

نقد

۲۱

در زمینه‌ی تئوری رادیکال جامعه

● یورگن هابرماس و نگرش عقلی سازی و رهایی

● تزهایی در نشانه شناسی فرهنگ روسی

● بحث فلسفی پیرامون مارکس و مارکسیسم

● ساختمان «پدیدارشناسی روح» هگل

نقد

NAGHD (Kritik)

Persische Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie

21

۲۱

نقد

نقد . سال هشتم . شماره بیست و یکم . اردیبهشت ماه ۱۳۷۶ . آوریل ۱۹۹۷

ویراستار: ش. والامنش

نشانی

در آلمان:

Postlagerkarte
Nr. 75743 C
30001 Hannover
Germany

در آمریکا:

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

حساب بانکی:

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

فهرست

- ۳ یادداشت ویراستار
حمید حمید
۷ یورکن هابرماس و نکرش عقلی سازی و رهایی
یوری لوتمان
۵۵ تزهایی در نشانه شناسی فرهنگ روسی
ش. والامنش
۶۶ ساختمان «پدیدارشناسی» هگل
یورکن هابرماس
۷۶ بحث فلسفی پیرامون مارکس و مارکسیسم
خسرو الوندی
۱۰۸ معرفی کتاب: «دولت عقل»
پندار دکرکونی
۱۱۳ معرفی کتاب: «کنگره ی مارکس»
م. کشاورز
۱۱۶ نگاهی به دو کتاب

یادداشت ویراستار

روزجهانی کارگر روز همبستگی بین‌المللی کارگران و نمایش قدرت کار در برابر سرمایه است. اما اگر ادعای کسانی را که از «پایان کار» سخن می‌گویند بپذیریم، با یک تناقض روبرو خواهیم شد. آیا کسی که مدعی است خیل عظیم بیکاران و افزایش سرسام‌آور بیکاری از یکسو و آوارگی، گرسنگی و سرگردانی صدها میلیون انسان از سوی دیگر، «قدرت کار» را چهره در چهره‌ی شبیح «پایان کار» بی‌معنا می‌کند، واقعیت را توصیف کرده است؟ آری و نه. آری، اگر در سطح توصیف بمانیم و بنابراین روابط اجتماعی را جز در هیئت «واقعی»‌شان، یعنی جز در قالب انتزاعات پیکریافته‌ی کار و سرمایه نبینیم و در افق ایدئولوژی باقی بمانیم؛ و نه، اگر از پایگاه نقد این انتزاعات، راز «پایان کار» را آشکار کنیم.

«پایان کار»، اگر به معنای پایان کار در شرایطی است که تولیدکنندگان از شرایط عینی تولید جدایند، چه این شرایط ارزش باشند و چه ارزش نباشند، تنها افسونی است ایدئولوژیک برای جاودانه کردن رابطه‌ی سلطه و استثمار، سلاحی است ایدئولوژیک برای مبارزه با هر تئوری نقاد و بهانه‌ای است ایدئولوژیک برای تبدیل تعین اجتماعی و تاریخی کار به ماهیتی هستی‌شناختی مستقل از زمان و مکان. افسونگران، سخنگویان آگاه ایدئولوژی بورژوایی اند؛ سلاح بدستان، یا گمگشتگانی مسحور قدرت سرمایه اند و یا خیالپردازانی مفتون عظمت تکنولوژی؛ و بهانه جویان، محافظه‌کارانی ترسیده و منجمد شده در قالبهای مضمومی و سازمانی سنتی و قدیمی جنبش کارگری.

«پایان کار»، اما اگر به معنای از دست رفتن موضوعیت اجتماعی و تاریخی پراتیکی باشد که در طول تاریخ «کار» نامیده شده است، یعنی پیدایش شکلی از زندگی اجتماعی انسان که در آن، معاوضه ی اجباری نیروی کار با لوازم و شرایط بقای انسان منتفی شده است، آنگاه چیزی نیست جز یکی از آرزوهای شکوهمند انسان: آرزو و آرمانی که هدف هر مبارزه برای برقراری جامعه ی رها از سلطه و استثمار است و اثبات پراتیکی امکان عینی آن کار و وظیفه ی هر مبارز این راه.

کسی که از «پایان کار» در شرایط کنونی جهان سخن می گوید، چه این تعبیر را همچون مترسکی در برابر خواسته های جنبش کارگری بگذارد، چه به عنوان پوششی ایدئولوژیک برای توجیه تعابیر سنتی از «کار»، «کارگر» و «سازمان و مبارزه ی کارگری» بکار ببرد و راه نقد این مقولات را نظرا و عملا ببندد و چه آنرا سندی برای بی اعتبار شدن نظریه ی ارزش و قانون عام انباشت مارکس قلمداد کند،

اولا: واقعیت تجربی را قلب می کند. واقعیت شدت جانفرسای کار در پیشرفته ترین کشورهای سرمایه داری و با پیشرفته ترین تکنولوژی؛ واقعیت کار کشنده ی میلیونها زن و مرد و کودک در مزارع و معادن و کارگاههای آفریقا، آمریکای جنوبی و آسیا؛ واقعیت جنگ، آوارگی، خانه خرابی میلیونها انسان در آفریقا که «بیکاری» شان نه ناشی از پیشرفت تکنولوژی سرمایه دارانه، که ناشی از فقدان هرگونه رابطه ی اجتماعی کارا - حتی سرمایه داری - و مولود فروپاشیدگی ساز و کار بنیادی هستی جامعه است.

ثانیا: «پایان کار» را تنها پایان کاری می داند که در نماد «داس و چکش» بیان شده است. بنابراین تغییرات ساختاری سرمایه و از میان رفتن شاخه های مختلف تولید و اشکال گوناگون دوران را پایان «کار» فی نفسه اعلام می کند.

ثالثا: در سودای طرح خیالی جامعه ای که «کار» را از تامین مواد اولیه ی معدنی و کشاورزی تا حمل و نقل و تولید و توزیع و برقراری چرخه ی تولید و بازتولید بمعده ی «ماشین» می گذارد، فراموش می کند که حتی نشانه های جسته و گریخته ی حرکت در راستای چنان آینده ی هولناکی، حاوی ظرفیتهایی چنان ویرانگرند که هستی انسان را در جهان تهدید می کنند:

انهدام منابع طبیعی و فضای زیست موجودات زنده و تولید سلاحهای نابود کننده ی هستی انسانی و طبیعی. این نگرش، جز افسانه پردازی و طرح داستانهای خیالی سندی، چه تجربی و چه نظری، در نقد تئوری ارزش مارکس ارائه نکرده است.

«پایان کار» در شرایط پابرجایی روابط سلطه و استثمار، تنها بیان یک واقعیت است: کابوسی که روابط اجتماعی سرمایه دارانه برای زندگی بشر ساخته است، کابوسی که تنها با پایان کار، با از دست رفتن موضوعیت اجتماعی و تاریخی «کار»، سایه ی شومش را از سر انسان کوتاه خواهد کرد.

* * *

در این شماره ی «نقد» حمید حمید کوشیده است در دنباله ی بحث خود پیرامون مکتب فرانکفورت به نقد میانی «نگرش عقلی سازی و رهایی» نزد یورگن هابرماس بپردازد. نویسنده ضمن اشاره به تاثیراتی که هابرماس از کانت، هگل و ویر گرفته است می کوشد ریشه های تاریخی و نظری تمایز «کار» و «کنش متقابل» در دیدگاه هابرماس را روشن کند و به انتقاد هابرماس از مارکس در این زمینه پاسخ گوید. روش حمید در این مقاله طرح بحثهای هابرماس با متفکران دیگر، چه مخالفان مارکسیسم و چه مارکسیستها و نقد دیدگاههای هابرماس و در عین حال کسانی است که طرف بحثهای او بوده اند.

«تزهایی در نشانه شناسی فرهنگ روسی» نوشته ای است از یوری لوتمان ساختارگرای روس در بررسی موقعیت «بینابینی رمزگان نشانه شناسیک» این فرهنگ. بنظر نویسنده در فرهنگ روسی «پدیده ی نو با انفجار زاده می شود... زمان گذشته هیچگاه به اتمام نمی رسد و بدین دلیل آینده همواره دارای این قابلیت است که دوباره... تولد یابد.» نوشته ی لوتمان را از متن روسی کیورمرث نگهبان به فارسی ترجمه کرده است.

«ساختمان پدیدارشناسی روح» نوشته ی کوتاهی است از ش. ولاننش پیرامون ساختمان این اثر مشهور هگل. نویسنده با تاکید بر تفاوت ساختمان این اثر

با آثار دیگر هگل می کوشد ضمن آشکار کردن این تفاوت، تاکید هگل بر روش فلسفه و یگانگی گوهر دیالکتیک سه پایه ای او را نشان دهد.

در شماره ی پیشین «نقد» بخش نخست از مقاله ی بلند یورگن هابرماس پیرامون بحث فلسفی درباره ی مارکس و مارکسیسم را آوردیم. بخش دوم این مقاله در این شماره آمده و بخش پایانی آن در شماره ی آینده ی «نقد» منتشر خواهد شد. در این شماره هابرماس کوشیده است نتایج تقلیل مارکسیسم به فلسفه ی ناب را در نمونه ی متفکران همعصر خود مورد بررسی قرار دهد. بنظر او از آنجا که مارکسیسم قابل تقلیل به فلسفه ی ناب نیست و کوشش برای گنجاندن آن در این ظرف نامناسب زوایدی برجای می گذارد، تفسیر و تاویل دینی یا فلسفی این زواید گرایشهای گوناگون مارکسیسم مذهبی را ساخته اند. محور بحث هابرماس در این بخش نوشته، ادعای مارکس مبنی بر متحقق کردن فلسفه از راه رفع و الغای آن است. ترجمه ی مقاله ی هابرماس از متن آلمانی را ش. والامنش بعهده داشته است.

در این شماره کتابهای «دولت عقل» از سوی خسرو الوندی و «کنگره ی مارکس» از سوی پندار دگرگونی معرفی شده اند. همچنین م. کشاورز کوشیده است در نگاهی به دو کتاب پیرامون «تئوری به مثابه مقاومت» و «مقاومت در برابر تئوری»، جایگاه این بحث را در محافل دانشگاهی آمریکا مورد اشاره قرار دهد.

با انتشار این شماره، «نقد» هشتمین سال فعالیت خود را آغاز می کند.

حمید حمید

یورگن هابرماس و نگرش عقلی سازی و رهایی

برای دکتر رضا صدوقی، رفیق و انسان تمام.
بخاطر محبتهای سخاوتمندانه اش در روزهای
پریشانی زندگی من.

I. 1

یورگن هابرماس بدون تردید برجسته ترین نماینده از نسل متاخر «مکتب فرانکفورت» است. آنچه را او در جهت بازنگری در مبانی و سرمشقهای پایه ای «مکتب فرانکفورت» بعمل آورده است، می توان بنحو علی الاطلاق یکی از ویژگیهای اندیشه ی او در امر بازسازی و نقد میراثی تلقی کرد که با هورکهایمر آغاز گردید و از طریق آثار آدورنو و ماکوزه کمال یافت.

یورگن هابرماس در هیجده ژوئن ۱۹۲۹ در دوسلدورف متولد گردید، در آلمان سوسیال دمکراتیک بار آمد و تا سال ۱۹۵۰ وجهه ای که نمایی از شخصیتی رادیکال داشته باشد از خود بروز نداد. او تحت تاثیر آدورنو که مقام دستیاری اش را داشت اهمیت اساسی مارکس و فروید را برای سیاست و علوم اجتماعی کشف کرد و پس از آنکه به تدریس فلسفه در هایدلبرگ آغاز کرد (۶۴ - ۱۹۶۱) کرسی فلسفه و جامعه شناسی در دانشگاه

فرانکفورت را نیز اشغال کرد و در سال ۱۹۷۲ به انستیتوی ماکس پلانک در شهر اشتارنبرگ منتقل گردید. او علیرغم تمایلاتی که به «مکتب فرانکفورت» داشت، اندیشه های خود را در چهارچوبی متحول ساخت که بنحو بازرزی با افکار نمایندگان برجسته ی آن مکتب، یعنی آدورنو، هورکهایمر و مارکوزه متفاوت بود. برای نمونه در حالیکه آدورنو بر این باور بود که هیچ شالوده ی نهایی برای دانش و ارزشها وجود ندارد، هابرماس از باوری بدفاع برخاست که ضمن آن تدارک اندیشه های میزنگذارانه ای را برای «نگرش انتقادی» امکان پذیر می ساخت. او ضمن چنان باوری به بازسازی نظراتی اساسی چون جدایی ناپذیری حقیقت و فضیلت، واقعیات و ارزشها و نگرش و عمل، که ریشه هایشان در فلسفه ی کلاسیک آلمان قرار داشت پرداخت. آنچه را که او در این جهت هدف غایی خود قرار داده بود، ایجاد چهارچوبی بود که در درون آن رویکردهای معارضی از علوم اجتماعی نظیر نقد ایدئولوژی، نگرش عمل، تحلیل نظامات اجتماعی و نگرش تکاملی بهم آمده بودند. الزاماتی که صورتبندی مجدد «نگرش انتقادی» را برای هابرماس ضروری می ساخت عموماً از روند تاریخی قرن بیستم ناشی می شد. انحراف انقلاب روسیه به جانب استالین گرایی و مدیریت اجتماعی تکنوکراتیک، شکست انقلابات توده ای در غرب و فقدان آگاهی طبقاتی در پرولتاریای انقلابی، سقوط نگرش مارکسیستی در علم عین مآب لنین گرای، بیاور او جنبه ها و ویژگیهای این روزگار تلقی می شدند. علاوه بر اینها او بر این باور است که جامعه ی سرمایه داری به تغییرات اساسی ای نایل آمده است. مداخله ی دولت در امور اجتماعی، رشد یافته است، سرمایه داری بنحو روزافزونی سازمان یافته می شود و عقل ابزاری و دیوان سالاری عرصه ی عمومی و انواع گرایشهای بحرانی، مشروعیت نظم اجتماعی و سیاسی را تهدید می کنند. هابرماس در تلاش برای برخورد با این موارد، سمتگیری نگرشی ای را بسط داده است که ضمن آن عملاً با انواع وسیعی از رشته های علوم اجتماعی و انسانی درگیر شده است. از آن میان آنچه را که می توان یکی از سهم های عمده ی او در کار نگرشی و تحلیلی تلقی کرد، اعمال پژوهش تاریخی در مورد شکلبندی و پریشیدگی عرصه ی عمومی (۱۹۶۲)، بررسی علم جدید و تکنولوژی در

چنانچه بکشیم تا در همین آغاز نوعی جمعبندی مقدماتی از روح اندیشه ی هابرماس بعمل آوریم، در اینصورت می توان به اجمال رشته ی اصلی تفکر او را در سراسر آثارش در اندیشه ی ضرورت ایجاد پیوند میان علوم اجتماعی و آرمانهای رهایی انسان جستجو کرد. وی در نقدهایش علیه اثباتگرایی یا مذهب تحصلی، این نگرش رایج در علوم اجتماعی را بازتاب فکری سلطه و شیء گشتگی تلقی کرد و بهمین اعتبار آن را از موانع عمده ی رهایی اجتماعی دانست. وی علایق عملی انسان به درک روابط تفاهمی و بین ذهنی (intersubjective) را مبنای حوزه ی شناخت تاویلی دانست و بر همین اساس از دو خط عقلانیت در تمدن، یعنی عقلانیت ابزاری و عقلانیت فرهنگی سخن گفت. قول عامی بر این است که نظریه ی هابرماس بطور کلی به بازسازی نظریات مارکس، ماکس وبر و مکتب فرانکفورت مبتنی بوده است. او ضمن نقد بر مارکس و تلاش در جهت بازسازی اندیشه های او و وبر و مکتب فرانکفورت، در مقابل مفهوم عقلانیت ابزاری، اندیشه ی فرآیند رهایی بخش عقل ارتباطی را عنوان کرد و بدین ترتیب به مفهوم «وضعیت کلامی آرمانی» دست یافت که در آن بیاور او توانایی های ارتباطی و کلامی لازم برای ایجاد جهانی عقلانی تحقق می یابد. (۱) در همین راستاست که او تصریح می کند، فرآیندهای شناخت مبتنی بر الگوهای کلام و روابط تفاهمی و ارتباط ذهنی روزانه ی آدمیان هستند. چنین رویکردی مالا هابرماس را به این عقیده راهبر می شود که مبنایی برای وجودشناسی جهانی کاملاً خارجی که شناخت را بصورت کاملاً عینی ایجاد کند وجود ندارد. هابرماس با طرح این رای بطور جدی علیه نگرش «تطابق» حقیقت قرار گرفت و این باور را که هر

I. 2

حکمی لزوماً منطبق با مابۀ ازایی در جهان خارج است مورد انکار قرار داد. تلاش من در این بخش مصروف این نکته است تا موضع هابرماس را در ارتباط با مشاجرات فلسفی با مخالفین عمده اش، یعنی تحصلی مذهببان و مارکسیستها تحلیل کنم. ابتدا بگویم که هابرماس اساساً اصطلاح اثباتگرایی (تحصلی گروهی) را به معنایی وسیع و به مثابه فلسفه ای که تن به نقد از خود نمی دهد بکار می برد و مارکسیسم را نیز در همین طبقه بندی قرار می دهد. اما من به منظور سامان منطقی بخشیدن به تحلیلی که از اندیشه ای او بعمل می آورم بین آن فلاسفه و جامعه شناسان اثباتگرایی آلمان فدرال که با نگرش هابرماس مخالفت ورزیدند ولی در عین حال از ادامه و مشروعیت سرمایه داری حمایت بعمل می آوردند و مارکسیستهایی که هم با نگرش هابرماس سر خلاف دارند و هم به نگرش انقلابی در ارتباط با امحاء سرمایه داری قائل اند تمایز قائل خواهم شد و به همین اعتبار است که نقد من نه تنها به خود هابرماس بلکه به مخالفین اثباتگرایی و البته معارض سرسخت او نیکلاس لومان (N. Luhmann) در حوزه ای «نگرش سیستمی» نیز متوجه است. با چنین سمنگیری، پس از بحث درباره ای منابع تاریخی و فلسفی نگرش هابرماس و مسئله ای عقلانیت به مثابه شالوده ای برای فهم آثار او، به چگونگی عدم توافق او با کسانی چون هلموت شلسکی (H. Schelsky)، هانس آلبرت (H. Albert) و نیکلاس لومان خواهم پرداخت. لازم به توضیح است که در زمینه ای چنین مناظراتی که ضمن آنها عقلانیت به مثابه امری در جهت تثبیت و اصلاح جامعه ای سرمایه داری موجود تعبیر شده است، من خصصت اجتماعی و سیاسی نگرشهای عقلی سازی را مطمح نظر قرار خواهم داد و در بخش پایانی، نقد هابرماس بر مارکسیسم بعنوان شکلی از عقل گرایی و رهایی جامعه را مورد بررسی قرار خواهم داد و در پی افشای کوتاهیهها و کژبهای آن خواهم کوشید. عمده ترین موضع من در این تحلیل تاکید بر این نکته است که مقولات بنیانی هابرماس، یعنی «کار» و «کنش متقابل» مشخصه ای کامل عدم درک او از نگرش مارکس است و علاوه بر این تصریح این مهم است که مفهوم خود هابرماس از عقلی سازی و رهایی بخوبی نشان دهنده ای این واقعیت است که چنین مفهومی جز تکرار جنبه های ایده آلیستی

ایدئولوژی روشننگری بورژوایی ماقبل مارکس نیست. مارکس ضمن تحلیل مفهوم جامعه ای مدنی بر این نکته پای می فشرد که جامعه ای مدنی را نه بعنوان مقوله ای دارای وحدت بلکه به مثابه پدیده ای تعارض آمیز و مرکب از طبقاتی در نظر می گیرد که ضرورتاً با یکدیگر در کشمکش اند. بنابراین افکار عمومی بنحوی که در حوزه ای عمومی بورژوایی تجلی می یابد چیزی بیش از آگاهی کاذب نیست.

II

برای مطالعه ای فلسفه ای اجتماعی هابرماس پیش از هر چیز ضروری است تا الگوی تاریخی - اجتماعی ای را که در شالوده ای نظریات او وجود دارد دریافت. این الگو در واقع شکل بنگاهی سرمایه داری و سیستم موسسات و ایدئولوژی وابسته به آن است. هابرماس در «تغییر شکل ساختاری عرصه ای عمومی: تحقیقی در مقوله ای جامعه ای بورژوایی» که در سال ۱۹۷۱ انتشار داد، کانون توجه خود را به موسسه ای بورژوایی عرصه ای عمومی و چگونگی ایجاد آن در دوران لیبرالیسم، یعنی سرمایه داری متقدم معطوف ساخت. بنظر هابرماس، بنا بر آنچه که او در اثر نامبرده اش عنوان کرد، طی دوران لیبرالیسم، اندیشه ای ارتباط آزاد از سلطه به مثابه الگوی کنش متقابل انسانی نوید داده شد. وضعیت سیاسی - اقتصادی دوران غیر بنگاهی و امکانات فعالیت فردی و مشارکت در حیات اجتماعی، بیاور هابرماس مجموعه ای شرایطی را که برای تحقق این شکل مطلوب روابط انسانی ضروری است ایجاد کرده بود. اما بیاور او بهمان نسبت که نظم و نسق یابی اجتماعی، طی آن دوران از تحول سرمایه داری به تحقق این ایده آل ها نزدیک می شود ایده آلهای اجتماعی لیبرالیسم چیزی بیش از آگاهی کاذب باید تلقی شوند (۲). هابرماس حوزه ای عمومی بورژوایی را شکل ایدئولوژیک مقدماتی حوزه ای عمومی تلقی کرد که مانند ایدئولوژی به شیوه ای ناکجاآبادانه از حدود وضع موجود فراتر می رود. ریشه ای این نوسان فکری میان برداشت میزنگذارانه و توصیف تاریخی را باید در تضادی جست که ناشی از

وابستگی هابرماس به دو سنت متفاوت در اندیشه‌ی سیاسی است. هابرماس در این باب پایبند نقد جامعه‌ی قرن بیستمی در اندیشه‌ی پیشروان خود و مکتب فرانکفورت بود. این نقد که به وجه شدید و بدبینانه‌ای در «دیالکتیک روشنگری» اثر آدورنو و هورکهایمر عرضه شده بود بیان این مطلب بود که فرهنگ توده‌ای و عقلانیت ابزاری تا بدان حد پایه‌ی عرصه‌ی زندگی سیاسی را تسخیر کرده‌اند که هیچ نقطه‌ی انکایی برای عمل مخالفت آمیز موثر باقی نگذاشته‌اند.

هابرماس در اینجا ستیزه‌گری طبقاتی بر اساس شکاف بین ایده‌آل‌های ادعا شده و میزانشا و واقعیت سرمایه‌داری را نادیده می‌گرفت. او به این باور مارکسی توجه نداشت که اساساً حوزه‌ی عمومی عرصه‌ی منازعه است و تصور گفتگوی آزاد و نامحدود مغلطه‌ای است که ایدئولوژی بورژوایی ساخته و پرداخته است. زیرا که چنین تصویری در تعارض با واقعیت تجربی حوزه‌ی عمومی در جوامع سرمایه‌داری قرار دارد. هابرماس علت تضاد را بی‌ریخت شدن مقتضیات متحول جامعه‌ی سرمایه‌داری بورژوایی توصیف می‌کرد و به بیانی عام موضع او را در این باره بخوبی می‌توان بعنوان سمتگیری بسوی اصلاحگرایی بورژوایی که در علایق سیاسی - اقتصادی اش دموکراتیک و در مفاهیم و ایده‌آل‌های رهاییبخش اش لیبرال است مشخص کرد. در عین حال این نکته نیز روشن است که علایق دموکراتیک هابرماس تا بدانجا که با مضمونی روشنگرانه - ایده‌آلیستی آکنده است واجد محدودیت‌های معینی است.

آموزه‌های گوناگونی نظیر نگرش «بازیها» ی ویتگنشتاین، روانکاوی فرویدی، هرمنوتیک، فلسفه‌های نقدی هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه، بر موضع فلسفی هابرماس قویا موثر افتاده‌اند، اما بمنظور متمایز ساختن منشأ کلیدی فلسفه‌ی اجتماعی او ضروری است تا بویژه تأثیرات نوکانتی و نوهگلی و بخصوص وابستگی‌های او به ماکس وبر را مورد توجه قرار داد. اگرچه تحلیل جامع این تأثیرات فضای مناسبی را می‌طلبد، مع الوصف بی‌شمر نمی‌دانم که در این فرصت به اجمال به آنچه او از کانت، هگل و ماکس وبر گرفته است اشاره کنم. (۳)

هابرماس بطور کلی در تاکید بر استعداد عقلی انسان و طرح وضعیت‌های ایده‌آل، تقابل واقعات، رویکرد استعلایی، ثنویت و عمل مصلحتی از کانت تبعیت می‌کند. او تصریح می‌کند که خطر روزافزون گسترش الزامات تکنوکراتیک، مستلزم بازگشت به تقسیم کلاسیک «عمل» و «تکنیک» است. هابرماس اگر در پی جویی اش برای منابع این تقسیم، سنت تفکر عملی را با احیاء آثار هگل بازسازی می‌کند، اما در تبیین اش از مفهوم «تمامیت اخلاقی» و مبارزه برای شناسایی «خود» به الگوی کانتی حل فنی مسایل جامعه ناظر است. او در همین زمینه است که می‌نویسد: کنش متقابل به اعمال اندیشنده‌های برابر، با خواسته‌های خودجوش و خودکفا تقسیم می‌شود. عمل اخلاقی بنا بر شعارهای طبقه بندی شده‌ی منطقی، به گفتگو و گفت و شنود که در ماهیت مرید امحاء اخلاق است نیاز ندارد. هابرماس در این امر مشابهتی با آن چیزی می‌بیند که آن را عمل استراتژیک می‌خوانند. کانت نیز فعالیت مصلحتی از همین نوع را بر پایه‌ی تاریخ فرهنگ قرار می‌دهد. بنا به رای او، فرهنگ بنحو عینی، مدیریت فنی طبیعت و تحقق عمل صلاح اندیشانه، ناظر بر قواعد فنی است. چنین رویه‌ای در عرصه‌ی عمل ابزاری بکار برده شد و سپس، اگر چه ارتباط بین ذهنی افراد را پیشفرض گرفت، معهداً از اساس تک‌گویی صرف بود. بنابراین تحویل کنش متقابل به «کار» یا اخذ کار از کنش متقابل امکان‌پذیر بنظر نمی‌آمد. این رویکرد کانتی که وسایل را از اهداف جدا می‌سازد و بر شالوده‌ی عمل ابزاری، فنی و استراتژیک از یکسو و کنش متقابل نمادی و گفتمانی از سوی دیگر قرار دارد، نمونه‌ی روشنی از گرایش هابرماس به ادامه‌ی جنبه‌های ثنوی اندیشه‌ی کانت است. نکته‌ی اضافی دیگری که در باب تأثیر کانت بر هابرماس باید یادآوری کنم به رویکرد استعلایی کانت در کشف این مطلب که یک شیء برای آنکه وجود داشته باشد باید شبیه چه چیزی باشد مربوط است. این رویکرد کانت از لحاظ هابرماس بسیار جدی تلقی شد. او در این باب استدلال می‌کند که امکانات دستیابی به یک درک و نیل به توافق از طریق گفتگو با این واقیعت مفروض قرار می‌گیرد که ما با یکدیگر در ارتباط هستیم و نیازی به توضیح ندارد که این باور که در شالوده‌ی نگرش

روشنگری و رهایی هابرماس قرار دارد بازتاب تمایل نوکانتی اوست. واقعیت اینکه بعد استعلایی در پروژه‌ی هابرماس و تلاش او برای بکارگیری سنت کانتی با روایتی دیگر در بخشهای عمده‌ای از برنامه‌ی نگرشی او هویدا است. نگرشهای او در باب عمل‌گرایی کلی و صلاحیت ارتباطی که خود به بروز مسئله‌ی شرایط امکان درک و ارتباط انجامید در پیوند مستقیم با پرسش مرکزی کانت در ارتباط با شرایط امکان دانش و تجربه‌ی انسانی قرار دارد. جز این توضیح هابرماس از امکان دانش و عمل نیز در خط چنین ارتباطی است. استدلال هابرماس در مورد «وضعیت ایده‌آل کلام» بر شرایط صوری و کلی برای همه‌ی اعمال کلامی بر شیوه‌ی استدلالی کانتی مبتنی است. از میان موارد تأثیرپذیری هابرماس از کانت شاید بتوان تقسیم‌بندی کانت بین علم، اخلاق و هنر را مهمترین آنها تلقی کرد؛ و این نکته‌ای است که بسیاری از شارحان نظریه‌ی هابرماس به آن توجه نکرده‌اند. اثرپذیریهای جدی از کانت مانع از این واقعیت نگشته است که ما جای جای بریدگیهایی بین اندیشه‌ی هابرماس و کانت ببینیم، اما زمانی که ماجرا به هگل مربوط می‌شود این اثرپذیری روالی دیگر بخود می‌گیرد.

هابرماس در مجموعه‌ی آثار هگل به نوشته‌های اولیه‌ی او با اهمیتی چشمگیر می‌نگرد. دو جنبه از فلسفه‌ی دوره‌ی ینا‌ی هگل، یعنی نظریه‌ی او در باب جامعه به مثابه یک «تمامیت اخلاقی» و نگرش کثرت‌گرای هگل در باب «واسطه»‌ها از لحاظ او واجد ارزشی نمایانند. ناظر بر چنین ارزشگذاری است که او اندیشه‌ی وحدت اخلاقی جامعه را از هگل اخذ می‌کند، زیرا که شدت ستیزه‌گریهای اجتماعی در جامعه‌ی بورژوازیی معاصر به او مجال آن را نمی‌دهد تا بنحو موجهی بر پایه‌ی آن، روابط بین ذهنی را که می‌توانند توسط اصل اخلاقی که در هگل از شرایط اخلاقی مویذات متقابل تخلف نمی‌کنند هدایت شوند بازسازی کند. هابرماس طی بحرانهای اجتماعی و سیاسی دهه‌های ۹۰ بر این باور تأکید نهاد که این الگوی هگلی برای توضیح اوضاع سرمایه‌داری متاخر مناسب نیست. (۵) معینا در کتاب خود «نگرش جامعه یا تکنولوژی اجتماعی» (۱۹۷۰) تصریح کرد که کلید درک روند ارتباط بین افراد اجتماعی را باید در دیالکتیک مفهوم اخلاقی هگل یافت. در

نگرش عمل در پی اثبات مفهوم هگلی وحدت اخلاقی و نهادی شدن روابط اجتماعی بر اساس آن برآمد و نوشت «اگر... در سطح افقی که بر آن دو طرف مقابل با یکدیگر برخورد می‌کنند (یکی در نقش روشنگر و دیگری جوینده‌ی روشنگری درباره‌ی خود) از گمراهی یکی دیگری اثر نمی‌پذیرد، وحدت زمینه‌ی حیاتی باید بنحو نهادی از سوی هر دو طرف تأمین شود، به این معنی که "هر دو" بنحوی برابر از خطاها و عواقب چنین خطاهایی رنج می‌برند. این الگویی است که هگل در چهارچوب مفهوم اخلاقی خود که موضوع علیت سرنوشت است پروراند.» (۶) این امر روشن می‌کند که هابرماس به مفهوم سرنوشت به این دلیل توسل جست تا تمامیت اخلاقی را زمانیکه از هم گسسته است بار دیگر برقرار سازد. با توجه به کیفیت غیر تاریخی و رازواری سرنوشت به مثابه میانجی بین نیروهای متخاصم و بهره‌برداری از مفهوم تقدیر توسط نازیسم، بسیار شگفت‌آور است که هابرماس به آن بعنوان یک الگوی میانجی توسل می‌جوید. تأکید هابرماس بر ضرورت تمامیت اخلاقی، در شالوده‌ی تمامی فلسفه‌ی سیاسی او قرار دارد. اندیشه‌ی وجود ماقبلی یک علقه‌ی مشترک در روشنگری و رهایی، نکته‌ای که من بعداً به تفصیل به آن خواهم پرداخت، تمامیت اخلاقی و با ایتناء بر آن سازگاری سیاسی و عقلی سازی جامعه را ممکن می‌سازد.

جنبه‌ی دوم از فلسفه‌ی هگل که هابرماس موارد فراوانی را از آن اخذ کرده است اندیشه‌ی کثرت میانجی‌ها، یعنی زبان، کار و کنش متقابل نمادی (تاییدات متقابل) است. او برخلاف هگل که این واسطه‌ها را به مثابه مظاهر روح وحدت می‌بخشد، این الگوهای اساسی دیالکتیکی را چون امری نامتجانس درمی‌یابد. بیاور او هیچیک از این واسطه‌ها نمی‌تواند از دیگری اخذ شود و هر سه مستقل از هر عاملی بدوی و تعیین‌کننده وجود دارند. او تصریح می‌کند که «مقولات زبان، ابزار و خانواده مویذ سه الگوی با اهمیت یکسان رابطه‌ی دیالکتیکی اند. تظاهر نمادی، روند کار و کنش متقابل بر شالوده‌ی مواجهه‌ی متقابل، هر یک ذهن و عین را بطریق خود واسطگی می‌کند. دیالکتیک زبان، کار و رابطه‌ی اخلاقی هر یک چون پیکربندی خاص واسطگی تحول می‌یابد. آنچه هست مراحلی که بنا بر شکل منطقی

مشابهی ایجاد شده باشند نیست، بلکه صور مختلف نفس ایجاد است. بنا بر سرشت رادیکال نظریه ی من، این روح در حرکت مطلق بازتابیده بر خود نیست که خود را در زبان، کار و بستگیهای اخلاقی متظاهر می سازد، بلکه این بستگی درونی دیالکتیکی بین نمادی سازی زبان شناختی کار و کنش متقابل است که مفهوم روح را متعین می کند. (۷)

اهمیت این اندیشه برای هابرماس در این است که او با توسل به آن فلسفه های دیگر و از جمله مارکس را با این گمان که او یک الگو (کنش متقابل) را به الگوی دیگر (کار) تحویل می کند مورد انتقاد قرار می دهد. بیاور هابرماس چنین رویکردی به مفهوم تنک مایه ای از عقلی سازی، یعنی صرف عقلی سازی ابزار فنی می انجامد. آنچه را هابرماس در عرصه ی معرفت شناسی انجام می دهد بیش از هر موردی از اندیشه ی هگل اثر پذیرفته است. فرض کانونی هابرماس در «دانش و علایق انسانی» این است که گفتمان نگرشی بنحوی اساسی با تجربه ی انسانی پیوند خورده و مربوط است. هابرماس می گوید تا نشان دهد که تمامی اظهارات نگرشی درباره ی جهان پیدایی خود را در تجربه ی روزانه ی زندگی و عمل دارند. دریافت ویژه ی او از امکان دانش بنحو بنیانی ریشه اش در «پدیده شناسی روح» هگل نهفته است. می دانیم که «پدیده شناسی» تحول دانش را در چهارچوب یک علم تجربه توضیح می دهد و این شالوده متنی را پی می ریزد که مشخصات فلسفی اندیشه ی هابرماس در آن تبیین شده است.

در بنیاد مشاجرات ایدئولوژیکی معاصر بر سر عقلی سازی جامعه ی سرمایه داری مفهوم دیوانسالاری عقلی ماکس وبر بطور مشخص قرار دارد که در دورانی ظهور و بروز یافت که دولت ولایت عقلی خویش را که نگرش دولت توماس هابز بیان کننده ی آن بود از دست داده بود. امکان برطرف سازی شکاف میان جامعه ی مدنی و دولت را وبر در عقلی سازی دیوانسالاری می دید که در حقیقت، خودکارسازی مدیریت بوسیله ی سلسله مراتبی از کارمندان مدنی - دولتی تلقی می شد. اندیشه ی وبر در باب تاریخ جامعه بعنوان تاریخ عقلانیت در حال پیشرفت چهارچوب لازم برای درک آرای هابرماس را فراهم می آورد.

وبر در اوایل قرن بر اجزاء ساختاری جدید سرمایه داری صنعتی، یعنی عقلانیت اقتصادی، سمگیری بسوی علم، مدیریت عقلی و جز اینها تاکید می کرد. بنا بر رای او، عقلانیت در شکل خالص آن با اصل محاسبه پذیری، یعنی عقلانیتی که بر محاسبه گری دقیق استوار است یکی تلقی می شد. به این معنی عقلانیت به مثابه ترکیبی از دو مفهوم اساسی یعنی عقلانیت مادی (اقتصادی) که با معیاری که از محدوده ی محاسبه پذیری در می گذرد تعریف می شد و عقلانیت صوری که با اندازه ی محاسبه ی فنی مشخص می گردید توضیح می شد. وبر به عقلانیت صوری اهمیت ویژه می بخشید. بیاور او عامل تعیین کننده و مهم این عقلانیت در ارتباط با هدف تولید، بی طرفی بود. به عبارت دیگر عقلانیت صوری، مجرد، نسبت به ارزشهای اجتماعی بی تفاوت و از هر نوع ذهنیتی بازداشته شده است. چنین عقلانیتی همه ی عرصه های تولید مادی در جامعه ی صنعتی مدرن را تابع خود می سازد. اگر بنحو دقیقی سخن بگویم، بیاور وبر عقلانیت صوری که از شورهای اکتسابی و از پی جویی سود رها شده است جوهر سرمایه داری جدید را می سازد. این تصویر سرمایه داری، تا حدود وسیعی از سوی نظریه پردازان «مکتب فرانکفورت» و از جمله هابرماس پذیرفته شد. اما برخلاف وبر که به بررسی مظاهر مثبت عقلانیت در جامعه ی صنعتی اولویت می بخشید - هرچند که به جنبه های منفی آن نیز اشاره می کرد و حتی اصل بازگشت آن به ضد خود را صورتبندی کرد - غالب نظریه پردازان «مکتب فرانکفورت» عقلانیت صوری را بعنوان یک تحول مثبت انکار کردند. البته خطای عمده ی آنان و از جمله خود وبر این بود که عقلانیت صوری را از روابط اجتماعی ستیزه گرانه ی تولید در شرایط سرمایه داری منتزع می ساختند. (۸)

هابرماس اگر چه قول وبر در باب عقلانیت فنی را مورد انتقاد قرار می دهد، اما تا حدود وسیعی به نظریه ی او نزدیک است. برای نمونه تقسیم کار و کنش متقابل بعنوان دو عرصه ی متفاوت چیزی جز تکرار یکی از تقسیمات بسیار مهم وبر از انواع عمل نیست. زمانی که هابرماس درباب گسترش عرصه ی عمل عقلی هدفمند به روابط اجتماعی سخن می گوید و یا زمانی که

به دیوان سالارانه شدن آنها اشاره می‌آورد همان مسیر و خطی را تعقیب می‌کند که به ویر متعلق است.

III

جامعه‌شناسان بورژوازی و فلاسفه‌ی متعلق به «مکتب فرانکفورت» عموماً بحران اجتماعی - سیاسی سرمایه‌داری را به مثابه بحرانی که ریشه در روستا و نه زیرساخت جامعه، یعنی روابط تولید، دارد تفسیر می‌کنند. آنان بر این باورند که تمامی مسائل جامعه‌ی سرمایه‌داری در دوران انقلاب علمی در عرصه‌ی مدیریت متمرکز است. از این ادعا چنین نتیجه گرفته می‌شود که می‌توان ساحه‌های منفی سرمایه‌داری را بوسیله‌ی تدارک یک علم «مدیریت تامه» معین کرد. بر این راستا اعتقاد به امکان «تکمیل عقلی» جامعه‌ی سرمایه‌داری از طریق ایجاد تغییرات ساختاری و کارکردی، در همه‌ی آراء مربوط به عقلی‌سازی در جامعه‌شناسی بورژوازی و «مکتب فرانکفورت» مشترک است. تنها تفاوتی که در این باره بین آنان وجود دارد به مسئله‌ی «عقلی‌سازی مطلوب» ساختار اجتماعی و به استراتژی و شگردهای متحقق ساختن آن مربوط می‌شود.

هابرماس ناظر بر امر عقلی در سنن مکتبهای متفاوت، آن وجه از عقلی‌سازی را که با صوری‌سازی و خودکارسازی فعالیت انسانی یکی گرفته می‌شود انکار کرد. بیاور او و البته آدورنو و هورکهایمر نیز، نه دیوانسالاری عقلی ویر و نه اندیشه‌ی علمی دایر بر تبدیل علم و تکنولوژی به تکنولوژی اجتماعی، هیچیک آراء معتبری نیستند. هابرماس ضمن تاکید بر عدم تطابق بین سطح عالی توسعه‌ی علم و تکنولوژی و هدفهای غیر اندیشیده شده که از طریق سیستمی از ارزشها جامدیت یافته است، نگرش انتقادی جامعه را طرح کرد که هدف آن بازیافت راهی برای متحد ساختن تکنیک، علم و دموکراسی بوسیله‌ی انتقال قدرت اداری به صلاحیت، عمل کردن و سخن گفتن (دیالوگ) افراد بود، افرادی که آزادانه درباره‌ی اهداف خود با دیگران بحث کنند. البته هابرماس نادیده نمی‌گیرد که چنین گفتمانی لزوماً باید بر

شالوده‌ی یک وضعیت ایده‌آل مبتنی باشد و بهمین لحاظ می‌نویسد «چنانچه بخواهیم در چنین گفتمانی قرار بگیریم، باید اوضاع ایده‌آلی از ارتباط کلامی و گویشی از هر دو سوی را پیشفرض بگیریم» (۹) او با تثبیت نگرشی دریافت خود از عقلانیت به یادداشتهای دوره‌ی ینای هگل باز می‌گردد که در آنها او رابطه‌ی کار با کنش متقابل را می‌یافت. او در این باب تصریح می‌کند که زبان، کار و کنش متقابل وجوه یکسان و برابر رابطه‌ی دیالکتیکی ذهن و عین بشمار می‌آیند که بنا بر ادعای او نمی‌توانند بدانگونه که مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» تصریح می‌کند به «کار» تنها تحویل شوند (۱۰). تحویل اعمال ارتباطی به اعمال ابزاری، کاری که بگمان او مارکس به آن توسل جسته است به این واقعیت منجر می‌شود که روابط تولید بصورت سرمشق ایجاد همه‌ی مقولات درآید و در نتیجه همه چیز به «خودجنبی» تولید تحویل شود و بدین ترتیب ویژگی خود را از دست بدهد. هابرماس با تاکید بر این موارد آشکارا ناتوانی معرفتی خویش را برای فهم این مهم نشان می‌دهد که مارکس هرگز اهمیت زبان یا کنش متقابل را حتی در «ایدئولوژی آلمانی» نادیده نگرفت. هدف مارکس کشف و مشخصه‌نمایی بستگی تعیین کننده در فعالیت انسان و جامعه است و تصریح این بستگی در شالوده‌ی تحلیل مارکس از روابط عین و ذهن قرار دارد. هابرماس با تفسیر نادرست خود از گرایش «توحید»ی مارکسیستی بعنوان گرایشی تحویل‌گرایانه، اصرار می‌ورزد که نتیجه‌ی اندیشه‌ی توحیدی، این واقعیت است که نه میزانهای اخلاقی، بلکه میزانهای اقتصادی و فنی بصورت معیار عقلانیت جامعه تلقی شوند. بنابراین هابرماس به این باور روی می‌آورد که معیارهای خاص عقلانیت باید در جنبه‌های مختلف روابط عین و ذهن عمل کنند. بر این مبنی وظیفه‌ی عقلی‌سازی انسان‌گرای جامعه، جانشین ساختن نظریه‌ی ثنویت کار و کنش متقابل که بر شالوده‌ی آن تقسیماتی در عرصه‌های کاربرد معیارهای متفاوت عقلانیت بعمل می‌آید، بجای نظریه‌ی توحیدی مارکس تلقی می‌گردد. بیاور او اشکال سیاسی - اداری حکومت، اعم از آنکه بصورت سلطه یا ارتباط آزاد، یعنی گفتگو باشد، مبتنی بر آنچه که میزانهای عمل سیاسی حکم می‌کند استقرار یافته است. لذا برقراری مدیریت عقلی به

احیاء وضعیت دیالوگ بعنوان رابطه ای اخلاقی ربط داده می شود. در چنین رابطه ای چنانکه آشکارا روشن است هابرماس ضمن انکار نظریه ی توحیدی عملا نظریه ی توحیدی ایده آلیستی را که روح و جان آن نظریه ی توحیدی اخلاقی است صورتبندی می کند. بر اساس چنین عقیده ای، اخلاق باید روابطی را تنظیم کند که در روند مدیریت عقلی شکل گرفته اند.

هابرماس یکی از علل تحریف رابطه ی گفتگویی (دیالوژیکال) را در وجود نمادهای صلاحیت یافته و تعین بستگیهای منطقی مجزا از ذهنهای ارزیابی کننده که در «ارتباط» یافت می شوند می بیند. بدین منوال برنامه ی عقلی سازی جامعه قبل از هر چیز شامل نهادی سازی بحث عملی توسط توده ها، به مثابه وسیله ای برای طرح اهداف و تصمیم هاست. علاوه بر این عقلانیت فنی در این هنگامه تنها یک وسیله و نه عامل عمده ی تعیین کننده ی طرح اهداف تلقی می شود.

نهادسازی «ارتباط روشنگرانه» که با نیازها و علایق تحریف ناشده و بوسیله زبان روزمره میانجی می شود باید بنحو هماهنگی با تصمیمات عملی (سیاسی) و فنی (اداری) سازگار باشد و در این راستاست که بیاور هابرماس مدیریتی عقلی بجای یک سلطه ی غیر عقلی برقرار می شود. فراگرد عقلانی شدن چنانکه هابرماس معتقد است در هر دو حوزه حادث می شوند، اما تفاوت مهمی میان آنها وجود دارد. عقلانی شدن در حوزه ی کنش ارتباطی بی شک تکامل مثبتی است و حال آنکه عقلانی شدن در حوزه ی عمل عقلانی معطوف به هدف، نیازمند تصمیم گیریهای هدفمند و ابزارگرایانه است. عقلانیت فزاینده در این حوزه ی اخیر معمولا موجب از خود بیگانگی و بوروکراتیک شدن جهان نو تلقی می گردد. اما عقلانی شدن در حوزه ی کنش ارتباطی به معنی کنار زدن جنبه ها و ابعادی است که موجب مخدوش سازی ارتباطات می شوند. این ابعاد یا درونروانی یا اجتماعی هستند. به این اعتبار پیشرفت در حوزه ی کنش ارتباطی به همان شیوه ی پیشرفت در حوزه ی عمل عقلانی معطوف به هدف اندازه گیری نمی شود، بلکه باید آن نوع کنش را «بر اساس تفاهم بین الاذهانی خالی از زور، یعنی بر اساس میزان گسترش حوزه ی کنش اجماع آمیز همراه با

برقراری ارتباط و تفاهم خالی از غل و غش اندازه گیری کرد. هابرماس حتی بر این اعتقاد است که این نوع از پیشرفت اساسی تر از تکامل در حوزه ی کنش عقلانی معطوف به هدف است و از همین رو آنرا سرعت سنج تکامل اجتماعی می داند. «(۱۱) در توضیح از این رای هابرماس این اشاره ضروری است که از دیدگاه او علم اجتماعی مربوط به جهانی است که انسان خود ایجاد کرده است و از این رو نمی توان روشهای عینی و بی تفاوت علوم طبیعی را برای شناخت اجتماع بکار گرفت. هابرماس بویژه از تفکیکی که نگرش اثباتی میان «حقایق» و انتخاب ارزشی قایل می شود انتقاد می کند. بر اساس چنین تفکیکی از یکسو قوانین تجربی و عینی پدیده های اجتماعی قرار دارند که همان قوانین علوم طبیعی هستند و از سوی دیگر قواعد مربوط به تصمیم و انتخاب و عمل آدمیان قرار دارند که خارج از قلمرو شناخت علمی می باشند و داوری درباره ی آنها نه تابع «قوانین علمی» بلکه مالا مبتنی بر تصمیمات و سلیقه های شخصی است. اما به نظر هابرماس پذیرش علم و تعهد نسبت به آن به این معنی، خود تصمیمی است مبتنی بر «ایمان به عقل». با این ترتیب اعتبار احکام و فرضیه های علمی - تجربی، خود وابسته به معیارهای ارزیابی نتایج عمل است و این معیارها خود از پیش در متن روابط تفاهمی و ذهنی متقابل گزینش و انتخاب شده اند. بنابراین جدایی و دوگانگی واقعیت و ارزش پیش از این از میان رفته است، زیرا هم قضاوتهای علمی و هم داوریهای ارزشی هر دو مبتنی بر «پیش فهم»های پذیرفته شده از نظر اجتماعی هستند. پس باید این توهم را از میان برد که می توانیم نقطه نظری اتخاذ کنیم که به نحوی خارج از حوزه ی تاریخ و جامعه و فرهنگ باشد. هیچ نقطه نظر خارجی نیست که عینیت را کاملا تضمین کند. (۱۲)

برای هابرماس دستیابی به مرحله ای که ضمن آن نهادی شدن تحقق می یابد خود معیار عقلانی شدن جامعه است. «تا حدی که شهروندان بالغ نسق بخشی به حیات اجتماعی خود را در دست می گیرند سلطه ی شخصی می تواند به سلطه ی عقلی منتقل شود.» (۱۳) هابرماس با یکی گرفتن مفهوم سلطه ی شخصی با مفهوم یک گروه نخبه که اهداف خاص خود را بر همه ی شهروندان به مثابه اهداف کلی و عمومی تحمیل می کند، بر این نظر تاکید

دارد که تنها مردم می‌توانند از طریق وسایل دمکراتیک، در باب اهدافی که متوجه ارضاء نیازهای همگانی باشد اتخاذ تصمیم کنند. این اندیشه‌ی دمکراتیزه کردن و مشارکت وجه مشخصه‌ی حوزه‌ی وسیعی از سیاستمداران و متفکران لیبرال است، اما چنین خصیصه‌ای مانع از آن نگردید که جامعه شناسی بورژوازی از حمله به آن پرهیز کند.

نظریه‌ی هابرماس درباره‌ی جامعه‌ی دمکراتیک فرهیخته از سوی شلسکی که این نظریه را باور لیبرالی کهنه‌ای که در شرایط سرمایه داری معاصر ناموشتر است تلقی می‌کرد مورد انتقاد قرار گرفت. با تمامی حدت و شدتی که نقد شلسکی از آن برخوردار بود، در مجموع انتقاد او از منظر یک محافظه کار ضد دمکراتیک که در عین حال جویای تامین نیازهای آرمانی سرمایه داری معاصر ولی با وسایل دیگر بود انجام می‌پذیرفت.

شلسکی می‌نویسد با توجه به سطح عالی تقسیم کار معاصر و تخصص و اتوماسیون عرصه‌های فردی جامعه، انتقال برخورد علایق جاری در سیستم اجتماعی موجود به عرصه‌ی عمومی، سیستم اجتماعی را مورد تهدید قرار می‌دهد. استدلال او در این باره این است که گسترش تعداد مشارکت کنندگان در حل مناقشات به برقراری رابطه‌ی دوست و دشمن در جامعه و قطبی شدن آن و امکان بروز جنگ داخلی منجر می‌گردد. بیاور او افراد غیر ذیصلاح نمی‌توانند به احراز اطلاعات یا «معنی» مستقیم امور که هر دو با میانجی نهادهای اجتماعی معین که مولد «معنی» هستند تولید می‌شوند نایل آیند و بنابراین این افراد قادر به اتخاذ تصمیماتی که برای یک «وضعیت» ضروری است نیستند. جز این موارد بنظر او، دلیل عمده‌ی دیگر برای تهدید مذکور این است که اطلاعات بر اساس رسیدگیهای عاطفی که مبتنی بر هیچ دلالی نیستند از سوی جامعه اخذ می‌شود. شلسکی در ارتباط با این رسیدگیها این عقیده را ابراز می‌کند که گرایش «دموکراسی بزرگتر» به معنای «مشارکت بزرگتر» جمعیت در روند تصمیم گیری باید با گرایشهای «مناقشه‌ی بیشتر»، «عقلانیت کمتر»، «داعیه‌ی قدرت بیشتر»، «عینیت و صلاح اندیشی کمتر» و بیش از همه با سیاسی شدن در جهت خودکامگی پیوند داشته باشد. (۱۴) بنظر شلسکی عقلانیت عالیتر تمامی حیات جامعه

آلمان غربی را می‌توان تنها به مثابه نتیجه‌ی گسترش عرصه‌ی صلاحیت اشتغال گونه‌ی نهادهای اجتماعی پذیرفت. نهادهی شدن حیات اجتماعی، از سوی او بعنوان وسیله‌ای برای محدودسازی سلطه و اعمال سیاست عقلی از طریق جامعه تصور می‌شد. او بر این پندار بود که قابلیت حرفه‌ای عالی رهبران نهادها، سیاستگذارهای عقلی را متحقق می‌سازد. علاوه بر این برقراری موازنه در میان نهادهای فردی که در قدرت سهیم اند و نظارت متقابل را اعمال می‌کنند، بنحو مطلوبی از تمرکز قدرت ممانعت بعمل می‌آورد. (۱۵) می‌دانیم که آموزه‌ی جداسازی و تفکیک قدرت و سیستم نظارت و موازنه که از افکار مونتسکیو نشأت گرفت، عملاً به جداسازی سیستم سیاسی از اقتصاد انجامید. در این آموزه این کوتاهی و تنگ نظری وجود داشت که نمی‌توانست به این مهم توجه کند که قدرتهای جداگانه چه بسا مبین منافع طبقاتی مشابهی هستند. اویدنایا (Obidnaia) بنحو مطلوبی نقاط ضعف نگرش شلسکی را جمع‌بندی کرد. بیاور او شلسکی کار خود را از تقابل امر عقلی با امر عاطفی در انگیزش اعمال آغاز کرد. چنین اقدامی بیاور او دقیقاً از روش شلسکی که چیزی جز «بدبینی ارزشی - عقلی» نبود و اساسش متوجه این پیام بود که جامعه شناس محق است تا از هر موضع سیاسی جانبداری کند و در این کار از هر حکم علمی، مستقل از معیار تجربی یا نگرشی بهره بگیرد، مایه می‌گرفت. به این اعتبار وظیفه‌ی جامعه شناس، تنها به برآوردهای سیاسی و کوشش در جهت یافتن آن برآوردها از طریق تحلیل اجتماعی علمی و تاکید بر حجم ارزشها محدود می‌شد و در ماهیت کل تحلیل او به برآورد رویدادها و پدیده‌ها از ساحه‌ی ارزشهای بورژوازی که مبین تمامیت جامعه و منافع صاحبان ابزار تولید و دیوان سالاری دولتی بود متوجه بود.

بدانگونه که اویدنایا توضیح می‌دهد، دفاع شلسکی از نهادهای موجود بورژوازی و تلاش او برای عقیم ساختن هر نوع تغییر و اصلاح از تاکیدش بر این نکته که جمهوری فدرال آلمان جامعه‌ای است که در آن مقتضیات عدالت اجتماعی بر شالوده‌ی سیاسی - ارزشی ناظر است هویداست. بنابراین هر مطالبه‌ی دوررسی از سوی او بعنوان مطالباتی از لحاظ روانی تعیین یافته توده

که هیچ مسئولیتی را در قبال سرنوشت جامعه بر نمی‌تابد ارزیابی می‌شد. مطابق با این نظر شلسکی تمامی نهضت‌های انقلابی را بعنوان غصب عواطف معارض با مبانی عقلی - ارزشی نظم اجتماعی آلمان غربی ارزیابی می‌کرد. (۱۶)

هابرماس مدیریت نهادی شده‌ی غیرجانبدار را که در قدرت بعنوان سلطه‌ای بی‌نام سهیم است و تنها از طریق جانشین شدن آگاهی غیراندیشنده که خود شالوده‌ی سلطه است با آگاهی اندیشنده حذف شدنی است، مورد ارزیابی قرار داد. او در این راستا فاصله‌ی موجود بین مدیریت و توده را مورد نقد قرار داد اما ریشه‌ی مسئله را نه در روابط اجتماعی و مادی بلکه در آگاهی می‌دید. بیاور او میزانهایی که حیات اجتماعی را تنظیم می‌کنند، نباید از بالا و از طریق نهادهای بی‌نام جامعه‌ی بورژوازی، بلکه از پایین و در مسیر بحث دمکراتیک از سوی مردم «روشن شده» تمایل شوند و این امر بیاور او به معنای عقلی شدن میزانهای نهادی است. هابرماس بر این دقیقه تاکید می‌ورزد که وظیفه‌ی صورتبندی اهداف و نیازهای اجتماعی برای بحث و نظر آتی آنها توسط مردم باید بواسطه‌ی یک «نگرش انتقادی جامعه» تکمیل شود. درست بر سر همین موضع است که ادعای نگرش انتقادی هابرماس در معرض نقد تند عقل‌گرایان انتقادی که سمگیری آنها رنگ و بوی تحصلی و اثبات‌گرایانه داشت قرار گرفت. پیش از پرداختن به ویژگیهای این گروه و بخصوص عمده‌ترین آنها یعنی هانس آلبرت و نیکلاس لومان که نقد‌هایشان را از دو سوی تحصلی و نگرش سیستمی اعمال کردند ضروری است تا نحوه‌ی تعبیر شرویر (Schroyer) را از مسئله ذکر کنم. شرویر که می‌کوشد تا گرایش ضد مارکسی هابرماس را با تاکید بر عناصر هگلی او توجیه کند از این باور تن نمی‌زند که به کوتاهی‌های نگرشی هابرماس بویژه در نظریه‌ی عقلی سازی و رهایی او اشاره بیاورد. شرویر با تصریح این نکته که بازشناسی سلطه و دلایل ضرورت آن مسئله‌ای است که نگرش انتقادی باید لزوماً در پی آن بکوشد توضیح می‌دهد که هگل و نه مارکس این مهم را در نظریه اش راجع به «علیت تقدیر» بیان کرد و یورگن هابرماس بنحو نظام‌مداری آن را در نگرش ارتباطی جامعه اش بسط

داد. او سپس به این نکته اشاره می‌کند که این نگرش هابرماس در ایجاد یک نگرش انتقادی پس از مارکس واجد اهمیتی برجسته است. اما تدارک چهارچوبی وسیعتر برای نگرش انتقادی ضروری است. چهارچوبی که بنظر او نه مارکس و نه هابرماس هیچیک به ایجاد آن توفیق نیافته اند.

او پس از این توضیح که شمولش در مورد مارکس سخت نادرست است می‌افزاید «اگر چه بعد فرهنگی را می‌توان به نگرش انتقادی منسوب داشت، اما مفهوم پیوند بین نقد و رهایی رسا و کافی نیست و این بخصوص در مورد اثر هابرماس که در حال حاضر ایده‌آل ارتباط غیرسرکوبگرانه را در ساختار میزنگذارانه‌ی جامعه‌ی علمی ته نشست شده می‌بیند صادق است. یک خودآگاهی ارتباطی که از سلطه رهاست، بیاور هابرماس الگویی است که باید برای نقد قدرتی که ارتباط روزمره را تحریف و مخدوش می‌سازد بکار برده شود. این الگو و نقد خاص از لحاظ تاریخی مبتنی بر آن بیاور هابرماس می‌تواند بطور بالقوه تجدید سازمان نهادهای اجتماعی دیگر را ترویج و تغذیه کند. اگر چه این امر صورتبندی بسیار نیرومندی برای پی جویی انتقادی است، اما صورتگرایی ایده‌آل ناکجاآبادانه‌ی هابرماس نمی‌تواند بعنوان حدی برای عقل تلقی شود. در صورتبندی دیگری، نگرش انتقادی جدید هابرماس بسیار تنک مایه باقی می‌ماند زیرا که آن تا هم اکنون از برخورداری از یک تحول سیستماتیک از نظریه‌ی صوری ناکجاآبادانه‌ی خود محروم مانده است. اگر چه نقد تضادهای تحول سرمایه داری و تحقیق سیستماتیک قیود فرهنگی بصورت مسائل جوهری نقد منفی باقی مانده اند ولی تلاش همقدری نیاز دارد تا دواعی اجتماعی - فرهنگی برای رهایی مورد توجه قرار گیرند» (۱۷) شرویر پس از این توضیح بدرستی بر این نکته انگشت می‌گذارد که «بدون ربط دادن تغییر شکل‌های اجتماعی - اقتصادی به مبارزه‌ی رهاییبخش، نگرش انتقادی بصورت یک فعالیت صرف نظری باقی می‌ماند». (۱۸)

جدل هابرماس با رویکرد تحصلی، اگر چه عمدتاً متوجه کارل پوپر بود، اما پوپر جز ضمن یادداشتی کوتاه که در ترجمه‌ی انگلیسی «مباحثه‌ی اثباتگرایی» درج شد، پاسخی به ادعاهای هابرماس نداد ولی هانس آلبرت

جامعه شناس آلمانی و از هواداران جدی پوپر، کوتاهیهایی او را جبران کرد و ضمن دفاعیه ای علیه هابرماس شورید. آلبرت در مقالات و کتابهای متعددی، علیه ایرادات به اصطلاح «اصحاب دیالکتیک» استدلال کرد و کوشید تا مگر به بی اعتبارسازی عقاید آنان نایل آید. بنظر آلبرت، هابرماس به منظور تأیید و اثبات «کیش دیالکتیکی عقل کلی» به کاربرد شیوه ی بیانی فریبکارانه، کنایی و استعاره ی متوسل می شود. او در موارد دیگری تلاش کرد تا از طریق ارتباط دادن دیالکتیک با کوششهای رژیمهای اروپای شرقی در قلب ماهیت آن نظریه، هابرماس را از نظر سیاسی بی اعتبار سازد. هانس آلبرت خود در تبیین نظریه اش در باب امر «عقلی» بنحو صریحی بر دریافت ویری از «دوران عقلانیت» و «عقلانیت صوری» ناظر است و مفهوم عقلانیت را بیش از هر چیز با علم، تکنولوژی و اقتصاد پیوند می دهد. (۱۹) آلبرت ضمن چنین پیوندی «نگرش انتقادی جامعه» و همچنین «بدبینی ارزشی - عقلی» را در مقابل شیوه ی متین علم قرار داد و آن دو را به مثابه ی امری غیرعقلی مورد انتقاد قرار داد. بنا به رای او، تنها در عرصه ی علم و تکنولوژی می توان عقلانیت را به مثابه ی درجه ای عالی از عینیت، ناجانبداری و آزادی و فراغت از ارزشها یافت. (۲۰) او با صراحت نوشت که ریاضی کردن، کمی ساختن و صوری سازی، روشن ترین نمودارهای هر نوع پیشرفتی هستند که با اندیشه ی عقلانیت منطبقند. (۲۱) اما در عرصه ی سیاسی و اخلاقی، مواضع تثبیت نشده و غیرعقلی تاحدی موجهند. نیازی به این توضیح ندارد که ادعای مشروعیت امر غیرعقلی در حیات اجتماعی در تضاد اساسی علم و ارزش ریشه دارد. آلبرت با ابتناء بر تصفیه ی فلسفه از متافیزیک، امری که نحلتهای تحصیلی بر سر آن می کوشند، مالا به راهی کشیده شد که جداسازی کامل امر «عقلی» از امر «انسانی» ثمره ی آن بود. «عقلگرایی انتقادی» که پوپر و البته پیروان او نظیر آلبرت داعیه دار آن بودند، پارامترهای اخلاقی را از مفهوم عقلانیت حیات اجتماعی حذف می کند و با نسبی ساختن میزانهای عام انسانی به وسوسه ی تکنیک سرشتی مطلق می بخشد. آلبرت در مقابله با هابرماس کوشید تا مختصات گرایشی را که به آن متعلق است و آن را چنانکه پیشتر گفتیم عقلگرایی انتقادی می نامد

صورتبندی کند، او در این مقام می نویسد «یک عقلگرایی انتقادی نمی تواند عقلانیت را به عرصه ی علم و نه به عرصه های فنی و اقتصادی محدود کند. خردگرایی انتقادی در مقابل تمامی گرایشها، خواه گرایش ناجانبدار تحلیلی، علم تاویل محافظه کار، گرایش جزمی - اعتداری یا قیامت شناسی ناکجاآبادانه که در اندیشه ی فلسفی - کلامی حاضر می توان یافت و هم البته در تفکر علمی، از الگوی انتقادی عقلانیتی دفاع می کند که به معنایی خاص می توان آنرا دیالکتیکی عنوان داد، البته نه به آن معنایی که فلاسفه ی متأثر از اندیشه ی هگلی به آن باور دارند.» (۲۲) آلبرت «عقلگرایی رهایی» «نگرش انتقادی» مکتب فرانکفورت را به این بهانه که با اصل «تحقیق پذیری» انتقادی متضاد است و خود نیز قادر به اعمال رویه ی تحقیق انتقادی نیست مورد انکار و نقد قرار داد. پیاور او تنها استدلال عقلی متناسب با فرضیه ای که داعیه ی نگرش بودن را دارد «توجیه پذیری عقلی»، آزمون متمایز اندیشه ها، سیستمها و مفاهیم ضمن رعایت مخاطره ی تکذیب پذیری است. شالوده ی منطقی تحقیق پذیری عقلی، مقوله ی تضاد آکندگی منطقی است. بنا بنظر آلبرت و البته پوپر، توانایی تن سپاری به نقدی جدی، موجد موجهیت دانش ماست. اما «نگرش انتقادی» هابرماس بر اندیشه ی «زمینه ی کافی» استوار است و غیرعقلانیت و در نتیجه نابرحق بودن آن در همین نکته نهفته است. اقتضای یک شالوده ی مثبت به آنصورت که هابرماس آنرا مسلم می سازد، مستلزم زنجیره ای از تثبیتها و تحقق بخشی هاست و بمنظور درهم شکستن و قطع این پیوستگی های نامطلوب، هابرماس «معنی» را بعنوان نمونه ای از یک حقیقت مطلق ارائه می دهد. معنایی که «نگرش انتقادی» در جستجوی آن نیست بلکه آنرا «تولید» می کند در مطاوی رهایی و اجماع اخلاقی قرار دارد. (۲۳) مقوله ی «معنی» بدانگونه که «عقلگرایان انتقادی» تأکید می کنند، مبین مفهومی نظری است که نه بر وجهی منطقی و نه بصورت تجربی تحقیق پذیر نیست. بنابراین آلبرت چنین می اندیشد که دلیلی که توسط هابرماس ارائه شده است به روشنی می تواند خصلتی غیرعقلی داشته باشد زیرا که منطقا مقدم بر اجماع عقلی است. (۲۴)

چنانکه پیشتر گفتیم «حکم عقلی» صرف، از نظر پوپر و آلبرت «تائید عقلی»

است. چنین تأییدی مویده انحلال واقعیت و قضایای مربوط به واقعیت به اجزایی اولیه اند. به این اعتبار واقعیت باید در تمامی قضایای ساده بیان شود. چنین امری بوسیله‌ی تقسیم بستگی‌های پیچیده و میانجی‌ها تکمیل می‌شود و در روند دانش، علایق ذهنی فرد اندیشنده نسبت به موضوع دانش را حذف می‌سازد. علاوه بر این قضایایی که از فرضیات اخذ می‌شوند باید در اصل تکذیب پذیر یا دست کم تحقیق پذیر باشند. آلبرت با تکرار نظر پوپر مبنی بر تأکید عقلگرایی انتقادی در علوم اجتماعی، دیدگاه هابرماس را نسبت به علوم تجربی ابزارگرایی می‌خواند و استدلال می‌کند که ما می‌توانیم نظریات را به محک واقعیات بزنیم و آنها را بدینسان در معرض خطر نفی و نابودی قرار دهیم و در نتیجه از اشتباهات خود درس بگیریم. اما «نگرش انتقادی» تاب «تحقیق انتقادی» را ندارد. هابرماس با بسط وضعیت معاصر در آینده، روند دیالکتیکی میانجی را نامحدود و لذا در اصل تحقیق ناپذیر می‌سازد. بدین ترتیب تا بدانجا که برنامه‌ی هابرماس برای عقلی سازی جامعه با تمایلات و نه با واقعیات بستگی دارد، مبداء حرکتش از قضایای میزنگذارانه است و نه توصیفی. این حربه در چنگ تحصیلگرایان وجود دارد که نتیجه بگیرند که «نگرش انتقادی» هیچ نوع ادعایی درباره‌ی «عقلانیت» نداشته باشد. آلبرت به تأکید عنوان می‌کرد که عقلی سازی اجتماعی چیزی جز یک اسطوره‌ی «عقل تامه» نیست. بنظر او مفهوم «تامیت» نامشخص و از لحاظ روش شناسی قابل سوءاستفاده است. وی بویژه نگران این نکته بود که نمی‌توان نظریه دیالکتیکی را به شکل مناسب برای آزمایش درآورد.

اما در نهایت «عقلگرایان انتقادی» خود چه چیزی را در مقابل «عقل تامه» قرار دادند؟ آنان متوقف بر روش شناسی خود بر این باور بودند که ما تنها از اهداف جزئی و کوتاه برد و نسبتاً ساده می‌توانیم سخن بگوییم، اهدافی که عواقب اجتماعی آنها بتواند از لحاظ تجربی اثبات و تحقیق شود. آنان به شرح و توضیح «تکنولوژی اجتماعی عملی» مسائل به منظور تصحیح خطاهای فردی تکنولوژی اجتماعی نهادهای بورژوازی مبادرت می‌ورزیدند. بیاور آنان امکان صرف زمینه‌ی جامعه‌ی «عقلی شده» در شکل‌بندی میزانهای رفتار و

انگیزش فرد با هدف حفظ جامعه‌ی انسانی در مقابل اشتباهاتی که به ایجاد و احکام و تصمیمات متخذه می‌انجامد قرار دارد. هابرماس در برابر چنین نقدی آرام نماند. او درک تنگ مایه و خصلت قیاسی و تصمیم‌گرایانه‌ی «عقلگرایی انتقادی» از امر عقلی را مورد انتقاد تند قرار داد. اما با تمامی رویکردی جدی که نسبت به آن گرایش مبذول داشت، به دلایل اجتماعی حذف اثباتگرایی طرح میزنگذارانه‌ی اهداف توجیهی به عمل نیاورد. زیرا که او واقعیت را به مثابه منته‌ی سلطه بر اذهان افراد وابسته به این یا آن ایدئولوژی تلقی می‌کرد. بیاور او تغییر در شرایط اجتماعی تنها از طریق جانشین شدن فلسفه‌ی تاریخی که متضمن گرایش عملی است و تحقیق تجربی تضادهای جامعه‌ی موجود را با تفسیر تاویلی قضایای تجربی ترکیب می‌کند بجای اثبات‌گرایی بعنوان ایدئولوژی حاکم امکان پذیر است (۲۵)

III.2

درست در بزنگاه این مجادله که عمدتاً بر نقد رویکرد میزنگذارانه‌ی هابرماس از یکسو و رویکرد تجربی آلبرت مبتنی بود، نیکلاس لومان به جدلی دیگر با هابرماس برخاست و در این راستا مسئله‌ی عقلی سازی جامعه را به وجهی دیگر طرح بحث ساخت.

لومان ضمن اعتقاد به این امر که عدم توافق بین هر دو نگرش هابرماس و آلبرت و تأکید بر بی‌ثمری آنها که در عین حال مویده تمایزناپذیری بین آنچه «هست» و آنچه «باید» باشد نیز هست، رویکرد دیگری را در جهت حل مسئله با کمک تحلیل آماری یا کارکردی بر شالوده‌ی نگرش عمومی سیستمها ارائه کرد. درواقع هابرماس که خود به اهمیت نظریه‌ی لومان و همچنین به معارضه‌ی آشکار و پنهان او با مواضع فکری خود پی برده بود، علاقمند بود تا سر گفتگو را با او باز کند. به همین دلیل بانی سمینار مشترکی در دانشگاه فرانکفورت شد که ضمن آن هر یک نظرات خود را درباره‌ی نظریه‌ی اجتماعی و مقوله‌ی «معنی» تشریح کردند. گفتنی است که

لومان نویسنده ای پرکار و نظریه پرداز برجسته ای بود و مکتبی را در آلمان نمایندگی می کرد که به نظریه ی عمومی سیستمها شهرت داشت. لومان در آثار مربوط به دهه ی ۱۹۶۰ خود آشکارا مدعی بود که نظریه ی خود را به عنوان جانشینی برای دعاوی نظری منسوخ و ناستوار مکتب فرانکفورت عرضه کرده است. کتاب او تحت عنوان «روشنگری جامعه شناسانه: مقالاتی در باب نظریه ی سیستمهای اجتماعی» (۱۹۷۰) بواسطه ی حملات تندش علیه مواضع جامعه شناسانه ی «نگرش انتقادی» مکتب فرانکفورت از جانب «چپ نو» بعنوان ضد روشنگری مورد ریشخند قرار گرفت. نظر و رویکرد تحقیرآمیز لومان، برای نظریه پردازان دیالکتیکی که در سال ۱۹۶۴ لومان از آنها بعنوان «سوداگران فلسفه» یاد کرد، همانند دیدگاه نفرت آمیزش نسبت به کسانی بود که در مباحثات خود علیه اثباتگرایی و روشهای آن از «تعهد» و درگیری سیاسی - اجتماعی حمایت می کردند (۲۶).

لومان در تبیین نظریه اش از پیچیدگی بستگی های اجتماعی در جامعه ی از لحاظ فنی بسیار پیشرفته ای آغاز می کند که از اطلاعات نامحدودی برخوردار است. بنظر لومان نهادی شدن هدف، مسئله ی عقلانیت عمل اجتماعی را بطریقی جدید مطرح می کند. در شرایط یک جهان فوق العاده پیچیده بیاور او عقلانیت نمی تواند بعنوان افشا و آشکارسازی آگاه یا رعایت یک «معنی» معین مورد توجه قرار گیرد (۲۷). این امر بیش از هر چیز تحویل پیچیدگی است. بنابراین بنا بر قول او درک عقلانیت تنها بر اساس «نگرش سیستمی» که محیط را به مثابه امری مسلم متضمن است امکانپذیر است. لومان ضمن تاکید بر این نکته که نه روشهای وجودشناختی و نه متافیزیکی هیچیک نمی توانند در رسیدگی به «عقلانیت هدف» موثر باشند، روش کارکردی خود را که ضمن آن مسئله ی کارکرد را جانشین اصل هدف سازی در سیستم اجتماعی می سازد مقابل قرار می دهد. او چنین کارکردی را بعنوان تحویل پیچیدگی بیش از حد و سرشت کارکرد تقابلی محیط و بعنوان وجهی از ساده سازی استراتژیک که سیستم را از قابلیت برای عمل برخوردار می سازد تعریف می کند. بنابر رای او درک کارکردی هدف و یکی گیری امر عقلی و کارکردی، می تواند بر عدم کفایت و ضعفهای تمامی مفاهیم مربوط

به عقلانیت غلبه کند. به این اعتبار او وابستگی عقلانیت سیستم بر ساخت «معانی»ی را که بواسطه ی آنها سیستم توضیح می شود امری مسلم می گیرد. دریافت لومان از طریق عقلی سازی جامعه، در تفسیر او از مفهوم جامعه بعنوان یک سیستم قرار دارد. مفهوم سیستم در نظریه ی لومان را چنانکه خود او می گوید می توان با مقابله ی آن با برداشتهای پیشین از آن مفهوم دریافت. قدیمی ترین برداشت از سیستم بعنوان رابطه ی اجزاء با کل، به نظم و ترتیب صرفا داخلی و ابزاری آن بدون توجه به محیط یا جهان خارجی نظر دارد. نظریات مربوط به تعادل سیستمها متضمن مفهومی از محیط پیرامونی هستند، اما آنرا صرفا بعنوان عامل مخلی نسبت به هماهنگی و نظم درونی سیستم تصور می کنند. محیط پیرامونی بنا به رای قائلین به آن نظریات، بعنوان عامل موثری در تکوین سیستم تلقی نمی شود. برداشت سومی نیز از سیستم وجود دارد که آنرا در معرض نفوذ محیط پیرامونی می داند و معتقد است که سیستم دارای رابطه ی مراوده ی فعال با محیط است. سرانجام اینکه نظریه ی سیبرنتیک برداشتی دیگر از مفهوم ارائه کرد که همان مورد تأیید لومان قرار گرفت. در این برداشت رابطه ی میان سیستم و محیط آن، بر حسب تفاوت در میزان پیچیدگی ادراک می شود، پیچیدگی محیط همواره بیشتر از پیچیدگی سیستمی است که در درون آن قرار دارد. سیستم می باید پیچیدگی خود را با پیچیدگی محیط هماهنگ و موزون سازد تا بتواند به انواع گوناگون داده های وارده از محیط واکنش نشان دهد (۲۸). لومان از سیستم اعمال و تجارب تمامیت معینی از اجزاء از هم جدا را در نظر دارد که در حقیقت مفهومی را که نگرش عمومی سیستمی متوجه آن است و ضمن آن به سیستم به مثابه کل از لحاظ ساختاری و سلسله مراتبی سازمانیافته می نگرد تحریف می کند. در اندیشه ی لومان «سیستم» تمامیتی تلقی می شود که در آن مسئله ی عناصر ساختاری و تبعیت و هماهنگی آنها مطمع نظر قرار نمی گیرد. علاوه بر این، حرکت این ساختارها بنحو لازم تبیین نمی شود. از لحاظ لومان اصطلاح سیستم تنها از آن نظر ضروری است که هدف جامعه ی سرمایه داری، یعنی ثبات و دوام وضع موجود را با ابتناء بر مفروضات سیبرنتیک که بنحوی انتزاعی دوام سیستم را به مثابه هدف عمده ای که

کارکرد هر جزئی باید از آن تبعیت کند تثبیت می کند. استدلال لومان این است که سیستمهای اجتماعی پیچیدگی محیط پیرامونی خود را از طریق توسل به مقوله‌ی «معنی» کاهش می دهند. بنابراین حدود یک سیستم اجتماعی بصورت جسمانی و مادی معین نمی شود بلکه مرز میان حوزه‌ی «معنی» و حوزه‌ی «بی معنایی» مشخص کننده‌ی آن حدود است. هولاب بدرستی توضیح می دهد که «تاکید بر معنی، مسئله‌ی حدود و مرزها را حل نمی کند. برخلاف مرزهای عینی و جسمانی یک سیستم زیستی که هم از حیث مادی و هم از حیث زمانی مشخص اند، حدود معنی، یعنی تفکیک آنچه با معنی است از آنچه بی معناست بعنوان مرز سیستم اجتماعی قابل تعیین و تشخیص نیست.» (۲۹) سیستم اجتماعی لومان در اعمال افراد «معانی» معینی که نهادهای اجتماعی به افراد می بخشند و فعالیت هر شخصی را هدایت می کند تحقق می یابد. در این بستگی فرد به موجودی منفی و غیرفعال تبدیل می شود و بدین ترتیب مسئله‌ی انگیزه‌ها و اهداف عملی حل نشده باقی می مانند. از سوی دیگر عقلانیت یک سیستم اجتماعی که هدفش «خودحفاظی» است، در سیستم لومان صرفاً توسط کیفیت «معانی» و توانایی آنها برای تکمیل کارکرد هدایتی افراد در جهت حفظ جامعه‌ی موجود تعیین می شود. عقلانیت سیستم اجتماعی به اعتبار آنچه لومان بر آن اصرار می ورزد بر تکمیل تکنولوژی اجتماعی که «معانی» اعمال را در جهت بهره‌گیری فرد در مسیر ساده‌سازی پیچیدگی حیات صورتبندی می کند وابسته است. لومان مقولات پیچیدگی «معنی» و «احتمال» را به این منظور بکار می برد تا فعالیت روانشناختی را جانشین عوامل اجتماعی که رفتار انسانی را تعیین می کنند سازد. او با اشاره به جنبه‌ی عملی فعالیتهای روانی آگاهی که در ساختار تجربه و تأثرات فرد در روند کنش متقابل با محیط قرار دارد، این واقعیت را به منشاء سمتگیری فرد تحویل می کند و آنرا از شالوده‌ی واقعی اش تهی می سازد. در حقیقت لومان با همانند سازی «سیستم اجتماعی» با «سیستم روانی» مسئله‌ی مربوط به عقلی سازی را به عرصه‌ی روانشناختی منتقل می سازد و عقلی سازی سیستم اجتماعی را با غلبه‌ی ترس به عنوان نتیجه‌ی گزینش تجربه و عمل پیوند می دهد (۳۰) او غلبه ترس را با

عقلی سازی و تخفیف پیچیدگی یکی می گیرد و آنرا متضمن تعدادی «جانشین»های برابر و متوالی می داند. روند گام به گام «جانشینی برابر» تا زمانی که مسئله از طریق وسایل ساده حل نشده است ادامه خواهد داشت. لومان تصریح می کند که عقلانیت متضمن این اندیشه است که در روند تدارک «نسخه‌ی بنحو مطلوب سنجیده»ی فرد با کلیشه‌های مستقر هدایت شود. او در نگرش سیستمی کارکردی خود، تکنولوژی اجتماعی را به مثابه عاملی برای رهایی فرد از «ستم عادت» تلقی می کند و توضیح می دهد که تکنولوژی اجتماعی نسبت به نیازهای زمانه واکنش نشان می دهد و به علقه‌ی «تضمین سازی» پاسخ می دهد. او قویا به ضرورت تأکید و تثبیت کارکرد بعنوان وسیله‌ی علیه روشنفکران غیر مسئول که برآند تا توده را زیر ستم بازتاب قرار دهند اعتماد داشت. عقلانیت به این معنی نه با گزینشهای ارزشی اولیه یا با عواقب اعمال، بلکه با ابقاء پاره‌ای تجارب نسبتاً ساده و محدود نظم سیستمی در یک جهان فوق‌العاده پیچیده مربوط است.

هابرماس بنحو جدی با این رای لومان به مجادله پرداخت و در این باره نوشت: «در پس تلاش برای تخفیف درجه‌ی پیچیدگی به مثابه عالی‌ترین نقطه‌ی ارتباط کارکردگرایی اجتماعی - علمی، حکم پنهان هم‌نویسی رابطه با اعمال سلطه قرار دارد. لومان بنحو فریبکارانه‌ای غیرعقلگرایی "نگرش حیات" را ضمن پیوند دادن نگرش سیستمها با دستور ساختن حفظ آنچه موجود است احیاء می کند.» (۳۱) بنظر هابرماس، لومان بدین‌طریق، تنها نظریه‌ی عمومی ایده‌آلیسم ذهنی را به زبان سیبرنتیک بیان می کند و مسئله‌ی «چه؟» را جانشین «چگونه؟» می سازد. هابرماس بدرستی نگران این نکته بود که تکنولوژی اجتماعی به ایجاد سیستمی بیانجامد که بنحوی مفرط ثابت باشد و امکان هر نوع تغییری را که برای جهان ضروری است منتفی سازد. از این واقعیت نباید گذشت که هابرماس در این نگرانی که کاربرد مفاهیم سیستمی توسط لومان موجب این توهم شود که نظریه‌ی لومان علمی است، صادق و ذیحق بود. در حقیقت نیز در اندیشه‌ی لومان روشنی می توان جانبداری او از فلسفه‌ی معینی را که بر تمام آراء او سایه افکنده است دید. این واقعیت بیش از هر جا در بهره‌گیری او از مفهوم تصادف متجلی است. لومان متأثر

از نظریه‌ی «بازی»ها (Game Theory) ضمن تفسیر مفهوم تصادف به مثابه «احتمال برابر» امکانات و قرار دادن آن در شالوده‌ی قواعد آماری کوشید تا نامتعیین من عنندی و تصادفی بودن امکانات انواع متفاوت سازمان حیات اجتماعی را بازیابی کند (۳۲) مفهوم تصادف میان امکان تجارب و اعمال آینده است، امکاناتی که می‌توانند تا آنجا که ممکن است در «چیز» دیگری پایان بیابند. تجارب زیستی و اعمال، گزینشهای نامنتقی هستند، اما برای نابودسازی جانشینهایی که با انتخاب ما فراهم نیامده‌اند ناتوانند. بعقیده‌ی لومان تصادفی بودن جهان موجد آزادی انتخاب هر نوع امکانی در هر زمان است و به این اعتبار موجد احتمال و برابری همه‌ی صور مجسم این جهان تصادفی و همزمانی وجود امکانات متفاوت و حتی متضاد است. سودگیری لومان از اصل تصادف و تفسیر آن به آن نحو که گذشت در حقیقت متوجه نفی بازگشت ناپذیری تحول تاریخی و قانونمند بودن روند تاریخی بطور کلی و بخصوص تثبیت احتمال هم ارزی و برابری سرمایه داری و سوسیالیسم است. او در این باره تصریح می‌کند که «همچنانکه بخوبی روشن است ما پس از زلزله‌ی لیسبون نه در بهترین جهان ممکن بلکه در جهانی آکنده از بهترین امکانات زندگی می‌کنیم» (۳۳) جایی که همه‌ی امکانات از لحاظ ارزش مشابه‌اند. هابرماس در اثرش بنام «بحران مشروعیت سرمایه داری» در پاسخ به تلاش لومان در جهت ایجاد یک نگرش عقلانیت موزون برای فرد و جامعه و اطلاق سیستم به آنها بدون توجه به ویژگی کیفی آنها، نظریه‌ای از جامعه بر اساس رویکرد سیستمی ساختاری ارائه می‌دهد که متضمن جنبه‌ای میزبانگذارانه است. هابرماس جامعه را بعنوان سیستمی که از سه زیر سیستم اساسی، یعنی اقتصادی، سیاسی - اداری و اجتماع‌عیفرهنگی فراهم آمده است مورد رسیدگی قرار می‌دهد و بر همین راستا عقلانیت سرمایه داری متاخر را با سیاست پیشگیری از بحران در همه‌ی سطوح ساختاری سیستم اجتماعی سرمایه داری یکی می‌گیرد. موفقیت‌های جنبی سازمان علمی و مدیریت علمی بخشهای فردی این سیستم، از لحاظ او بعنوان تأیید امکان ثبات و عقلی سازی جامعه‌ی مالکان خصوصی از طریق بسط عرصه‌ی نفوذ دولت، یعنی از طریق حذف عوامل زائل سازی عقلانیت تلقی گردید. هابرماس به منظور

تثبیت نگرشی چنین اعتقاد ذهنی، نظریه‌ی تکامل جامعه بعنوان جابجایی اصول متفاوت سازمان را ارائه می‌دهد. بنا بر این نظر شرط ثبات جامعه تحقق و تبیین یک اصل سازمان است که اولویت کارکردی یکی از زیرسیستمهای جامعه را در مرحله‌ی معینی از تکاملش برقرار می‌سازد. اما هابرماس درباره‌ی پیدایی یک اصل معین سازمان چیزی نمی‌گوید و مسئله‌ی منشاء این یا آن اصل را ورای محدوده‌های مورد رسیدگی اش قرار می‌دهد. هابرماس این واقعیت را که در دورانی که مارکس زندگی می‌کرد، نظام اقتصادی برای دیگر اجزاء تشکیل دهنده‌ی سیستم اجتماعی فراگیر تعیین کننده بود مورد گفتگو قرار نمی‌دهد. اما استدلال می‌کند که در دوران انقلاب علمی فنی اصل سازمانی که مارکس کشف کرده بود با اصل دیگری تعویض شده است که بنا بر آن اولویت کارکردی به زیرسیستم سیاسی جامعه واگذار می‌شود.

هابرماس تا بدان حد که امر انتقال نقش تعیین کننده در تحول اجتماعی را از عرصه‌ی اقتصادی به عرصه‌ی سیاسی، عمده می‌سازد به این باور روی می‌آورد که تضاد عمده‌ی سرمایه داری از زیرسیستم اقتصادی به تضاد سیاسی و اداری تبدیل می‌شود و چنین امری امکان حل تضاد اساسی در عرصه‌ی سیاست را فراهم می‌آورد. از آنجا که اقدامات سازشکارانه مشخصه‌ی زیر سیستم سیاسی - اداری و حتی برای آن اساسی است، لذا تضادی هم که در این سیستم بوجود می‌آید می‌تواند از طریق سازش حل شود، و حال آنکه چنین امری در سیستم روابط اقتصادی از اساس ناممکن است.

هابرماس در جریان بحث آزاد سیاسی در مورد جانشینهای اهداف و وظایف اجتماعی بار دیگر به نظریه‌اش در باب از میان بردن علایق و گرایشهای متضاد باز می‌گردد و تصریح می‌کند که فعالیت مدیریت دسته جمعی می‌تواند گرایشهای بحرانی را از میان بردارد، اما برای این امر انتفاء بحران در سیستم سیاسی را ضروری می‌داند. بیاور او بحران اخیر متضمن این واقعیت است که عرصه‌ی اداری نمی‌تواند بقدر کفایت تصمیمات عقلی را موجب شود، زیرا بنظر او وظیفه شناسی توده‌ای تمامی اعضای جامعه در

رابطه با بسط فعالیت دولتی کاهش می یابد و مخدوش می شود. هابرماس چنین بحرانی را بحران انگیزش می خواند. قصد هابرماس از بحران سیستم انگیزشها، فاصله ای است که بین چشمداشتهای افراد و غرامت یا پاداشهای آن چشمداشتها وجود دارد. بنظر او در این باب علتی دوگانه وجود دارد که نخستین آن کمبودهایی است که هم در توزیع انبوهه ای از ارزشهای مصرف وجود دارد و دیگری کوتاهی هایی است که در وسائل پاداشهای سیستمی - سازشی چشمداشتها که در زیر سیستم اجتماعیه فرهنگی قرار دارد موجود است. هابرماس بر این امید است که کمبود یا فقدان کالاها بتواند در شرایط انتقال به دولت رفع شود. اما تحقق چنین امری به باور او بیش از هر چیز نیازمند ایجاد و تثبیت انگیزه ها در آگاهی مردم است که خود اعتماد شهروندان نسبت به دولت را بوجود می آورد. او تاکید می کند که مادامی که چنین مشروعیت بخشی به انگیزه ها در جهان زیستی افراد تثبیت نشود، قدرت قانونگذاری قادر به آن نیست تا تنظیم زیرسیستمهای اقتصادی را در اختیار خود بگیرد.

نیازی به توضیح ندارد که هابرماس بدین ترتیب تضادها و مشکلات سرمایه داری را به مسئله ای ایجاد تائید روانشناختی افراد در رابطه با انحصار دولتی تصمیم گیری تحویل می کند و بدین ترتیب تضاد بین نیروهای تولیدی و بازتاب اجتماعی - روانشناختی نیروهای تولیدی در آگاهی افراد عامل، جانشین دیالکتیک نیروهای تولیدی و روابط تولید می گردد. در نتیجه مبنای حل تضادها نه واقعیت حیات اجتماعی عینی، بلکه تجربه ای ذهنی این واقعیت تلقی می گردد و وظیفه ای حل مسائل تماما به عرصه ای ذهن منتقل می گردد و بدین ترتیب نفس امکان حل منتهی می گردد.

بنا به رای هابرماس درک درست جامعه تنها در صورتی تحصیل شدنی است که ما نیروهای اجتماعی را در وجه جامعیت اجتماعی آنها و از طریق میزانشها و نهادهای اجتماعی مورد توجه قرار دهیم و یکپارچگی خود سیستم را از این نقطه نظر که مدیریت و نسق بخشی موفقیت آمیز چگونه سیستم «خود نسق بخشی» است در نظر بگیریم. با توجه به این امر عالیترین نقطه ای بستگی این جنبه ها و همچنین مسئله ای مربوط به یک سیستم خاص نظیر

جامعه باید نه نقطه نظر سیستم بلکه جهان زیستی و بین الادهانی تلقی شود و منطبق با این نکته مسائل مدیریت باید از طریق تحلیل ساختارهای میزنگذارانه مورد توجه قرار گیرد. هابرماس در باب بحران انگیزه ها، فاصله ای بین میزانهای جامعه ای مدنی و میزانهای سیاسی را مورد تاکید قرار می دهد، اما ضمن تحلیل این شکاف با مطلق ساختن سیستم مدیریت و جداسازی آن از شالوده های اجتماعی - اقتصادی اش به قول ایده آلیستی سنتی، دایر بر نقش اهرمی اخلاق در ایجاد ساختارهای میزنگذارانه باز می گردد و بدلیل عطف توجه به یک سیستم اخلاقی معین بعنوان شالوده ای میزانهای سیاسی، در ارائه ای نسخه ای برای از بین بردن کمبود عقلانیت ناتوان می ماند.

نتیجه آنکه علیرغم تمامی مجادلاتی که بین هابرماس، شلسکی، آلبرت و لومان پیرامون مسئله ای عقلی سازی سرمایه داری درگرفت آراء آنان در بسیاری از نکات اهرمی بنحوی اساسی یکسان بود و هر یک از آنان در باب واقعیتی معین با اشتراک نظر ولی با زبانهای متفاوتی سخن گفتند.

مفهوم ایده آلیستی تاریخ تحول اجتماعی، روش دیالکتیکی ای که روابط سیاسی جامعه را از روابط اقتصادی جدا می ساخت و توجه به شرایط جامعه بعنوان نتیجه ای تمامیت مکانیکی رفتار افراد مجزا از موارد مشخصی است که همه ای طرفین مجادله در آنها اشتراک نظر جدی داشتند و بدین ترتیب جدل بر سر معیار عقلانیت به جدل در مورد محتوی اصطلاح «عقل» در کاربرد آن نسبت به عرصه ای اجتماعی تحویل شد.

IV. 1

مبنای نقد هابرماس بر مذهب تحصیلی و مارکسیسم بر تمایزی قرار دارد که او بین «کار» و «واکنش متقابل» قائل است. او می نویسد: «الگوی نیروهای تولیدی و روابط تولیدی باید با الگوی بسیار مجردی از کار و کنش متقابل تعویض شود. روابط تولید موید سطحی است که چهارچوب نهادی تنها در مرحله ای توسعه ای سرمایه داری لیبرال و نه قبل و نه بعد از آن بر آن جای

خوش کرده بود. مطمئناً نیروهای تولیدی که ضمن آن روندهای آموزش در زیر سیستمهای عمل عقلی هدفمند سازمان یافته بود، از همان آغاز نیروی محرکه‌ی تکامل اجتماعی بودند. اما بدانگونه که مارکس می‌پندارد در همه‌ی شرایط عامل بالقوه‌ی رهایی و تدارک نهضت‌های رهاییبخش نبودند. من به چهارچوب مرجعی که در قالب متشابهات ارائه می‌شود بدگمانم، اما رابطه‌ی بسیار کلی چهارچوب نهادی (کنش متقابل) و زیر سیستمهای عمل عقلی هدفمند برای بازسازی مراحل اجتماعی - فرهنگی تاریخ بشریت بسیار سودمند است.» (۳۴)

چهارچوبی که هابرماس بدینگونه صورت‌بندی می‌کند قویا بی‌معنی است. مقولاتی که او در جهت توضیح آرایش به آنها متوسل می‌شود، بجای آنکه «مراحل اجتماعی فرهنگی تاریخ بشریت» را «بازسازی» کنند، راه را بر توضیح تفاوت‌های ماهوری که بین یک مرحله با مرحله‌ی دیگری وجود دارد می‌بندد. البته جامعه محصول کنش متقابل توده‌هاست. اما چنین امری بسیار کلی و مجردتر از آن است که قابلیت اعمال در همه‌ی شکل‌بندی‌ها را داشته باشد و لذا قادر به فراگیری آنچه در هر یک از آن شکل‌بندی‌ها «خاص» است نیست. مارکس در صورت‌بندی این حقیقت ضمن نامه‌ای به آنکو ناگهان به توصیف نیروهای تولیدی و روابط تولیدی به شالوده‌ی مشترک روساختی که جامعه‌ای را بطور «خاص» معین می‌کند بازمی‌گردد. هابرماس برعکس در سطح درکی مجرد از همکاری توده‌ها که او آنها را به کاربرد زبان شکل‌بندی و مشاهده‌ی میزانشها و قواعد معین تحویل می‌کند باقی می‌ماند. آنچه گفتم به تبویبی چهارچوبی و پس از آن به توضیحی مشروح نیاز دارد.

۱ - درک هابرماس از کار بسیار محدود است. او مفهوم مارکس از کار را بنحو نادرستی تفسیر می‌کند. علاوه بر این «کنش متقابل» مطلقاً مقوله‌ای جامع‌تر از مقوله‌ی «روابط تولید» نیست. هابرماس دو مقوله‌ی فوق را بنحو دیالکتیکی وحدت نمی‌بخشد، بلکه به آنها با دیدی ثنوی می‌نگرد و بدینطریق با جدا ساختن آنها از یکدیگر و با مقابل قرار دادن آنها حقیقت «وحدت» و امر «مشروط سازی» متقابل آنها را نادیده می‌گیرد. بنابراین وجه تلقی، کار در شرایط سرمایه‌داری اساساً با کار در یک سیستم سوسیالیستی

متفاوت نیست. چنین نظری نتیجه‌ی تأکید مضطرب جنبه‌های فنی کار و نادیده گرفتن سیستم روابط تولیدی که کار در آن انجام می‌گیرد است.

۲ - بعنوان نتیجه‌ی عاید از آنچه در بند فوق گفتم، هابرماس نگرش‌هایی انسان مارکس را تحریف می‌کند و از درک ماهیت طبقاتی سرمایه‌داری انحصاری دولتی معاصر ناتوان است و صریحاً در چهارچوب‌هایی خرده بورژوازی و ناکجاآبادی، به مثابه آزادی از ضرورت که قویا با مفهوم هگلی، مارکسی‌هایی به مثابه بصیرت نسبت به ضرورت و غلبه بر آن متضاد است، باقی می‌ماند.

۳ - آزادی برای هابرماس که با کنش متقابل گفتگویی (Dialogical Interaction) پیوسته است، متوجه موضع اخلاقی اصلاح‌گرایانه نسبت به سرمایه‌داری است. هابرماس در سطح فردی از دیدن اهمیت جسدی عمل سیاسی برای «خودرهایی» فرد قاصر است. این امر بنحو اصولی با نظر مارکس که رهایی را در روند «خودکوشی» و «خودفهمی» که در جریان تغییر شکل‌های انقلابی شرایط اجتماعی زندگی روی می‌دهد تحقق‌پذیر می‌داند، در تعارض آشکار است.

IV.2

ضروری می‌دانم که این چهارچوب تبویبی را توضیح دهم و در این توضیح از مقوله‌ی «کار» آغاز کنم. هابرماس این مقوله را بدینگونه تعریف می‌کند: «از کار یا عمل هدفمند عقلی، من عمل ابزاری یا انتخاب عقلی یا پیوستگی هرودی آنها را می‌فهمم. بر عمل ابزاری، قواعد فنی مبتنی بر دانش تجربی حاکم است. آنها در هر حالتی به پیشبینی‌های مشروطی درباره‌ی رویدادهای قابل مشاهده، اعم از فیزیکی یا اجتماعی دست می‌زنند. این پیشبینی‌ها می‌توانند درست یا نادرست باشند. سلوک انتخاب عقلی تحت حاکمیت استراتژی‌هایی است که بر دانش تحلیلی مبتنی است. این استراتژی‌ها قیاساتی را اعمال می‌کنند که از قواعد مرجح (سیستم ارزشی) و رویه‌های تصمیمی اخذ شده‌اند. این قضایا یا بنحو درست یا نادرستی استنتاج

می شوند. عمل عقلی هدفمند، هدفهای تحریف شده را در شرایط معینی درک می کند. بر این عمل، "میزانهای اجتماعی" که چشمداشتهای متقابل در مورد رفتار و آنچه باید دست کم توسط دو اندیشنده ی عامل درک و تأیید شود آنرا تعیین می کند، حاکم است. میزانهای اجتماعی از طریق تحریمات اعمال می شوند. معنی این میزانها در زبان معمولی ارتباط، عینیت می یابد. در حالیکه اعتبار قواعد فنی و استراتژیها به قضایای از لحاظ تجربی صادق یا از نظر تحلیلی درست مربوط و وابسته است، اعتبار میزانهای اجتماعی تنها بر امر بین الادهانی درک متقابل تمایلات مبتنی اند و از طریق تأیید کلی وظایف حفظ می شوند. (۳۵)

صرفنظر از این واقعیت که کار از نظر مارکس تنها یک جنبه از نیروهای تولیدی است و اینکه هابرماس از درک روابطی که لزوماً به مثابه نتیجه ی سطح «خصوصیت» این نیروها در میان مردم بوجود می آید ناتوان است، در اینجا تنها به این مهم اشاره می کنم که خود مقوله ای که هابرماس برای جانشین ساختن آن بجای مفهوم مارکسی «کار» بکار می برد عملاً این مفهوم را ابتر می سازد. هابرماس چون اقتصاددانان سیاسی بورژوازی ماقبل مارکس، این اندیشه را طرح و پرورده می کند که تولید صرفاً تولید «اشیاء» بر پایه ی پاره ای قواعد فنی است. اما برای مارکس «کار» و «تولید» بسیار بیش از تولید اشیاء است. برای او، کار و تولید موجد تولید «خود انسان» نیز هست. تولید و بازتولید مردمی معین در روال از لحاظ تاریخی معینی، با یکدیگر در کنش متقابلند (۳۶) در روند تولید، روابط اجتماعی بازتولید می شود و بدین ترتیب عادات، ارزشها، روانشناسی، رویه های اخلاقی، ایده آله و نظایر آنها بوجود آمده سامان می یابند. مفهوم هابرماسی هیچ نشانی از این واقعیت در خود ندارد که موجد درک او از پیچیدگی تولید اجتماعی و تأثیر قطعی طریقی باشد که ضمن آن، تولید اجتماعی در مورد جامعه بعنوان یک کل اعمال شده باشد. هابرماس درک نمی کند که تضاد اساسی یک سیستم سرمایه داری نه تنها فقدان ارزشهای مصرف برای بخش مهمی از جمعیت را موجب می شود، بلکه مسائل و چشم اندازهای مربوط به آینده ی جامعه و حتی طبیعت و شخصیت اعضا جامعه را نیز مخدوش و

مبهم می سازد. ما تعاریفی از «کار» را می توانیم در «سرمایه»ی مارکس مشخص کنیم که بنا بر آنها می توان نقش مرکزی آنرا در فعالیت عملی انسان دریافت. البته توضیح مشروح آن تعاریف در این فرصت ممکن نیست، ولی شمارش کلیاتی از آن تعاریف ضروری است. بنا بر مفاد آن تعاریف، کار:

- ۱ - وجه ارضاء نیازهای انسانی و در نتیجه فعالیتی در جهت ایجاد ارزش مصرف است.

۲ - آفریننده ی جامعه و عاملی در پیشرفت اجتماعی است.

۳ - منشاء شکلبندی و تکامل انسان است.

۴ - یک وجه وجود مختص به انسان است.

۵ - ایجاد کننده ی ثروت اجتماعی است.

۶ - و از طریق آگاهی از روابط تولید سوسیالیستی و کمونیستی بین توده ها، آزاد کننده ی انسان از بیگانگی که تکامل همه جانبه ی قابلیت های انسانی را به زنجیر می کشد و از بهره کشی و ستم است. (۳۷)

از این تعاریف بخوبی برمی آید که از نظر مارکس، مردمی که با ارزشها و جهانبینی خود در جامعه بوجود آمده و بار می آیند بسته به اینکه «چگونه» تولید می کنند تفاوت می یابند. چنین اندیشه ای را در نگرش هابرماس نمی توان یافت، زیرا که او وحدت دیالکتیکی نیروها و روابط تولید را که مشخص کننده ی وجوه مختلف تولید است نادیده می گیرد. همین امر از سوی دیگر بخوبی توضیح می دهد که چرا «کار» برای هابرماس فعالیتی متجانس، بی توجه به امر تغییر در وجه تولید است. در واقعیت کار در شرایط سرمایه داری تابع همان قواعدی نیست که در جامعه ی سوسیالیستی معمول خواهند بود. البته براین حقیقت چشم نمی توان بست که پاره ای رویه های فنی در هردو سیستم می توانند یکسان باشند. اما این واقعیت که هر فرد در شرایط سوسیالیستی یک «هم سهم» و «شریک المال» در روند تولید است، جهان سراسر متفاوتی را از نظر مارکس می سازد. این امر بنحو مختوم و در نهایت، به تفاوت ماهوی وجود انسانی از حالت یک برده ی ماشین بودن به موجودی فرهیخته، جامع، با استعداد، خلاق و انسانگرای منجر می شود. قلمرو کنش متقابل، بدان معنی که هابرماس از آن قصد می کند، ضمن

بستگی اش با وجه تولید دیده نمی شود. از آنجا که «کار» بعنوان مولد روابط اجتماعی از سوی او درک نمی شود، لذا توضیحی که از آن داده می شود واجد خصلتی انتزاعی است. از نظر هابرماس کسانی که در کنش متقابل مشارکت دارند افراد «عامل» و سخنگویی هستند که کنش متقابلشان در شرایط سرمایه داری متاخر از طریق ایدئولوژی غیراندیشانه ی پوزیتیویسم حاکم مشروط می شود. بدین ترتیب شعور کاذبی که از سوی دولت القاء می شود، بعنوان علت اساسی سلطه ای تلقی می شود که کنش متقابل «آزاد» را محصور و محدود می سازد. لذا رهایی از سوی هابرماس «خود رهایی» از ایدئولوژی ای است که القاء می شود و نااندیشگی را تحمیل می کند. هابرماس آزادی را به هیچوجه با رهایی نیروهای تولیدی جامعه بوسیله ی تغییر روابط طبقاتی مربوط نمی داند. او می پذیرد که سرمایه داری می تواند نیروهای تولید را بنحو نامحدودی بسط داده و متحول سازد و بیش از آن، این نیروها را نیرویی محافظه کار و مشروعیت یافته و نه محرکی انقلابی برای تاریخ توجیه می کند.

هابرماس در نقد نظر مارکس در باب مقوله ی انسان می نویسد: «شالوده ی فلسفی این ماده گرای برای ایجاد یک خوداندیشی نمودشناسانه ی دانش عدم کفایت خود را اثبات می کند... من دلیل این امر را در تحویل عمل خودآفرین انواع انسانی به کار می بینم.» نقد هابرماس از مارکس به تمایزی وابسته است که او بین عمل ابزاری، نظارت بر نیروهای فنی و طبیعی و عمل ارتباطی یعنی بسط کنش متقابل اندیشانه بعمل می آورد. چنین نقدی در حقیقت تعبیر و گونه ی جدیدی از یک نقد کهنه است. او با ایجاد تمایزی صریح بین طریقی که جهان عینی ایجاد می شود و طریقی که انسان آن جهان را می بیند (عمل ابزاری و ارتباطی) به این نتیجه می رسد که «کار» و «کنش متقابل» مقولات جداگانه ای هستند. او از همین طریق به این حکم دست می یابد که رهایی به نقد ایدئولوژی، مشروعیت موجود توزیع، نابرابری و قدرت وابسته است. اما مارکس به دفعات با این وجه استدلال مبارزه کرده است. او ضمن بسط مقوله ی دیالکتیک کار نشان داد که تمایز مهمی بین نیروهای تولیدی و روابط تولیدی باید طرح کرد. هابرماس مارکس را به درغلطیدن در نوعی

اثباتیگری علمی بدلیل اعتقاد او به این مطلب که یک پدیده می تواند با پدیده ی دیگری تبیین شود متهم می کند. او اشاره می کند که تحول منفی نیروهای تولیدی بسوی اتوماسیون در سرمایه داری به آزادی روزافزون از یوغهای ایدئولوژیک نمی انجامد. اما مارکس نشان داد که این دو تحول بسوی یکدیگر گرایش دارند. تحول شدید کارایی کار تنها مسائل جدیدی را در سرمایه داری ایجاد می کنند. مارکس آگاهی را به شرایط مادی تحویل نمی کند. آنچه را که او تاکید می کند این است که آگاهی باید در قالب بطور بالقوه محدود خود «در» و «با» چنین شرایط مادی درک شود. هابرماس در تلاش خود برای بازنگری در مارکسیسم تاکید می کند که مارکس هر چیزی را به تولید تحویل می کند. اما در حقیقت این هابرماس است که قضایای مارکسیسم را به قضایای مربوط به تولید تحویل می کند. در مارکس تضادی که به آگاهی انقلابی می انجامد، تضادی است که بین نیروهای تولید و روابط تولید وجود دارد. هابرماس این نکته را احساس می کند، زیرا که نشان می دهد چگونه نیروهای تولیدی در چهارچوب سرمایه داری بدون گرایش به خودآگاهی انقلابی تحول می یابند و به همین دلیل نظر مارکس را علیل تلقی می کند. اما آنچه هابرماس فراموش می کند روابط تولیدی است. به همین اعتبار تمایزی که او بین کار و کنش متقابل قائل می شود از لحاظ دیالکتیکی در مقایسه با تمایزی که مارکس به آن قائل است بسیار تنک مایه و ناتوان است. (۳۸) هابرماس براین گمان است که چون مارکس «کار» را تنها عامل مهم در تعیین اجتماعی تاریخی می داند لذا قادر نیست تا ببیند که رهایی نیروهای تولیدی، رهایی به معنی کامل کلمه را بیار نمی آورد. و در آن حالت هم مردم حتی اگر از لحاظ توزیع ارزشهای مصرف ارضاء خاطر داشته باشند، باز زیر سلطه ی اشکال نهادی شده ی کنش متقابل قرار خواهند داشت. بدین منوال است که او حتی جامعه ی سوسیالیستی ای به آن معنی که مورد نظر مارکس است را در اصل ناقص تلقی می کند.

در این باره سه نکته ی اساسی وجود دارد که باید به آن توجه داشت. نخست اینکه برای مارکس انقلاب در وجه تولید موید چیزی بسیار بیش از امنیت مادی برای آنانی است که پیشتر در فقر زندگی می کردند. چنانکه قبلا نیز

گفتم این امر چیزی کمتر از رها ساختن و آزاد کردن قابلیت‌ها در هر فرد و ایجاد کردن کاملترین تکامل ممکن نیروهای معنوی انسان نیست. از آنجا که من بار دیگر به این نکته باز می‌گردم در این فرصت به همین اشاره بسنده می‌کنم.

نکته‌ی دوم این است که در تلخیصی که هابرماس از نگرش‌های مارکس بعمل می‌آورد، نقش انقلاب اجتماعی حذف شده است. او فراموش می‌کند که نهادهای قدیمی‌ای که ستم طبقاتی، ملی، نژادی و جنسی را مشروعیت می‌بخشند در مسیر روندی انقلابی تار و مار می‌شوند و از بین می‌روند. مارکس تصریح می‌کند که یک انقلاب سوسیالیستی متضمن تغییراتی دوررس و اساسی در سطحی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و بطور خلاصه در هر سطحی از کنش متقابل انسانی است. مارکس بخوبی از این نکته آگاه بود که اشکال کنش متقابل جدیدی بمنظور غلبه بر ممانعت‌های وسیعی که بر انسانیت زحمتکش طی قرون متمادی از طریق سیستم طبقاتی تحمیل شده است بوجود می‌آیند. نقد هابرماس از مارکسیسم متوجه این نکته نیز هست که گویا مارکسیسم از برنامه‌ای برای «خود رهایی» فرد تهی است. آنچه البته در این مورد ذهن هابرماس را بخود مشغول داشته است، جایگاه فرد در جوامع بسیار صنعتی معاصر است. او نگران این مسئله است که در چنین جوامعی فرد آگاه نیست و به مشارکت در یک بستگی گفتگویی فرا خوانده نمی‌شود و «خودفهمی» و دریافت او از اهداف و فرصتهایی که توسط خود او و یا دیگر اعضا جامعه انتخاب شده اند توسط وجوه مسلط و غالب کنش متقابل، یعنی «انتخاب گرایی» «قیاس گرایی تکنوکراتیسم و جز اینها سرکوب و خاموش شده است.

پرسشی که یک ماتریالیست در مواجهه با چنین دواعی می‌تواند طرح کند این است که اگر کنش متقابل جاری در میان توده‌ها ریشه‌هایش را در وجه تولید دارد، اما به آن تحویل نمی‌شود، در اینصورت جایگاه زبان، ایدئولوژی، کنش متقابل نمادی، یعنی مواردی که مورد توجه هابرماس است در واسطگی افراد چه مقامی دارند؟

درست است که پایه‌گذاران مارکسیسم چهارچوبی کلی برای پاسخ و حل به

این مسئله تدارک دیدند، اما واقعیت اینکه در این زمینه به کار فراوانی از سوی متفکرین مارکسیسم نیاز است. با اینهمه نقطه‌ی عزیمت هابرماس در حل این معضل از موضعی ماتریالیستی و تاریخی نیست. او حقیقتی را که در روح پرسشی که من طرح کردم مستتر است، در نمی‌یابد. برعکس برای او، این «واکنش متقابل نمادی» است که واسطگی قطعی را نمایندگی می‌کند و بستگی این نظریه به نگرش ایده‌آلیستی و رفرمیستی چنانکه خواهم گفت از آفتاب روشنتر است.

کنش متقابل نمادی برای هابرماس به این معنی قطعی است که ریشه‌های سلطه در روابط تک‌گویانه در جوامع سرمایه‌داری متاخر و جوامع دیوان‌سالار سوسیالیستی وجود دارد. برای غلبه بر یوغ چنین سلطه‌ای ضروری است تا اصلاحات معینی در ساختارهای نهادی شده بعمل آید و بدین ترتیب امکان نامحدود ساختن «گفتگو» فراهم آید. به پندار هابرماس اگر که چنین امکانی تحقق بیابد، جامعه می‌تواند به «سازش» نائل آید که ضمن آن بحرانهای سرمایه‌داری «سازمانیافته» از میان خواهند رفت. او برای این منظور شکل خالصی از واسطگی را مد نظر می‌گیرد و اهمیت آنرا به همه‌ی نسبتها تسری می‌دهد. هابرماس این واقعیت را نادیده می‌گیرد که نیروهای طبقاتی نیرومند، با علایق حذف‌ناپذیر بازدارنده‌ی مردم از مشارکت دمکراتیک در جهت سمت‌دهی به جامعه وجود دارند. او هیچگاه با این واقعیت درگیر نمی‌شود که حتی اعمال ملایمترین اصلاحات، از آن نوع که او در تصور دارد، از جانب طبقه‌ی سرمایه‌دار انحصارگر با مقاومت شدید مواجه می‌شود. بباور هابرماس «فقدان فهم» علت ریشه‌ای مسائل سرمایه‌داری است. بنابراین با اعمال معقول گفتگوی آزاد در میان مردم، اصلاح سرمایه‌داری امکانپذیر می‌گردد. اما تحقق عینی این امر بباور هابرماس مستلزم غلبه بر علایق و منافع اساسا ستیزه‌گرانه‌ای است که بین صاحبان مالکیت خصوصی وسائل تولید و آنانی که از طریق مهارتهای کار خود زندگی می‌کنند وجود دارد. برآستی چه کسی جز هابرماس و البته پوپر نمی‌داند که چنین امیدی، پندار بی‌اساسی است که همه‌ی انواع نظریات رفرمیستی در آن شریک‌اند.

برای مثال، کارل پوپر علیرغم تفاوت‌های نگرشی اش با هابرماس، در باب مسئله‌ی اصلاح کردن سرمایه‌داری، در همان اردوگاهی قرار دارد که هابرماس. او می‌نویسد: «نیل به توافق از طریق بحث درباره‌ی اینکه اصلاحات اجتماعی جدی کدامند زیاد دشوار نیست... ما می‌توانیم از طریق "استدلال" به جایی برسیم... می‌توانیم از رودیکرد "عقلانی" سود ببریم، می‌توانیم از "گوش" دادن به ادعاهای مشخص پیاموریم و با بردباری بکوشیم تا آنجا که می‌توانیم پنحوی بیطرفانه آن دواعی را ارزیابی کنیم و با توجه به طرق مواجه شدن با آنها بدون ایجاد شرور بدتر، از آنها پیاموریم.» (۳۹)

هابرماس در توضیح از شرایط عقلی سازی، چیزی بیش از آنچه پوپر در آن باب معتقد است نمی‌گوید. زمانی که پوپر تصریح می‌کند که «یک عقلگرا بدان معنی که من این کلمه را بکار می‌برم، کسی است که می‌کوشد تا بوسیله‌ی "بحث" به "تصمیمی" و شاید در پاره‌ای از موارد به "سازشی" دست بیابد» و یا زمانی که در توضیح از موانع گسترش عقلانیت می‌نویسد: «دشواریهایی بر سر راه گسترش عقلانیت وجود دارد. یکی از عمده‌ترین آن موانع آن است که همیشه برای ادامه یافتن یک بحث عقلانی وجود "دو طرف" بحث ضرورت دارد و هر یک از دو طرف باید آماده باشد که از دیگری پیامور.» (۴۰) در حقیقت همان چیزی را القاء می‌کند که روح نگرش عقلی سازی هابرماس است.

جایی که مارکسیسم از مصلحین اخلاقی نظیر هابرماس تفاوت می‌یابد مشخصا در ارزیابی طبقاتی رویدادها قرار دارد. این امر در این واقعیت توضیح پذیر است که مارکسیستها جوای وحدت علایق در جایی هستند که آنها پنحو عینی در زمان معینی وجود دارند و نه در قالبی استعلایی که در آن همانندی علایق باید وجود داشته باشد.

زمانی که مارکسیستها از اصلاحات سخن می‌گویند آنها به وجهی مثبت ارزیابی می‌کنند و برای چنین اصلاحاتی که در جهت منافع بخش عمده‌ای از زحمتکشان است مبارزه می‌کنند. تجربه‌ی تاریخی نشان داده است که تحقق «گفتگو» و «روشنگری» بین صاحبان وسایل تولید و کارگران عملی نیست، اما بین خود کارگران و بین آنان و زحمتکشان غیرپرولتار امکانپذیر

است. پیروزی اصلاحات و دست یافتن به آن نه در نتیجه‌ی درک طبقه‌ی حاکم از عقلانی بودن مطالبات زحمتکشان، بلکه نتیجه‌ی فشار توده‌ای بر طبقه‌ی ای است که جز از طریق احساس نقش ویرانگر فشار به هیچ مصالحه‌ای تن نمی‌دهد. واقعیت این است که هر طرف از ایندو، بخوبی از موضع، مطالبات و دواعی طرف دیگر آگاه است. علاوه براین، اینهمانی علایق پرولتاریا و طبقه‌ی سرمایه‌دار بسیار محدود است. به این اعتبار رهایی پرولتاریا ضرورتا متضمن امحاء طبقه‌ی سرمایه‌دار و طبقات بطور کلی است.

نگرش رهایی هابرماس با سنت عصر روشنگری پنحو تنگاتنگی پیوند دارد. اندیشه‌ی روشنگران قرن هجدهم متوجه بیان این نکته بود که آموزش، به وسیعترین معنای آن متضمن حل مسئله‌ی تکامل افراد به شهروندان کامل «شهر» است. اما در حالیکه روشنگران بر عقلانیت طبیعت انسان به مثابه اساسی در بسط روشنگری تاکید می‌کردند، هابرماس به علایق عمیقی اشاره می‌کند که دانش ما را هدایت می‌کنند و دارا‌ی موقع و موضعی شبه استعلایی اند. بیاور هابرماس علاقه درارتباط بین الاذهانی، روشنگری، توافق اخلاقی و اجماعی مبتنی بر تفاهم و درک واقعی را ممکن می‌سازد. «استقلال بالغ در هر کلامی، هدف غایی نیل به تفاهم را که بالقوه است برمی‌انگیزد و نیل به درک و تفاهم موید اجماعی عقلانی است. و چنانکه گفتیم هر چه جز این موید درکی واقعی نیست... نیل به یک تفاهم، یک مفهوم میزانگذارانه است و هر کسی که به زبانی طبیعی سخن می‌گوید دانشی اشراقی از آن دارد و بنابراین مطمئن است که قادر است تا اجماعی حقیقی را از اجماع کاذب متمایز سازد... ما این دانش را ماقبلی و ذاتی می‌خوانیم.» (۴۱)

مارکس نگرش پندارگرای روشنگری را در سال ۱۸۴۵ مورد نقد قرار داد و به صراحت نوشت که «آموزه‌ی ماده‌گرای مبتنی بر اینکه انسانها محصول شرایط و تربیت اند و لذا انسانهای دگرگون شده محصول شرایطی دیگر و تربیتی تغییر یافته اند، فراموش می‌کند که محیط خود بوسیله‌ی انسانها دگرگون می‌شود و تربیت‌کننده خود باید تربیت شود. این آموزه جامعه را به دو بخش تقسیم می‌کند که یکی از آنها برتر از جامعه است. توانان بودن

دگرگون سازی اوضاع و فعالیت انسانی می تواند تنها به مثابه عمل انقلابی و به وجه انقلابی درک شود. (۴۲) نقد مارکس از خصلت منفی نگرش روشننگران بنحو مطلوبی نگرش هابرماس را نیز شامل است. هابرماس معتقد است که میزانهای اساسی کلام می تواند شرایط تجربی لازم را برای تحقق اشکال حیات ایجاد کند. سومین «تز» مارکس در باب فویرباخ تاکید می کند که خودآموزی از طریق فعالیت دگرگون کننده ی انقلابی عملی می گردد. انسان با ایجاد جامعه خویش را می سازد. چنین باوری در تعارض آشکار با آن باور هابرماسی است که بر تلاشهای منفی و دیالوژیکال برای اصلاحات تاکید می کند. برای مارکس «خودرهایی» به «خودکوشی» پیوسته است. عمل و فهم فرد بنحو جدایی ناپذیری بهم گره خورده اند. فرد تا بدان حد که خود را در جامعه ای رها شده درگیر می سازد تا بهمان حد نیز خود را رها می سازد. توضیح اهمیت رهایی فرد در نگرش مارکس ضروری می سازد تا به یکی از تزهایی «مانیفست» اشاره کنم. در پایان این اثر بیانی وجود دارد که برای کسانی که بر بی خانمانی فرد در جامعه ی کمونیستی سوگواری می کنند باید غافلگیر کننده باشد. مارکس می نویسد: «بجای جامعه ی کهنه ی بورژوازی، با طبقات و تنازع طبقاتی اش، ما انجمنی داریم که در آن تکامل آزاد هر فرد شرط تکامل آزاد همه است.» (۴۳) این بیان در تعارض مستقیم با آن نوع کلیشه ای از کمونیسم است که آنرا نظامی که غایتش همتراز ساختن قابلیت های فردی بمنظور ارتقاء هر فرد به حد وسطی از خودکفایی است، تلقی می کند. در حقیقت این تحریف در تضاد صریح با نگرش مارکس است. برخلاف جامعه ی سرمایه داری که مطلقا مستلزم تابع ساختن نژادها و طبقات و جنسیت ها در جهت منافع صاحبان ابزار تولید است، کمونیستها می دانند که برای تحول و ارتقاء جامعه بطور کلی و نه فقط بخشی از آن هیچ استعداد و سهمی از فرد نباید نادیده گرفته و تلف شود. در چنان جامعه ای به هر فرد باید امکان و شرایط متحقق ساختن نیروهای خلاقه اش بمنظور تکامل و تحول هماهنگ کل جامعه تفویض شود.

آیا هابرماس در این ادعا که فرد نمی تواند حتی اگر قواعد رفتار در یک جامعه را بپذیرد و به آن تن در دهد و در نتیجه ی آن قواعد بار آید آزاد

باشد، صادق است؟ از نقطه نظر هابرماس برای فرد ضروری است تا آگاهانه رفتار خود را تعیین کند و در تصمیم گیریهای مربوط به سمت و سوی جامعه مشارکت جوید و پیوسته به انتخابهایی که بعمل می آید آشکارا بازاندیشی کند. بدون تردید هر مارکسیستی با چنین اندیشه ای بدون آنکه بر چهارچوب کلی تفکر هابرماس گردن گذارد سر توافق دارد. مارکسیسم متضمن این اعتقاد است که یک فرد برآستی آزاد نه تنها بطور عینی، بلکه بطور ذهنی نیز، یعنی هنگامی که اخلاقیات، قواعد و میزانهایی را که خاص خود اوست انتخاب می کند آزاد است. فردی را تصور کنیم که اصول اساسی نگرش مارکسیستی را می شناسد و آنها را پذیرفته است، اما رویکرد درستی نسبت به «کار» ندارد. آیا چنین فردی را می توان آزاد تلقی کرد؟ چنین فردی بعنوان عضوی از جامعه ای که در آن زنجیرهای اقتصادی و ستم سیاسی گسسته شده است و شالوده های مادی بیگانگی از کار ملفی گردیده است بدون تردید «بطور عینی» آزاد است. اما آزادی یک امکان واقعی است که تنها با درجه ی معینی از فعالیت خود فرد می تواند تحقق بیابد. چنانچه فرد، کار و قواعد حیات اجتماعی در شرایط سوسیالیسم را به مثابه امری رنجبار که از خارج بر او تحمیل می شود و چون امری بیگانه تلقی کند در اینصورت رفتار او قویا معارض با آزادی اوست. بی گمان عوامل تعیین کننده ی متعددی برای رهایی انسان وجود دارد، اما کانونی ترین و عمده ترین آنها «کار» خود فرد است. تنها از طریق مشارکت مستقیم در تولید و حیات اجتماعی و در آفرینندگی و خلاقیت است که می توان این احساس صادقانه را در فرد ایجاد کرد که او صاحب اختیار خویش است. هیچ سطحی از اشکال دمکراتیک بحث عمومی و تصمیم گیری نمی تواند جانشین خودآگاهی که در عمل خلاقه ی حیاتی فرد، یعنی کار روی می دهد، قرار گیرد.

چنین رویکردی مارکسیستی با نظر هابرماس دایر بر حذف خلاقیت از عرصه ی کار در تعارض جدی است. هابرماس جنبه ی منفی کار در شرایط بیگانه شده ی سرمایه داری را مطلق می کند و جویای رهایی در عرصه ی دیگری است. هابرماس تاکید می کند که علل اشکال مسلط کنش متقابل علم و تکنولوژی جامعه اند. در این باور، این هابرماس است و نه مارکسیسم که

باید اتهام یک تعیین‌گرایی خام را تحمل کند.

سالک لیک سیتی یوتا ۱۵ فوریه ۱۹۹۷

یادداشتها:

1- Rick Roderick; *Habermas and the Foundation of Critical Theory*.

و همچنین:

رابرت هولاب؛ یورکن هابرماس؛ نقد در حوزه‌ی عمومی. ترجمه‌ی دکتر حسین بشیریه. نشر نی، تهران ۱۳۵۷.

2- J. Habermas; *Structural Transformation of Public Spher: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger, MIT Press, Cambridge, Mass. 1989, p. 110.

۳ - تاثیرات هکلی بر اندیشه‌ی هابرماس را من طی مقاله‌ای به تفصیل مورد بحث قرار داده‌ام که در آینده منتشر خواهم ساخت. برای نقوذهای کانتی و وبری مراجعه شود به Rick Roderick مرجع شماره‌ی ۱. برای تاثیر یا همانندی آراء گرامشی بر مکتب فرانکفورت دیده شود:

Renate Holub; *Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Postmodernism*.

۴ - برای توضیح کافی از این مطلب دیده شود:

Trent Schroyer, *The Critique of Domination: The Origin and Development of Critical Theory*, New York 1973.

و همچنین Kortian; *Metacritique*.

5- J. Habermas; *Toward a Rational Society*, Boston, Beacon 1971, p.110.

6- J. Habermas; *Theory and Practice*, Boston, Beacon 1973, pp. 28-9.

۷ - همان، ص ۱۴۳ - ۱۴۲.

۸ - برای آشنایی با تفسیر مارکسیستی نظریات ماکس وبر دیده شود:

John Lewis; *Max Weber and Value-Free Society. A Marxist Critique*, Lawrence and Wishart, London 1980.

Johannes Weiss; *Weber and Marxist World*, Routledge and Kegan Paul 1981.

Wladyslaw Markiewicz; *Marx or Weber: A Genuin or an Imaginary Dilemma*.

۹ - مرجع ۶، ص ۲۵.

۱۰ - همان، صص ۱۹۸ - ۹.

11- J. Habermas; *Student und Politik*, Frankfurt am Main, pp. 33-34.

و هم از او *Communication and the Evolution of Society*, p. 120.

و همچنین رابرت هولاب؛ یورکن هابرماس؛ نقد در حوزه‌ی عمومی، صص ۱۴۷-۱۴۶.

12- T. Bottomore; *The Frankfurt School*, London, Tavistock 1984, pp. 15-27.

و همچنین دیده شود: حسین بشیریه؛ «مکتب فرانکفورت: نگرش انتقادی، نقد آیین اثباتی و نقد جامعه‌ی نو»، در *مجله‌ی سیاست خارجی* از انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی. سال سوم. دی - اسفند ۱۳۶۸ شماره ۴.

۱۳ - هابرماس؛ مرجع شماره ۱۱، ص ۳۴ - ۳۳.

14- H. Schelsky; *Systemüberwindung*, pp. 31/55.

برای منابع آلمانی در این نوشته به اثر زیر ناظرم:

Iwa Kobylinska; *From Critical Theory to A Theory of Communicative Action: A Change of Paradigm?*

۱۵ - همان، ص ۵۸.

16- S.N. Obidnaia; "Problem of Rationalization of Contemporary Society in Social Philosophy of F.R.G.", in: *Voprosy Filosofii*, 1978, No. 1, pp. 143-144.

(به روسی).

۱۷ - شرویر؛ مرجع شماره ۴ ص ۳۴ - ۳۳.

۱۸ - همان، ص ۳۴.

۱۹ - در این باره بخصوص دیده شود:

Hans Albert; *Tretise on Critical Reason*, trans. Mary Varnex, Rotry. p. 45.

- ۳۸ - پل والتون و اندرو کامبل شرح انتقادی بسیار سودمندی از آراء هابرماس در نقد مارکس بعمل آورده اند. دیده شود:
- Paul Walton and Andrew Gambel; *From Alienation to Surplus Value*, Sheed and Ward 1972.
- 39- Karl Popper; *Conjectures and Refutations*, 1969, p. 361. (تاکید از ماست)
- ۴۰ - همان، ص ۳۸۸. تاکید از ماست.
- ۴۱ - هابرماس؛ مرجع شماره ۹، ص ۱۷.
- 42- Karl Marx; *Thesis on Feuerbach*, in: Marx-Engels; *Collected Works*, International Publishers, New York, vol. 5. p. 7.
- 43- Marx, Engels, Lenin; *On Communist Society*, Moscow 1970, Progress, p. 29.
کتابشناسی؛ برای مطالعات و اطلاعات تکمیلی منابع زیر را توصیه می کنم:
انگلیسی:
- T.I. Oizerman; "Historical Materialism and the Pseudo-Marxist Philosophy of History", in: *Contemporary East European Marxism*, Ed. D' Angelo, DeGroot..., vol 2. pp. 47-55.
- Habermas Critical Debates*, Ed. John B. Thompson and David Held.
- Thomas McCarthy; *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, 1978.
- Tom Rockmore; *Habermas on Historical Materialism*, 1989.
- Modern German Sociology*, Ed. Wolker Meya, Dieter Misgeld, Nico Stehr.
- Rolf Wiggershaus; *The Frankfurt Scholl: Its History, Theories and Political Significance*.
- Leszek Kolakowski; *Main Currents of Marxism: It's Origin, Growth and Dissolution*, Vol III.
- Martin Jay; *Dialectical Imagination*, Boston, Little Brown 1973.
- آلمانی:
- K.O. Apel; *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971, Suhrkamp.
- Oskar Nrgt; *Die Linke Antwortet Jürgen Habermas*, Frankfurt 1968, Europäische Verlagsanstalt.

- ۲۰ - همان، همانجا.
- ۲۱ - همان، همانجا.
- ۲۲ - همان، صص ۱۰، ۶۰ - ۵۴.
- ۲۳ - دیده شود هابرماس؛ مرجع شماره ۶ ص ۳۰۳.
- 24- H. Albert; "Der Mythos der Totalen Vernunft" in: *Th. Adorno; Positivismusstreit in der Deutschen Soziologie*, Berlin 1970, S. 227.
- ۲۵ - هابرماس؛ مرجع شماره ۶ ص ۲۶۱ و بعد.
- ۲۶ - برای تفصیل این مجادلات دیده شود؛ هولاب؛ مرجع شماره ۹ فصل پنجم.
- 27- N. Lohmann; *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tübingen 1966, S. 6.
- ۲۸ - هولاب؛ مرجع شماره ۹، فصل پنجم، ص ۱۵۲. برای بحثی تفصیلی در باب نگرش سیستمی در جامعه شناسی دیده شود: حمید حمید؛ «مختصات جامعه شناسی سیستمی» در ماهنامه چیستا، شماره ۵ و ۶، بهمن - اسفند ۱۳۶۷، چاپ تهران.
- ۲۹ - هولاب؛ ص ۱۵۳.
- 30- J. Habermas, N. Lohmann; *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?* S. 29/32.
- ۳۱ - هابرماس؛ مرجع ۶، ص ۱۷۰.
- ۳۲ - مرجع شماره ۳۰، ص ۱۷۰.
- ۳۳ - همان، ص ۳۳.
- ۳۴ - مرجع ۵، صص ۱۱۴-۱۱۳.
- ۳۵ - همان، ص ۹۲ - ۹۱.
- ۳۶ - در این باره بخصوص دیده شود:
- Karl Marx; *Collected Works*, vol. 5, Progress, Moscow 1976, p. 78.
- مارکس بروشنی توضیح می دهد که: «شخصیت آنها [انسانها] توسط روابط طبقاتی کاملاً معینی مشروط و متعین می گردد.
- ۳۷ - توضیح مشروحی از این تعریف در اثر زیر بعمل آمده است:
- Explorations in Philosophy and Society*, Ed. Cunneen et al., Amsterdam, Grüner 1978, p.66.
- J. Habermas; *Knowledge and Human Interest*, Boston 1971, p. 471.

یوری لوتمان

تزهایی در نشانه‌شناسی فرهنگ روسی

۱ - پژوهش فرهنگ روسی را از نقطه نظر نشانه‌شناسی می‌توان در دو راستا دنبال کرد. در یک راستا محقق می‌تواند در برابر خود، وظیفه‌ی استفاده از دستاوردهای مطالعات نشانه‌شناسیک را که تا همین اواخر در دوره‌ی حاضر، در یک چشم‌انداز وسیع ادامه داشته قرار دهد و بکوشد بدین وسیله تبیینی از فرهنگ روسی بدست دهد. نقطه‌ی عزیمت دیگر، عدم رضایت از نشانه‌شناسی کنونی فرهنگ را مد نظر داشته و در تلاش آنست که بر اساس مواد فرهنگ روسی، مبنایی برای روشها و کاوشهای دیگر بیابد. نقطه‌ی عزیمت ما بویژه نوع اخیر آنست. ما می‌پنداریم تحقیق از این زاویه در فرهنگ روسی می‌تواند جهشهای جدیدی برای نشانه‌شناسی عمومی فرهنگ بیار آورد. تحرک، عدم ثبات و تقابل جویی مداوم درونی فرهنگ روسی، آنرا به میدان داغ مباحثات تاریخی و تئوریک بدل کرده و بهای ناگزیری که برای آن پرداخته شده است، در عرصه‌ی واقعی چنین مطالعه‌ی، می‌تواند عاملی برای بصیرت متعالی به چنین تجربه‌ی شود.

۲ - یکی از نقاط عزیمت رمزگان نشانه‌شناسیک فرهنگ روسی در موقعیت بینابینی آن پدیدار می‌شود. بینش چنین موقعیتی زائیده‌ی ذهن محقق نبوده، بلکه در تعلق خود این فرهنگ قرار دارد. این مسئله در درجه‌ی اول در جایگاه غیرمعمولی و عظیم «قضاوت خود» ظاهر می‌شود. نگاه به خویشتن در فرهنگ روسی عادی تر و اساسی تر از نگاه به جهان پیرامون آنست. مقوله‌ی اقتدار و سرچشمه‌های آن، نقشی اولی در فرهنگ روسی ایفا می‌کند. بر اساس چنین خصلتی، مرکز توجه از «چه چیزی» گفته می‌شود به

Burkhard Tuschling; *Habermas- Die "Offene" und die Abstrakte Gesellschaft*, Berlin 1978, Argument.

روسی:

G.I. Ivanov; "The Opposition of 'Critical Theory' of Society to the Materialist Conception of History" in: *Sotsial'naiia Filosofia Frankfurtskoi Shkoly*, Moscow 1975, Mysl.

M.V. Iakovlev; "The 'Critical Theory' of Society and Total Critique of Ideology".

(در همان مرجع).

A.M. Kaniowski ; "Habermas' Conception of Capitalism", in: *Studia Filosoficzne*, No. 8, 1976.

«چه کسی» می گوید و اینکه این آخری از چه مرجعی اختیار چنین بیانی را کسب کرده است، انتقال می یابد. انتقال سرچشمه ی اقتدار بویژه بعنوان عامل جدید بازسازی تمام سیستم ایدئولوژیک آن ظاهر می شود. بدینگونه در ارتباط با چگونگی شکلگیری واقعی آغازه های عظیم، تعقل و عمل آن، علایق فردی یا طبقاتی و غیره و تمامی مابقی سیستم ارزشی آن پالایش می یابد. چنین شرایطی پرسشهای معرفتی و مسائل بنیادین خود تئوری را بجلو می راند. در برابر چنین موقعیتی، بین نیروهای محرک بیرون زده از خارج لایه های الگوی فرهنگی - اجتماعی و بینشهایی که بظاهر فاقد هستی اند، با آنچه ساختار درونی جهانی فرهنگ را تشکیل می دهد، تصادم رودررویی رخ می دهد. یکی از طرفین این تصادم که خود را چون بانی ثباتبخش چنین شرایطی تجسم می بخشد، وظیفه ی اساسی ایدئولوژیک فرهنگ دوره ی معینی را عهده دار می شود و دیگری - چون نتیجه ی سیستم هرج و مرج - به مثابه نیروی محرک فروپاشی ساختاری که هستی دارد و بعنوان بانی تولد ساختار آینده ظاهر می شود.

موقعیت خود محقق در چنین فراشد تاریخی با سخنی مشخص می شود که «تینیانوف» عنوان یکی از مقالات خود قرار داده است: «مسافت مابین». این آن چیزی است که از هستی خود باز می ماند و تلاش برای چیزییست که آغاز به هستی یافتن می کند. در چنین شرایط هرج و مرج - آغاز پویا - آغاز هنرمندانه ای هستی می یابد، آغازی که استثنا با بدشواری به تجزیه و تحلیل تن می دهد، بدین دلیل که پایه های آن به دوره ی انتقال، به دوره ی شکل نیافتگی ربط دارد و در چیزی که می توان آنرا فاصله ی بین آنچه دیگر هستی ندارد و آنچه هنوز هستی نیافته است، معین کرد. چنین موضوعی برای شناخت ساده تر به تحقیق تجربی تن می دهد تا تحقیق تئوریک و در عین حال این کار برای تحقیق تئوریک بسیار اهمیت دارد. بدین دلیل علایق روش شناسانه ی تحقیق فرهنگ روسی از جمله در ارتباط با بازسازی آن چیزییست که دیگر و هنوز هیچ مدلی را نمی پذیرد. علاقه به چنین نقطه عزیمتی بویژه برای دانشمندان روسی عصر ما امری اتفاقی نیست. زمان ما، زمان «مسافت مابین» است. واقعیت گویی هدف خود را تمسخر محقق ساختارگرا قرار داده

و مدل زیرکانه و اختراعی او را می شکنند. اما آنچه آن که برای کودک، شکستن اسباب بازیهایش، نقطه عزیمتی برای وارد شدن از دنیای عروسکها و ماشینکها به دنیای انسانهای بالغ و تصادمهاست، این چنین نیز بدون هیچ افسوسی شرایط معاصر باورهای دلخواه، ما را ویران می کند و بطور تخریبی سرچشمه ی شکلگیری ایده های جدیدمان می شود. شاه مرده است، زنده باد شاه.^۱

۳ - تاریخ فرهنگ روسی با خصوصیت ویژه ی خود چون حلقه های انفجار ظاهر می شود. اگر محقق درمی یابد که هر یک از این انفجارات، محصول دوره ی طولانی زایش و بلوغ یافتن تصادمهاست و اینکه خود این «انفجار» تنها با نقطه نظر معین و در محدوده ی زبان انتخابی ما واقعیت می یابد، در مقابل برای معاصران این انفجارات چون واقعیتی بی چون و چرا ظاهر می شود. رویدادهایی مانند مذهبی شدن روسیه، رفرم پتر اول یا انقلاب اکتبر را می توان چون نتیجه ی ناگزیر تجمع طولانی - تدریجی و متعدد تضادها دانست. معاصرین این رویدادها اما همواره تحت تاثیر این درک بودند که این رویدادها را چون تخریب جهان کهنه تا «پایه های آن» و سازندگی نو بر آن ویرانه ها درک کنند، بقول کتاب مقدس «زمین نو و آسمان نو». خود کلمه ی «نو» با تکرار کسل کننده ای از میان تمامی فرهنگ روسی عبور می کند:

بخردانه نتوان قوانین پتر را از دست ما وانهاد

چرا که ناگه ما انسان هایی نو شده ایم.

«کانتیمر» در اولین طنز خود این ویژگی توامان کردن «نو» و «ناگهان» یعنی توضیح انفجار انقلابی را به نمایش می گذارد.

پوشکین در «آنثلا» اخلاق منزه را با کلمات «و انسان نو تو خواهی بود» بیان می کند. آ. بلوک در روسیه انقلابی دگرگون شده «امریکا، ستاره ی نو» را باز می شناخت (از قضای روزگار اکنون همه جا این تاکید وجود دارد). در این زمینه می توان تکرار مکرر کلمه ی «نو» در نامگذاریهای جغرافیایی را افزود

که بطور کلی در روسیه وجود داشته و بویژه بعد از اصطلاحات پطر و انقلاب اکتبر وسعت گرفت. از همین زاویه توجه «پوشکین» از زبان رئیس پلیس مسکو درباره آتش سوزی آنجا جلب نظر می کند: «این همه سال اینجا انجام وظیفه می کنم چنین چیزی رخ نداده است». و یا سخن کوریلنیکو در این مورد که «هوای پتربورگ هر سال بدانگونه می شود که سالمندان هم بخاطر ندارند». در این مورد اخیر خود چنین تلاشی برای نشان دادن ممتد رخدادها و اتفاقات نو در روسیه به شکل مزاح انگیزی جلوه می کند. طغیانهای غیرمترقبه (و در عین حال اتفاقات مطلقا منظم) پتربورگ زمانی معنادار می شوند که ارتباط آنها را با تصور موکد آنچه در و یا در خارج اهداف انقلابی چون امر منفی «هرج و مرج» و یا بطور کلی چون واقعیتی هستمند، درک کرد. بر همین اساس نیز اسطوره ی پتربورگ تماما هستی سنتهای معین شهری را بیفایده می کند و بجای آن مفهومی اسطوره ای را جایگزین کرده است. مثلا:

شهر نوزاد، شهری لبالب از زیبایی و اعجاب

از گودالهای باتلاقی ات، از جنگلهای تاریکت

این سرافرازی و شکوه است که بجلوه درمی آید. (پوشکین)

این الگوی اسطوره ای با انتقال نمادین پایتخت بطور مثال از مسکو به پتربورگ و از لنینگراد به مسکو در سال ۱۹۲۰ قوت می یابد (شباهتی بین این انتقالها و تعویض نامها وجود دارد که می توان آنها در زمینه ای کلی به مثابه تخریب گذشته و بنایی «نو» دریافت.) از این زاویه تاریخ فرهنگ روسی بر اساس چنین برداشتی نوعی سلسله مراتب تعویض نامها را به نمایش می گذارد. بعلاوه تعویض اسامی قدیمی به مثابه الفاء «جهان کهنه» و مقدمه ای برای سازندگی نو، «زمین نو و آسمان نو» درک می شود. در مقایسه با این مسئله می توان از انهدام آئینی مجسمه های یادبود و نمادی که به «جهان کهنه» متعلق است از «به جولان درآی» - فریادی که با آن اهالی «کیف» مجسمه ی خدای «پرون» را به «دانوب» انداختند - تا پانوشته های مسخره آمیزی که شاعران در مسابقه ای برای شعرسرایی در مورد مجسمه ی الکساندر سوم در پتربورگ برگزار کردند (مقام اول در این مسابقه نصیب

«دمیان بیدنی» شد) نام برد.

درواقع تمام این زنجیره ی نامگذاریها و تعویض نامها در چنین نمای آئینی پدیدار می شود: تولد - مرگ - تولد دوباره. تولد دوباره در رابطه با موضوعات جدید و جوان قرار دارد بمانند ویژگی ای که در نامگذاریهای جغرافیایی نظیر «نوشهر جدید»^۱ منعکس است و در ارتباط با تصور مرگ کهنگی و تولد شهر جدید و یا حتی در واگذاری جایگاه کارکردی شهر کهنه مثلا «مسکو» به «پتربورگ»:

و در برابر پایتخت نو مسکو سر فرود می آورد

چون شهبانویی بیوه، در برابر شهبانویی نو. (پوشکین)

درواقع انتقال پایتخت از مسکو به پتربورگ توسط پطر تنها تداوم همان تلاشهای مکرریست که توسط مراجع حکومتی مختلف در مکانهای جغرافیایی متفاوتی در تاریخ روسیه صورت گرفته است. «پتربورگ» تاریحا از طریق مرکز «مسکو» به نیت «کیف» پایتخت برای خارج شدن از محدوده ی دولت مرکزی یاری رسانده است. اشتیاق نقاط دوردست برای پیوستن به مرکز و منجمد شدن در آن بطور ناگهانی به جریان معکوس تمایل به نقاط دوردست و حومه تبدیل شد. تمام این فرآیند را می توان چون تصادم مرکزگرایی افراطی قدرت مرکزی در ارتباط با محدوده های پیرامونی آن، مرکز ثقل و گرایش گریز از مرکز و بطور کلی تمایل به از بین بردن مرزها و بی مرزی جهانی درک کرد. آهنگ چنین جنبشی منحنی پویای فرهنگ روسی را تعیین می کند. شرایط حاضر را می توان چون تعادلی ناپایدار بین گرایش گریز از مرکز و مرکزگرایی که مرزهای خود را تعیین نموده است خصلتبنندی کرد و این همه خیر از امکان انفجارات جدید گریز از مرکز (نوع جدید جهان) را می دهد که ممکن است بیانگر جغرافیای تاریخی اروپای شرقی در شکلهای کاملا جدیدی باشد که پیشگویی آنها اکنون مورخ محتاط بخود راه نمی دهد. با این مسئله ویرانسازی تمامی مرزهای ساختار عمومی و فرهنگی، آشفتگی آدرسها و خودویژگیها گره خورده است. این امر آنچنان به تکرار در تاریخ

روسیه وجود داشته که عادت به تعیین آن معنای خود را در نگاه ما از دست می دهد. پدیده ی تمایل به بکارگیری نامها و نشانه های قدیمی در حال تولد و آغاز شدنی است که پاسخگوی واقعیت های خود نیستند. این گرایش هر چه بیشتر نقشه ی فرهنگی را کمراه کننده می کند. بیان اینکه اکنون دوره های گذشته دروغین بودن خود را نشان داده اند، برآستی خودفریبی است. تمامی گستره ی اصطلاحات چون پوست خشک شده ای از پیکره ی در حال زایش فرهنگ نو در حال ریختن است. معنا از کلمات تهی شده است و کلمات از معنا. زمان ارتباط ساختار معنایی نو با گستره ی انداموار اصطلاحاتی منطبق با آن هنوز فرا نرسیده است. ما می توانیم دوباره کلمه ی انتخابی «تینیانف» را تکرار کنیم: «مسافت مابین».

۴ - خواب آلود، کشتی در نمناکی آرامی ایستاده است

آه نگاه کن! ملاحان به ناگه می شتابند

سینه مال بالا و پایین می روند و بادبانها را باد به تمام می رباید

هیولا به حرکت درمی آید و امواج را می شکافد

کشتی شناور است! ما به کدامین سوی روانیم؟

پدیده ی نو با انفجار زاده می شود. خود چنین مطلبی دربرگیرنده ی اصولی ایده ی عدم امکان پیش بینی حوادث است. اما مطالعه ی تاریخی انفجارات، تمامی تلاش برای درک آن به مثابه لحظه ی رشد پویای آن فرآیند، خودبخود، تولید بیجان فرضیه های مختلف را نشان می دهد، بزبان پاسترناک «پیشگویی سپری شده». پیشگویی های نسبی بهیچ وجه اینگونه ظاهر نمی شوند که مورخ از چه چیزی می تواند روی بگرداند تا مثلا از خطاهای بعدی تاریخی ممانعت کند. در تاریخ زمان حال، نه فقط بطور مستقیم، که از طریق گذشته بر آینده تاثیر می گذارد. برداشت نسبی از لحظه ی انفجار، در این مورد که چیزی بدان هستی می دهد، دارای این قابلیت هست که در مورد تمام مسائل مربوط به تاریخ تجدید نظر کند و به شکل جدیدی بر آینده تاثیر بگذارد. زمان گذشته، هیچگاه به اتمام نمی رسد و بدین دلیل آینده همواره دارای این قابلیت است که دوباره و دوباره در اشکال متفاوت غیرمنتظره ای تولد یابد. گذشته در همان سطح آینده در پیش بینی ما عمل می کند. بدین دلیل بعضا

در مقابل هم قراردادن مورخ با فیلسوف - پندارگرا، خیالبافی است: «پیشگویی سپری شده» در ارتباط متناسبی با «پیش بینی آینده» است. اسطوره ی تمام انقلابات درباره ی بسته بودن، رخوت و بی تحرکی جهان گذشته، پویایی و در طبیعت خود خیال انگیز بودن آینده را ممکن است که بتوان با بیان تیتچوف شاعر مقایسه کرد: «مفاک دوگانه». لحظه ی بودن در موقعیتی که مولف «بیدار خوابی خواب» لقب داده است. (مقایسه کنید با نمونه ی مشابهی نزد «تیتچوف»: واقعیت چون «آشوب منجمد بر آب» «آنزمان که خدایان خاموش تنها طبع جان بکر را به پیامبر گونه آشوبی وامی دارند.») این وحدت دوسویه طرد حال و «رویا های پیامبرانه» درباره ی آینده یکی از ویژگی های غالب ادبیات روس را تشکیل می دهد. هدف آن دیدن آینده است، اعتبار آن اما همواره دیدن آئینه وار زمان حال است. بدین دلیل تلاش مستقیم واقعی کردن «آرمانشهر» از سنت تاریخی خارج می شود (بطور مثال آنچنان که چرنیشفسکی شروع کرد)، و نگاه به خورشید از پس شیشه ی دودزده، اساس روش داستایفسکی و سالتیکوا - شیدرین می شود. بر اساس چنین بینشی توجه به «آرمانشهر» آینده در سنت فرهنگ روسی از تکیه ی بیشتری برخوردار است تا بازسازی خیالبافانه ی ساختار گذشته. با این مسئله ارتباط متقابل دوگانه ای در رابطه است. مورخ بسادگی از حدود خود قدم فراتر می گذارد، چیزی که باید او را از فیلسوف - آرمانشهری جدا کند و فیلسوف - آرمانشهری نیز به همین سادگی در جستجوی یافتن نقاط اتکاء در نوشته های مورخ است. در کمترین مقیاس «شخم کاری» در زمان حال رقم می خورد. حتی اگر این یا آن نویسنده یا مورخ - فیلسوف به زمان حال ارجاع می دهد در غالب موارد، نتایج آن چون دورخیزی برای بینش آرمانشهری ظاهر می شود. وقتی سخن از منعکس ساختن زمان حال بمیان می آید، آنوقت خواننده به اینکه اثر را در آئینه ی آینده و گذشته بازسازی کند، ارجاع داده می شود. قهرمانگرایی رمانتیک مکانهای نامشهود باید منعکس کننده ی تقابل جویی با فرومایگی واقعیت معاصر باشد. آنگونه که «گوگول» خطاب به نویسندگان می نویسد: «در اتفاقات گذشته شباهت به اکنون را پیدا کن، بگذار که آشکارا و تحریررانگیز، همان سان که مغلوب خشم خدا در زمان

خود بوده است، در دیدگان همگان به جلوه درآید. به گذشته‌ی زمان حال بتاز و با تمام توان فاش ساز که گذشته برایمان آشکارتر خواهد شد و حال با فریاد، بانگ خواهد زد. کتاب مقدس را باز کن: آنجا هر اتفافی از نوع رویدادهای روزمره را خواهی یافت و از روز روشنتر خواهی دید، گناهایی که در برابر خدا مرتکب شده‌اند. بدینگونه عقوبت وحشتناکی که خداوند در مقابلشان جاری نموده است، عریان خواهد شد. آنچه اکنونیان را از خواب غفلت بیدار خواهد کرد.» (گوگول؛ مجموعه آثار، مسکو ۱۹۵۲، جلد ۸، ص ۲۷۸)

بر اساس چنین محتوایی، نقش اجتماعی ادبیات روس بر دو عامل بنیادی تکیه داشته است. اولی در تعلق خود ادبیات است و از نویسنده نبوغ هنری می‌طلبد. چنین نقطه اتکایی قدرت خود را برای خواننده‌ای که ادبیات را از طریق ترجمه نیز دریافته‌اند حفظ کرده است. در آنها معنای هنری پوشکین، چخوف و داستایفسکی حفظ شده است. دومین نقطه‌ی اتکاء الزاماً دارای معنا و شایستگی کمتری در رابطه با ارزش هنری والا نیست، اما آثرا می‌توان در یک مقیاس کلی در مرزهای فرهنگ روسی ارزشیابی کرد. این آن چیزی است که «شیدزین» «بردگی زبان» نام نهاده است. قابلیت هدایت خواننده از لابلاهای موضوعات و اندیشه‌هایی که توسط سانسور ممنوع شده است، درگذشتن از مرزهای محدود کننده‌ی آن و ارزشهای کنایه‌ای گوناگون خود را حفظ کردن. بین این دو جنبه مرز مرده‌ای وجود نداشت و شجاعت نویسنده همواره با ارزشهای هنری اثرش توأم می‌شد. با این وجود، بدون به حساب آوردن چنین شرایطی نمی‌توان انتقادات سالتیکوا - شیدرین را به شعر، چون نوع ادبی دریافت و همچنین رنجشی را که خواننده‌ی دمکرات «هنر ناب» را برمی‌انگیخت. بیرون از چنین زمینه‌ای، آداهای زهرآگین مسخره آمیز شاعران - آزادی خواهان در اشعار نبوغ آمیز «فیت» مطلقاً غیر قابل فهم می‌شود. نمی‌توان گفت شاعران - آزادی خواهان فاقد احساسات زیبایی می‌شناسیک‌اند، آنها چنین احساساتی را به مرتبه‌ی دوم منتقل می‌کنند. «هوگو» در یکی از اشعارش درباره‌ی دخترک گرسنه‌ی آواره در خیابانهای پاریس می‌نویسد: او هیچگاه در برابر برج رتردام، لوور، پانتون سر فرود

نیارود. همینگونه، در چنین موقعیتی نیز، چرنیشفسکی ایستاده بود وقتی که از زندان نوشت که او نمی‌تواند بر عقیده‌ی نازک نارنجانه درباره هنر ارزشی بگذارد هر چند که مدتهاست چنین آقایی را ملاقات نکرده است. تکرار مکر کلماتی از قبیل: «خدایا ملال آور است اینگونه زیستن» (گوگول)، «ملال آور، شرم انگیز، غمناک» (فیت)، «پروتاسووا» (لاشه‌ی زنده‌ی ل. تولستوی) در ادبیات روس امری تصادفی نیست. چنین هم آمیختگی شرم و دلتنگی، آهنگ اصلی رابطه‌ی انسان متفکر روسی با جهان پیرامونش می‌شود.

۵ - نکات ذکر شده، ساخت ویژه‌ی علائم نشانه‌شناسیک را در محدوده‌ی فرهنگ روسی خاطر نشان می‌کنند. پی ریزی شالوده‌ای بر «بیان بیگانه» و بر نقطه نظر ساختاری معنای ادبیات، خود نشان دهنده‌ی میدان نبردی برای «پیکان آزمایشی» درک نشانه‌شناسیک است. چنین معنایی همواره قابلیت ترجمه‌ی چند لایه و زنجیره‌ی تودرتوی خودویژه‌ای را دارد. چنین قابلیتی بعضاً اجباری بود. و اتفافی نیست که سالتیکوا - شیدرین آثرا «بردگی زبان» نام نهاد. هنر در طبیعت خود رفع کننده‌ی سختی‌هاست و بدور از سختی‌ها می‌پژمرد. بدین دلیل اتفافی نیست شرایطی که برای انواع دیگر فعالیتها می‌تواند مرگ آور باشد، در هنر بطور تناقض آمیزی با شکوفایی برگردان می‌شود. این مسئله تعجبی در ما برنمی‌انگیزد اگر بیاد بیاوریم که سختی، بانی تمامی اختراعات بوده و اینکه بارها سختی‌های اقلیمی محرک پیشرفتهای تکنیکی بوده‌اند. شرایط آنجا دشوار می‌شود که هنر از زندگی انسانی هنرمند غیر قابل تفکیک نبوده و بدین دلیل تامل ما در اینمورد که رفع موانع بانی رشد نیروهای محرک درونی بوده، نمی‌تواند ما را از این احساس سوزناک، درباره بهایی که در پیشآمد زندگی، هنرمند می‌پردازد خلاص کند. تنها وقتی که چنین ترقی تا سطح دخالت فردیت بالا می‌رود، تقدیر انسانی هنرمند یا عالم و مسئله‌ی تحقق بخشی به این یا آن مکانیزم درونی‌طور، معیار و ارزش جدیدی کسب می‌کند، که برای آن به اجبار بهایی پرداخته می‌شود. ضروریست در نظر داشته باشیم که اکنون درک عمومی مقولاتی نظیر «پیشرفت»، «نسل»، «طبقه» از فردیت، رنج فردی

و ارزش فردی غیر قابل تفکیک است. رابطه‌ی فرهنگ روسی با فرهنگ غربی، نه تنها در تعویض آهنگ انفرادگرایی و غربگرایی آن بلکه بیشتر با ویژگی پیچیده‌ی فرآیند پویای آن آشکار می‌شود. اسلاوگرایی و غربگرایی همانا چشم اندازهای متفاوتی در فرهنگ روسی بودند. ارتباطی که بین آنها با این یا آن فرآیند اروپایی یا جهانی وجود داشت بجای روشن نمودن پرسشها بیشتر مغلطه آمیز بنظر می‌رسد. در زمان کنونی در عرصه‌ی درونی مرزهای جهانی فرهنگ، تغییراتی اساسی روی داده است. فرآیند یگانه‌ی فرهنگ جهانی واقعیت غیر قابل بحثی را تشکیل می‌دهد، اما با اشاره به قوانین مورد ذکر ما چنین وحدت دو سویه‌ی، وحدت یگانه‌ی سیستم و خود ویژگی حل نشده اجزاء آنرا بخود متصل می‌کند. (در سطح زندگی سیاسی این مسئله در حدت یابی همزمان وحدت یابی اقتصادی و ناسیونالیسم سیاسی جلوه گر می‌شود) انطباق وحدت یابی و در عین حال جداسری سیستم جهانی در مغایرت با امیدهای خوش باورانه‌ی خیالپردازان عصر گذشته (مقایسه کنید با وِخسوریت [رسالت] شاعرانه‌ی ویکتور هوگو که اینقدر از واقعیت‌های معاصر دور بنظر می‌رسد: «زمان آینده - رویایی که نزدیک می‌شود - مردمان از پرتگاهها در می‌گذرند - جنگها به گذشته‌های دور تعلق می‌یابند...»)، در عین حال بر تلاطم و حتی تناقض درونی و بر رشد فرآیندهای فرهنگی دلالت دارد. تلاقی چندگونه‌ی این ساختارها به محرک پایه‌ی ترقی فرهنگی بدل می‌شود. تسریع محرکهای تاریخی رشد فرهنگی در تصادم با نوع جهان «غیر فرهنگی» جدید قرار داشت. مقوله‌هایی نظیر «غیر فرهنگی» و «خارج فرهنگی» مجبورند برای همیشه از فرهنگ لغات علمی خارج شوند و بجای آن اصطلاح «دگر فرهنگی» جایگزین شوند. اگر بطور سنتی فرآیند نشانه شناسی به فضای یک زبان توجه داشت و الگویی بسته را پیشفرض قرار می‌داد، اکنون بنظر می‌رسد زمان الگوهای اصولا باز فرا رسیده است، پنجره‌ی جهان فرهنگ هیچگاه بسته نمی‌شود.

فرهنگ، پنجره‌ی باز است؛ تقدیر تاریخی فرهنگ روسی همیشه و همزمان، روسی و چیزی بیشتر از روسی بوده و از مرزهای خود خارج شده است. این

مسئله تحقیق تئوریک فرهنگ روسی را به میدان داغ فرهنگ جهانی بدل می‌کند. (تارتو ۲۸ نوامبر ۱۹۹۲)

ترجمه: کیومرث نگهدار

چندین سال پیش من در مقدمه ی گفتاری پیرامون «پدیدارشناسی...» که بیشتر جنبه ی آموزشی و بازگویی و معرفی داشت و کمتر به نقش و جایگاه این اثر در نظام فلسفه و منطق هگل و نقد آن می پرداخت، این نکته را طرح کردم که ساختمان «پدیدارشناسی...» برخلاف آثار دیگر وی، بجای آنکه سه بخشی باشد، چهار بخشی است، ولی علیرغم این تفاوت شکل، گوهر یگانه ای با آثار دیگرش دارد. آنچه در پی می آید، مقدمه ی آن گفتار است که با حفظ لحن گفتاری کلام، برای انتشار عمومی بازنویسی شده است.

ساختمان «پدیدارشناسی...»

همانطور که در بحث پیرامون منطق و فلسفه ی هگل دیدیم، ساختمان کار او چنین است که در پرداخت به هر موضوع باید یک مفهوم یا مقوله ی مرکزی، یک مقوله ی بنیادی، یا سوژه ی فعال یا یک اصل نخستین وجود داشته باشد. ویژگی این مقوله این است که توامان فاعل و مفعول، ذهن و عین، حامل و محمول، موضوع و متعلق و یا سوژه و ابژه به تمامی این معانی است. نکته ی قابل توجه اولاً این توامانی یا همپنگامی است که نه تنها جنبه ی تقدم و تاخر زمانی و مکانی ندارد، بلکه به مثابه توامانی منطقی، تعلق زمانی و مکانی پدیدار را در تکوین خود متباز می کند؛ ثانیاً شمول مقوله ی سوژه و ابژه بر مفاهیم متفاوتی چون فاعل و مفعول، ذهن و عین و موضوع و محمول، تاکید بر یگانگی ذاتی آنهاست. حال آنکه تاکید بر اختلاف آنها خود وجه تمایز انواع دستگاههای فلسفی دیگر است. به عبارت دیگر، توامانی سوژه و ابژه تنها به مثابه توامانی این دو حد در اندیشه نیست، بلکه در تاریخ طبیعی، تاریخ اجتماعی، منطق و تکوین هستی نیز هست. از این توامانی درونماندگار (یا ایماننت) یا درونداتی است که توامانی های دیگر از یکدیگر متمایز می شوند. پس تا اینجا می دانیم که ساختار کارهای هگل چنین است که دارای یک مقوله ی مرکزی با مشخصات فوق الذکرند؛ سپس در خودپویی یا حرکت تکوینی یا در بیان و تبارز و فعلیت یابی این مقوله است که موضوع بحث شکل می گیرد. در آثار هگل این حرکت تکوینی همواره سه سپهر دارد یا سه لحظه

ساختمان «پدیدارشناسی روح» هگل

* اشاره

اگر از آثار اولیه ی هگل در ینا بگذریم، که به اعتباری مقولات مرکزی آنها در آثار بعدی هگل کمرنگ یا حتی فراموش شده است، می توان «پدیدارشناسی روح» را گهواره ی تفکر دوران بلوغ او دانست. به عبارت دیگر مایه ی فلسفه ی هگل و روایت او از دیالکتیک و منطق که وجه ممیز هگل است، در «پدیدارشناسی...» ساخته و سپس در آثار دیگر پرورده و پرداخته شده است. «پدیدارشناسی...» هگل تاکنون از زوایای بسیاری مورد بحث و بررسی مریدان و ناقدان او، بویژه آنها که معاندان یا پیروان روش اویند، قرار گرفته است و بسیاری همواره گوهر روش سه پایه ی دیالکتیکی را در صدف «پدیدارشناسی...» پنداشته اند. بی گمان این اثر هگل ذخیره ای غنی برای اندیشه های او و نشانه ای از ژرفای این اندیشه است، ولو نه در هیئت و چارچوب مقولاتی نظام یافته و سفته؛ چنانکه در «منطق». اما در بررسیهای گوناگون از «پدیدارشناسی...» کمتر به ساختمان این اثر توجه شده و تکرار سه پایه های دیالکتیکی در بخشها و اجزاء این بخشها این تسامح را قوت بخشیده که ساختمان آن با ساختمان آثار دیگر وی، چون «فلسفه ی حق» یا «منطق» همانند و یگانه است. واقعیت این است که ساختمان «پدیدارشناسی...» دست کم با ساختمان دو اثر دیگر همانند نیست، و اگر با آنها یگانه باشد، این یگانگی محتاج اثبات است و در راه تشخیص آن ناهمانندی و این اثبات است که شاید بتوان از هگل نتیجه های تازه و دیگری گرفت.

را طی می کند. به ترتیب لحظات: برنهاد (یا تز)، برابر نهاد (یا آنتی تز) و هم نهاد (یا سنتز). در هم نهاد، تضاد دیالکتیکی بین برنهاد و برابر نهاد حل و حفظ می شود یا در عین رفع و لغو، ارتقاء می یابد. به زبان هگل، *Aufheben* می شود. این واژه را در زبانهای دیگر معمولاً به استعلا و سپری شدن و نفی و لغو ترجمه کرده اند. مشکل اینجاست که برای هر یک از این تعابیر در زبان آلمانی معادلی جداگانه وجود دارد و چه هگل و چه فیلسوفان دیگر آلمانی برای تاکید بر این یا آن جنبه ی مورد نظر خود، از آن تعابیر و واژه ها استفاده کرده اند. بنابراین استفاده هگل از تعبیر *Aufhebung* دقیقاً ویژه ی شیوه ی بیان و تفکر اوست و آگاهانه برای تمایز نهادن بین درک او از تضاد، چه با تضاد در منطق صوری و چه با تقابل واقعی مورد نظر کانت انتخاب شده است. منظور من این است که حتی ترجمه ی تضاد مورد نظر هگل به «تضاد منطقی» و استفاده از این تعبیر برای جدا ساختن آن از مقوله ی «تقابل واقعی» گویایی کافی ندارد، زیرا تضاد مورد نظر هگل را با تضاد در منطق (سنتی و صوری) مشتبه می کند. همانطور که در مفهوم توأمی سوژه - ابژه هگلی گفتم، تضاد هگلی مدعی است که به مثابه مقوله ای ذاتی، اشکال دیگر تضاد و تقابل را به وجوه خاص تعیین خویش مبدل می نماید.

در «منطق»، بدنبال یک مقدمه، ساختمان سه بخشی حفظ می شود. مقوله ی محوری یا مرکزی «منطق» که باید سوژه - ابژه ی خویش باشد و در تکوینی سه لحظه ای بخود تعیین بخشد، عقل است. سه سپهر هم عبارتند از: آموزه ی هستی، آموزه ی وجود و آموزه ی صورت معقول. در «فلسفه ی حق» نیز، بدنبال یک مقدمه، مقوله ی محوری یا بنیادی که آزادی مینوی یا آزادی ایده آل است، در سه سپهر حق انتزاعی، اخلاق و اخلاق اجتماعی تکوین سه لحظه ای خویش را طی می کند. سه سپهر یا سه لحظه ی ساختمان آثار هگل، بنا به منطق بنیادی کار او، در عین حال معادل یا متناظرند با لحظات عامیت، جزئیت و فردیت. تضاد عامیت و جزئیت در هم نهاد فردیت حل و حفظ می شود و تعالی می یابد. در همه ی این آثار بنای کار بر حرکت درونی خود مقوله یا مفهوم است، یعنی بر منطق یا روابط درونی بین خود مقولات. از همین رو منطق و دیالکتیک نزد هگل دو مقوله نیستند. منطق عبارت است از

دیالکتیک خودپویی خود موضوع.

حال اگر ساختمان یا بخش بندی «پدیدارشناسی...» را با ساختمان «منطق» و «فلسفه ی حق» مقایسه کنیم می بینیم که ساختمان «پدیدارشناسی...» چهاربخشی است و نه سه بخشی. ما برای نامگذاری این چهار بخش اندکی دچار گرفتاری هستیم و عجلتاً باید با مقداری مسامحه آنها را به ترتیبی مشخص کنیم. همه ی ناشران «پدیدارشناسی...» این شکل چهاربخشی را رعایت کرده اند. مارکس نیز در نقدش به «پدیدارشناسی...» در «دستنویسته های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴» این فهرست یا ساختمان چهاربخشی را ذکر کرده است. برای نامگذاری این چهار بخش عجلتاً می توانیم بگوییم که هگل در «پدیدارشناسی...» در سپهر اول از آگاهی، در سپهر دوم از روح، در سپهر سوم از مذهب و در سپهر چهارم از شناخت مطلق بحث کرده است.

می دانیم که ساختمان سه بخشی یا سه پایه ای آثار دیگر هگل در اجزاء این سپهر ها هم رعایت شده است. کار ما در این گفتار این است که ببینیم آیا ساختمان چهار بخشی «پدیدارشناسی...» فی الواقع در اجزاء درونی نیز حفظ شده است یا نه و تازه بعد از اثبات این امر، به این نکته پردازیم که چرا چنین است و نهایتاً چرا علیرغم این اختلاف در ساختمان کار، ماهیت و گوهر سه پایه ی منطق هگلی، حتی در ساختمان چهار بخشی «پدیدارشناسی...» هم وجود دارد. در «منطق» و «فلسفه ی حق» شیوه ی کار هگل چنین است که او در «مقدمه»، آن مقوله ی مرکزی را که کل بحث اودیسه ی تطور درونی آن است معرفی می کند و سپس داستان این سفر را آغاز می نماید. اگر چه مقوله ی مرکزی در لحظه یا سه سپهر سوم تحقق می یابد، اما در پایان کار، بحث از این مقوله بصورت بخشی مستقل در حال نمی آید. مثلاً در «منطق» هگل «عقل» را به عنوان مقوله ی مرکزی در حال حرکت معرفی می کند. در آخرین لحظه یا در آموزه ی صورت معقول به ایده ی مطلق می رسیم و بحث تمام می شود. او، این نکته را که در پایان به عقل یا ایده ی مطلق رسیدیم، بصورت بخش مستقلی در نمی آورد. بر عکس در «پدیدارشناسی...» نه تنها مقوله ی مرکزی توضیح و معرفی نمی شود، بلکه هگل در این مقدمه به مناقشه با کسانی می پردازد که نتیجه را از پیش

معرفی می کنند. نتیجه ای که می بایست گرفته شود، در آخر می آید. اگر چه تمام این سپهرها، تا زمانیکه به ایده ی مطلق برسیم در واقع لحظات فعلیت یابی همان مقوله ی آخر، یعنی شناخت یا ایده ی مطلق اند، اما خود نتیجه به عنوان یک بخش مستقل در انتها می آید.

حال ببینیم که این ساختمان چهاربخشی در درون سپهرها نیز حفظ شده است یا نه. در سپهر اول ظاهرا سه بخش می بینیم: آگاهی، خودآگاهی و عقل. از آنجا که بخشهای آگاهی و عقل نیز هر یک سه جزء دارند و اجزاء آنها را منطقا هم می توان در تناظر با مفاهیم عامیت، جزئیت و فردیت قرار داد، ظاهر سه بخشی سپهر اول معقول می نماید. اما این ظاهر دو ایراد دارد. اولاً بخش دوم، یعنی خودآگاهی، برخلاف دو بخش دیگر سه جزء ندارد و فقط از دو جزء برخوردار است. ثانیاً، در پایان جزء دوم از بخش دوم، یعنی زمانیکه هگل به بحث از «آزادی خودآگاهی» می پردازد، با طرح مقوله ی معروف «آگاهی ناخوش»، عقل را به عنوان حلال تناقض بین ادراک و فهم طرح می کند، یعنی نتیجه ای را می گیرد که علی القاعده می بایست در سپهر سوم می گرفت. بنابراین سپهر سوم، یعنی عقل، در واقع نقش نتیجه ای را ایفا می کند که در سپهر چهارمی طرح شده است. بنابراین به عقیده ی من می توان تصور کرد که ساختمان و استخوانبندی اصلی و چهاربخشی «پدیدارشناسی...» در سپهر اول هم حفظ شده است و عقل به عنوان نتیجه در پایان نقش بخش چهارم را دارد.

سپهر دوم، یعنی سپهر روح، فی الواقع فقط سه بخش دارد: روح حقیقی، روح خودبیگانه و روح بخود مطمئن. بنابراین این تقسیم بندی درونی ظاهرا با فرض یا ادعای ما خوانایی ندارد. بویژه که این سه بخش در عین حال متناظر با مفاهیم عامیت، جزئیت و فردیت نیز هستند و بخش چهارم واقعا غایب است. بنظر من علت این «نقصان» را باید بنحو دیگری توضیح داد. فرض بگیریم که فرضیه ی ما درباره ی ضرورت چهاربخشی بودن تقسیم بندی درونی سپهرها درست باشد. در این حالت، اگر قرار بود سپهر دوم بخش چهارمی هم داشته باشد، این بخش چه می توانست باشد؟ بی شک تحقق دولت و جامعه ی مدنی. ادعای من این است که هگل در این زمان هنوز تصور

مدونی از تحقق دولت و جامعه ی مدنی ندارد. به عبارت دیگر، تصور او از این مقولات هنوز بنحوی نیست که در چارچوب نظاموار تطور مقولات بگنجد. در «فلسفه ی حق» این تصور کاملا روشن است و جایگاه آنها هم در نظام معلوم است. بنابراین سپهر روح یا سپهر دوم «پدیدارشناسی...» باصطلاح بی نتیجه می ماند و به اخلاقیات عام ختم می شود.

سپهر سوم نیز ظاهرا سه بخش دارد: مذهب طبیعی، مذهب در شکل هنر و مذهب الهی. اما هگل معضل بخش چهارم را در اینجا با یک تردستی حل کرده است. بدین ترتیب که در پایان بخش سوم، یعنی مذهب الهی، از ایده ی مطلق به عنوان نتیجه حرف می زند، بی آنکه آنرا به بخش مستقلی بدل کند. نکته ی مورد توجه ما این است که اگر فی الواقع «پدیدارشناسی...» ساختمانی چهارسپهری دارد و فرض ما واقعا درست است، چرا چنین است و چرا هگل شکل آشنا و معروف سه سپهری را در این اثر حفظ نکرده است. بنظر من نخستین دلیل این است که هگل قصد دارد از اینطریق تمایز درک و برداشت خود از مطلق را با درک فلسفه و فلاسفه ی پیش از خود و بویژه شلینگ روشن کند. در نتیجه بجای آنکه مطلق را به عنوان هدف پیشاپیش در مقدمه اعلام نماید، می کوشد اولاً مطلق را در تکوین درونی و ذاتی مقولات نتیجه بگیرد و سپس این نتیجه را به عنوان بخشی مستقل برجسته سازد. او در مقدمه مدعی کسانی است که برآنند حقیقت را در شکل شهودی اش می شود فهمید و علت هستی یک چیز، یقین بلاواسطه نسبت به این هستی است. اما مسئله این است که مطلق فقط بصورت شهودی قابل دریافت نیست. این مطلق شب سیاهی است که همه ی گاوها در آن سیاه هستند. چون وقتی ما یک مطلق بی تمایز داشته باشیم، مطلق داریم که نتوانسته است خود را در تعیین های خاص متحقق کند. پس مطلق اگر فقط به شکل شهودی اش مورد نظر قرار گیرد هیچ چیز راجع به موضوع نمی گوید و نمی تواند پایه ی دانش باشد. کسانی که می گویند حقیقت چیزی است که هست و فقط شهود کافی است تا یقین علم را تأمین کند، خواهان بازگردانیدن طفولیت فکرنند. پیشنهاد هگل پرداختن به صورت معقول مطلق است و روشن شدن این صورت معقول را پایه اساسی دانش می داند. بنظر او مطلق در شکل شهودی

خود «چیز» است، اما در صورت معقولش «چیز» نیست، بلکه جوهر، ذات، سوژه‌ی فعال و جانی است که در «چیز» پیکر می‌یابد و تمایز می‌پذیرد و دیگر شب سیاهی نیست که همه‌ی گاوها در آن سیاه باشند. هدف «پدیدارشناسی...» رسیدن به همین مطلق و جدا کردن صورت معقول مطلق از مطلق سنتی فلسفه است و به همین دلیل به عنوان بخش چهارم و نهایی کتاب می‌آید.

دلیل دوم و بسیار مهمتر این است که هگل علیرغم همه‌ی اهمیتی که برای امر مطلق قائل است، می‌خواهد تاکید را بر روش بگذارد تا بر نتیجه و هدف. زیرا بگفته‌ی او در مقدمه، «هدف به تنهایی عام بی‌جانی است. درست همانگونه که گرایش راهبرنده تنها رانشی صرف است که فاقد هستی فعلیت یافته است؛ و نتیجه‌ی عریان جسدی است که گرایش راهبرنده را پشت سر نهاده است.» هگل می‌خواهد بگوید که این روش است که نتیجه را تأیید می‌کند و نه برعکس. «حقیقی تنها فرآیند شدنش است، دایره‌ای که پایانش را به مثابه غایتش پیشفرض می‌گیرد و در نتیجه پایانش را چون آغازش دارد؛ و تنها در عملی شدنش بسوی پایانش است که فعلیت دارد.» ذات زنده، سوژه‌ای است در حال تحقق بخشیدن به خود. «جوهر مطلق از اجزایش و شکل مطلق از مضمون کامل اجزایش نمی‌تواند جدا باشد... در مورد مطلق باید گفته شود که آن اساساً یک نتیجه است، تنها در پایان است که مطلق آنچه حقیقتاً هست، می‌شود.» (گفتاوردها همه از مقدمه‌ی «پدیدارشناسی...» است.) سراسر مقدمه‌ی «پدیدارشناسی...» چه در مناقشه با روش استعلایی و چه در تمسخر روش ریاضی، تاکید بر روش فلسفه است. همانا دیالکتیک درونی مفاهیم. اهمیت روش از یکسو و اهمیت نتیجه یا مطلق از سوی دیگر است که به ساختمان ظاهری «پدیدارشناسی...» شکلی چهاربخشی می‌دهد.

بدین ترتیب ادعای من این است که اگر فهرست یا ساختمان ظاهری «پدیدارشناسی...» به ترتیب زیر باشد:

A سپهر اول (؟)

I. آگاهی یقین حسی

ادراک
متناظر با: عامیت

فهم

II. خودآگاهی

متناظر با: جزئیت

III. عقل

متناظر با: فردیت

B سپهر دوم (روح)

I. روح حقیقی. نظام اخلاقی

متناظر با: عامیت

II. روح خودبیگانه. فرهنگ

متناظر با: جزئیت

III. روح بخود مطمئن. اخلاقیت

متناظر با: فردیت

C سپهر سوم (مذهب)

I. مذهب طبیعی

متناظر با: عامیت

II. مذهب در شکل هنر

متناظر با: جزئیت

III. مذهب الهی

متناظر با: فردیت

D سپهر چهارم (نتیجه)

شناخت یا دانش مطلق

آنگاه بنا به توضیحات فوق می‌توان آنرا در قالبی چهاربخشی به شرح زیر ریخت:

A سپهر اول (؟)

I. آگاهی یقین حسی

ادراک
متناظر با: عامیت

II.

متناظر با: جزئیت

فهم

III. خودآگاهی

متناظر با: فردیت

IV. عقل

متناظر با: نتیجه

B سپهر دوم (روح)

I. روح حقیقی. نظام اخلاقی

متناظر با: عامیت

- II. روح خودبیگانه. فرهنگ
 III. روح بخود مطمئن. اخلاقیات
 IV. ؟
 C سپهر سوم (مذهب)
 I. مذهب طبیعی
 II. مذهب در شکل هنر
 III. مذهب الهی
 IV. شناخت مطلق
 D سپهر چهارم (نتیجه)
 شناخت یا دانش مطلق

با این حال حرف من این است که گوهر این شکل چهاربخشی کماکان سه پایه‌ی دیالکتیکی هگل و ساختمانی سه سپهری است که در بقیه‌ی آثار هگل نیز دیده می‌شود. ما در نامگذاری سپهرها دیدیم که برای سپهر اول نمی‌توانستیم نامی انتخاب کنیم. علت این است که اگر قرار باشد بنا به روش هگل عمل کنیم می‌بایست چه در کل اثر و چه در هر سپهر آن، به سوژه‌ای فعال قائل باشیم که در تکوین خود، بخود فعلیت می‌بخشد. بنابراین حق نداریم که نام کل سپهر اول را، که شامل آگاهی، خودآگاهی و عقل است، «آگاهی» بگذاریم. بعلاوه جدا شدن بخش چهارم یا شناخت مطلق از سه سپهر دیالکتیکی برنهاد، برابرنهاد و همنهاد، این نتیجه را که می‌بایست کل حرکت بیان تحقق آن باشد، از کل پروسه خارج می‌کند و منطقا بیرون از نظام قرار می‌دهد. بنابراین باید گوهر سه سپهری یا سه پایه‌ی «پدیدارشناسی...» بنحوی باشد که، اولاً برای هر بخش یا سپهر سوژه‌ای فعال داشته باشیم و ثانیاً نتیجه را در کل نظام بگنجانیم. بر این اساس، پیشنهاد من این است که ما مقوله‌ی مرکزی یا سوژه‌ی فعال کل را که در حرکت آن کل «پدیدارشناسی...» شکل می‌گیرد، «ایده» یا «مینو» یا «روح» بدانیم. سوژه‌ی فعال سپهر اول را عقل، سوژه‌ی فعال سپهر دوم را روح قومی و سوژه‌ی فعال سپهر سوم را ایده تلقی کنیم. زیرا در سپهر آخر است که سوژه‌ی

فعال کل اثر بخود تحقق می‌بخشد. بر اساس این پیشنهاد می‌توان بخش بندی نهایی «پدیدارشناسی...» را بنحو زیر نوشت:

A سپهر اول (سوژه‌ی فعال: عقل)

- I. آگاهی
 II. خودآگاهی
 III. عقل
 I. آگاهی
 II. خودآگاهی
 III. عقل

B سپهر دوم (سوژه‌ی فعال: روح قومی)

- I. روح حقیقی. نظام اخلاقی
 II. روح خودبیگانه. فرهنگ
 III. روح بخود مطمئن. اخلاقیات
 I. روح حقیقی. نظام اخلاقی
 II. روح خودبیگانه. فرهنگ
 III. روح بخود مطمئن. اخلاقیات

C سپهر سوم (سوژه‌ی فعال: ایده)

- I. مذهب طبیعی - مذهب در شکل هنر
 II. مذهب الهی
 III. شناخت مطلق
 I. مذهب طبیعی - مذهب در شکل هنر
 II. مذهب الهی
 III. شناخت مطلق

اگر نتیجه‌ی نهایی ما درست باشد، آنگاه تمایز نهادن بین پیروان هگل، با این معیار که آیا پیرو روش اویند یا نظام او، دست کم با اتکا به تمایز بین «پدیدارشناسی...» و «منطق» یا «فلسفه‌ی حق» ممکن نخواهد بود.

در باب

بحث فلسفی پیرامون مارکس و مارکسیسم

(بخش دوم)

مارکس دو سال پیش از آنکه پیشداوری‌های خویش درباره دوستان دوران جوانی و همدوره‌ای‌های دانشگاهی‌اش در زمان اخذ درجه‌ی دکتری را در کتاب *ایشولوژی آلمانی*، مستدل سازد، در مقدمه‌اش به نقد فلسفه‌ی حق هگل، تندروان پیرو هگل جوان را «حزب نظریه پردازان عهد فلسفه» می‌نامد و یکجا متهمشان می‌کند که:

«با حریف رفتاری منتقدانه و با خویش هنجاری غیر انتقادی داشتند، زیرا از پیش شرطهای فلسفه عزیمت می‌کردند و در نتایج حاصله، یا درجا می‌زدند و یا آنها را خواستها و نتایج مستقیم فلسفه اعلام می‌نمودند، حال آنکه - حتی اگر مشروعیت این خواستها را مفروض بیانگاریم - به وارونه، این خواستها و نتایج تنها از راه نفی فلسفه‌ی تاکنونی، از راه نفی فلسفه‌ی فی نفسه قابل دستیابی بودند. این جماعت بر آن بودند تا فلسفه را متحقق سازند، بی آنکه از آن درگذرند و فراتر روند.» (۲۶)

کسی که بخواهد مارکسیسم را از درون و از این زاویه بنیازماید که این دیدگاه تا کجا برای حل مسایل کلاسیک فلسفه نیز شایستگی دارد، باید «تحقق

فلسفه از راه سپری کردن آن به مثابه فلسفه»، یا آنطور که در رساله‌ی دکترای مارکس صورتبندی شده، همانا برنهاد (یا تیز) «فلسفی شدن جهان از راه جهانی شدن فلسفه» را جدی بگیرد و حتی آنرا همچون کلید حل معما نقطه‌ی عزیمت خود قرار دهد. این برنهاد پیشاپیش فکر «رهایی عملی [پراتیکی]» و استدلال «ماتریالیسم» را در دل خویش دارد: هر دو نافی درجاردن در «رهایی نظری صرف» اند (همانگونه که مارکس نمونه‌اش را در انتقاد فویرباخ در مذهب می‌دید).

مادام که نقد همچون نقدی نظری بخود بسنده می‌کند، همواره تنها قادر به حل چیزی است که بنا به سرشت خویش امری نظری است: همانا تصورات کاذب. برای آنچه از این امر فراتر می‌رود و دیگر حاکی از تصورات و فعلیت این تصورات نیست، توان حلال نقد کفایت نمی‌کند و به حل عملی واقعیت کاذب نیازمند است. بُرد «سباززه‌ی نقادانه‌ی فلسفه با جهان آلمانی» تا همین جاست و نه بیشتر. خودآگاهی فلسفی آخرین ندای استیناف است. اما اگر فلسفه خود به این جهان تعلق دارد و اگر همچون بیان و مکمل واقعیتی که مورد انتقاد است در این واقعیت اسیر است، آنگاه باید نقد ریشه‌ای حاکی از آن باشد که همراه با نارساییهای واقعیت مورد انتقاد، ریشه‌ی خود نقد را نیز مورد انتقاد قرار دهد. اگر فلسفه همچنان با موضوع انتقاد خویش ممزوج است، باید کاستیهای جهان را همچون کاستیهای ماهیت خویش بازتاباند و بازیابی خودآگاهی انتقادی‌اش را در آگاه شدن بدین امر بداند که در انجام وظیفه‌ی خویش تنها تا بدان میزان موفق خواهد بود که به مثابه «فعالیتی انتقادی - عملی» با پراتیک بیامیزد. از این راه فلسفه همهنگام سپری و متحقق خواهد شد: «آزادی جهان از نافلسفه همهنگام رهایی فلسفه از فلسفه است، فلسفه‌ای که آنرا در تاروپود نظامی معین به بند کشیده است.» (۲۷)

مارکس نه فلسفیدن با پیش شرطهای فلسفه، بلکه فلسفیدن با اتکا به الفای

فلسفه، یا بهتر بگوییم، نقد را می خواهد. با عزیمت از این نقطه است که هم مقولات و هم مسایل فلسفه دگرگون می شوند و همراه با آنان خور و واسطه یا حامل اندیشیدن نیز بطور کلی تغییر می کند. بنابراین مادام که مارکسیسم کماکان «تحت پیشفرضهای فلسفه» مورد داوری قرار گیرد خواه ناخواه به قالب فلسفه ی نوهگلی درمی آید که مارکسیسم آگاهی به سرنوشت و تعیین حقیقی خویش را در نقد آن یافت. از همین رو بهترین مفسران مارکس در میان فلاسفه، یعنی لندگربه^۱، متزکه^۲ و پوپیتس^۳ همچنان مارکس را به غلط همچون یک «نوهگلی» تلقی می کنند.

۱- لندگربه از برنهاد کلیدی مارکسیسم عزیمت می کند؛ اینکه: ادعای فلسفه نه در چارچوب فلسفه تحقق می یابد و نه اساسا در این چارچوب قابل تحقق است. اینک اگر برنهاد مذکور که مدعی مفایرت با «پیش شرطهای فلسفه ی تاکنونی» است کماکان تحت همان پیش شرطها مورد پرسش قرار گیرد، حاصل آن مثالی خواهد بود برای خودسانسوری ناخواسته ی تفسیری فلسفی.

سیر حرکت چنین تفکری کمابیش بنحو ذیل خواهد بود: منازعه بر سر مارکسیسم باید در میدانی صورت گیرد که برای این منازعه مشروعیت دارد؛ یعنی در «چارچوب تاریخ غرب» و اگر نه در تاریخ فلسفه، قطعا در تاریخ فلسفیدن. طلوع فلسفه در یونان به معنای نخستین تلاش برای نوعی رهایی ویژه ی غرب است؛ همانا نیت انسان، که به هیچ اعلاترین اصلی پایبند نباشد مگر اصلی که از راه شناخت انسان مشروعیت یافته و موجه شده است. فلسفه ی هگل عجالتا آخرین حلقه از سلسله ی طرحهایی است که خواستار برقراری این معنای اصیل و آغازین فلسفه اند: پایبندی انسان به نظمی از هستی که مفتوح شناخت است، پایبندی ای که در آن، همهنگام آزادی رخت کمال می پوشد. مارکس پس از فویرباخ در

می یابد که ماهیت این فلسفه الهیات است: فلسفه وعده ی آزادی را فی الواقع زمانی وفا خواهد کرد که نظمی را که در حین و بموجب جریان شناخت پذیرفته است، خود بطور واقعی بیافریند. بنابراین نه تنها فلسفه ی هگل بلکه فلسفه بطور کلی کاذب است: فلسفه در اصل انسانها را تنها در عالم انتزاع آزاد می کند و نه در جهان واقعیت. فلسفه نمی تواند آنچه ادعا می کند باشد: همانا رهاییبخش انسان.

دیدگاه مارکس فی الواقع همین است. اما همین که کسی چون لندگربه بیانش می کند، پیشاپیش تحت مفروضات فلسفه - که دیدگاه مذکور موکدا منکر آن است - تعبیر می گردد. به عبارت دیگر او دیدگاه مارکس را در پایان به مثابه بیان «گرایش درونی تاریخ اندیشه ی غرب» قلمداد می کند که از «نیت مارکس مبنی بر متکی ساختن هستی خویش بر شناخت فلسفی منشا گرفته است.» (۲۸) از همین رو او ناگزیر باید به این نتیجه برسد که با این تز مارکسی مرزهای رهایی انسان بنحوی هر چه عیان تر برجسته می شود: «دیدگاه مارکس مرزهای رهایی انسان و بازیابی دوباره ی نقش حقیقی شناخت فلسفی را نشان می دهد: اینکه دیگر بازچه ی خودستایی بی پایان انسان نباشد بلکه راه تنیده شدن در بافت هستی را بنمایاند.» (۲۹) شیوه ی استدلال لندگربه کاملا واضح است: این دیدگاه که فلسفه اگر با معیار تعریف خویش سنجیده شود هرگز نمی تواند به وعده ی خویش به مثابه فلسفه وفا کند، با توجه به این نکته که تفسیر گزاره های فلسفی از منظر تاریخ اندیشه تنها در میدان پر تنش «تاریخ درونی غرب» می تواند اساسا معنایی داشته باشد، همهنگام به وارونه ی خویش مبدل می شود. اما آنجا که گزاره ها فقط بنا به مفروضاتی اعتبار دارند که انکار آنها تنها محتوای این گزاره هاست (زیرا روش تفسیر گزاره ها چاره ای جز این باقی نمی گذارد)، بوفور محالنا (پارادکس)هایی حاصل می شوند که با توجه به آنها جز طلب تصمیمات غیر عقلایی راه دیگری باقی نخواهد بود، مثلا طلب بازیابی امری مطلق که «ظهورش می تواند فقط در موقعیت مشخص انسان روی

دهد» (۳۰)

پوپیتس نیز از راهی دیگر به همین نتیجه می‌رسد که خودالفای فلسفه را جدی تلقی کند. او معتقد است که «اندیشه‌ی مارکس از معضل تحقق فلسفه که هگل پیش پا نهاده فراتر نمی‌رود» (۳۱) اگر بتوان بحث مارکس جوان را همچون طرح دیرهنگام و موقتی مسئله‌ای برملا کرد که پیش از او توسط هگل به تمامی و فراتر از مارکس مورد تعمق قرار گرفته است، آنگاه امر انکار ادعای خودمختاری فلسفه و وعده‌هایش مبنی بر اینکه ارمغان آورنده‌ی آزادی برای انسانهاست، خودبخود منتفی است و نباید در دستور کار باشد. پوپیتس با تقلیل تاریخی مارکس به هگل از زاویه‌ی طرح مسئله‌ی مذکور، نوعی روانشناسی را هم به قضیه می‌افزاید.

نقطه‌ی عزیمت جمله‌ای است از رساله‌ی دکترای مارکس: «بدین ترتیب نتیجه این خواهد شد که فلسفی شدن جهان همهنگام جهانی شدن فلسفه است، که تحقق فلسفه همهنگام از دست رفتن آن است، که آنچه فلسفه در بیرون با آن می‌جنگد همانا نقصان درونی خویش است، که دقیقاً در همین مبارزه است که فلسفه دچار همان آفاتی می‌شود که با آنها مبارزه می‌کند و با دچار شدن به این آفات است که آنها را برطرف می‌سازد. آنچه فلسفه رودرروی خود می‌بیند و با آن می‌جنگد همیشه خود فلسفه است، تنها با نام و نشانی وارونه» (۳۲)

این استدلال ناظر است بر همان موضوعی که ما پیش از این در متن مقدمه بر نقد فلسفه‌ی حق هگل مورد بحث قرار دادیم: آنجا که فلسفه بنا به درونی‌ترین ادعای خویش متحقق می‌شود، پیکر خویش به مثابه‌ی فلسفه را از دست می‌دهد. زیرا مادام و تا آن مقیاس که فلسفه بیان یا «مکمل» کاستیهای جهان است، با انتقاد به پراتیکی که بر این کاستیها نقطه‌ی پایان می‌گذارد خود را به نقطه‌ی ختم می‌رساند. این جمله نیز که «آنچه فلسفه با آن در بیرون می‌جنگد نقصان درونی خویش است» هیچ معنای دیگری جز این

ندارد. آنچه قرار است با ناحقیقی بودن واقعیت سپری شود، ناحقیقی بودن فلسفه به مثابه فلسفه است، همانا بیگانگی اش از پراتیک. بیگانگی واقعیت از فلسفه، یا نافلسفه بودن جهان، همهنگام به معنی بیگانگی فلسفه از واقعیت است، همانا ناجهانی بودن فلسفه؛ از دید خودآگاهی انتقادی، فلسفه «فرو افتاده به مرتبه‌ی کلیتی انتزاعی» بنظر می‌آید.

پوپیتس در رویارو قرار دادن متن مارکس با بخشهایی از «پدیدارشناسی روح» هگل (۳۳) نمی‌تواند از عهده‌ی چنین معنای دقیقی برآید. در «پدیدارشناسی» جمله‌ای هست که با جمله‌ای از رساله‌ی دکترای مارکس توازی یا تطابقی صوری دارد:

«فرد ضامن قانون قلب خویش است؛ به نظم عمومی بدل می‌شود... اما در این تحقق پذیری فی الواقع خود را از دست می‌دهد؛ فرد بطور بلاواسطه تنها به رابطه‌ای مبدل می‌شود که باید لغو و رفع شود. قانون قلب همانگاه که تحقق یابد دیگر قانون قلب نیست» (۳۴)

این توازی یا تشابه کاملاً صوری است، زیرا نه «قانون قلب» به مثابه داعیه‌ی شورانگیز فردیت به فلسفه به منزله‌ی داعیه‌ی حقیقی عامیت ربطی دارد و نه تحقق این یک با تحقق آن دیگری واجد وجه اشتراکی است. مارکس می‌پرسد: یک محتوای خاص بخودی خود چگونه می‌تواند اعتبار عام بیابد؟ «قلب» همانا «فردیت خودآگاهی بلاواسطه عام بودن» یا «فردیت بلاواسطه عام» است. درست است که هگل در اینجا پیشاپیش مسئله‌ی اساسی را حدس می‌زند که پس از او دیگران، از کیرکه گارد گرفته تا سارتر به مثابه مسئله‌ی «اخلاق موقعیت» طرح می‌کنند. اما پرسش او ربطی به پرسش نظریه‌ی مارکس ندارد. از همین رو همراه با فلسفه‌ی تحقق یافته و همهنگام لغو و رفع شده، «نظم قهرآمیز جهان» نیز نابود می‌شود، اما با قانون تحقق یافته و همهنگام لغو و رفع شده‌ی قلب، «ضرورت مرده، تهی و بری از آگاهی» قوانین موجود از میان نخواهد رفت. برعکس قوانین موجود زوال قلب را پیروزمندانه

جشن می گیرند. این نکات به وجه کامل ناهمگنی سیر اندیشه‌ی هگل و مارکس را آشکار می سازند.

«بطوریکه وقتی افراد نیز از این نظم شکایت می کنند و باورهای قلبی را در برابرشان می نهند - چنانکه گویی آن نظم مفایر قانون درونی است - فی الواقع به قلب خویش به مثابه ماهیت وجودی شان متکی می شوند و هنگامی که این نظم درونی از آنها ستانده شود یا خود آنها از دست نهند، همه چیز را می بازند.» (۳۵)

از نظر ما پوپیتس در تلاش خود در پی آن است که مارکس را بوسیله‌ی هگل تفسیر کند تا مسئله‌ی فلسفه‌ی او را که نه پراتیک بدان ناظر است و نه آن بر پراتیک نظارت دارد، تحت پدیدارشناسی «عقیده‌مندی» ای ناتوان درآورد و بدین ترتیب به قصد توجیه فلسفه‌ی فی نفسه، پراتیک را به فلسفه‌ی تحقق بخشنده کاهش دهد.

پی آمد این تقلیل فلسفی تقلیلی روانشناختی است. پوپیتس شکلگیری مسئله را با استناد به پیروی نسخه بردارانه‌ی مارکس از هگل توضیح می دهد: [بنظر پوپیتس] مارکس نتوانست بلحاظ نظری بر فلسفه‌ی پر قدرت هگل غلبه کند، او فلسفه‌ی هگل را بنحوی غیر انتقادی و یکجا به مثابه کلیت انتزاعی تنزل مرتبه داد تا بتواند در سپهر «کاملاً متفاوت» پراتیک بر آن غالب آید. پوپیتس این را «شیوه‌ی از انحلال عملی و روانشناختی فلسفه» می نامد که «نمی تواند پی آمد چیره شدن نظری بر آن باشد» (۳۶) اگر چه این تفسیر که بر زندگینامه‌ی مارکس تکیه دارد برای مارکس و رساله‌ی دکترایش حقی قایل می شود، اما این روانشناسی معرفت برای شناختی که مارکس نخست در رساله‌ی دکترایش بدان اشاره دارد و سپس توسعه اش می دهد جایگاه ویژه‌ی او در نظر نمی گیرد: زیرا این شناخت آخرین چاره برای فاصله گرفتن عملی از فلسفه‌ی او که بلحاظ انتقادی مغلوب شده، نیست. فلسفه‌ی او که مارکس می خواهد همهنگام متحقق و الفایش کند نظام هگلی صرف و دست نخورده نیست، بلکه فلسفه‌ی او است به مهمیز نقد کشیده

شده و بنابراین تا همین حد فلسفه‌ی او انجلال یافته است؛ فلسفه‌ی او است که در پرتو مرحله‌ی تازه‌ی او از تفکر برای برقراری وحدت تئوری و پراتیک، چه در اصل نظاموارگی و چه در عناصرش، فلسفه‌ی انقلابی است.

۲- این شیوه‌ی «به یک چوب راندن» مارکس و هگل زمانی اعتبار دارد که از عهده‌ی حل تضادی برآید که مارکس خود در تعریف رابطه اش با هگل طرح کرده است؛ یعنی تضاد بین ماتریالیسم و ایده‌آلیسم. اگر مارکسیسم واقعا چیزی نیست جز روایتی نوهگلی، آنگاه باید این تضاد که در تعریف مارکسیسم از خود نقشی چنین کلیدی و نظامبخش دارد، به عنوان امری پیش پا افتاده قابل حل باشد.

متزکه و پوپیتس هر دو بنحوی همانند دست در کار اثبات این امرند. همانطور که در بررسی کار ایرینگ فچر دیدیم، فی الواقع می توان نشان داد که تحلیل فلسفی او که از «فعالیت عینی» انسانها و پیوندهای زیستی و اجتماعی مبتنی بر آن عزیمت می کند، از ماتریالیسم «نگرورز» دست کم همانقدر دور است که از ایده‌آلیسم، ایده‌آلیسمی که «بی گمان فعالیت واقعی و حسی را بخودی خود درک نمی کند.» (تذ نخست درباره‌ی فویرباخ).

بنا به گفته‌ی مارکس در نوشته‌ی پیرامون «ماوراالطبیعه‌ی قرن هفدهم» ماتریالیسم و ایده‌آلیسم هر دو، و به یک میزان، انتزاعی اند. از همین رو متزکه بحق مدعی است: «طرح مقدماتی ماتریالیسم و ایده‌آلیسم بطور کلی کفایت نمی کند و جالب توجه نیست. مسئله نه بر سر ماده است و نه ایده؛ موضوع مورد نظر مارکس "زندگی نوعی فعال" است آنهم "فعالیتی بیکرمند، حسی و واقعی"» (۳۷)

گام دوم استدلال این است که اگر مارکس و رای ماتریالیسم و ایده‌آلیسم قرار دارد، پس نقد ماتریالیستی مورد نظر او اساسا چه معنایی دارد؟ آیا این نقد سرآخر همچون سوفتفاهمی مولد از آب درنمی آید؟ آیا مارکس می تواند شناخت برحق خود از هگل را (مبنی بر اینکه هگل بدرستی کار را همچون

عمل خودآفرینی انسان دریافته و آنرا به مثابه آگاهی تکوین یابنده ی زندگی جامعه برنموده است) با این جمله محدود کند که نظر هگل «در قلمرو انتزاع» باقی می ماند؟ یا اینکه هگل پیشاپیش همان درکی را از کار داشته که مورد نظر مارکس است و آنرا فرایند واقعی زندگی جامعه می دانسته است، منتها مارکس در درک هگل دچار اشتباه و سوء تفاهم شده است؟

انتقاد مارکس مبنی است بر اینکه در تاریخ روح مطلق، «عینیت» نهایتاً «لغو» و رفع می شود. پوپیتس در مقابل یادآور می شود که لغو و رفع عینیت به مثابه بیان غلبه بر هر تضاد «معنای مشخص و واقعی مقوله ی هگلی کار» را تفسیر نمی دهد. مارکس معترض است که دیالکتیک نزد هگل همواره دیالکتیک روح، گیریم روح مطلق، باقی می ماند و بنابراین الغای بیگانگی نیز الغایی عملی نیست، بلکه فقط می تواند الغایی نظری را به همراه آورد؛ متزکه پاسخ می دهد: مراتب آگاهی که در «پدیدار شناسی روح» مطرح شده اند «در اساس نمایانگر کشاکش واقعی با سرسختی واقعیت اند.» این مسئله خود را در دیالکتیک واقعی تمنای نفسانی یا در دیالکتیک واقعی خدایگان و بنده، فضیلت و گذران جهان، گناه و سرنوشت نشان می دهد (۳۸) پوپیتس البته بنحوی محتاطانه از تبارز واقعی «من» قائم بذات که در پدیدارشناسی روح متناظر و مطابق با آگاهی است سخن می گوید، اما او نیز کاملاً مانند متزکه مقولات کار، سروری و نیاز نزد مارکس را با همین مقولات نزد هگل در اساس یکی می داند (۳۹)

بدین روایت، اینکه ذهن - عین (سوژه - ابژه) هگلی کماکان ذهن باقی می ماند، گیریم ذهنی ساخته شده از جوهر، همچون امری بسیار جزیی و قابل مسامحه تلقی می شود؛ آنهم بناحق. زیرا وجه مشخصه ی گسست بین متافیزیک که نظام هگلی آنرا به کمال می رساند و اندیشه ی مابعدمتافیزیکی که با مارکس آغاز می شود دقیقاً آنجاست که منطق تاریخ، آنجا که منطقی دارد، همانا منطقی تاریخی است که بوسیله ی خود ما ساخته می شود؛ با همه ی بی قانونی ها و تضادفی بودگی هایی که بدان وابسته است. منطق تاریخ، منطق آگاهی مطلق نیست که علیرغم عیان کردن پیش بینی هایش برای همه ی تاریخ در درون تاریخ، تاریختی نمی یابد. «ماتریالیسم»

مارکسیستی در نخستین گام ناظر است بر این، بگوییم، نسبی کردن دیالکتیک یا تاریختی بخشیدن بدان. این «ماتریالیسم» پیشاپیش درباره ی تقدم هستی شناختی ایده یا ماده تصمیم نمی گیرد، اما تکلیفش با رابطه ی فلسفه و «قانون تاریخ» روشن است: فلسفه برای تحقق مدعایش «بلحاظ ایده آلیستی» بخودی خود کافی است، زیرا سیر حرکت روح را بخود نسبت می دهد و دیالکتیک این یک را منطق دیگری می داند؛ اما «بلحاظ ماتریالیستی» بخودی خود کافی نیست، زیرا فلسفه در تلقی از خود وابسته به پراتیکی اجتماعی و پیشدرآمد پراتیکی واژگونساز است، زیرا فلسفه سیر تاریخ را به مثابه سیر بازتولید اجتماعی زندگی، و نه دیالکتیکش را، به منطق آگاهی مطلق نسبت می دهد. «قانون تاریخ» همانقدر حاکی از تضاد است که رفتار خود آدمها؛ آدمهایی که بدانند تاریخ را ساخته اند و حالا باید آنرا با اراده و آگاهی بسازند. اما اگر قرار نیست دیالکتیک منطق ماورای زمان و مکان یک فاعل [سوژه ی] مطلق باشد، پس از زاویه ی سیر تاریخ چه معنای معقولی می تواند داشته باشد؟ اما پیش از آنکه به بررسی دقیقتر این پرسش بپردازیم لازم است نشان دهیم که چگونه تفاسیر فلسفی مارکسیسم نسبت به این پرسش تغافل می کنند و یا اصلاً طرحش نمی نمایند. این تعابیر فلسفی مارکس را تا آن حد به هگل تقلیل می دهند که وارونه سازی معروف دیالکتیک و «بر پا ایستاندن آن» دیگر بصورت مسئله ای جدی برایشان مطرح نمی شود.

۳- لندگربه تمایز بین دیالکتیک هگل و مارکس را - که بنظرش تمایزی ظاهری است - بصورت فرمولی توصیفی درمی آورد؛ اینکه: دیالکتیک نزد مارکس دیگر منطق خودبازآفرینی روح مطلق نیست، بلکه منطق خودبازآفرینی انسانها و بنابراین منطق کار است و نه مقدمتا منطق اندیشه (۴۱) بدین ترتیب تمایز مذکور به مثابه تمایزی صرفاً ظاهری زاید می شود؛ لندگربه کار را به مثابه اندیشیدن در موقعیت مشخص و به مثابه کنشی تعریف می کند که متضمن اندیشیدن به رابطه ی «هدف - راه - موقعیت» و بنابراین حاوی آگاهی است.

لندگربه موکدا می پرسد: «اصل هگلی تا کجا در این اندیشه حفظ شده است؟ بنظر مارکس، تا آنجا که تحول روابط تولید پیامد عملی کور نیست بلکه تصرف در آگاهی را پیشفرض می گیرد. به عبارت دیگر هر دو موقعیت باید آگاهانه باشند. بنابراین آگاهی طبقاتی اصلی برخوردار از اهمیت و معنای فلسفی است. چرا که آگاهی طبقاتی (نهایتاً) "در - و - برای - خود بودن" پرولتاریا و سرچشمه ی کارایی تاریخی اوست. به سخن دیگر منطق اندیشه، به مثابه دیالکتیک در فلسفه و در آگاهی طبقاتی حفظ شده است. منطق مذکور پیشاپیش طرح عمل را می ریزد. بعلاوه منطق در اینجا همهنگام منطق تاریخ نیز هست. بدین ترتیب این امر نیز پابرجا باقی مانده است که تاریخ طریق ضرورت را می پوید.

لندگربه به شیوه ی مارکسیسم نوهگلی لوکاچی منطق روح مطلق را به منطق آگاهی طبقاتی مطلق مبدل می سازد و بدین ترتیب همهنگام دیالکتیک ماتریالیستی را به شیوه ی ایده آلیستی منحل می کند. جایگزین کردن صاف و ساده ی یک حامل و محمول [سوزه و ابژه] با حامل و محمولی دیگر و نشانیدن روح جهانی در کالبد فلسفه بجای روح جهانی در پیکر آگاهی طبقاتی پرولتری، بدون هیچگونه استدلال و فقط در حرف، نهایتاً در آخر جمله باید بنحوی توجیه شود: «مارکس کماکان ایده آلیست باقی می ماند.» اما همان نخستین نتیجه ای که لندگربه از این بحث استنتاج می کند، یعنی این ادعا که «دیالکتیک به پرولتاریا وابسته نیست، بلکه پرولتاریا مقید به فلسفه است» نشان می دهد که تا چه اندازه مارکس خود از این تفسیر از مارکسیسم بدور است. این شیوه ی استدلال مسئله ی دیالکتیک مارکسیستی را حل نمی کند بلکه آنرا از میان برمی دارد، آنهم بی گمان بدین قیمت که مارکسیسم را دوباره از نقد به فلسفه مبدل کند؛ نقدی که برای تحقق فلسفه خواستار الفای آن بود. این تبدیل و رجعت دادن مارکسیسم به فلسفه برای لندگربه حتی بهای گزافی نیست، زیرا وی مارکسیسم را بهر حال یکی از انواع «فلسفه ی تاکنونی» می داند و هیچ مناسبتی نمی بیند بین فلسفه و نقد

در معنای مارکسیستی آن تمایز بگذارد. پوپیتس تا آنجا از لندگربه فراتر می رود که این ادعا را که منطق ماتریالیسم تاریخی با منطق نظام هگلی یکی و همان است، بنحوی انتقادی علیه خود مارکس بکار برد. به عبارت دیگر او معتقد است که اگر قرار است «ماتریالیسم» نزد مارکس اساساً معنایی قابل ذکر داشته باشد، آنگاه منطق ماتریالیسم تاریخی و منطق هگل نمی توانند یکی و همان باشند. پوپیتس جهت‌یابی روشی ای را که مارکس از نقد هگل بدست آورده است بدرستی چنین جمع‌بندی می کند:

«منطق ویژه ی هر موضوع ویژه یعنی گشایش تحلیلی موضوع و به نمایش نهادن سیر شکلگیری و تکوینش. نقد حقیقی با برابریستایش نمی جنگد، بلکه معنای ویژه اش، پایگیری اش و گرایشهای درونداتی اش را در می یابد. نقد، تحلیل منشاء شناسانه را به "جوهر پدیدار" پیوند می زند.» (۴۳)

آنجا که دیالکتیک می خواهد به معنای دقیق کلمه تاریخی باشد، یعنی (بلحاظ تاریخی) درخور موضوع خویش باشد، باید محتمل یا تصادفی بودگی را بپذیرد. دیالکتیک مجاز نیست به مثابه منطق عامل یا فاعلی متعال استنتاج شود که مقدم بر تاریخ و در ماوراء آن قرار دارد؛ چه این عامل روح جهانی باشد و چه روح طبقه ای باشد که در هر مرحله ی معین در موضع حاکمیت است. تنها اگر مارکس مانند لوکاچ در کتاب «تاریخ و آگاهی طبقاتی» دچار چنین خطایی می شد پوپیتس حق داشت به مخالفت برخیزد که:

«مارکس درست همان کاری را می کند که هگل را بدان متهم می نماید: او تعینات مقوله ی منطقی را در همه جا صادق می بیند. فرق کار او با هگل این است که اشتقاق مفاهیم را بطور نظری انجام نمی دهد بلکه منطق هگل را به مثابه پیشگفتار کار خود پیشفرض می گیرد.» (۴۴) «او روابط اجتماعی معین را مورد

انتقاد قرار می دهد و خاستگاهشان را در کانونی جستجو می کند که بنا به اصطلاح او "جوهر انسانی" است. این کانون در واقع اسطقس مفهومی یا مقوله ای مناسبات تجربی است و سیر تحول و تکاملش بر طبق قانونمندی دیالکتیکی است که به مثابه امری با اعتبار عام یکجا از هگل گرفته شده است. همانگونه که بنظر مارکس هگل در فلسفه ی دولت نهایتا منطقش را آشکار می سازد و در پیکر موضوع یا عینی مشخص بدان معنا می دهد، مارکس نیز خود پدیدارهای اجتماعی را بر قالب بندی ای دیالکتیکی متکی می کند و می کوشد آن را با استناد به پیدایش و تکوین "جوهر" انسانی مستدل سازد. این قالببندی همان نقشی را ایفا می کند که روح جهانی یا روح قومی نزد هگل ایفا می کرد. (۴۵)

پس استدلال اصلی پوپیتس این است: مارکس دیالکتیک «ایده آلیستی» هگل را یکجا پذیرفته است، در حالیکه این دیالکتیک با تظاهر مارکس به نقد «ماتریالیستی» تعارض دارد. طبیعی است که پوپیتس مسئله ی دیالکتیک ماتریالیستی را دیگر طرح نمی کند. او احتجاجات خود را بیشتر متوجه سیر تحول نوشته های آغازین مارکس از رساله ی دکترا تا دستنوشته های پاریس می نماید. فی الواقع می توان با استناد به این سیر نوعی تعاقب زمانی در ساختمان دیالکتیکی جوهر انسانی (همانا فعالیت عینی) و تایید آن از طریق تحلیلهای تجربی را اثبات کرد.

نخست جایگاه پرولتاریا در نظام [منطقی] استنتاج می شود، سپس این جایگاه بوسیله ی پرولتاریایی واقعی که بعدا وجودش محرز شده، اشغال می گردد. به اعتبار تعاقب زمانی نوشته های مارکس می توان ترتیب و توالی فوق را تایید کرد. مارکس نخست پدیدارهایی را که مورد انتقاد اوست در پوشش شبکه ای از مقولات دیالکتیکی قرار می دهد و بدین ترتیب «منطق [ویژه ی]

موضوع» را ارائه می نماید. تحلیل تجربی بجای آنکه مقدم بر این کار باشد تالی آنست. این تحول با توجه به مذاقه ای نظاموار در دستنوشته های پاریس بناگزییر این احساس را بوجود می آورد که گویی مارکس می خواهد فرآیند زندگی اقتصادی را همچون تاریخ تحقق نیروهای انسانی بر پایه ی نظامی ایستا از بیگانگی قلمداد کند، نیروهایی که اما بطور ماقبل تجربی [آپریوری] استنتاج شده اند. بنابراین پوپیتس معترض است که «بدین ترتیب مارکس از لحاظ انسانشناسانه همان کاری را می کند که اقتصاددانان بورژوا را به انجام آن متهم می سازد.» (۴۶)

اشکال کار اما این است که آنچه از روانشناسی شناخت برای توضیح شکلگیری نظریه ی مارکس استنتاج می توان کرد حتی نمی تواند پیوند منطقی خود شناخت را هم تبیین کند. این نکته که مبدا تمایز مارکس و هگل از دید ناظران پس از مارکس آن روشنی و وضوحی را که فی الواقع دارد، نداشته باشد، مارکس را نگران می کرد و همین امر او را بر آن داشت که در دهه ی ۵۰ قرن نوزدهم «با وجدان فلسفی سابق خویش تسویه حساب کند.» (۴۷) با این حال مارکس گذشته یا سابقه ی فلسفی را همواره «درنظر» دارد؛ با بهره گیری از این سابقه است که او افقی را فراروی خود می نهد که همه ی تحلیلهای اقتصادی اش در آن مندرج اند؛ بی آنکه البته این امر آشکارا مورد تاکید او باشد. اینکه شناخت منطلق هگل برای مطالعه ی کاپیتال مارکس مفید است جرفی است بجای خود نیکو. اما اینکه مارکس منطق هگل را به مثابه پیشگفتار نقد خود مفروض می گیرد، شاید به اعتبار سیر زندگی فکری مارکس و از نظر روانشناسی شناخت درست باشد، اما بطور نظاموار در مورد خود شناخت صادق نیست.

بیشتر در تطابق با معنای دیالکتیکی ماتریالیستی است که می توان گفت فلسفه با تفکر پیرامون موقعیتی آغاز می کند که خود نیز در آن قرار دارد و بنابراین همزمان از بیگانگی های تجربه شده و از آگاهی به ضرورت عملی الغای خویش عزیمت می کند. این آگاهی به خودآگاهی [فلسفه] ارتقاء

می یابد، بنحوی که فلسفه با نگرش انتقادی به خود، خود را بیان موقعیتی می داند که باید الفاء شود و از آن پس فعالیت انتقادی اش را در خدمت هدفی دیگر قرار می دهد، همانا انتقاد از مجرای عمل. فلسفه آگاه است که همانقدر که در تحقق معنای درونداتی اش پیش رود، به همان میزان نیز در راه الفای فلسفه به مثابه فلسفه عمل کرده است. بنا به تاکید مارکس، وارد شدن به مرحله ی چنین نقدی یعنی پشت سر گذاشتن مرحله ای که فلسفه فقط مکمل [مینوی جهان] است. در این مرحله فلسفه به دروغین بودن خودمختاری خویش پی برده است و دیگر فریب این بازی را نخواهد خورد که: فلسفه بتنهایی می تواند خود را مستدل و متحقق سازد. مارکس فلسفه ای را که توانسته است آگاهی کاذب را در معنای مضاعف فوق از خود براند، فلسفه ی «ماتریالیست» می نامد. نقد از یکسو «بلحاظ عملی» به الفای وضع موجود راغب است و حرکت خود را منحصر تا تابع این علاقه می کند. تا اینجا می توان گفت که نظریه ی انقلاب برای نقد حکم دستگاه مقولات یا علم مفاهیم را دارد. از سوی دیگر علاقه ی مذکور یک افق دید - و نه یک میدان - را می گشاید که ساخت و پرداخت آن می تواند با وسایل تحلیل استعلایی [ترانساندانتال] عملی گردد. از این لحاظ نقد آنچه را می خواهد بداند باید بدون چون و چرا از علم بگیرد.

علم به «ضرورت» انقلاب ما را از پژوهش علمی پیرامون شرایط امکان آن و حتی از اثبات علمی این امر که کی و کجا این شرایط تاریخی مهیا هستند معاف نمی کند. التزام نقد به علم و به تحلیل‌های تجربی، تاریخی، جامعه شناختی و اقتصادی چنان اجتناب ناپذیرست که نقد - در چارچوب نظریه - تنها و تنها بنحوی علمی قابل انکار و ابطال خواهد بود؛ و این هنوز بدان معنا نیست که نقد را می توان بطور علمی و به حد کفایت اثبات کرد. حتی هنگامی که شرایط امکان یک انقلاب - که بلحاظ علمی قابل تشخیص اند - فراهم باشند، کماکان و در ورای این شرایط انقلاب مستلزم اقدام مصممانه و استفاده از این امکان است. یعنی دست زدن به عملی که الهامبخش آن بصیرت به ضرورت عملی انقلاب است، نه عمل از پیش مقدر و تعریف شده (Fva).

مارکس بین ضرورت علمی و ضرورت نظری تمایز می گذارد. ضرورت نظری

وجه تشخیص مقولات ناظر بر دگرگونیهای اجتماعی است، دگرگونیهایی که از فراز سر انسانها و مستقل از آنها «بطور عینی» صورت می پذیرند و با دقت «علوم طبیعی» قابل اندازه گیری و پیمایش بینی اند. ضرورت عملی در مقابل شاخص مقوله ی کاملا متفاوتی برای دگرگونیهای اجتماعی است، دگرگونیهایی که همراه با اراده و آگاهی انسانها و «نه بطور عینی» صورت می گیرند و فقط در درون شرایط عینی امکانشان و نه بنحو قائم بذات قابل اندازه گیری و پیمایش بینی اند. (۴۸) در شرایط کنونی بجای آنکه این مسئله مورد تعمق قرار گیرد که آیا نکته ی فوق نقطه ی عزیمتی برای طرح و توسعه ی معقولانه ی دیالکتیکی «ماتریالیستی» هست یا نه، یا دیالکتیک هگلی و مارکسی به جزم بدل می شود یا عوضی گرفتن ضرورت نظری بجای ضرورت عملی به معضل و درماندگی ذهنی مبدل می گردد. مثلا پوپیتس می خواهد بداند که آیا تحول تاریخی باید ضرورتا به جانب ترقی باشد؟ او می پرسد: «چرا نباید انسانیت رو به قهقرا رود یا چرا نباید مرحله ای از تاریخ انسانی راكد و بلا تغییر بماند؟» (۴۹) و ادامه می دهد: «پرولتاریا واقعیتی است که باید [سیر] تحول جامعه را تعیین کند. اما چرا از راه قیام انقلابی؟» (همانجا) عجالتا بگذریم از اینکه پرولتاریا را می توان به عنوان حامل محتمل یا تنها حامل انقلاب از راه تحلیل علمی شرایط امکان انقلاب نتیجه گرفت یا دقیقا از همین راه نقش و جایگاهش را انکار کرد. مسئله این است که «ضرورت» پیشرفت یا انقلاب، حال به هر نحوی که [این دو مقوله] تعریف شده باشند (مثلا لزومی ندارد که یک انقلاب حتما بصورت انقلابهای قرن ۱۸ و ۱۹ به تصور درآید)، ضرورتی است عملی و نه نظری. در غیر اینصورت دیالکتیک تاریخی نه تاریخی بود و نه حاوی صدفه و احتمال و این ادعا که مارکس پیشگفته های هگل را درست پذیرفته است، حرفی بود درست و برحق. در این حالت همه ی پژوهشهای تجربی [مارکس] در قیاس با چنین پیشگفته هایی تنها ارزش پسگفته هایی را داشتند که قدرت واقعی شان در ابطال این پیشگفته ها، بی آنکه ارمغان آور دقت و سختگیری علمی برای علم باشند، قربانی شد. عجیب نیست که اینجا پوپیتس دچار شگفتی می شود که چرا مارکس کنش از خودبیگانه شدن آغازین یا امر شکلگیری حاکمیت و مالکیت

خصوصی را «مستدل» نمی‌کند و [یعنی] آنرا از فلسفه‌ی تاریخ منطقی مشتق نمی‌نماید. اما اگر دیالکتیک از زاویه‌ی سرانجام ماتریالیستی اش درک می‌شد و به مثابه جنس قاپاق هگلی در مظان اتهام قرار نمی‌گرفت، آنگاه پاسخ هم بخودی خود روشن بود، همانا: این کنش - اگر هرگز چنین کنشی موجود بوده باشد - حادثه‌ای ماوراءالطبیعی همانند هبوط نبود، بلکه واقعیتی تاریخی بود که تشخیص آن اساساً تنها از طرق علمی امکانپذیر می‌بود.

IV

کار خطای یگانه دانستن دیالکتیک مورد تمایل مارکس با دیالکتیک هگل دو نتیجه‌ی بلاواسطه دارد: نخست جدا کردن «فلسفه»‌ی مارکسیسم از «عناصر علمی اش»؛ و دیگر، تعبیری متالهانه [تئولوژیک] از مقاومت نقد مارکسیستی در برابر تقلیل دادن اجباری اش به فلسفه‌ی هگل. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم سر و دم نقد مارکسی را چنان ببریم که در ظرف فلسفه‌ی هگلی جا بگیرد، آنگاه چاره‌ای جز تفسیر متالهانه‌ی این بخشهای اضافی و بجا مانده باقی نخواهد ماند.

۱- آیرینگ فچر نکته‌ای انتقادی را یادآور می‌شود که می‌تواند توصیفی نمونه وار برای موضع مفسران راست آیین مارکس در شوروی در قبال تفاسیر «فلسفی» همکاران غربی آنها باشد:

«کشف دوباره‌ی انسانگرایی آغازین مارکس... و علم شدن آن از سوی شمار اندکی از مفسران مارکس در غرب آنقدرها هم بی دلیل نیست. قضیه از این قرار است که اگر قبول کنیم "مارکس حقیقی" همان مارکسی است که در نوشته‌های آغازین وی متجلی است آنوقت نتیجه بناگزییر این خواهد بود که نوشته‌های متاخر مارکس که حاکی از تجدید نظر در آثار کماکان فلسفی - انسانشناختی دوران جوانی او هستند، از ارزش کمتری برخوردارند.» (۵۰)

اگر برای رهبران فکری استالینیسیم در فلسفه سخت است که انسانگرایی آغازین و اصیل استادشان [مارکس] را در «گیومه» بگذارند و اگر این امر خجالت زدگی و استیصال را هم بر عدم صداقت این نظم منجمد شده در عبارت پردازی می‌افزاید، ما - علیرغم همه‌ی ابتذال و عوامانگی‌ای که مقابل قرارداد «دوره»‌ی جوانی با «دوره»‌ی بلوغ مارکس دارد - لحظه‌ای نباید در پیجویی ریشه‌های اظهارات فوق و یافتن هسته‌ی حقیقی آنها تعلل کنیم. زیرا جایکه نه مفهوم و معنای فلسفه‌ای که برای الفای خویش آگاهی اش را تربیت می‌کند و نه تصادفی بودگی دیالکتیک تاریخی‌ایکه از این فلسفه الهام می‌گیرد قابل درک است، تشخیص درست نقد مارکسیستی نیز امکانپذیر نخواهد بود، نقدی که در طرح پرسشها البته بر پژوهشهای علوم دقیقه تقدم دارد اما شروط امکان آنچه را مورد نظر اوست باید از تحلیلهای تجربی بگیرد و بوسیله‌ی آنها اثبات نماید. جایکه تشخیص رابطه‌ی مارکس و هگل در زمینه‌ی تاریخ اندیشه به جایجا گرفتن آنها یا دست کم به جایجا گرفتن شیوه دیالکتیکی شان منجر شده باشد، آنجا رابطه‌ی کلاسیک فلسفه و علم، یعنی رابطه‌ی بین [فلسفه همچون] امر شالوده ریز و ساختمان‌ی ماقبل تجربی و [علم همچون] امر مستدل شده و آزمونی مابعد تجربی، امری بدیهی خواهد بود. بدین ترتیب هنگامیکه مارکسیسم همچون یک فلسفه تلقی و تفسیر شود، دعاوی اش در سطح فلسفه بکفایت قابل داوری اند و بحث پیرامون عناصر علمی اش می‌تواند کاملاً مستقل و مجزا از سطح فلسفی صورت گیرد.

بر همین منوال مثلاً پوپیتس موکداً از تقلیل مقولات اقتصاد سیاسی به مقولات انسان شناختی سخن می‌گوید و متزکه از بازگشت به سطح آغازین و پایه‌ای کنش انسانی، سطحی که نخست بر اساس آن واقعیت اقتصادی قابل درک خواهد بود. متزکه سطح مذکور را بلافاصله چنین تجزیه می‌کند: «منشاء قدرت امر مادی نهایتاً در این نکته نهفته است که انسان خود اسیر جادوی "تملک" و "میل تملک" است... منظور این است که این کشف انتقادی بیگانگی از سوی مارکس کماکان منطبق با مقولات یا

مفاهیمی انسان‌شناسانه ای نیست که مارکس خود طراحشان باشد. چنین تصویری خطاست. (متزکه، همانجا، ص ۱۰) واقعیت اما این است که نه مارکس مالکیت خصوصی را از مقوله‌ی «میل تملک» استنتاج کرده است و نه کالبدشناسی جامعه‌ی مدنی، که او در قالب نقد اقتصاد سیاسی پیش می‌برد، سندی است برای تایید متاخر «مقولات انسان‌شناسی که بدست خود مارکس طراحی شده باشند».

برعکس. از آنجا که فلسفه خود را نیز بیان جامعه‌ای می‌داند که موضوع نقد است، تحلیل‌های علمی را نباید بلحاظ فلسفی مستدل کرد، بلکه تنها تاییدشان را باید بطور انتقادی تعبیر و تفسیر نمود. بنابراین اگر لندگر به کر می‌کند می‌تواند پرسشهایی را که مارکس طرح کرده است نه به مثابه پرسشهای مربوط به اقتصاد سیاسی، بلکه در سطح فلسفی به کفایت درک کند (لندگر، همانجا، ص ۳۹) بدین ترتیب او با رویکردی روشمند از همان غاز ریشه‌ی «ماتریالیسم» نقد مارکسیستی یعنی رابطه‌ی خودویژه و آشناخته برای شناخت شناسی سنتی بین فلسفه و اقتصاد و بین نقد فلسفی علوم اجتماعی را از جا می‌کند (۵۱).

مچنین باید گفت که مفسران فلسفی مارکسیسم متناظر و مکمل مفسران علمی آن هستند. مدتها پیش از آنکه فلسفه به مناسبت کشف دستنوشته‌های ریس مارکسیسم را با چشمپوشی از عناصر «علمی» اش کاملا به بخشی از ریخ فلسفه تبدیل کند، اقتصاد و جامعه‌شناسی به خیال خود، در کشاکش نقد مارکسیستی اقتصاد سیاسی مرزهای بین اقتصاد و جامعه‌شناسی را ز این نقد مشخص و معین کرده بودند.

مثلا اوینهایمر^۱ بخشهای سیاسی نقد مارکسیستی را از بخشهای خالصا اقتصاد، اش... : آنه... اقتصاد... ۱۲...

«تئوری خالص» می‌نامند- جدا کرد و رودرروی هم نهاد. بنظر او این بخش اخیر «با مسایلی مربوط به پیوندها و بافت‌های هستی که مبرا از ارزشهای اعتباری اند سر و کار دارد.» (۵۲) با شیوه‌ای همانند، جامعه‌شناسان نیز می‌کوشند «عناصر فلسفی» مارکسیسم را که از نظر آنها مایه‌ی خجلت زدگی است از بقیه‌ی عناصر جدا کنند. نمونه‌اش شومپتر که مارکس را بنویست «پیامبر»، اقتصاددان و جامعه‌شناس می‌نامد (۵۳) حتی در بخشهای اخیر جامعه‌شناسانه پیرامون مارکسیسم (۵۴) این جدایی عناصر علمی و غیرعلمی از مرزهای موضع شومپتر که دست کم رویکردی تاریخی بود فراتر می‌رود و به ساختارهای صورتی الگوها در سطحی از انتزاع عینیت بخشنده می‌رسد که مارکس با نگرانی درباره‌اش می‌گفت: در این سطح از انتزاع، روابط اجتماعی «به هیئت قوانین طبیعی مستقل از تاریخ درآمده و در موقعیت مقتضی و با تردستی پنهان کارانه‌ای قوانین بورژوایی به منزله‌ی قوانین طبیعی القا می‌شوند.» (۵۵) جامعه‌شناسی مدرن که بر طبق دستورالعملهای شناخت شناسی تحصیلگری [پوزیتیویسم] منطقی صورتبندی شده و بویژه تحت تاثیر تالکوت پارسونز است، مارکسیسم را قطعه قطعه می‌کند و بدون توجه به ظرایف آن در مقایسه با الگوهای علمی اقتصاد سیاسی کلاسیک آنرا در قالب طرحی می‌ریزد که مارکس آنرا به مثابه موضوع محوری ایدئولوژی بورژوایی مورد انتقاد قرار داده بود. در اینکار جامعه‌شناسی مدرن کوچکترین برهانی در برابر داوری مارکس که هم این جامعه‌شناسی و هم سلفش را شامل می‌شود، ارائه نمی‌کند.

است، اما این ظاهر فقط به سطح قضیه مربوط است. مارکس مقوله ی گناه نخستین در مسیحیت را به گناه جمعی جامعه در عصر سرمایه داری تبدیل می کند، رنجی را که مسیح در کشیدن بار گناه بشر می کشد به رنج پرولتاریا برای همه مبدل می سازد، فکر نجات و رستگاری در مسیحیت را به قالب آموزه ی پرولتاریا به مثابه ناجی کل جامعه ی انسانی می ریزد، ایمان مسیحیت به آخرالزمان و حکومت فرارسنده ی خدا بر زمین را - که پیامبران اسرائیل با ایمان و امید و در کمال استیصال برای خلق و جهان خویش انتظارش را داشتند -، او، این یهودی زمینی شده (سکولار شده)، به حکومت فرارسنده ی آزادی سوسیالیستی، عدالت زمینی و صلح در جهانی مستغنی مبدل می کند که از مبارزه ی طبقاتی و جنگ سرمایه دارانه رهیده است. مارکس بجای حکومت الهی پیامبران و مسیحیت به حکومت زمینی و انسانی باور داشت، به زمان بی پایان تازه و روزگار فرارسنده ای که نه دیگر خدا می طلبد و نه رستگاری، بلکه روزگار متعلق به انسان پرولتری و عمل اوست که کل جهان را منقلب می کند و به زمینی تازه مبدل می نماید که خود بهشت نوین است؛ و بگفته ی مارکس قلمرو آزادی است. (۵۷)

در نگاهی بیطرفانه به گفتاورد فوق باید گفت که ادعای بدهتی که این شیوه ی تقلیل فلسفه ی تاریخ به غایتگرایی یهودی - مسیحی دارد، واقعا حیرت انگیز است. زیرا مادام که خود جریان دنیوی شدن درک نشده باشد، تفسیر ماتریالیسم تاریخی به مثابه پیکره یا قالب دنیوی شده ی رستگاری مذهبی گویای هیچ چیز نیست. بجای آنکه سر و دم بریده شده ی مارکسیسم که در قالب تفسیر فلسفی نگنجیده است و به همین دلیل به تعبیر متالهانه راه برده است خود مورد سوال قرار گیرد، معضل و پیچیدگی مقوله ی اصلی فراموش شده و با تظاهر به فهمیده شدن مسئله، منتفی اعلام شده است. این است ظاهر دروغین تاریخ فکر در کاراترین شکلش: در این نمای کاذب، هر

چیز که بتوان معنایش را با معنای قالبی مجهول از فکر بنحوی همشکل [یا مماثل یا آنالوگ] دانست، به مثابه امری ادراک شده تلقی می گردد. مثلا در موضوع مشخص مورد نظر ما، آن بخش از دیالکتیک مارکسی که پس از تشخیص ذات و ماهیتش به کمک دیالکتیک هگلی از دیالکتیک هگل فراتر می رود، بعنوان وجه یا جنبه ای غیرعقلایی و بلحاظ فلسفی لاینحل با وجوه یا جنبه های غیرعقلایی سرمشقه های عرفانی یا مذهبی مرتبط می شود. در اینکار به غلط فرض می شود که از رابطه ی وجوهی که هر یک بخودی خود درک نشده اند، بهر حال یک مقوله پدید می آید. بدین ترتیب مقوله ی دنیوی شدن هم معنایی قهقرایی می یابد و بجای آنکه مسایل را بگشاید، آنها را معوج می نماید. مثلا بدین شیوه که: شاید امر مشتق شده از سکولاریزاسیون همان امری است که باید به اعتبار خود و بطور قائم بذات ادراک شود و حتی شاید امری که از آن اشتقاق می کنیم خود محتاج مشتق شدن باشد. اما تکلیف چیست اگر پیکره ی دنیوی شده فقط متناظر با رازی تاکنون مکنون باشد، همانا راه حل عقلایی معمایی تحریم شده و تابویی؟ در آنصورت بهر حال پیکره ی مذکور باید برهان خویش را از خود بگیرد و از تقلیل یافتنی هرچند مقبول به جادویی که وعده دهنده ی راه حل مسئله است و تنها از راه مماثل^۱ بخدمت گرفته شده است، هیچ بهره ای نگیرد.

۲- تفسیر «فلسفی» مارکسیسم نه تنها جداسازی عناصر فلسفی و اقتصادی و نه تنها تعبیر متالهانه ی بخش اضافه ی مارکسیسم - که بلحاظ فلسفی قابل توضیح نخواهد بود - را بدنبال دارد، بلکه شالوده ای را نیز تعریف می کند که بر مبنای آن - برخلاف شیوه ی بررسی مبتنی بر تاریخ فلسفه - مارکسیسم را می توان به مثابه ی فلسفه ی مارکسیستی بنحوی جانبدارانه آموخت و اختیار کرد. نخستین روایت از چنین آموزشی بنحوی توجیه گرانه به تعبیر متالهانه ی مارکسیسم در پرتو جریان دنیوی شدن استناد می کند. از این دیدگاه مارکسیسم کاردار یا مدیر مشروع مقدسات است؛ مقولات مارکسیسم همه کماکان پابرجا و کارا باقی می مانند، منتها فقط از زاویه ی

معنای نجات دهنده شان در چارچوب مفهوم مسیحی ظهور یا تجلی، متبلور می شوند. بدین ترتیب مارکسیسم معنایی مضاعف پیدا می کند. استعلای مذهبی معنای درونداتی این آموزه، ظاهرا ما را به ساختن ملغمه ای از مسیحیت و مارکسیسم مجاز می دارد، معجونی که نمایندگان در فرانسه مودوز^۱ و دوسر^۲ اند و در میان کشیشان محافل کارگری شیوع یافته است.

این باصطلاح کمونیستهای مسیحی خود را در سال ۱۹۴۸ در فرانسه و ایتالیا متشکل کردند. ایرینگ فچر برنامه ی آنها را بخوبی در چهار بند خلاصه می کند: الف) سرمایه داری تنها شر اساسی جامعه ی معاصر است؛ ب) مارکسیسم در ماهیت خویش خداناپرست [آته ایست] نیست؛ ج) کلیسا در وضعیت اجتماعی کنونی اش بخشی از جهان سرمایه داری است؛ و د) کمونیسم منطبق بر معنای تاریخ است. بنابراین فرد مسیحی نمی تواند ضد کمونیست باشد، مگر آنکه بخواهد ادغام درمان ناپذیر کلیسا و جهان سرمایه داری را تقویت کند. (۵۸) شاید بتوان با نگاهی به بخش پایانی یک سخنرانی از ژان لاکروا^۳ این نکته را واضح ساخت که چگونه این کاتولیکها آیینهای جزئی ماتریالیسم تاریخی را اختیار می کنند و همبندگام از جامعه ی «اینجهانی» اش بدر می آورند: «... اگر تضاد نیروی محرک واقعی پیشرفت است، پس چگونه می توان وجود بشر را در جهانی تصور کرد که تضاد در آن ناپدید شده باشد؟ فلسفه ی شهوود ناب و تصدیق ذاتی، فلسفه ی ابدیت است؛ فلسفه ی دیالکتیکی، یعنی فلسفه ای که اعتراف دارد نفی و تصدیق [نه و آری] درونداتی اند، فلسفه ی زمانمند بودن است. زمان و تاریخ از نگرگاه دیالکتیکی مقولاتی واحدند... بی گمان این وظیفه ی مثبت بشر در روی زمین است که علیه خودبیبگانگی بجنگد. اما روزی که این جنگ متوقف شود، چه

به روز بشر خواهد آمد؟ چگونه می توان آرمانی را که آشکارا فراتاریخی است، آرمان درونداتی تاریخ اعلام کرد؟... بی آنکه بخواهیم عظمت درخشان و پرثمر انسان نوین را انکار کنیم - عظمتی که مارکسیسم آنرا متبلور ساخته و ما باید بدان متمایل باشیم تا آنرا بفهمیم، دوستش بداریم و شاید بر اساس گرایش حقیقی اش آنرا متحقق سازیم - کماکان حق داریم در قلمرو عالیتترین تصمیمات، تجربه ی تازه ای را در مقابل آن قرار دهیم، همانا تجربه ی قدوسیت را.» (۵۹)

روایت دوم از اختیار کردن جانبدارانه ی مارکسیسم در تلاش است عناصری را که در تقلیل فلسفی منحل نشده اند، نه بگونه ای متالپانه، بلکه به شیوه ی عرفانی - نظری نجات دهد. نقش و کارکرد تعبیر عرفانی - نظری نیز درست همانند اعتدال متالپانه است: اینجا نیز مقولات مارکسیستی کماکان پابرجا و کارا باقی می مانند، منتها فقط از زاویه ی معنای متافیزیکی شان در چارچوب کیهانشناسی نظری متبلور می شوند. اگر آنجا عناصر موجود برای ساختن ملغمه ای از مسیحیت و مارکسیسم بکار می آمدند، اینجا به کار ساختن معجونی از مارکسیسم و فلسفه ی طبیعت می آیند: «منطقا بدون یک کیهانشناسی مارکسیستی نوین، انسان شناسی نوین مارکسیستی وجود نخواهد داشت.» (۶۰) تصادفی نیست که بلوخ این دیدگاه را در ادامه و منضم به صورتبندیهایی ابداع و طرح می کند که شلینگ جوان، هنگامیکه برای نخستین بار فلسفه ی طبیعتش را با فلسفه ی استعلایی - که از شناخت شناسی فیخته به ارث برده بود - همراه می کرد، بدانها دست یافت. موضوع مورد نظر بلوخ این است که: آیا معنای «در آغاز موجود» تاریخ، یعنی برقراری حکومت آزادی، بدون معنای ژرف تاریخی طبیعی که فراگیرنده ی تاریخ زندگی انسان است، اساسا امکان دارد یا نه. تاکید بر «فراگیر بودن» از آن روست که بلوخ (البته بطور ضمنی و نه آشکار) علیه «راه حل ایده آلیستی شلینگ مبنی بر اینکه ایلایا طبیعت در اودیسه ی انسانی روح به خانه بازگشته و به پایان رسیده است» (همانجا، ص ۳۸)، موضع می گیرد.

برعکس، راه حل «ماتریالیستی» [بلوخ] از پرسش درباره ی - بگفته ی او- فرهنگ انعطاف پذیر [یا اسفنجی] زمان در تاریخ آغاز می کند، فرهنگی که تصور آن در مماله با فضای چند بعدی ریمانی^۱ امکانپذیر است. بلوخ در تلاش است مفهومی نرمش پذیر از زمان را ابداع کند تا از اینطریق بر نگرانیها و ابهامات ناشی از طرحی غیردیالکتیکی برای ترقی، فایق آید.

همانطور که پراکندگی و حرکت ماده در فضا مستلزم دستگاه سنجش [یا متریکو] متغیر نظریه ی نسبیت است که با دستگاه سنجش اقلیدسی تمایز دارد، باید به تناظر، دستگاه سنجش متغیری برای زمان را در ماوراء تاریخ^۲ ماتریالیسم تاریخی وارد کرد، که خود را به تناسب در راستای پراکندگی و اهداف ماده تاریخ تنظیم می کند. هماهنگ کردن و تعیین جایگاه پیشرفت تمدنهای مختلف بخودی خود مستلزم نوعی «افزودن حجم به سیر خطی زمان در تاریخ» است. به همین ترتیب تلون ویژه ی دورانهای مختلف یک تمدن واحد را نیز نمی توان تنها با تمایزگذاری زمانشمارانه فهمید، بلکه این تلون را باید به منزله ی تمایزهایی در تراکم و تکائف معنای زمان دریافت. این شیوه ی تمایزگذاری مسلما در مورد رابطه ی میلیونها سال دوران ماقبل تاریخ با چند هزار سال تاریخ تمدن از عصر حجر تا کنون بمراتب صادقتر است: «اگر زمان تنها آنجا موجود است که چیزی روی می دهد، تکلیف چیست وقتی چیزی بسیار اندک روی می دهد یا بینهایت آهسته؟ یا، آیا زنجیره ای که اصطلاحا تنها شمارشگر خویش است و در درون آن تقریبا هیچ چیز تغییر نمی کند، حقیقتا راه خود را در قالب زنجیره ی مملو از رویدادها یا زنجیره ای تاریخی ادامه می دهد و کماکان همان زنجیره ی سابق باقی می ماند؟» (همانجا،

۱ - فریدریش برنهارد ریمان، مبتکر یکی از انواع هندسه های ناقلیدسی که اندیشه ی فضای بُعدی را در سال ۱۸۵۴ طرح کرد - م.
2- Metahistorie

ص ۳۴) تمایزی که نیکلای هارتمن بین بعد^۱ و امتداد^۲ قایل است، مادام که این تمایز به مقوله ی زمان مربوط است، بدین ترتیب بی اعتبار اعلام می شود. بعلاوه بنظر می آید مجاز نباشد که زمان تورم در تاریخ طبیعی را همچون زمان تهی اشیاء مزده ی دوران پول در تاریخ تمدن چنان تنظیم کنیم که گویی یکی حرکتی دوار و ماهیتا بسته داشته و تنها دیگری از حرکتی گشوده بروی پیشرفت و ماهیتا ناکامل برخوردار بوده است. «آیا رابطه ای بداهتا توقف ناپذیر بین انسان و انسان و انسان و طبیعت وجود ندارد: چه رابطه ی بین انسان و مواد خام، نیروهای طبیعی و قوانینشان و چه رابطه ی بین انسان و همه ی مسایل زیبایی طبیعت و اسطورهای طبیعی ای که کماکان و بوفور در آن طنین اندازاند؟» (همانجا، ص ۳۸) این رابطه ی مضاعف با طبیعت بطور روشمند در موضع نیوتن و گوته، هریک بشیوه ی خویش، انکشاف یافته است. نتیجه ی کلیدی این دیدگاه بدین ترتیب صورتبندی می شود که با تکیه به مقدمات فوق «دامان گسترده ی ساختمان طبیعت بیشتر شبیه به صحنه ای است که نمایشی از تاریخ بشر که در خور این صحنه باشد هنوز بر آن به نمایش درنیامده است، تا آنچه از منظر هستی و آگاهی تاریخی انسان به مثابه چشم گشوده ی کل هستی طبیعت جلوه می کند؛ هستی ای از طبیعت که ویژگی اش تنها این نیست که پیش از تاریخ ما قرار دارد و حامل آنست، بلکه هستی ای است که بخش اعظم تاریخ ما را - به مثابه تاریخی که زمانه ی تاریخی بندرت می تواند چه در شکل و چه در محتوا بیانش کند - دربرمی گیرد.» (همانجا)

اگر رساله ی کوچک بلوخ درباره ی مقوله ی پیشرفت را تذکره ای بر اثر اصلی اش که اخیرا انتشار یافت (۶۱) تلقی کنیم و بویژه آنرا همچون

ملاحظات بر فصل بیستم جلد اول - که فصل محوری کتاب است - ارزیابی نماییم، آنگاه خواهیم دید که اصرار بلوخ بر ضرورت یک «کیمیاشناسی ماتریالیستی» بی چون و چرا پی آمد تفسیر «فلسفی» مارکسیسم در معنایی است که فوقا شرح دادیم. مارکس در دستنوشته های پاریس از طبیعی شدن انسان و انسانی شدن طبیعت سخن می گوید. این نظر و این صورتبندی برای بلوخ جایگاهی کلیدی می یابد: انقلاب در جامعه بدون احیای طبیعت ممکن نیست. در اینجا نیز، همانند با عرفان کابالیستی^۱ کسی چون لوریا^۲ که انگیزه هایش از طریق اوتینگر^۳ به شلینگ رسید و بوسیله ی او در فلسفه ی «رسمی» وارد شد، طبیعت در مقیاسی همانند با انسان به جزء فاجعه آمیز و به وعده ی رستگاری در تاریخی از نجات انسان و جهان بدل می شود که دوران حیاتش سقوط و ترقی «جهان» را در معنایی تام یا در معنای فضا، کیهان و طبیعت توصیف می کند. تاریخ بشر به قطعه ای از تاریخ طبیعت مبدل می گردد (۶۲)

آنجا نیز که مارکسیسم نه از منظر خودالغایی فلسفه و تحققش از طریق پراتیک، بلکه «تحت پیشفرضهای فلسفه ی تاکنونی» تفسیر می شود، کماکان می تواند به مثابه مارکسیسم اختیار و آموخته شود؛ بهای این کار اما تفسیر غایتگرایانه ی وجوهی از مارکسیسم است که در چنین تفسیر فلسفی ای، پاسخی نمی یابند: این زائده ی غیر عقلانی می تواند یا بنحوی متالهانه در چارچوب تاریخ نجات بشر و یا بنحوی کیمیاشناسانه در چارچوب تاریخ نجات جهان تفسیر شود. در کنار این دو نوع راه حل، امکان دیگری که باقی می ماند این است که آن بخش از مارکسیسم را که از فلسفه ی ناب فراتر می رود به قلمروی از «تصمیمات» اختصاص دهیم که دیگر بنحو عقلایی قابل اثبات نیستند و تنها بنحو «اخلاقی» قابل تفسیرند. بدین ترتیب مارکسیسم بی گمان بعد واقعی یا جایگاهش در فلسفه ی تاریخ را از دست می دهد و به

۱- کابال، اصل عبری به معنای قباله یا قبالا، قبله در عبری به معنی سنت و روایت شرح و تفسیر رمزی تورات در نزد یهودیان که از عهد آدم یا ابراهیم بیعد توسط گروهی از متکلمان جمع و تدوین شده است. (به نقل از لغت نامه ی دهخدا) 2- Loria 3- Oetinger

انسانشناسی انقلاب مبدل می شود. این شیوه از تفسیر را می توان در تلاش اگزستانسیالیستی در مارکسیسم (نزد سارتر) یا کوشش برای تصحیح مارکسیستی این شیوه از تفسیر (نزد مرلوپونتی) دید.

ترجمه: ش. والامنش

* بخش آخر این مقاله در شماره ی آینده ی «نقد» خواهد آمد. منبع:

Philosophische Rundschau 5, Heft 3/4, 1957.

یادداشت ها:

26- Marx; *Frühschriften*, ed. Landshut, Stuttgart 1953, S. 215. (تاکید از من)

۲۷- همانجا، ص ۱۷.

28- Ludwig Landgrebe; "Hegel und Marx", in: *Marxismusstudien*, Bd. I, S. 39ff.

۲۹- همانجا، ص ۲۹.

۳۰- همانجا.

31- Heinrich Popitz; *Der entfremdete Mensch*, S. 128.

۳۲- همانجا، ص ۱۷.

33- "Das Gesetz des Herzen und der Wahnsinn des Eigendünkels", 5. Aufl. ed. Hoffmeister 1949, S. 266ff.

۳۴- همانجا، ص ۲۶۸.

۳۵- همانجا، ص ۲۷۳.

۳۶- همانجا، ص ۵۸.

۳۷- نگاه کنید به مقاله ی:

"Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marxschen Denkens"

در منبع ۲۸، جلد دوم، ص ۱ ببعده، گفتاورد صفحه ی ۶ و همان مقاله در منبع زیر:

Mensch im kommunistischen System, ed. Werner Markert, S. 3 ff.

۳۸- مترکه؛ منبع فوق، ص ۱۸.

۳۹- پوپیتس؛ منبع ۳۱، صص ۱۶۰-۱۰۹. بعلاوه پاراگرافهای از ۲۴۳ ببعده «فلسفه ی حق» هکل که در آنها به تضاد «جامعه ی مدنی» پرداخته شده است، پیش از پوپیتس از سوی روبرت هایس (Robert Heiss; *Symposion* Bd. I, Freiburg 1949) ترجیحا به مثابه «مقدمات یا مفروضات» اندیشه ی محوری ماتریالیسم تاریخی تفسیر و تعبیر شده اند.

۴۰- در بخش هفتم، بند سوم همین نوشته بدان خواهم پرداخت. [در شماره ی آتی «نقد» - م]

41- Ludwig Landgrebe; *Über die Dialektik bei Hegel, Marx und Engels*.

متن سخنرانی لندگریه تحت عنوان فوق در کمیسیون «مارکسیسم» در «مجمع آکادمی پروتستان»، مارس ۱۹۵۶، گزارش سمینار، ص ۱۸. این اثر قرار است در سومین جلد مجموعه ی «مطالعات مارکسیستی» (منبع ۲۸) منتشر شود.

۴۲- لندگریه؛ منبع ۲۸، ص ۱۷ ببعده.

۴۳- پوپیتس؛ منبع ۳۱، ص ۸۳.

۴۴- همانجا.

۴۵- همانجا، ص ۱۱۶.

۴۶- همانجا، ص ۳۸ (تاکید از من).

۴۷- نگاه کنید به «مقدمه به نقد اقتصاد سیاسی» (مارکس، سال ۱۹۵۸). حتی در سال ۱۸۴۵ مارکس و انگلس در اثرشان «ایدئولوژی آلمانی» تلاش دارند از «عبارت پردازی فلسفی» پرهیز کنند.

۴۷a - ضرورت عمل همواره پیشبرنده تر است از امکان شناخت.

۴۸- تمایزگذاری بین دو نوع «ضرورت» مسلما در «خانواده ی مقدس» و «ایدئولوژی آلمانی» هنوز کاملا آشکار و آگاهانه است. بعد ها، بویژه در مقدمه به جلد اول *کاپیتال* و پاراگرافهای آخر آن و بخصوص زیر نفوذ انگلس «ماتریالیست» - در معنای متافیزیکی این کلمه - این تمایزگذاری کمرنگ و ناپدید شده است.

۴۹- پوپیتس؛ منبع ۳۱، ص ۹۹.

50- Carl Morf, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 3. Jahrgang 1955, Heft 4, S. 257ff.

۵۱- نگاه کنید به بخش هفتم، بند ۴ همین مقاله. [در شماره ی آتی «نقد» - م]

52- Hans Peter; "Die Politische Ökonomie bei Marx", in: *Der Mensch im kommunistischen System*, S. 24ff.

53- J.A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, 2. Aufl. Bern 1950, S. 15ff.

54- Ralf Dahrendorf, *Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft*, Stuttgart 1957.

۵۵- مارکس؛ مقدمه به *نقد اقتصاد سیاسی*، ۱۸۵۹، چاپ شده در:

Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1951, S. 240.

56- *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953, S. 38ff.

57- Steinbüchel; "Das Wesen des Proletariat nach Karl Marx", in: *Sozialismus*, Tübingen 1950, S. 119ff.

۵۸- منبع ۲۸، جلد اول، ص ۱۹۹.

59- Jean Lacroix; "Der marxistische Mensch", in: *Der Mensch in marxistischer und christlicher Schau*, Offenburg/Baden.

60- Ernst Bloch; "Differenzierungen im Begriff Fortschritt", in: *Das Prinzip Hoffnung*, Berlin 1954/55, Aufbauverlag, S. 42.

۶۱- همانجا.

۶۲- مقوله ی «طبیعت» در این طبیعت گرایی کیهانشناختی از مقوله ی «ماده» در ماتریالیسم دیالکتیک (در روایت قالببندی شده ی آن) با یک دره ی عمیق جدا سی شود.

معرفی کتاب

* دولت عقل

* ده گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی

* دکتر حسین بشیریه

* موسسه‌ی نشر علوم نوین، مرکز چاپ و نشر

* کتابهای علمی و دانشگاهی

در گفتار اول نویسنده ابتدا به تبیین تاریخ فلسفه‌ی سیاسی از موضع فلسفه سیاسی می‌پردازد و برای بدست دادن تعریفی از آن و شرح و بسط موضوع می‌کوشد تا با نشان دادن وجوه مشترک دستگاههای فلسفه‌ی سیاسی راهی برای پاسخگویی به مسایل اساسی و مشترک این فلسفه بیابد. در این راستا سعی او این است تا نظریات گوناگونی را که نظریه پردازان مختلف در طول تاریخ فلسفه‌ی سیاسی بر اساس نهاد انسان بنیان نهاده اند مقایسه و جمعبندی نماید. دیدگاههای ارسطو، لاک، بنتهام، استوارت میل، هابز، هگل و مارکس شاهد مثالهای نویسنده هستند. بخش دیگر این گفتار تحت عنوان «مسئله ماهیت دولت» (ص ۵) به توضیح دیدگاههای نظریه پردازان منشا تکوین و تکامل دولت اختصاص دارد. این توضیحات نیز ناظرند بر بروز و تقابل آراء اندیشه پردازان فلسفه‌ی سیاسی از افلاطون و ارسطو تا روسو، کانت و هگل. در این مبحث سعی نویسنده از اشارات کوتاهی بر نظریات متفکرین یاد شده فراتر نمی‌رود. گفتاوردهایی از مارکس و پارسونز پایه‌ی اشاره‌ای است بر مکانیزم فرمانبری شهروندان از دولت و ادامه‌ی این اشاره

توضیحی است بر برداشت مفهوم آزادی در دسته‌بندی آراء مربوط به کارکردهای اطاعت از دولت. باقی نوشته شرح و توضیح مکانیزم یاد شده است با پرداختن به نظریات اندیشمندانی از قبیل روسو، هگل، ایزایا برلین و مکفرسون. بخش پایانی گفتار شرح و نقلی است از بنیان تفکر در باب «مسئله‌ی بهترین شکل حکومت و غایات سیاسی» (ص ۲۶). در نتیجه‌گیری این گفتار نویسنده هدف مقاله را «طرح برخی از مهمترین مسایل فلسفه‌ی سیاسی و برخی پاسخهای فلسفه‌ی سیاسی به آن» ها قلمداد می‌کند (ص ۳۲)

در گفتار دوم، «عقل در سیاست»، نویسنده می‌کوشد تا تعریفی از «دولت معقول» (ص ۳۵) بدست دهد و در طرح مباحثی با عناوین «مفهوم عقلانیت، فلسفه سیاسی غرب و فلسفه سیاسی اسلام» قصد دارد با بیان نظریات هابز، لاک و روسو رابطه‌ی «اجبار و زور و عقلانیت تک ذهنی» را در مقابل «گسترش گفتگو بجای اجبار» (ص ۳۶) به معنای اخص دولت عقلانی جمعبندی کند. عناصر قابل تامل در این بخش طرح ایده‌هایی از قبیل «فلسفه سیاسی عقل در مقابل زور و اجبار، هوی و هوس فردی و نیز شرع و دین» (همانجا) هستند. توضیحات بعدی نویسنده برای روشن شدن این مدعاست که: «در حوزه عقل برخلاف حوزه مقابل آن، ما برای اثبات آرا و عقاید خود دلایلی می‌آوریم و دیگران بحکم منطق درونی آن دلایل، مجبور به پذیرش عقاید می‌شوند. در مقابل حوزه زور و اجبار، خواهش‌های فردی، ایمان و احساس و جز آن برخلاف حوزه عقل حوزه استدلالی و چندذهنی نیست بلکه حوزه تک ذهنی و تک منطقی است.» (همانجا) در بخش نهایی گفتار، «فلسفه سیاسی اسلام» (ص ۵۱)، نویسنده روند تکوین شرعی شدن سیاست در اسلام را بجای عقلی شدن آن توضیح می‌دهد. در این خصوص او نظریه‌ای را از ابن خلدون نقل می‌کند (ص ۵۲) که ناظر است بر تاسیس حکومتی که می‌کوشد تا «سیرت و سرشتی در مردم بوجود آورد که هرگونه نیاز به قدرت دولتی را زایل سازد. منظور ابن خلدون این است که حکومت بر عقل و توافق پذیرش عمومی استوار باشد. وی خود این نوع حکومت را ناممکن می‌دانست و آن را متعلق به عالم خیال می‌شمرد.» (ص ۵۲) ادامه‌ی این

بخش به روشن کردن عناصر شرعی فلسفه ی سیاسی فارابی در عوض عقل در سیاست می پردازد و از این رهگذر تفاوت «شریعت اسلامی با نوموس افلاطونی» (ص ۵۳) را بیان می کند و به نتیجه ی ترادف نظریات ابن سینا و فارابی می رسد. (ص ۵۵) نویسنده سرانجام نتیجه می گیرد: «فلسفه سیاسی اسلام بطور کلی دین را عقلانی نکرد (چنانکه هگل با مسیحیت کرد) بلکه عقل را دینی و شرعی ساخت و در نتیجه عقلانی کردن سیاست هم چیزی جز شرعی کردن سیاست نبود. فلاسفه سیاسی اسلام نهایتاً از چارچوب شرع خارج نمی شوند و تنها توجیهاات عقلی برای شرع و وحی می تراشند.» (همانجا)

گفتار سوم، «پیش درآمدی بر تاریخ اندیشه تساهل سیاسی»، شامل تعریف این مفهوم و نظریات متفکرانی است که به آن پرداخته اند. موضوع محوری این بحث تساهل در اعتقاد دینی است. گفتاوردهایی از دفاعیه های اسپینوزا، ژان بَدن، جان لاک، پیر بیل و جان استوارت میل استنادات این بخش را تشکیل می دهند. در ادامه اشاراتی به برخی از اجزاء نظریات پوپر و مارکوزه می شود. گفتار چهارم، «مکتب فرانکفورت: نگرش انتقادی، نقد آیین اثباتی و نقد جامعه نو». در مقدمه به گزارش کوتاهی از تاریخچه ی شکلگیری و توضیح خلاصه ای از مفاهیم نظری پایه گذاران و ادامه دهندگان مکتب و تاثیر آن بر روش اندیشگی تفکر انتقادی پرداخته شده است. مباحث این گفتار شامل: «نقد نگرش اثباتی و عرضه نگرش انتقادی»، «جامعه شناسی سرمایه داری متاخر»، «نگرش انتقادی نو» و «نگرش تاریخی و جامعه شناختی» است. نویسنده در این مباحث فهرست وار به شرح خلاصه ی دیدگاههای اندیشه پردازان مکتب فرانکفورت از قبیل هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه می پردازد. در این گفتار نگاهی کوتاه به «نگرش سنتی و نگرش نقادانه» هورکهایمر افکنده می شود. (ص ۱۰۱) در ادامه، متفکر دیگر مکتب فرانکفورت، هابرماس و آراء او بسیار کوتاه مورد بازبینی قرار می گیرد.

گفتار پنجم با نام «لیبرالیسم نو: گرایشهای اخیر در تفکر سیاسی و اقتصادی غرب» به شرح پیدایش لیبرالیسم نو پس از پایان جنگ دوم و تاریخچه ی این گرایش از قرن هفدهم متوجه شده و به نقل آراء «جان مینارد کینز» بعنوان

«اقتصاددان دولت رفاه» (ص ۱۲۸) و تاثیر نظریات او در سیاستهای اقتصادی دولتهای انگلستان، آمریکا، استرالیا، نیوزلند، آلمان و فرانسه می پردازد. نویسنده در طبقه بندی لیبرالیسم قدیم و نو - هرچند نوع نوی آن را «احیاء لیبرالیسم قدیم» می داند (ص ۱۳۶) - تقابل این دو نوع لیبرالیسم را با نمایندگان بینشی آن «آندره گوندرفرانک» و «میلتون فریدمن» و مواضع انتقادیشان را علیه «کینز» بررسی می کند. بخشهای دیگر این گفتار عبارتند از گزارش آراء «فردریش هایک» و «رابرت نوزیک». عنوان مبحث پایانی این گفتار «آثارشیسیم دست راستی» است که در راستای آن فهرستی از سرفصلهای نظریات «موری راتبارد» و دیوید فریدمن و خانم «ابن راند» بدست داده می شود.

گفتار ششم، «جامعه در مقابل دولت، آرمانهای توسعه سیاسی در گرایشهای سلطه ستیز»، به شرح دو دیدگاه می پردازد: «تکامل یا تقویت یا گسترش دولت» به عنوان «مهمترین شاخص توسعه سیاسی» (ص ۱۶۱) و «تکامل و تقویت و گسترش تواناییهای جامعه (مدنی) شرط تحقق توسعه سیاسی...» (همانجا). نظریه ی نمایندگان و ناقدان هر دو دیدگاه و فراگرد تاریخی آن فهرست گونه در این گفتار بیان شده است. گفتار هفتم، «جامعه شناسی ماکس وبر و جایگاه اسلام در آن»، به مثابه طولانی ترین گفتار کتاب که تناسبی هم با گزارش شدن در «معرفی کتاب» ندارد شامل یک پیشگفتار و سه مبحث است به این ترتیب: «ساخت اندیشه ی ماکس وبر و جایگاه جامعه شناسی اسلام در آن»، «جامعه شناسی اسلام» و «نقد و ارزیابی».

«سرگذشت نظریه وابستگی و توسعه نیافتگی یا بلوغ فکری آندره گوندرفرانک» (ص ۲۳۱) عنوان گفتار هشتم کتاب است که در آن پروسه تحولات فکری گوندرفرانک ناظر بر توسعه و توسعه نیافتگی از دیدگاه وابستگی اقتصادی و استثمار بین المللی، همچنین تاریخچه ی زندگی و تلاشهای او، توضیح داده می شود. گفتار نهم، «اپوزیسیون در نظامهای دموکراتیک و در رژیمهای اقتدارطلب»، شرحی از تاریخچه ی اپوزیسیون و انواع آن، کارکردهای آن نسبت به دولت «مستقر» و واکنشهای متقابل نظام حاکم نسبت به اپوزیسیون است. نویسنده در «پیشگفتار» این مبحث نتیجه

می‌گیرد: «وجود اپوزیسیون قانونی در روزگار ما هنوز هم استثنایی بر قاعده و محدود به دموکراسی‌های غربی است...» (ص ۲۵۱) در ادامه‌ی این گفتار انواع اپوزیسیون در نظامهای طبقه‌بندی شده‌ی کتاب تحت عنوان «نظامهای دموکراتیک و اقتدارطلب» بررسی می‌شوند.

گفتار پایانی کتاب «یکسان‌انگاری، یکتا‌انگاری، دیالکتیک تاریخ و مسایل توسعه سیاسی در ایران» نام دارد و از سخنرانی نویسنده در سال ۱۳۷۳ در دانشگاه علم و صنعت برگرفته شده است. مباحث مطرح شده در این گفتار عبارتند از «اولا، مباحث کلی و نظری در باب مساله توسعه و نوسازی سیاسی در عصر حاضر و مهمترین مشاجراتی که درباره این مساله وجود دارد. ثانيا راجع به مدرنیسم که از آن بعنوان یک انگاری تاریخی یاد می‌شود و همچنین راجع به برخی نحله‌های پست مدرنیستی، که از مواضع آنها تحت عنوان یکتا‌انگاری تاریخ می‌توان نام برد... و بعدا در نقد مدرنیسم و در نقد گرایشات مدرنیستی، درباره دیالکتیک تاریخ بعنوان نظریه‌ای... که می‌تواند واقعیات اجتماعی را در کشورهای نظیر کشورما بهتر توضیح دهد...» (ص ۲۸۵)

کتاب ۲۹۹ برگ دارد و حاوی اشتباهات چاپی بسیاری است.

پندار دگرگونی

معرفی کتاب

- * کنگره‌ی بین‌المللی مارکس: مارکسیسم پس از صد سال
- * کارنامه‌ی انتقادی و دورنمای آینده
- * انتشارات اندیشه و پیکار، مهر ۱۳۷۵ - اکتبر ۱۹۹۶
- * ترجمه‌ی گروهی با همکاری نشریه‌ی فرانسوی اکتوئل مارکس

کنگره‌ی بین‌المللی مارکس تحت عنوان مارکسیسم پس از صد سال: کارنامه و چشم‌اندازها، در تاریخ ۲۷ تا ۳۰ سپتامبر ۱۹۹۵ به ابتکار نشریه‌ی اکتوئل مارکس (که مدیریت آنرا ژاک بیده و ژاک تکسیه بعهده دارند*) در دانشگاههای پاریس برگزار گردید. کمیته‌ی متشکل از ۱۰ نشریه برنامه‌ی این کنگره را طرح‌ریزی کرد. حدود ۱۰۰ نشریه و موسسه‌ی آکادمیک (علمی و فرهنگی) از برگزاری این کنگره پشتیبانی کردند. فهرست نام آنها در متن اصلی ذکر شده است. حداقل ۱۵۵ سخنرانی در این کنگره ارائه شد. اسناد کنگره در ۶ جلد توسط انتشارات دانشگاهی فرانسه منتشر شده است. ترجمه‌ی برخی از مقالات به زبانهای اسپانیایی، ایتالیایی، پرتغالی، چینی، آلمانی، انگلیسی در جریان است.

ترجمه‌ی فارسی برخی از این مقالات به همت انتشارات اندیشه و پیکار انجام شده است. غیر از ترجمه‌ی برنامه‌ی کنگره و فهرست سخنرانیها و سخنرانان، ۱۴ مقاله تحت ۷ عنوان: مارکسیسم از قرن گذشته تا کنون،

جهانی شدن سرمایه داری، سرمایه داری طبیعت و فرهنگ، مبارزات جدید طبقاتی، چه بدیلی برای سرمایه داری؟، مسئله ی اخلاق در مارکسیسم، نقد مفهوم «انقلاب بورژوازی» به همراه واژه نامه و توضیحات در این مجموعه ی فارسی ارائه شده است. این مهم با همکاری نشریه ی اکتوتل مارکس و شخص ژاک بیده همراه بوده است.

عناوین فوق نمودار مجملی است از گستره ی مباحث مطرح شده در سطح جهانی. پرداخت آنها کار ساده و هر کسی نیست. مباحث ارائه شده نشان می دهد که بعضی برای رهیافت از این بحران سعی در آشتی دادن یا ارائه ی تلفیقی از تفکر مارکس یعنی مکمل پروژه ی ناتمام مدرنیته با پسامدرنیسم، این نافی دستاوردهای مدرنیته، دارند. برخی برای نجات مارکسیسم و برون رفت از بحران پیشنهاد ادغام «سرخها» و «سبزها» یعنی ادغام مدافعین حفظ محیط زیست و کمونیستها را ارائه می دهند. از جانب دیگر مسائل ریز و درشتی همچون عدم تحقق ایده های مارکس، وحدت و تضاد مقولات قهر و دمکراسی، نقش تکنولوژی در تولید ارزش اضافی و ریشه های نابرابری، تقسیم بندی طبقه ی کارگر به مزد بگیران و طرد شدگان، نقد تفکر مارکس در رابطه با بازار سرمایه داری و سازماندهی سوسیالیستی، بدیلهای مختلف سرمایه داری و ... مورد بررسی موشکافانه ای قرار می گیرند. این گستره نه تنها معیار و محکی برای تخمین عمق بحران بدست می دهد، بلکه نوید دهنده ی چشم انداز آتی نیز هست. از طرفی عمق بحران، تشتت فکری و نظری جلوه گر می شود که چگونه باورهای مورد قبول گذشته امروزه مورد بحث موشکافانه قرار می گیرد و از جانب دیگر نور امید در دل زنده می شود که چگونه برای برون رفت از بحران تلاشی تئوریک در سطح بین المللی در حال شکلگیری است.

مقالات ارائه شده لزوماً جواب مشخص و قاطعی به سوالات مورد بحث نمی دهند، بلکه عمدتاً سعی در ارائه و انکشاف اندیشه دارند و برای حرکت آتی جهت یابی می کنند. در شرایط فعلی این بهترین پاسخ عملی (پراتیک) به نیاز تحقیر شده ی مبرم امروز یعنی حرکت برای دستیابی به یک تئوری و چشم انداز قابل اتکاء برای برون رفت از بحران کنونی است. ترجمه و ارائه ی

چشم انداز قابل اتکاء برای برون رفت از بحران کنونی است. ترجمه و ارائه ی این اسناد به فارسی بدون شک کوششی است قابل تحسین. برجستگی این کوشش از آن جهت که عنصر تئوریک را دربردارد. چرا که عدم وجود اندیشه ی خلاق و پویا یعنی تئوری باعث شده است که اکثریت نشریات موجود عملاً به دنبالچه ی «مبارزات ملموس روزمره» بدل گردند و چیزی جز تفسیر اخبار دیروز ارائه ندهند، چه رسد به ارائه ی چشم اندازی نظری و عملی. بعبارت دیگر عملاً منتظر عملی هستند تا عکس العملی بروز دهند و این چیزی جز بی عملی و عدم کفایت نیست. طرح این مباحث می تواند برای جریاناتی که با توماری از ادعاهای قدیمی و سنتی وجود بحران را نفی می کنند و یا آنرا فقط مختص به دیگران می بینند، عبرت آموز باشد.

* ژاک بیده دانشیار دانشگاه پاریس ۱۰، همراه با ژاک تکسیه نشریه ی اکتوتل مارکس را اداره می کند. ژاک بیده که زمانی درباره الهیات به پژوهش می پرداخت و در سالهای ۱۹۷۰ عضو فعال حزب کمونیست فرانسه بود، در آغاز سالهای ۸۰ از آن فاصله گرفت. هم اکنون خود را نه بعنوان یک «فیلسوف مارکسیست» بلکه بعنوان «فیلسوفی» که در باره ی گفتار مارکس کار می کند معرفی می نماید. او می گوید «تئوری عمومی» ای را تدوین کند که حلقه ی ارتباط بین «سنتهای تحلیلی مارکسیسم و سنتهای هنجارمند قراردادگرایی» باشد. ژاک بیده از اولی [سنتهای مارکسیستی]، تحلیل «علمی» نظام سرمایه داری را می گیرد که بنظر او هنوز در قرن بیستم تا حد زیادی اعتبار خود را حفظ کرده است. اما از دومی [سنتهای قراردادگرایی]، که بر تئوری «قرارداد اجتماعی» متکی است و امروز جان رولز (John Rawls) [فیلسوف امریکایی] بدان ارزش و اعتبار بخشیده است، پروژه ی «اخلاقی - سیاسی» برای جامعه ای مبتنی بر حق و عدالت را به وام می گیرد. (برگرفته از مقدمه ی همین کتاب)

نگاهی به دو کتاب

با شروع جنگ جهانی دوم و تسلط فاشیسم در اروپا تعداد قابل توجهی از متفکران و متخصصان اروپایی به آمریکای شمالی مهاجرت کردند، جذب دانشگاه‌های آنجا شدند و علیرغم فشار دولت آمریکا کارهای درخور توجهی نیز ارائه نمودند. این موضوع که چرا مرکز فعالیت تئوریک در آمریکا به دانشگاه‌ها کشیده شد ناشی از عوامل بسیاری است، از جمله تقابل میان روشنفکران و جامعه و کم توجهی جامعه به جریان‌های هوادار مسکو، تروتسکیست‌ها و اتحادیه‌های کارگری. انتقال کار تئوریک از سطح جریان‌ات و نیروهای طبقه‌ی کارگر درون جامعه به دانشگاه و ماندن این نظرات در همان حوزه و ربط نداشتن آنها به مسائل سیاسی، این نظرات را با بحران روبرو کرد. گرچه اغلب نظرات محتوای درخور توجه و مخاطبی برای خود نداشت، اما شکست بلوک شرق در دهه‌ی گذشته این امکان را فراهم آورد تا نظرانی «با ظاهری چپ و زبانی پیچیده موسوم به Post - AI» (۱)، همصدا با فوکویاما «اعلام پایان تاریخ» و «نوید بازار آزاد» را بانگ زنند. «مابعد مارکسیست، مابعد ساختارگرا، مابعد رهایی، مابعد بنیادگرایی، مابعد تاریخ، مابعد جنسیت، مابعد دیالکتیک، مابعد مذهب، مابعد اتوریته، مابعد ماهیت‌گرایی، مابعد پدرسالاری» (۲) بسیاری از مخالفین خویش را مغلوب کرده و عده‌ی زیادی را به سکوت واداشته‌اند. جریان‌اتی که تئوری را «یکه تاز» (۳) می‌نامند، اعتقادی به هنرمند ندارند، مرگ نویسنده را از قبل اعلام کرده‌اند و خواننده و بیننده (۴) را اصل می‌دانند. مارکسیست‌های

سبز با زبانی پیچیده (۵) سرمایه‌داری را واجد «تغییر متکی بخود» (substantive change) (۶) قلمداد می‌کنند و شاید روزی مانند دریدا «اشباح مارکس» آنها را شکار کند. مضامین فوق از زمره مباحثی است که مسعود زوارزاده ظرف دهسال گذشته در آثار خویش مورد بحث و بررسی قرار داده است (۷) من در این یادداشت کوتاه قصد دارم به تقابل دو نظر در محافل دانشگاهی آمریکا پیرامون جایگاه تئوری اشاره کنم. و برای اینکار دو اثر: الف) «تئوری به مثابه مقاومت» نوشته‌ی زوارزاده و مورتون و ب) «مقاومت در مقابل تئوری» نوشته‌ی پل دومان (۸) را انتخاب کرده‌ام.

تغییر برنامه‌ی درسی بخش علوم انسانی دانشگاه‌های آمریکا به اواخر دهه‌ی ۶۰ و ۷۰ برمی‌گردد. یکی از علل این تغییر همگام نبودن دانشجویان با علم و تکنولوژی کامپیوتری و بحران مدیریت است. سیاست جدید تایلوریزم به دانشگاه نه همچون مرکزی برای پژوهش، بلکه همچون کارخانه «کارگر مصنوعی» برای «سرمایه‌داری» متاخر نگاه می‌کرد و وظیفه‌ی استادان را انداختن ذهن دانشجو در این مسیر می‌دانست. دانشگاه‌های آمریکا همگام با این سیستم از استادان می‌خواهند در این زمینه بنویسند. گدزیچ (Godzich) در مقدمه‌ی کتاب دومان می‌گوید «نوشتن مقاله‌ای در رابطه با تعلیم و تربیت که از او (دومان) خواسته شده بود بر او گران آمد و بجای آن «مقاومت در مقابل تئوری» را نوشت» (ص XII). تغییر «MLA» (یا زبان و ادبیات مدرن) یکی از مهمترین نیازهای دانشگاهی آنزمان بود. «دومان» کاملاً از این قضیه آگاه بود که جامعه‌ی مدرن منطبق با نظر او نباید گذشته‌ای داشته باشد، چون اگر این را بپذیرد باید قبول کند آینده‌ای نیز دارد. «طبیعت مدرنیسم این است که هیچ سابقه‌ای ندارد، ولی جنبش مدرنیسم پدیده‌ای واحد نیست و دائم در حال تکرار است» (۹). نام کتاب دیگر دومان «تئوری ادبی، هدف و روشها» است. هدفی که روش آن معلوم است: دانشجو بدون کوچکترین سوال درباره‌ی علت انتخاب کتاب، باید موضوع درسی خود را دنبال کند. استاد نگران است که مبادا با وارد شدن در قلمرو تئوری و کشیده شدن در بحث‌های فلسفی، اقتصادی و سیاسی به توتالیتیر شدن متهم گردد. بنظر لومان «ما باید نیاز به یک دریافت غیرادراکی، زبان نقاشی و موسیقی را تشخیص

بدهیم و یاد بگیریم که عکس(تصویر) را بخوانیم نه اینکه معنی را تصور کنیم.» (مقاومت در مقابل تئوری، ص ۹) بن بست بحث اینجاست که «دومان» خودش را از مخاطبش جدا می کند و به این رابطه ی متقابل اهمیت نمی دهد. دیالکتیک پدید آورنده ی تصویر و بیننده ی آنرا نمی توان از هم جدا کرد (۱۰) «چیزی که ما ایدئولوژی می نامیم با رجوع به پدیده شناسی دقیقاً اغتشاش زبان و واقعیت طبیعی است... که بیش از هر حالت تحقیقی دیگری از جمله اقتصاد، زبان ادبی یک وسیله ی پر قدرت غیر قابل چشم پوشی در آشکار کردن انحرافات ایدئولوژی و یک عامل تعیین کننده در وقوع آن است.» (مقاومت در مقابل تئوری، ص ۱۱) این زبان ادبی حتما خود را در «تفاوت» (۱۱) نشان می دهد.

سیاست تایلوریزم در دانشگاههای امریکا تنها می خواست «هپی گری» را با «پای گری» تعویض کند و در این سیاست هم موفق شد. «تایلوریزم در نیروی کار، وظایف کاری را به حداقل واحدهای مطلق تقسیم کرد و بنا بر آن یک کارگر که حداقل شبه مهارت و تجربه را داشت قادر به انجام کار بود. احتیاج به گفتن نیست که تایلوریزم بتواره کردن تجربه گرایي و یک مادیت مطلق و محسوس بود. کار یک کارگر صرفاً دستکاری کردن جنس بود.» (تئوری به مثابه مقاومت، ص ۱۳۸ - ۱۳۷)

امروز با وجود بحران تئوری و بحران چشم انداز تاریخی، مقاومت در برابر مخالفین تئوری به یک وظیفه ی اصلی بدل شده است. اگر دوره ای تئوری از وارد شدن به محافل آکادمیک خودداری می کرد، امروز مرزی برای تئوری تحت عناوین «داخلی - خارجی» «تئوری - عمل» و «ایده - گفتمان» (ص ۶، تئوری به مثابه مقاومت) وجود ندارد. مقاومت در مقابل تئوری آخرین استراتژی بحران مدیریت در محافل دانشگاهی امریکاست. محافلی که در آن نه معلومات بلکه تصدیق این نظام فکری، مسلط بر محافل دانشگاهی است. «فضای آکادمی بورژوازی، نه از حقیقت غیرقابل پرسش از منشاء، طبیعت شی، بلکه از فرضیات تئوری بازار آزاد، استثمار کارگر و شرکت در جزم فردیتهای علم توصیفی و بازی دانسته ها و تربیت گریزان، ساخته شده است.» (تئوری به مثابه مقاومت، ص ۵) کسانی که امروز آگاهانه می خواهند

درک مطالب تئوریک را بر تفسیر و تعریف متفاوت پایه گذاری کنند این تفاوت را نه در جایگاه اجتماعی افراد، جنسیت و ملیت آنها بلکه در ذهنیت یکسان همه جستجو می کنند. «این کارگاه افسانه پردازی» مقاومتی است در دانشگاهها در مقابل تئوری انتقادی. چگونه انتقاد (critique) می تواند بازگو کننده ی عمل نقد (critic) باشد؟ تئوری تنها از طریق تئوری انتقادی می تواند با اجتماع و اقتصاد سیاسی رابطه برقرار کند. تئوری فی النفسه چیزی نمی تواند باشد جز تفسیر جامعه. اگر فوکو اعتقاد داشت «قدرت»، «مقاومت» تولید می کند، امروز مقاومت چیزی نیست جز فرا رفتن از این تعبیرات رایج. تئوری تنها در لحظه ای می تواند مقاومت داشته باشد که بتواند در جهت رهایی عمل کند. رهایی از، از خود بیگانگی و کار مزدوری. اگر عده ای تنها به نیت خود بسنده کنند و نیازی به ارتقاء تئوری نبینند و جبر تاریخ را خودبخود در جهت رهایی بدانند، این چیزی نیست جز فریب خود و در نهایت دنباله روی از حرکت عمومی. تنزل سطح تئوریک در کتابها و نشریات حاصل همین روحیه است.

1. Transformation (No. 1), *Post-Ality: Marxism and Postmodernism*, Ed. Mas'ud Zavarzadeh, 1995, Mazonneuve Press.

۲ - همانجا.

3. On "Class" and Related Concepts in Classical Marxism, and Why Is the Post-Al Left Saying such Terrible Thing about Them, M. Zavarzadeh, in: *The Alternative Orange*, Vol. 3, No. 3, Spring 1994.

4. M. Zavarzadeh; *Seeing Films Politically*, State University of New York Press 1991.

5. The Dark Bolshevik: An Open Letter in The Folds, M. Zavarzadeh, in: *The Alternative Spring*, Vol. 4, No. 2, Spring 1995.

۶ - منبع ۳.

۷ - برای نمونه:

M. Zavarzadeh, D. Morton; *Theory as Resistance - Politics and Culture after (Post) Structuralism*, The Guilford Press 1994, p. 125.

8. P. deMan; *The Resistance to Theory*, University of Minnesota Press 1986. M. Zavarzadeh; *Post-Ality, Pun(k)deconstruction and Lucid Political Imaginary*, Washington D.C. 1994, Mazonneuve Press.

9. *Critical Writing 1953-1978*, ed. L. Walters, University of Minnesota 1989.

۱۰ - رجوع شود به منبع ۴.

۱۱ - سرگشتگی نشانه‌ها، گزندش و ویرایش مانی حقیقی نشر مرکز ۱۳۷۴. من اصطلاح «تفاوت» را از این کتاب گرفته‌ام که ظاهراً تلاشی است برای تمایز قایل شدن در ترجمه‌ی دو کلمه‌ی «تفاوت» (difference) و «تفاوت» (differance) که دریدا ساخته است.

نقد ۱

بیانیه

ش. والامنش: توصیف، تبیین و نقد

ماکس هورکهایمر: تئوری سنتی و تئوری انتقادی

امیر هاشمی: عینیت و ارزشگذاری در علوم اجتماعی

نقد ۲

کیوان آرزوم: انترناسیونال دوم و بلشویسم

ردولفو بانفی: مسئله‌ها و مسئله‌نماها در مارکسیسم

آزادمت: نقش افسار متوسط جدید در انقلاب

گفتگوی هابرماس و مارکوزه: تئوری و سیاست

نقد ۳

کاول کرش: چرا یک مارکسیست هستم

ش. والامنش: شالوده‌های ماتریالیسم پراتیکی مارکس

مارکس: تزا دربارہ ی فوئرباخ

ری بامسکار: ماتریالیسم

نقد ۴

ش. والامنش: نظریه و عقیده

کیوان آرزوم: ملاحظاتی پیرامون انقلاب اکتبر روسیه

میخائیلو مارکویچ: پراتیک به مثابه مقوله بنیادی

گفتگوی هابرماس با مارکوزه: تئوری و سیاست

نقد ۵

الف. بانفی: مبانی ایدئولوژیک انقلاب ایران

جولیت میچل: مروری بر بیست سال فمینیسم

ش. والامنش: نقد اسطوره‌ی کمونیسم کارگری

هربرت مارکوزه: نظریه‌ی ساتق و آزادی

نقد ۶

حمید حمید: آیا مارکسیسم مرده است؟

اسکار نکت: فقر دمکراسی بورژوازی در آلمان

ش. والامنش: روشنفکر کیست؟

روبرت کورتس: شکست سیاست توسعه در شرق

نقد ۷

کروش کویبانی: رویگردانی روشنفکران از آرمان‌رهایی

فرشته انتشاری: مفهوم عقلانیت در جامعه‌شناسی ویر

ش. والامنش: بحران تئوری و بحران چشم انداز تاریخی

یورگن هابرماس: نقش فلسفه در مارکسیسم

نقد ۸

حمید حمید: مقوله تبیین در روش‌شناسی تاریخی مارکس

لیو بامسو: جامعه و دولت در تئوری مارکس

محمود بیگی: علل بحران در سرمایه‌داری

ارنست بلوخ: مارکس به مثابه‌ی اندیشمند ی انقلاب

نقد ۹

ماکس هورکهایمر: نقش اجتماعی فلسفه

آنتونیو گرامشی: شکلگیری روشنفکران

ش. والامنش: نقد مبانی نظری توهم سیاسی

ولفگانگ شلوختر: پارادکس عقلانیت

نقد ۱۰

حمید حمید: درباره‌ی مختصات جامعه‌شناختی ایران

میخائیلو مارکویچ: مقوله‌ی انقلاب

ش. والامنش: ماهیت سیاسی حقیقت

رومن رسدلسکی: نکاتی درباره‌ی روش مارکس در کاپیتال

نقد ۱۱

کیوان آرزوم: مارکسیسم روسی و بحران جنبش چپ

ماکس پلانک: درباره‌ی ماهیت آزادی

ش. والامنش: پیرامون فروپاشی جوامع نوع شوروی

حمید هاشمی: گفتاری در روانشناسی توده‌ها

نقد ۱۲

ش. والامنش: رشد و بیکاری

حمید حمید: در باب سرشت تاویلی مارکسیسم

هورکهایمر: فلسفه و تئوری انتقادی

محمود بیگی: توهم رشد و دمکراسی