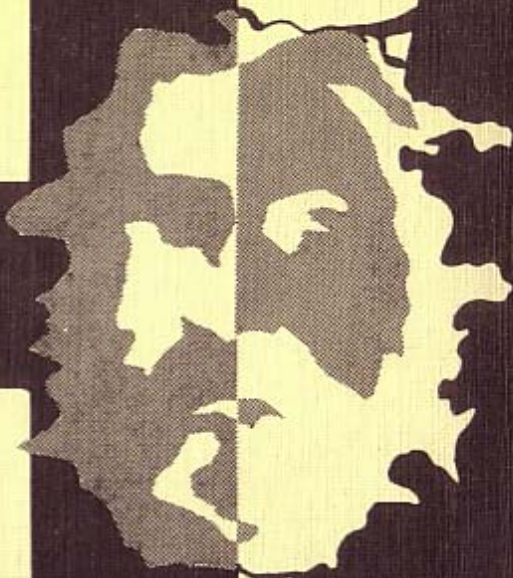


مارکسیسم:

نقد منفی

نقد مثبت



ش. والامنش

مارکسیسم ، نقد منفی ، نقد مثبت

ش. والامنش

HistoryBook.ir

ماركسيسم:

نقد منفي

نقد مثبت

HistoryBook.ir

ش - والامنش

فهرست

- ۵ د رآمد
فصل نخست :
- ۱۲ I. دریاره‌ی شناخت، بطورکلی
- ۱۸ II. سوزه و ساختار در علوم اجتماعی / تاریخی
فصل دوم
- ۳۷ I. ماتریالیسم و باز آفرینی واقعیت
- ۵۲ II. تئوری و پراتیک
- ۶۶ III. معیار سنجش تئوری
فصل سوم
- ۸۲ د رآمد
- ۸۳ I. نقد منفی / نقد مثبت
- ۹۷ II. رابطه‌ی دیالکتیکی سوزه و ساختار
- ۱۱۰ III. تمثیل ساختمان: "زیرینا" و "روینا"
- ۱۲۳ یادداشت‌ها و منابع

HistoryBook.ir

- مارکسیسم ، نقد منفی ، نقد مثبت
- ش-والامنش
- زمستان ۱۳۶۴
- طرح روی جلد : رهی

Postlagercarte

Nr: 075851 C

1000 Berlin 120

W- Germany

چاپ اول : I. S. U. S. - سوئد

درآمد

کام نهادن در راه نقد، چونان درآمدن به کام اژدهاست؛ و رهرو راه نقد بودن، استیزهای جاوید باغول پلیدی است که "چیزی جز شیرهی مغز کشتگان نمی‌نوشد". "بجد الی همواره است با وضع موجود". سرشت آن اژدها، به نظم درآوردن است و بر تخت سنت‌ها غنجدن و دشواری مبارز این راه، به نظم او تن نهادن است و از تخت فروکشاندن او.

نقد تئوری "تحول تاریخی"، نقد راه‌ها و شیوه‌های رهایی، از همان نخستین واژه‌ها نمایانگر دشواری کار است. آیا می‌توان از "تحول تاریخی" سخن گفت؟ آیا این خود گزینش‌نوعی نگرش به تاریخ زندگی انسانی نیست؟ مگر جز این است که گروهی به "تطور"، گروهی به "تکامل"، گروهی به "رشد" و گروهها و گرایشهای دیگر به تعبیر و تعاریف دیگر برای "سیر" یا "فرایند" تاریخ انسانی باورد دارند و بر آن پای می‌فشارند؟ آیا همین گزینش‌واژه‌ی "فرایند"، اگر بادی‌دقیق نگریسته شود، خود نشانه‌ی باور به "سیر" پیوسته نیست و آیا مراد آنان را که به "گسست" در تاریخ باورد دارند، برمی‌آورد؟

کارنقد، درهم شکستن سد‌ها و سنگرهای مصنوعی است. برانداختن عایق‌های نارسانای ساختگی است که دیوار "تقدس" این و آن را می‌سازند. با برانداختن این سد‌ها و شکستن آن عایق‌هاست که می‌توان پیوند شاخه‌ها را باریشه‌ها دید و از آوند هاتا اعماق و تا خاکی که آنرا سیراب می‌کند فرورفت. با نقد است که می‌توان دریافت که پژمردگی برگها، لزوماً بسهمعنی

پوسیدگی ریشه نیست و چه بسا حاصل خزانی گذرا باشد، و یا به عکس، بیماری برگها کسه پشت شادابی دستکاری شده‌ای پنهان است، ناشی از پوسیدگی، ناکارایی و ضعف ریشه هاست. با نقد است که می‌توان دریافت که کشتار بنام مارکسیسم و دختن لیبها و زبانها بنام آن - این برگهای بیمار و متعفن - برچه شاخه ای شسته‌اند، از چه آوندی می‌نوشند، بر چه ریشه‌های استوارند و از چه خاکی سیراب می‌شوند؛ با نقد است که می‌توان دریافت اینان که مارکسیسم را هم از پیش مرده پنداشته‌اند و از چوب زدن بر جسد به گمان آنها مرده اش هم پرهیزند آرند، از چه توفان نهفته‌ای در مارکسیسم می‌هراسند و مارکسیسم چه نیشتری بر جان خسته شان می‌زند که اینچنین پرآشفته‌اند؛ با نقد است که می‌توان نشان خوردن و نام بردن بنام "طبقه‌ی کارگر" را بر ماساخت؛ با نقد است که می‌توان هراس اربابان و مستمران و دیوان سالاران و دستاریندان را از این "بی سروپایان مزد بگیر" و تئوری‌ای که داعیه‌ی نشان دادن راه و رسم براندازی آنان و این بی سر و پای و مزد بگیر را دارد، آشکار کرد؛ و سرانجام با نقد است که می‌توان نه چوگان زیارت نامه خوانسی در کنار ضریحی، راه اطاعت و تسلیم را پیمود و نه چون واماندگان و هراسندگان از دشواری راه، ارزش را قربانی بی ارزشی راحت طلبانه کرد.

در نقد، باید همانگونه که بی محابا، همانگونه هم دقیق، با وسواس و هوشیاری بود. ضرورت کار نقد چنین است که دشواری نارسایی واژه‌ها را - که گناه از نارسایی یا فقدان مفاهیم سرچشمه می‌گیرند - با بکارستن نسجید هی آنها صد چند ان تکمیل از حکمی سود نجویم که آنها اثبات نکرد ایم و گزاره‌ای را بکار نگیریم که درستی اش را آشکار ساخته ایم. یا دست کم آگاه باشیم از اینکه هر حکم یا گزاره که بی استدلال می‌آوریم، پذیرفته شده بنظر خواهد آمد و دآوری خواهد شد.

این ضرورت و دشواری و پیچیدگی کار، مرا به سه وظیفه متعهد کرده است: نخست آنکه تا سرحد امکان حوزه‌ی کار را محدود کنم و در آن حوزه‌ی محدود نیز تنها به طرح پرسش و نشان دادن بالقوگی حوزه‌ی پاسخ‌ها بپردازم و از صدور حکمهای پر امانت و فراگیر بپرهیزم؛ دوم آنکه به روایت بسنده نکم و آنها را دلیل مدعایی نگیرم، و اگر گرفتیم، آن روایت بیان دلیل من تلقی شود؛ نه آیه‌ای به قصد سود جستن از "تقدس" کسی، یا ساختن مترسکی برای ماندن اندیشه از نقد و تحلیل هوشیارانه پس اگراز مارکس، انگلس یا لنین... گفتاوردی می‌کنم، یا به قصد این است که نشان دهم آنان چگونه می‌اندیشیده‌اند یا برای آنکه سندی برای ادعای ارائه کنم و یا آن گفتار را

بیان دلیل خود قرار دهم. امید وارم در هر مورد زبان نوشته گویا باشد؛ و سوم آنکه در همین حوزه‌ی بسته، ریشه‌ها را بجویم و از دست بردن به آنها نهراسم. چنان نباشد که دامن مارکس را به قیمت دشنامی به استالین نیلایم و گریبان لنین را به بهای تازیانه‌ای بر "لنینیست"‌ها رها سازم، زیرا امروز بیش از هر زمان دیگر نیازمند آنیم که هم افق نقد را بگسترانیم و هم عمق آنرا تا ژرفا، تا بن بکاویم.

برپایه‌ی این سه وظیفه است که این نوشته، تنها به طرح و نقد رابطه‌ی تئوری و پراتیک و دیدگاه مارکس و مارکسیستها در باره‌ی آن محدود می‌شود. و گسترده‌ی دامنه‌ی آن به حوزه‌ی های گوناگون، نه به قصد دخالتی غیر مسئولانه و ناآگاهانه در آن‌ها، که تنها با هدف جستن و نمایاندن نمونه‌هایی برای آشکار کردن و روشن ساختن موضوع است.

مسئله‌ی محوری این نوشته نقدی است بر نگرشهای گوناگون به رابطه‌ی تئوریک و پراتیک و گسترده‌ی دامنه‌ی آن به روش‌های الکتیکی شناخت. هدف این است که در این حیطه بتوانیم پاسخی، یا دست کم زمینه‌ای برای پاسخ یافتن به پرسشهای از این دست بیابیم:

آیا در درک مارکس از تعیین کنندگی تولید و باز تولید زندگی مادی از یکسو، و مبارزه طبقاتی و نقش ساختاری ایدئولوژی از سوی دیگر، تضادی وجود دارد؟
آیا درک رایج از تمثیل "زیرینا" و "روینا" به صورت تعیین کنند و تعیین شونده تنها ساخته‌ی انگلس، اندیشمندان بین‌الملل دوم، پلخائف و دیگران است و به مارکس ربطی ندارد؟ اگر دارد چه ربطی؟ و اگر ندارد، درک مارکس از آن چیست و سرانجام من مسئله را چگونه می‌بینم؟

آیا بین این گزاره‌ی مارکسی که "انسانها تاریخشان را می‌سازند" و این گفته‌ی مارکس که تئوری او "گه‌تراز هر تئوری دیگر فرد را مسئول مناسباتی می‌شمارد که خود محصول اجتماع آن است"، تضاد وجود ندارد؟ و اگر دارد، آیا این تضادی ضروری است، و اگر هست، آیا تنها با درکی هگلی از تضاد دیاکتیکی می‌توان آنرا توضیح داد؟

راهی که من در این نوشته تا رسیدن به اهداف بر نهاد هی آن پیش گرفته‌ام، اینگونه طسی می‌شود:

در فصل نخست، در آغاز بر بستر بحثی درباره‌ی رابطه‌ی سوزده / ابرزه در شناخت بطور

کلی، ابتدا به تمایز علوم اجتماعی از علوم دیگر اشاره می‌کنم و به دشواری علوم دقیق در این زمینه نگاهی گذرا خواهم افکند. سپس رابطه‌ی سوزه و ساختار در علوم اجتماعی را طرح می‌کنم و آنجا درد و بخش، به مسئله‌ی "ارزشهای اعتباری در علوم اجتماعی" و "حقیقت پراتیکی" خواهم پرداخت. تلاش من در این فصل این خواهد بود که تنها بر تمایز علوم اجتماعی از یک زاویه تاکید کنم و در آنجا، تنها رابطه‌ی سوزه و ساختار را مطرح سازم. چگونگی و تعریف دقیق این رابطه، وظیفه‌ی این فصل نیست. در نتیجه اگر در گفتاوردها یا به ضرورت توضیح، از تعریف مشخصی برای این رابطه یاد می‌شود - مثلا رابطه‌ی دیالکتیکی - عجالتا بهتر است دوستی و دشمنی بر نیانگیرد و هگلیمان را شاد و کانتیسیان را افسرده نسازد، زیرا اگر به قصد بستن طُرفی در این میدان آمده باشند، در پایان با دستانی تهی یا با آنچه انتظارش را نداشته‌اند باز خواهند گشت و نویسنده رابه سزای این "فریبکاری" دشنام خواهند داد. چنین مباد. پس بهتر است تا فصل سوم، فرایند بحث همانگونه که پیش می‌رود، بدون آزرده خاطرگی دنبال شود تا اگر سخنی به درستی آمنده است، در همدستان‌ی شرمساری پیش نیاید و اگر نقدی پیش آمده است، ساخت و سازش نیکو بسته آید.

در فصل دوم، با درک مارکس از مفهوم پراتیک آغاز می‌کنم و رد پای این درک را در آثار گوناگون او بررسی نمایانم و از آنجا توشه‌هایی برمی‌گیرم تا با نقد و تحلیل اندیشه‌ی مارکس و مارکسیستها، تعبیری - به گمان من - تازه در باره‌ی مقوله‌ی "پراتیک خود زاینده‌ی خود زینده‌ی خود گستر" عرضه کنم. در بخش پایانی این فصل نیز به بحث معیار درستی تئوری - پیوسته - در علوم اجتماعی / تاریخی خواهم پرداخت. فصل سوم، فصل اصلی کتاب است و این دو فصل پیشین را می‌توان مقدماتی برای رسیدن به آن فراز پنداشت. از اینرو، هم از آغاز در بخش نخست، با مقوله‌ی نقد منفی / نقد مثبت راه را می‌گشاید و هم خود را صرف تعریف و توضیح و نشان دادن جایگاه، کارکرد و نقش این مقوله می‌کند. در آنجا، نخست درک هگلی نفی / اثبات به پای میز محاکمه می‌آید و بدنبال نقد آن و هواداران آن، به ابهامات مارکس، اشتباهات انگلس، خشک‌اندیشی کسانی چون پلخانف و مارکسیستهای انترناسیونال ۲ و ۳ و تزلزلات لنین - اشاره خواهد رفت. هدف این بخش برجسته ساختن درکی ویژه - یا به تعبیری، تازه - از دیالکتیک خواهد بود. پس از آن، در بخش دوم این مجوز به دست خواهد آمد تا این بار پرسشی را که در فصل نخست بسی پاسخ نهادیم، دوباره طرح کنیم و بسه

رابطه‌ی دیالکتیکی بین سوزه و ساختار بپردازیم. در بخش سوم، به مورد خاصی از از این پرسش کلی، یعنی رابطه‌ی "زیرینا" و "روینا" و اصولا به تمثیل "ساختار" خواهم پرداخت.

تلاش من، در این نوشته بر آن بوده است که تا سرحد امکان، دشواری موضوع را بسا دشواری بیان نیفزایم و حتی، آنجا که متنی یا گفته‌ای خود دشواری‌هایی در بیان دارد، با شرح و تفسیر و تمثیل، راه بردن به معنی و مفهوم و مراد آن را - حتی به قیمت بسی حوصله ساختن اندیشمندانی که خود دستی از نزدیک بر آتش دارند و از حاشیه رویها و توضیح واضحات آزرده می‌شوند - آسان تر سازم. اما به تعمق و پی گیری و ژرف کاوی و تامل خواننده نیز امید بستم و بر این قرار بودم که او نیز، هم در باره‌ی دشواری موضوع مورد بحث، که گاه زبان پیچیده‌ای را طلب می‌کند، با من همدستان است و هم می‌پذیرد که دراز گویی نه تنها بر ارزش گفتار نخواهد افزود و فهم آنرا ساده تر نخواهد کرد، که به گفته‌ی کانت، چه بسا دریافت آنرا دشوارتر هم بسازد.

فصل نخست

I. درباره‌ی شناخت ، بطور کلی

الف - وجه تمایز علوم اجتماعی ، بطور کلی

در شناخت بطور کلی ، پرسش از دیرباز چنین بوده است که آیا "آنکه منی شناسد" (subject) تنها بدنبال "آنچه شناخته می‌آید" (object) روان است ، یا آنکه می‌شناسد ، آنچه را می‌شناسد که خود در آن می‌نهد . تئوری انعکاس بهترین نمونه برای پاسخ مثبت به پرسش نخست و دستگاه شناختی کانت ، بهترین نمونه برای پاسخ مثبت به پرسش دوم است . شگفت آنکه ، این هر دو ، سپهر "استن" (is) را از سپهر "بایستن" (ought) با شکافی پرنشاندنی جدا می‌کنند . اولی ، سوژه‌ی شناسا را تنها به آینه‌ای بازتابنده بدل می‌کند و تا ابد او را کردن نهاده بر قانونی مستقل از او - مثلا دیالکتیک ماده - می‌سازد ، و دومی دنیای فی‌نفسه را از دستکاری سوژه‌ی شناسا مصون می‌دارد و تواتر را تنها به دنیای پدیدارها محدود می‌کند ، چنانکه "خرد فقط آن چیزی را ببیند که خود بر طبق طرح خود خلق می‌کند" ^۱ . فرمانبرداری در هر دو طرح ، البته چاره ناپذیر است . اما نادیده نباید گذاشت که مثلا انگلس یا لنین ، در اینکه رابطه‌ی اندیشه و وجود مسئله‌ای پراتیکی است ، یا اینکه مسئله بر سر تغییر جهان است نه تفسیر آن ، با مارکس همدستانند ، و نیز پنهان نمی‌کنند که از دید کانت "خرد . . . طبیعت را ملزم می‌سازد که به "پرسشهای او پاسخ گوید" و نمی‌گذارد که فقط "بوسیله‌ی طبیعت به این سو و آن سو کشیده شود" ^۲ . اما ، نشان خواهم داد که نه آن همدستانی کاملاً با مارکس در توافق است و نه این ادعای کانت مدخلی پراتیکی سوژه را در موضوع شناخت تضمین می‌کند . به تعبیر دیگر ، نشان خواهم داد که چگونه هیچیک نهایتاً نمی‌پذیرد که این ارتباط "تنها صوری نیست" و "مسئله این است که تعیین کنیم دانش چگونه با جهان می‌خواند" ^۳ .

بدین ترتیب ، بسیاری بر این باور بوده‌اند و هستند که از زمان هیوم "نابت" شده است که از یک گزاره‌ی "استی" نمی‌توان یک گزاره‌ی "بایستی" را نتیجه گرفت . یعنی ، آنچه "هست" ، در سپهر جبر است و آنچه "باید باشد" ، در سپهر اختیار ؛ و این دورا به هم راه نیست . آنان که خود را بر سپهر نخست استوار کردند و بی‌رویه و بی‌پایه ، آنرا به حوزه‌ی علوم اجتماعی / تاریخی نیز کشاندند ، انسان را تنها مهره‌ای در دستگاه تقدیر قرار دادند و علیرغم ادعاهای ماتریالیستی با تقدیر الهی پهلو گرفتند ، و آنان که خود را بر سپهر دوم استوار ساختند و آنرا به حوزه‌ی علوم اجتماعی / تاریخی تعمیم دادند ، اراده‌ی انسان را قادر مختار ساختند و علیرغم ادعاهای ماتریالیستی ، قدرت الهی را از مذهب وام گرفتند ؛ و آنکه که واقعیت نقشی دیگرگونه افکند ، یا دژ شدند و از این فلک بد کردار گلیه کردند و یا به تاوان این خود مختاری بسی پایه ، آد میان بسیاری را قریانی ساختند تا وجسدان ناآرامشان را آرامش بخشند .

مدعی من در این بخش اینست که دست کم در حوزه‌ی علوم اجتماعی / تاریخی نه تمیز دادن سپهر "هست" از "باید" آسان است و نه کشودن دره‌ای عمیق میان آند و ، امکان پذیر . (اگرچه ، همانگونه که خواهد آمد ، در حوزه‌ی علوم دقیقه نیز امروز مسئله مشاجره برانگیز است) . بحث اینست که در حوزه‌ی علوم اجتماعی / تاریخی ، آنکه می‌شناسد ، یعنی سوژه‌ی شناسا انسان است و آنچه شناخته می‌آید یعنی موضوع علم یا موضوع شناخت ، تاریخ و جامعه‌ی انسانی است . پس ، عامل شناسنده و موضوع شناخت یک عنصر مشترک دارند و وجود این عنصر مشترک نمی‌تواند در امکان ، شیوه و نتیجه‌ی شناخت بی‌تاثیر باشد . به عبارت دیگر ، نمی‌توان از یک دوری درباره‌ی موضوع علوم اجتماعی / تاریخی انتظار همان نوع "قطعیتی" را داشت که معمول علوم دقیقه است .

روشن است که تعریف ما از سوژه‌ی شناسا در علوم اجتماعی / تاریخی و موضوع شناخت ، در تعیین چگونگی این رابطه نقشی اساسی دارد . اینکه ما سوژه‌ی شناسا را انسان منفرد ، یا طبقه‌ی اجتماعی ، یا کسل جامعه در شرایط معینی از موقعیت تاریخی بدانیم و موضوع شناخت را کلیت انسانی ، یا طبقات اجتماعی ، یا پیونده ساختارهای معین اجتماعی ، یا مجموعه‌ی ملت‌ها ، یا مجموعه‌ی نژادها . . . بدانیم دوری‌های متفاوتی درباره‌ی رابطه‌ی سوژه با موضوع پدید خواهد آورد . مهمتر

از آن ، هنگامی که ما به میدان ارزیابی درستیِ داورها گام بگذاریم ، این تعاریف از "شناسنده" و "در شناخت آینده" می‌توانند فصل تمایز اساسی ارزیابی های گوناگون را بسازند . چنانکه مثلا لوکاج تنها " آگاهی طبقاتی پرولتاریا " را داور (در اینجا به معنی تئوری) درست د ربارهی موضوع علوم اجتماعی / تاریخی می‌دانند . (به لوکاج ، در این مورد ویژه در فصل دوم و سوم مفصلا خواهیم پرداخت) .

آنچه در این بخش فعلا مورد نظر است ، آشکار کردن وجود چنین رابطه ایست . نکتهی دیگر اینکه ، تا آنجا که ما نقش سوزهی شناسا را در نظرمی‌گیریم و مدخله‌ی او را در موضوع شناخت طرح می‌کنیم ، تنها به ادعای شناخت شناسانه محدود نیستیم ، بلکه زمینه های فاعل بودن یا سازنده بودن سوزه را نیز فراهم می‌آوریم و به طریقی نزدیک می‌شویم که اندک اندک از سوزه به عنوان " مرید " - یعنی صاحب اراده - یاد کنیم . این کار ، مسلما برای ساختن زمینه‌ی بحثمان در فصل دوم است ، زیرا در آنجا باید با این گزاره‌ی آلتوسری که " تاریخ فسرآیندی بی سوزه است " ، دست و پنجه نرم کنیم ، و از همین آغاز بدانیم که آن، سختی بی پایه نیست و محتاج بررسی تحلیلی و نقدی بسیار دقیق است .

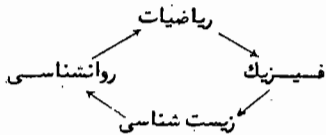
پس ، ادعای ما اینست که دست کم در علوم اجتماعی / تاریخی ، سوزه (اعم از فرد ، طبقه ، ...) مرید است . خیلی ساده به این دلیل که سوزه می - تواند دروغ بگوید و دروغی که می‌گوید ، در آنچه د رباره اش دروغ گفته است بی تاثیر نیست . برای نمونه ببینیم که کارکرد يك ماشين حساب ساده چگونه است . این ماشین ، با همه پیچیدگی اش و با همه عملیات شگفت و دشواری که به سرعت انجام می‌دهد و مسلما این سرعت و دقت در امکان و توانایی انسان نیست ، تنها و تنها از اصولی پیروی می‌کند که از پیش در آن نهاد ه شده است و بهیچ روی از آن گریزندارد . وقتی شما به يك کامپیوتر اطلاعات " نادرست " می‌دهید و او فغانش به آسمان می‌رود و وجدان الکترونیکیش آزرد ه می‌شود ، از این رو نیست که از اعتبار درستی و نادرستی آگاه است و در آن قدرت اختیار دارد ، بلکه از آنروست که با چیستی مواجه است که با اصولش که از پیش در آن نهاد ه شده ، خوانایی ندارد . درست به همین دلیل می‌توان این اصل را در کامپیوتر نهاد که محاسباتش را بسر مبنای " $2 \times 2 = 0$ " انجام دهد و آنگاه اگر اطلاعات " درست "ی به او بد هید

باز هم فغانش از " ناراستی " شما بلند خواهد بود . تمایز سوزه از این ابزار ، در چیزی است که ما از آن به عنوان میزهی آگاهی نام می‌بریم و همان است که او را مرید می‌کند . اراده‌ی او اما ، تنها قادر مختار نیست و بوسیله‌ی مجموعه‌ی هستی معین او در برابر موضوعش و در برابر تاریخش محدود می‌شود . پس ، پرسش را می‌توان چون آدورنو چنین طرح کرد که آیا " پدیدار اجتماعی باید از شرایط عینی منتج شود یا از روان افراد اجتماعی شده ، یا از هر دو " ؟^۵ در یافتن پاسخی بدان ، خواهیم کوشید .

ب - مشکل علوم دقیقه

پیش از آنکه بحث اصلی خود را پی بگیریم ، بی هوده نخواهد بود که بر دشواری علوم دقیقه نیز نظری بیفکنیم و خواننده را با مشاجره بر سر تاثیر سوزه بر ابزار در علوم دقیقه نیز اندکی آشنا سازیم ، تا آشکار شود که اتهام همواری تحمیل گروان (positivists) به علوم اجتماعی / تاریخی ، چگونه امروز دامن آنان را حتی در خانه‌شان گرفته است .

دست کم تا دو دهه سال پیش رسم چنان بوده است که با تکیه بر اعتبار روش ریاضی و با ستود جوی از دستگاههای قیاسی و صوری - از ارسطو تا کانت و پس از آن تا حلقه‌ی وین - علمیت هر تئوری را رقم زنند و به نسبت دوری و نزدیکی اش با ریاضیات ، فرسخی داورهای آن را بسنجند . چنانکه مطابق معمول ، قطعیت احکام علمی را در سیر خطی در نظر می‌گرفته‌اند که از ریاضیات می‌آغازد و به علوم انسانی ختم می‌شود و از بالا به پایین ، سیر کلیت متناقص را طی می‌کند . آنگونه که يك حکم ریاضی به مثابه‌ی قطعی ترین و يك حکم علوم انسانی به مثابه‌ی نسبی ترین ، ارزیابی می‌شده‌اند . امروزه ، اما ، برای نمونه " پیازه " بر آنست که دیگر نمی‌توان بر این سیر خطی پای فشرد و از زاویه‌ی رابطه‌ی سبب و سوزه شناسا با موضوع شناخت (با بحثی در روانشناسی) معتقد است که باید این رابطه را به صورت يك حلقه (= يك سيكل) در نظر گرفت . چنانکه احکام هر يك از علوم بتوانند اینگونه تالی یکدیگر واقع شوند :



از سوی دیگر، گودل، ریاضی‌دان اثربشی راه را بر خطایی دیگر می‌بندد و پایه‌های "ضرورت و فرسختی" را که به نظر کانت "شناخت - نشان‌های مطمئن شناخت پرتوم [= پیش‌آپریوری/ apriori]" هستند، می‌لرزاند.^{۱۰} او، این فرض را که "هر بخش از ریاضیات می‌تواند بوسیله‌ی مجموعه‌ای از اصول که برای توسعه‌ی نظام‌وار آن کافسی باشد، ساخته شود و کلیه‌ی گزاره‌های راست از آن بدست آید" فرضی "غیر منطقی" می‌داند و نشان می‌دهد که "روش اصولی دارای محدودیت‌های ذاتی و معین" است. او حتی این امکان را که "حساب اعداد معمولی بتواند کاملاً اصولی شود" رد می‌کند.^{۷۰} این، ریشخندی تلخ به دستگاہی است که ادعا دارد تعداد مقولات پیش‌آی فهم ۱۲ تاست، نه یازده و نه سیزده، دقیقاً ۱۲ تا.

در این باره اشاره به بحث‌های مربوط به تاثیر تئوری‌های پیشین و گزینش دانشمند بر داور و داریاره‌ی موضوع تئوری، نیز ضروری و آگاه‌گرانه است. مثلاً هانسن (Hanson) بر آن است که تفاوت بین "دیدن" و "تعبیر کردن"، می‌تواند در نتیجه‌ی کار، یعنی تئوری تاثیر داشته باشد و ما درستی و نادرستی تئوری‌ها را تنها از طریق روش مقایسه‌ای بین تئوری‌های آلترناتیو می‌توانیم فیرباند (Feyerband) و کوهن (Kuhn) نیز اصولاً "زبان مشاهده‌ای بی طرف برای تئوری و قواعد متدولوژیک و استاندارد‌های کلی" را انکار می‌کنند. مسئله چنین طرح می‌شود که اگر دودانشمند و گونه می‌بینند و هر کدام برای دیده‌هایشان د و گونه تعبیر می‌کنند، ما چه واسطه یا محسک مشترکی در دست داریم تا به مثابه‌ی یک اعتبار عینی ثابت کنیم که کدام درست می‌گویند زیرا، آنچه ما "اعتبار عینی" می‌نامیم، تنها گونه‌ی "دیدن" و "تعبیر" خود ماست. این نگرانی تا آنجا پیش می‌رود که مثلاً "کیت" (Keat) و "اور" (Urry) از این بهراند که اگر چنین بها و جایگاهی برای سوزهی شناسا قائل شویم (آنها در علوم دقیقه) و بپذیریم که "آنچه ما می‌بینیم بوسیله‌ی باورها یا دانش‌ما تعیین می‌شود، پس نمی‌توانیم بدون درافتادن به دور باطل، حقیقت یا دروغ آن باور هارا بوسیله‌ی مشاهده بیازمائیم.^{۸۰}

من در فصل دوم در بخش معیار درستی تئوری‌ها، به این بحث باز خواهم گشت

و آنجا، معیاری را طرح خواهم کرد که می‌تواند آن عامل یا واسطه‌ی مشترک برای سنجیدن تئوری‌های آلترناتیو باشد و با استفاده از هابرماس، دست کم به عنوان یک عامل، پای "فرایند استدلال" را در تایید درستی یا نادرستی تئوری به میان خواهم کشید.

تا اینجا بر اساس این مشاجرات، باید یک نکته را مورد تاکید قرار داد. من پنهان نمی‌کنم که ممکن است برخی از این گرایشها در شناخت شناسی، بگونه‌ای بی‌رویه به سوبژکتیویزه کردن علوم میل کنند و در لطمه زدن به "اعتبار عینی" علوم در جستجوی نتیجه‌ی نامطلوب و نادرستی باشند. از سوی دیگر، امکان یک داور نهایی را اصولاً متناقض با اصل داور شناخت شناسانه می‌دانم. اما بزرگ نکته می‌بایست پای فشارم که چنین گرایشهایی اگر بتوانند تعریف تازه‌ای از "علمیت" را - مستقر سازند که بجای تکیه بر عینیت ترافرازند (transcendental) بر عینیتی پراتیکی استوار باشد، در آن صورت پایه‌های علمیت علوم اجتماعی / تاریخی را استوارتر ساخته و علمیت بسیاری از گزاره‌های مارکسیستی را با این دید تازه آشکارتر خواهند کرد. بنظر من، می‌توان این گفته‌ی مارکس را که روشش چون مادی است پس علمی است، با توجه به نظرش در نخستین نزد رباره‌ی فوئرباخ، اینگونه دستکاری کرد که روشش چون پراتیکی است، پس علمی است.

در علوم اجتماعی / تاریخی

الف - طرح مسئله : تئوری و پراتیک

رابطه‌ی سوژه با ساختار که در علوم اجتماعی / تاریخی می‌تواند شکل معین
رابطه‌ی تئوری و پراتیک را بخود بگیرد ، بی‌گمان دارای جلوه‌ها و حیطه‌های
بسیاری است و دقیقاً به دلیل همین گستردگی است که گاه ارتباط برقرار کردن
بین این حیطه‌ها و تشخیص فصل اشترک یا تمایز آنها کار را به دشواری می
کشاند . پیوسته که در سنت رایج رسم بر این بوده است که آن را تنها در
چارچوب‌های مشخصی معروف " زیرینا " و " روینا " محبوس سازند و بدین ترتیب
دریافت حیطه‌های دیگر و رابطه‌ی آنها با یکدیگر را، یا به مجرای معین و دلخواهی
پیدا کنند و یا بی‌سبب دشوار سازند .

کار من ، در این جا تنها نشان دادن و برجسته ساختن عمومی ترین عناصر موجود
در حوزه‌ی این بحث است تا بوسیله‌ی آن امکان شناسایی و دریافت رابطه‌ی آنها با یکدیگر
فراهم آید و خواننده را کم و بیش با مفاهیمی که من از آنها مراد می‌کنم ، آشنا
سازد .

یک سوژه ، (در اینجا، یک انسان) ناگزیر عنصری اجتماعی است . به دو معنی ، نخست
آنکه اصولاً بواسطه‌ی اجتماعی بودنش سوژه‌ی آگاه است و دوم آنکه عموماً زیست
او در مجموعه‌های اجتماعی گوناگون امکان پذیر است . در این سطح ، آن انسان
را سوژه و هر یک از آن مجموعه‌های تاریخ‌معیّن را که هستی اجتماعی انسان را با
انسان دیگر مفصل‌بندی می‌کند ، ساختار تعریف می‌کنیم .

گزینش این تعبیر ، تنها جنبه‌ی ادبی ندارد و صرفاً به معنی مجموعه‌ای از عناصر
انسانی نیست . آنچه سرشت - نشان های این مجموعه را می‌سازد ، حوزه‌ی تعریف
ما را در باره‌ی ساختار روشن می‌کند . یک ساختار ، گرچه مجموعه‌ای از عناصر

" همگون " است ، اما به محض هستی یافتن ، دیگر به تنهایی نمایندگی اراده و
میل تک تک آن عناصر ، و یا حتی جمع‌گیری آن‌ها نیست و خود ، کارکرد های
ویژه‌ای به مثابه‌ی یک موجود می‌یابد که می‌تواند دقیقاً علیرغم میل تک تک
عناصر خود باشد . در نتیجه آنچه توضیح و تبیین رابطه‌ی سوژه را با ساختار
نیازمند وقت و ظرافت بسیار می‌کند و از رابطه‌ی ساده‌ی علت و معلولی فراتر
می‌برد ، دقیقاً همین ویژگی ساختار است . این نکته زمانی آشکارتر می‌شود
که ، اگر ساختار به ظاهر محصول اجتماعی افراد به نظر می‌آید ، اما در
همان لحظه یا در گام بعدی ، افراد را محصول خود می‌کند ، بگونه‌ای که
دیگر نمی‌توان ساختار را محصول اجتماعی افراد ، که افراد را باید محصول
اجتماعی ساختار شناخت . به همین دلیل است که مارکس در مقدمه
کاپیتال بر آنست که تئوری اش فرد را " کمتر از هر تئوری دیگر مسئول
می‌داند که خود محصول اجتماعی آنست " ۹ . در اینجا البته نکته‌ی بسیار ظریفی
نهفته است که اگر از نظر مارکس فرد در قبال این مناسبات مسئولیت اندکی
دارد ، لزوماً به این معنی نیست که او سوژه را تابع ساختار می‌کند ، بلکه
می‌تواند اصولاً فرد را سوژه‌ی تاریخ نداند و در نتیجه برایش مسئولیت اندکی
قائل شود . به این نکته در فصل دیگر خواهیم پرداخت و اشاره‌ام در اینجا
تنها بواسطه‌ی برانگیختن پرسشی بود که می‌تواند امکان گسترش حوزه‌ی
تعاریف را فراهم سازد .

پس ، تا اینجا ما با تعریفی بسیار ابتدایی سوژه را فرد و ساختار را مجموعه‌ای یا
آن ویژگی‌های برشمرده تعریف کرده‌ایم . برای آنکه ابهامی باقی نماند
می‌توان هر انسان را در یک مرحله‌ی تاریخی یک سوژه و طبقه‌ای که آن فرد
بواسطه‌ی جایگاهش در مناسبات اجتماعی تولید در آن قرار گرفته ، یک ساختار
دانست . خود بخود روشن است که این طبقه مستقل از طبقات دیگر مفهومی ندارد
و ناگزیر بوسیله‌ی مفصل‌هایی با ساختارهای دیگر اجتماعی (در اینجا ، طبقات دیگر)
پیوند می‌خورد و در نتیجه مجموعه‌ی بزرگتری را می‌سازد که باز هم خود یک
ساختار است ، یعنی از همان ویژگی‌هایی که برشمردم برخوردار خواهد بود
به تعبیر روشن‌تر ، طبقات اجتماعی در مجموعه‌ای به یکدیگر پیوند می‌خورند
که انسانها زندگی مادی شان را تولید و باز تولید می‌کنند و به تعبیر دقیق‌تر

و متاسفانه نارسا تر - زندگی شان را می زینند .

با این ترتیب می بینید که اکنون دیگر ، هر يك از طبقات ، نه ساختار ، که خود سوزده اند . و عناصر تشکیل دهند هی يك ساختار را می سازند . در نتیجه همان مسئله د و باره می توانند در اینجا طرح شود که : ساختاری که به نظر محصول عناصر خود (طبقات) است ، اینک طبقات را محصول خود قرار می دهد . به تعبیر دیگر ، تولید و بازتولید زندگی مادی که بستر مبارزه ی طبقاتی است ، طبقات را می سازد و نه بر عکس .

با این تصویر از سوزده و ساختار است که اینک می توان دریافت که چگونه برخی پرسشها ، یا مسائلی که در برابر ما قرار می گیرد ، رابطه ای بیسن سوزده ای در يك سطح و ساختاری در سطح دیگر را طرح می کند و دقیقا به دلیل در هم ریختن سطوح سوزده ها و ساختارهاست که پاسخگویی به آن دشوارتر می شود . برای نمونه ، پرسش نقش شخصیت در تاریخ ، از این دست است . از آنجا که این پرسش سطوح گوناگون ساختاری را دور می زند و بجای گذشتن از راه پر پیچ و خم و د هلیزهای ارتباطی سوزده با ساختار ، راهی یکسره - و گاه ساده لوحانه - را بین سوزده (شخصیت) و ساختار (تاریخ) طی می کند ، از امکان یافتن پاسخ روشن می کاهد . مسئله اینست که يك شخصیت نخست در درون و یا در ارتباط با يك طبقه ی اجتماعی ، و آن طبقه ی اجتماعی درگیر مبارزه ی طبقاتی " درون " ساختار مناسبات تولید و بازتولید معین در شرایط تاریخی معین است و آن شرایط ، بخشی از تاریخ انسانی است . بدین ترتیب قضاوت در باره ی چنان پرسشی ، بسی گمان نیازمند توضیح و تبیین چگونگی شیوه و مجرای ارتباط این سوزده (فرد یا شخصیت) با آن ساختار (تاریخ) است . گمان می کنم تا اینجا طرح مسئله روشن باشد . اما ارائه ی پاسخ آن ، هنوز نیازمند ملاحظات بیشتری است . قصد من در اینجا ، تنها اینست که بر کیفیت عام رابطه ی سوزده و ساختار تاکید کنم و از ارائه ی تعریفی معین و مشخص ، هنوز بپرهیزم .

مارکس از انسانها به مثابه ی " بازیگران و نویسندگان تاریخشان " یاد می کند و لوکاج به پیروی از او و هگل ، بر آنست که " انسان خود بنیاد عینی دیاکتیک تاریخی است و سوزده / ابرزه را در ریشه هایش نهفته دارد " ۱۱ - جای

دیگر ، مارکس حتی از اینکه " انسانها تاریخشان را می سازند " سخن می گوید در اینجا این اشاره کفافی است که این گفته ی مارکس ابهامی تشویرک دارد و از همین رو ، آلتوسر را که با سوزده سازان برای تاریخ از سرستیزه جویی درآمده است وامی دارد که هشدار دهد ، مبادا این چهار کلمه ی مارکس را " استعماراً " کنند و از آن علیه " فرایند بی سوزده ی تاریخ " پیراهن عثمانی بدوزند . من برآنم که در اینجا از این تعاریف ، تنها به استنتاجی در جهت یافتن کیفیت عام رابطه ی سوزده و ساختار بپردازم و آنرا در نمونه های روشن توضیح دهم و تعریف خاص و دقیق رابه بعد واگذارم .

۱ - سوزده و ساختار دارای کنش متقابل هستند . این رابطه ی کنشی را باید مقدم بر رابطه ی تاثیر و تأثیر طرح کرد . زیرا ، سوزده و ساختار حوزوی عمل یکدیگر واقع می شوند . آنچه سوزده عمل می کند در ساختار عینیت می یابد و کارکرد ساختار در سوزده نمایان می شود . مثال آن روشن است . وقتی يك طبقه ی اجتماعی به تغییر مناسبات اجتماعی تولید بر می آید ، عینیت عمل او ، یعنی اجتماعی تغییرات آنها در خود مناسبات اجتماعی تولید است و مناسبات اجتماعی تولید در مرحله ی معین تاریخی را تنها می توان در جایگاه بچگونگی ، شخصیت ، هنجار و شیوه ی نمایش و آرایش طبقات اجتماعی دید . وقتی ما از عمل يك طبقه سخن می گویم ، در واقع کارکرد آنرا در مناسبات اجتماعی تولید - الغا - یا ابقا - مراد می کنیم و وقتی از مناسبات اجتماعی تولید خاصی سخن می گویم - مثلا مناسبات تولید بر اساس کارمزدی - تبلور و تعیین آن را تنها می توانیم در طبقات (سوزده ها بطور اعم) ببینیم . این مثال را می توان در همه ی سطوح سوزده / ساختار دنبال کرد . مثلا اراده ی يك عضو طبقه برای تغییر در ساختار اجتماعی را تنها زمانی می توان شناخت که در کارکرد طبقه اش عینیت یافته باشد ، یعنی کنش او در حیطه ی این کنش (طبقه) تعیین پذیرفته باشد و از آنسو نیز ، وقتی ما از کارکرد يك طبقه (به مثابه ی ساختار) سخن می گویم ، تنها زمانی می توانیم این کنش را بر شناسیم که تعیین آنرا مثلا در اراده ی سلب خود هی يك عضو ، یا تخالف آنرا با اراده ی عناصر خود تعیین ببینیم . در غیر این صورت سخن گفتن از ساختار به مثابه ی

۲- سوزه و ساختار دارای تاثیر و تاثر متقابل هستند . اینکه کارکرد سوزه در ساختار و ساختار در سوزه ، تغییر یا تحکیم ، تخالف یا توافق ، باز دارندگی یا پیش‌برندگی ، باشد ، حاکی از آن است که این دو در تاثیر و تاثر متقابل هستند . این را نباید همانگونه چون کنش متقابل پنداشت ، زیرا تاثیر و تاثر متقابل ، کارکرد کنش متقابل است . این خصالت را بسویژه از زاویه تاثیر سوزه بر ساختار می‌توان در دیدگاه‌لنین نسبت به نقش پرولتاریا و مبارزه طبقاتی در انقلاب روسیه به روشنی دید . بدین معنی که ، بنظر او ، اگرچه شرایط اجتماعی / تاریخی چنان است که تزاریسم و مناسبات اجتماعی تولید منسوب به آن در حال اضمحلال است و جای خود را به مناسبات اجتماعی تازه‌ای می‌دهد ، اما تعیین چگونگی دست‌یافتن به آن مناسبات ، سرنوشتی محتوم را نمی‌سازد . یا باید راهی پروسسی را در پیش‌گیری یا راهی آمریکایی را ، یا سازش بورژوازی با تزار و یا راه انقلابی به رهبری پرولتاریا . آنچه سرنوشت را روشن می‌کند " جنگ طبقاتی " است و " نیروی تعیین‌کننده در این جنگ ۰۰ فقط پرولتاریاست " ۱۳ . اگر بر این تحلیل لنین سه ملاحظه‌ی دیگر را نیز بیفزاییم ، تصویر روشن‌تری از ویژگی تاثیر و تاثر سوزه و ساختار بدست خواهد آمد . نخست آنکه ، این تاثیر پرولتاریا و نقش او در جنگ طبقاتی تنها در راه را محتمل‌السوقوع نمی‌کرد و امکان پیدایی اشکال دیگر نیز وجود داشت . دوم آنکه ، نه سازش بلاواسطه‌ی بورژوازی با تزاریسم آن سرمایه‌داری نوع‌پروسی را که مورد نظر لنین بود پدید آورد (نه میلی‌یوکوف و نه کرنسکی ، هیچکدام بیسمارک نبودند) و نه آنگاه که رهبری پرولتاریا - به زعم لنین - تا مین شد (انقلاب اکتبر) ، جامعه به سرمایه‌داری گذار کرد . و سوم آنکه ، اگرچه پرولتاریا نقش تعیین‌کننده " داشت ، اما خود محصول ساختار اجتماعی / تاریخی معینی بود و تاثیر تعیین‌کننده‌اش ، تاثیر سوزه‌ای متاثر بود و به همین دلیل می‌توانست بر وضعیت ساختاری نتایجی که انتظارش می‌رفت تاثیر داشته باشد . بنظر من ، شکل کنونی جامعه‌ی شوروی و جوامع نسوع‌شوروی را ، از این زاویه نیز باید مورد مطالعه قرار داد .

برای نشان دادن دو ویژگی نخست رابطه‌ی سوزه و ساختار می‌توان به نمونه‌ای آشنا پرداخت و رژیم جمهوری اسلامی را از این زاویه مورد بررسی قرار داد . گمانی بر جای نیست که شکل‌گیری این رژیم چگونه از ساختار معین اجتماعی / تاریخی متاثر است ، اما دو کارکرد ویژه‌ی آن ، رابطه‌ی سوزه و ساختار را که مورد نظر ماست برجسته خواهد کرد . نخست آنکه ، **شکل خاص آن در ارتکا به یک نظام مذهبی و ارتجاعی ، نیروی درگیر با آنرا ، بناگذرد بر زمینه‌هایی فعال کرده‌است که تا پیش از آن ، ضرورتی نداشت و نیروی را نمی‌طلبد** . اگر امروز ، سهمی از مبارزه‌ی طبقاتی به مبارزه برای آزادی پوشش یا ابتدایی‌ترین حقوق انسانی تخصیص می‌یابد ، تنها ناشی از کارکرد خاص این رژیم است و خود بخود نیروی را در مبارزه علیه این جنبه‌ی خود برمی‌انگیزد و فعال می‌کند . از سوی دیگر ، کارکرد خاص جمهوری اسلامی با از میان بردن فعال‌ترین قشر نیروی مولد (مادی و فکری) و نیز ایجاد فقر عمومی ، زمینه را برای سرمایه‌گذاری در ابعاد محدود مهیا می‌کند . اما ، این قشر متوسط که خود متاثر از کارکرد جمهوری اسلامی است ، به محض تحقق ، مقدراتی دارد که خود جمهوری اسلامی (مثلاً با انحصار واردات مواد خام در دست‌باند های ویژه ۰۰۰) در برابر آن قرار می‌گیرد و از این رو ، این قشر را به صف مخالفان " فاشونی " و " غیر فاشونی " اش می‌راند . به همین دلیل می‌بینیم که نیروهایی که اعتبار سیاسی خود را از دست داده بودند (مثل جبهه‌ی ملی) و حتی در شرایط فروریزی دستگاه حاکمه‌ی پیشین نتوانستند جاذبه‌ای سیاسی بیابند امروز دوباره و بوقوع فعال شده‌اند .

۳- سوزه و ساختار پیوند متقابل دارند . هیچ سوزه‌ای نیست که " درون " ساختاری نباشد . روشن سازیم که قصد من از اینکه هر سوزه را " درون " - ساختار قرار می‌دهم استنتاجی تشویریک برای نوع مناسبات خاصی نیست و خود بخود جایگاه آنرا در این مناسبات روشن نمی‌کند . هدف تنها این است که نشان دهیم مادام که سوزه‌ای " درون " ساختاری است ، نمی‌توان مرز آنرا در ساختار بطور معین و مشخص روشن کرد . بهترین نمونه‌ی چنین پیوندی رابطه‌ی اقشار گوناگون درون طبقه‌ی کارگر است . زیرا ، اگر چه ما نمی‌توانیم

میل یا کارکرد قشر مرتبه کارگران را به مشابهی کارکرد و میل و نقش سا-
ختاری طبقه کارگر تعبیر کنیم، اما، مادام که آن قشر در فرایند اجتماعی تولید
مزد بگیرند، جز "طبقه کارگر محسوب می‌شوند". به دلیل همین پیوند
است که باید نقش و تاثیر این قشر را بر کل طبقه (ساختار) و نقش و کارکرد
نهایی طبقه را بر آن مورد ملاحظه قرار داد. در این مورد نمونه‌های تاریخی
بسیار است و نیازی به توضیح ندارد.

بدین ترتیب من تاکنون در باره ساختار جز این تعریف کلی کسه
ساختار مقطع معینی از زندگی اجتماعی انسان است که به محض تحقق دیگر
لزمه‌ها جمع‌گیری اراده و میل عناصر خود نیست، تعریفی ارائه نکردم
این پرهیز - آگاهانه - از آن رو بود است که بدون پیش‌دوری یا دوری -
نهایی بتوانیم به میدان تئوری و پراتیک درآیم و این مجال را فراهم کنیم
تا بجای ما، تئوری‌ها در این باره سخن بگویند. چه ما نیز، جز این کاری
نی‌کنیم. البته پنهان نمی‌کنم که همان تعریف کلی نیز خود جانی دارد و -
مسئله مخالفانی. اما تعریف روشن‌تر در حوزه تازه، چه بسا دلایل بیشتری
برای آن ادعا بیاید.

پس اگر ساختار به محض تحقق می‌تواند کرداری نسبتاً خود ویژه بیابد
مسئله به همان نسبت، سوژه را نسبت به خود "خارجی" می‌کند. بهتر است
بگوییم، او را بیرون می‌فرستد تا امکان نظاره‌گری بیابد. یا از این سو، سوژه
وقتی با دستان خود غولی می‌سازد که دیگر به فرمانش نیست، خود را در موقعیتی
می‌بیند که بگوید این غول کیست؟ چنین است که ما شناسنده و موضوع‌رایی -
شناسیم. آنچه سوژه در باره هستی اجتماعی خود می‌گوید، تئوری (در معنای
عام کلمه) است و آنگونه که بر محمل ساختارها زیسته، می‌زیید و خواهد زیست
پراتیک است.

من در آینده تئوری را به معنی اخص، با دو ویژگی از تئوری به معنی اعم
(که بهتر است "ایده" یا "پنایم") متمایز خواهم کرد. نخست به این وسیله
که تئوری تنها به پراتیک به مشابهی پراتیک معین و مشخص می‌پردازد از آن این
طریق یا جادو، مذهب، فلسفه و آیدئولوژی (به معنی اخص) فاصله

می‌گیرد و دوم به این دلیل که تئوری، حاصل کارکرد سوژه در پراتیک
است و پراتیک را بگونه‌ای ترانس‌راند ه از دسترس خود دور نمی‌داند. ^{۳۳} در
نتیجه، نیاز به شرح و تفصیل نیست که تئوری و پراتیک نیز چون سوژه
و ساختار، عاملی مشترک دارند: عامل شناسا و مرید؛ و آنچه
در باره رابطه سوژه و ساختار به مشابهی کیفیت عام یا ویژگی عام برشمرده
در این مورد نیز صادق است. یعنی تئوری و پراتیک نسبت به یکدیگر کنش
متقابل، تأثیر و تأثر متقابل و پیوند متقابل دارند.

چنین موقعیتی این مجال را می‌دهد که اکنون تئوری‌ها سخنگو باشند
و میدان مقایسه‌ای برای ادعاهای تئوری‌ها و تئوری‌پردازان فراهم آید. چنان
که مثلاً لوکاچ بتواند بگوید که "برتری لنین" یک برتری مختص
تئوریک در درک کل فرایند است. ^{۳۴} و با این گفته دست کم دو چیز را آشکار
کند: نخست آنکه او خود ساختار را چون "فرایند"، چون "کلیت" بسا
دیدنی‌هنگی (چنانکه خود پیدا، خود پو و بخود متکی باشد) می‌بیند،
آنچنان که سوژه "لحظه" ای (باز هم با دید هگلی‌واژه) از ساختار باشد
و رابطه شان چون رابطه متاهی و نامتناهی، و هویت‌پذیری هر یک
در دیگری امکان‌پذیر باشد. و دوم آنکه - این دید را به لنین نیز نسبت
می‌دهد و شایستگی و برتری او را در این می‌داند که دیدگاه لنین
مضمن درک کلیت (فرایند) است.

این تعریف از ساختار به مشابهی "کلیت" می‌تواند در کنار آن
سه ویژگی که برای رابطه سوژه و ساختار برشمرده‌ام، این گمان را بر
انگیزد که گویی تمایزی میان آنها نیست. اما، با اندکی دقت در آن دو
میزه که برای نشان دادن تمایز تئوری به معنی اخص از تئوری به معنی
عام آورده‌ام، می‌توان تفاوت‌ها را روشن کرد. زیرا در درک لوکاچی
از کلیت، سوژه استقلال نسبی خود را از دست می‌دهد و تنها تعیین‌گر
انتقادی (کلیت) می‌شود. البته باید آشکارا بگویم که سه ویژگی عام، که
می‌توانند در باره رابطه ساختارها با یکدیگر نیز صادق باشند، مضمن نوعی
رابطه بین ساختارهاست که از "تاریخیت" کاملاً جدا نیست؛ بنظر من، چنین
نیز هست و آن نوع تاریخیت که من برای رابطه ساختارها قائل هستم،

تا اندازه‌ای با این درک از ساختار (به مثابه‌ی پروسه) نزدیک است. این نزدیکی، اگرچه با آن دو ویژگی تئوری خود را مستقل می‌کند، اما این سود را دارد که فصل تمایز خود را با ساختارگرایان نیز که به استقلال ساختار باورد دارند، روشن کند. شاید بتوان با اندکی تفاوت در بیان و انتخاب واژه و اعتراف به ابهاماتی که این تعبیر "سارتر" دارد، موضع خود را در تعریفی که او از دیالکتیک ارائه می‌دهد، روشن کرد که: "دیالکتیک اگر وجود داشته باشد، تنها می‌تواند کلیت‌یافتگی کلیت‌های مشخصی باشد که بوسیله‌ی کثرت فردیت‌های کلیت‌یاب‌تأثیر می‌پذیرند." ۱۵

این تعبیر سارتر و نقدش بر خرد دیالکتیکی، به گفته‌ی "ترتولیان" - و به درستی - بر لوکاچ در "هستی‌شناسی" اثر بی‌تأثیر نبوده است. ۱۶ و همین رو لوکاچ ابهامات این تعبیر را نیز با خود حمل می‌کند. ابهاماتی که سرانجام سارتر را از انتشار دومین جلد کتابش باز می‌دارند. هابرماس، در پرهیز از این اشکال، "سطح توسعه‌ی جامعه" را به "بازتابندگی و پیچیدگی مرکب‌سیستم‌های اجتماعی از یکسو و نیروی اجتماعی تولید و اشکال پیوستگی اجتماعی از سوی دیگر" مربوط می‌کند و نشان می‌دهد که پذیرفتن پیوند و تقابل بین ساختها، لزوماً به معنی پذیرفتن کلیت‌یاب‌درک‌سی‌هگلی / لوکاچی نیست. ۱۷

اکنون با این تعریف از تئوری و پراتیک و با قائل شدن نقش‌شناسا، مفسر، داور، مداخله‌گر و دگرگون‌کننده برای تئوری، خود را در آستانه‌ی دو پرسش می‌یابیم که این ویژگی‌های تئوری برای ما ساخته‌اند: ارزش‌های اعتباری در شناخت و مفهوم حقیقت پراتیکی. درد و بند آینه به آنها خواهیم پرداخت.

ب - کارکرد ارزش‌های اعتباری در شناخت

پرسش اینگونه طرح می‌شود: آیا ساختار پسر از تحقق، محمل پراتیکی است که سوزه (= تئوری) را از خود کاملاً خارج می‌کند و سوزه این امکان را می‌یابد که درباره‌ی آن چون جهانی جدا، ناهمجنس و مستقل اظهار نظر کند؟ آیا اظهار نظر سوزه (تئوری) تنها از ماجرابی که مستقل از او رخ می‌دهد خیر می‌دهد و هرآنگونه این ماجرا دآوری شود، تأثیری در خود

ماجرای ندارد؟ آیا تئوری در برابر سرنوشت محتسومی قرار دارد کسه از آن گریزی نیست و دست بالای هنر آن، اینست که این سرنوشت را بشناسد و پسر آن گردن نهد و آنگاه، به زعم هگل و انگلس خود را "آزاد" بپندارد، چرا که "آزادی درک ضرورت است"؟

دست‌کم، در حیطه‌ی علوم اجتماعی / تاریخی نمی‌توان چنین سرشتی برای تئوری قائل شد. از همین رو، اگرچه در علوم دقیقه تئوری عمدتاً وجه اخباری (factual statement) دارد، در علوم اجتماعی / تاریخی نمی‌تواند از وجه اعتباری (value statement) بگری باشد. زیرا در توافق با آدورنو می‌توان گفت که "تئوری‌ای که کاملاً قدرت انگارش سوزه را انکار می‌کند، حتی بیش از کسی که قدرت سوزه را بیش‌تخمین می‌زند، بر استقرار مجدد آن انگارش میل خواهد کرد." ۱۸. دوران استالین، نمونه‌ی بارزی از این "انکار" و "استقرار مجدد" بیش از حد واقع است. زیرا، آنها که سیر تاریخ را ناگزیر در توالی خطی فراماسیون‌های اجتماعی / اقتصادی می‌دیدند و در این تقدیر خشک و سرسخت گمانی نمی‌بردند، یا ناچار شدند برای تحقق آن سرنوشت "محتسوم" ستایشگر "اراده‌ی آهنگین رهبر" شوند و برای آنکه سوسیالیسم شان می‌بایست به حکم تاریخ ساخته می‌شد، دست تاریخ را از آستین "رهبر کبیر پرولتاریا" بیرون آوردند و از او بپذیرند که یک شبه، طبقات در جامعه محو شده‌اند و مبارزه‌ی طبقاتی در بهشت سوسیالیسم خاموشی گرفته است؛ و یا، از اینکه استالین نمی‌گذارد فرمان تاریخ اجرا شود، به شکوه و گلایه پرداختند و او را خائن بی‌سه "مقدرات تاریخی پرولتاریا" خواندند و پذیرفتند که نقش این خیانت (یعنی اختیار سوزه) چونان است که حتی مانع تحقق مقدرات تاریخ می‌شود.

این "انکار" و "استقرار مجدد" را می‌توان در انگیزه‌های شکست‌چپ‌ما نیز، در تحلیل رویداد‌های پس از قیام بهمن به روشنی دید. آنجا نیز برخی کوشیدند تا دست و پای "خط‌امام" را آنقدر کوتاه کنند که روی تخت‌خواب "خرده بورژوازی انقلابی" بخوابد و جبر تاریخی شان را جامعه‌ی عمل بپوشاند و بهشت سوسیالیسم را از طریق "شاهراه رشد غیر سرمایه‌داری" بسازد؛ و یسا، از اینکه چرا "خرده بورژوازی انقلابی" همانگونه که آنها از سیر تاریخ انتظار دارند رفتار نمی‌کند، گیج و پریشان شدند و گاه به این نتیجه رسیدند که

در انتخاب "خرده بورژوازی انقلابی" دچار "خطای باصره!" شده‌اند و در بعد به دنبال "خرده بورژوازی انقلابی" دیگری گشتند. جهنم جمهوری اسلامی سیلی محکمی بر این درك نازل از نقش و جایگاه تئوری در رابطه با پراتیک است.

مسئله اما، اینست که در علوم اجتماعی/تاریخی، دوری تئوری درباره‌ی موضوع در موضوع‌مادیت می‌یابد و به تغییر آن برمی‌آید و آنرا گونه‌ای دیگری می‌سازد، چنانکه دیگر آن موضوع نیست. به تعبیر روشن‌تر، مثلا در فیزیک، تئوری‌های گوناگون درباره‌ی یک موضوع، قاعدتاً در رفتار آن موضوع تأثیری ندارند. اینکه شما، قانون سقوط سنگ را بر زمین، قانون جاذبه‌ی عمومی بدانید یا اراده‌ی خداوند، بهر رو به حال سنگ تفاوتی ندارد. تفاوت بی‌سند و تئوری رقیب در این حوزه، در کارکرد پراتیکی آنهاست و به تعبیر دیگر، عدتاً از زاویه‌ی کارایی این تئوری‌ها در زیست اجتماعی انسان است که می‌توان در میان آنها تفاوت نهاد.

در علوم اجتماعی/تاریخی، اما یکسره چنین نیست. زیرا یک تئوری درباره یک موضوع (پراتیک) می‌تواند بوسیله‌ی همان پراتیک جذب شود و یا تأثیر و تأثرهای دیگری را برانگیزد و در نتیجه، اصولاً موضوع را تغییر بدهد. بنظر من، روشن‌ترین مثال چنین وضعی، خود تئوری اجتماعی/تاریخی مارکسیسم است. زیرا، برداشتهای گوناگونی از این تئوری درباره‌ی پراتیک اجتماعی/تاریخی توانسته است خود را در پراتیک‌های معینی (انقلاب اکبر روسیه و انقلاب‌های پس از آن بنام مارکسیسم) متعین سازد و در نتیجه موضوع را چنان دگرگون کرده است که دیگر نمی‌توان به مشابهی موضوع پیشین و دست‌نخورده مورد ارزیابی قرار گیرد. به تعبیر دیگر، در حوزه‌ی علوم اجتماعی/تاریخی چنان نیست که چند سوزه‌ی شناسا موضوع را در میان خود بگذارند و درباره‌ی آن تفاوت کنند و در تمامی مدت قضاوت آنان، موضوع (ایژه) "ثابت" بماند. (منظور از ثابت ماندن، مسلماً دگرگون ناشوندگی نیست، و گرنه در حوزه‌ی هیچیک از علوم، نمی‌توان چنین ثباتی را از موضوع انتظار داشت.) بلکه، موضوع پنا بر هر اظهاری که درباره‌اش صورت می‌گیرد، تأثیر می‌پذیرد و

تغییر می‌یابد و آنان نمی‌توانند درباره‌ی ایژه‌ی ثابتی قضاوت خود را دنبال کنند به تعبیر بازهم روشن‌تر، ایژه گوش و چشم دارد و سخن آنها را می‌شنود و رفتارشان را عوض می‌کند. به همین دلیل است که علوم اجتماعی/تاریخی نمی‌تواند از گزینش بری باشد و ارزش آن را، تنها در درجه‌ی بری بودن آن نمی‌توان سنجید بلکه، تنها می‌توان از محك اعتبار اجتماعی علمیت برای سنجش آن با تئوری رقیب سود جست. تئوری، در حوزه‌ی علوم اجتماعی/تاریخی باید بتواند "تأثیر واقعی" باید را بر آنچه هست، توضیح دهد.^{۱۸}

مسئله‌ی گزینش و ارزشهای اعتباری را در علوم اجتماعی/تاریخی، "کولتی" در نقد به ماکس ویر، مورد تأکید قرار داده است و آنگونه که خواهینم، پیسند در دستیابی به محك ارزش تئوری در علوم اجتماعی/تاریخی بسیار پیشرفت کرده است. او نشان می‌دهد که چگونه ماکس ویر که علم (و در نتیجه علوم اجتماعی/تاریخی) را "تنها به مشابهی نقدی تکنیکی یا ساختنایی منطقی/اصوری و بی‌طرف و خارجی نسبت به موضوع" می‌فهمد، ناگزیر خود به "ارزش" و "گزینش" در می‌افتد. کولتی با هوشیاری در می‌یابد که قضاوتهای ارزشی بهر حال و بنا بر گزینش در "پژوهش علمی" حضور دارند، اما "به مشابهی قضاوتهایی که اهمیت نهایی شان مبتنی است بر درجه‌ای که آنها نسبت به آن دریا زوایای یا تجربه‌ی تاریخی/پراتیکی ایستاده‌اند؛ و بر ظرفیتشان برای مبدل شدن نهایی به قضاوتهای واقعی [و نه اعتباری] متکی هستند."^{۱۹}

اگر چه کولتی در اینجا، در دستیابی به معیاری که می‌تواند ویژگی برجسته‌ی علمیت علوم اجتماعی/تاریخی را بسازد، گاهی به درستی بر می‌دارد، اما هنوز نمی‌تواند ارتباط این خصلت ایدئولوژیک را با خصلت غیراقتباری در علوم اجتماعی/تاریخی کاملاً روشن کند و از این رو به پرسش‌نشین و بسیاری دیگر از مارکسیستها "خرده می‌گیرد که آنچه آنان به عنوان "نقص و ضعف کاپیتال قلمداد می‌کنند - یعنی حضور همزمان علم و ایدئولوژی در آن - به عکس، نمایاننده‌ی عمیق‌ترین اصالت و قوی‌ترین عنصر آنست"^{۲۰} در اینجا، اشاره‌ی مستقیم کولتی به کائوتسکی است که با تاسف از "تأثیر ایدئولوژی اخلاقی" در "پژوهش علمی" مارکس سخن می‌گوید و مدعی است که مارکس نیز می‌کوشد "تا سرحد امکان از آن پرهیز کند." بهر حال از نظر او "این ایدئال

هیچ ربطی به سوسیالیسم علمی ندارد.^{۲۳} انتقاد کولتی، همچنین - و به درستی - دامان هیلفردیتگ را نیز می‌گیرد. زیرا او، دست‌کم از این زاویه که مارکسیسم رایک "تئوری علمی و عینی ۰۰۰ و بدون داورهای اعتباری" می‌داند با کائوتسکی تفاوتی ندارد.^{۲۴}

اما، ابهامی که در عبارت "حضور هم‌زمان علم و ایدئولوژی" نهفته است، از یکسو نمی‌تواند این رابطه را روشن کند و از سوی دیگر در سرنوشت خود کولتی نیز بی‌تاثیر نیست. او که در زمان نوشتن این عبارت معتقد است که هم "مناسبات اجتماعی ایدئولوژیک هستند" و هم اصولاً "علم الاجتماع خود ایدئولوژی است"^{۲۵}، پانزده سال بعد به این نتیجه می‌رسد که مارکس گالیله نیست و برای آنکه گالیلهی علوم اجتماعی/تاریخی باشد، باید "تضاد های سرمایه‌داری، تضاد های واقعی با مفهوم کانتی باشند"^{۲۶} و در گرایش به تصور چنین تقابلی بین نیروهای اجتماعی در جامعه سرمایه - داری خود را به بن بست - یا دست‌کم - تقابل با آشکارترین گزاره‌های مارکسی در باره تضاد دیالکتیکی در جامعه سرمایه‌داری می‌کشاند. به این مسئله در فصل سوم و به‌نگام بحث درباره "تضاد واقعی" و "تضاد منطقی" باز خواهیم گشت. اما در اینجا همینقدر بگویم که لوکاچ، پنجاه سال پیشتر از آن‌باین بن بست را گشوده است؛ زیرا عنایت او به هگسل بیشتر از کولتی است، ولی بن بست خود لوکاچ از آنروست که غایت او به کانت بسیار کمتر از کولتی است.

در مورد کولتی از آن یاد کردم رها نیست و هنوز از مارکسیسم به مشابهی "ایدئولوژی پرولتاریا" سخن می‌گویم.^{۲۷}

مارکوزه کوشید است در حل این مشکل گامی بردارد و اهمیت مارکسیسم را نه در علمیت (به معنی تحصیل‌گروانه) آن، بلکه در کارکردش به مشابهی "تئوری فعالیت اجتماعی و کنش‌تاریخی" بداند و آنرا به مشابهی "تئوری انقلاب پرولتاری و نقد انقلابی جامعهی بورژوازی" ارزیابی کند.^{۲۸} اگر چه مارکوزه در این راه زمینه‌های مساعدی برای حل مسئله فراهم می‌آورد (که از آن در فصل سوم سود خواهیم جست)، اما نمی‌توان پنهان کرد که راه حل او، متکی به ارزیابی همه جنبه‌های از علوم اجتماعی/تاریخی نیست و این دستاورد را به بهای کج‌اندیشی در مورد علوم دقیقه به چنگ می‌آورد. به تعبیر دیگر او به این سو می‌گراید تا با ارائه‌ی ارزیابی نادرستی از جایگاه علوم دقیقه پایگاه تئوری خود را در علوم اجتماعی/تاریخی محکم کند و به قیمت خرابی‌ی خانه‌ی همسایه، حیاط خانه‌ی خود را گسترده تر سازد. غافل از آنکه خانه‌ی همسایه تنها در کنار خانه‌ی او نیست، بلکه هم در پسایه و هم در فرارز آنست و خرابی آن، خانه‌ی او را آباد نخواهد کرد.

مارکوزه در این تعبیر، از لوکاچ در "تاریخ و آگاهی طبقاتی" تاثیر بسیار پذیرفته است و از همین رو، سوپزکتیویسم او را نیز در تئوری "شسی شسدگی" به ارث برده است و در این صفا یا یاکوبی (Jacobi) و "برگسون" پهلوس گرفته است.

ج - حقیقت پسر ایتلیکی

اینکه، اگر چنین است که تئوری در حوزه‌ی علوم اجتماعی/تاریخی نمی‌تواند از ارزشهای اعتباری کاملاً پوری باشد و در نتیجه دایمها چنانچه از خواستار بود و بار سوز را با خود حمل خواهد کرد، و اگر چنین است که ساختار به محض تحقق، گسرداری ویژه می‌یابد که می‌تواند مستقل از سوز باشد، پس نمی‌توان از این پرسش‌گریخت که حقیقت چیست؟ چه کسی (چه تئوری ای) درباره‌ی ساختار (پراتیک) "حقیقت" را می‌گوید؟ همچنین، از آنجا که پذیرفتیم که هیچ قانون ازلی و ابدی را نمی‌توان بر ساختار حاکم دانست و چنین

بنابراین، هر تئوری که پراتیک را در قانونی ازلی و ابدی بگجاند (اعم از اینکه قانون وحدت ضدین، نفسی نفسی، تغییر کمیت به کیفیت و ۰۰۰ باشد) و خود را تنها نظاره‌گریا کاشفان بداند، از یکسو به تقدیرگرایی درمی‌افتد و از سوی دیگر، جایگاه ارزشهای اعتباری را در علوم اجتماعی/تاریخی انکار می‌کند. "روی اجلی" (Roy Edgley) - به درستی بر آنست که "ماتریالیسم دیالکتیک" این هردو نقیصه را دارد. او خود در برابر آن، یک شیوه‌ی "وحدت مارکسیستی تئوری و پراتیک" را وحدت "علم و کنش‌سیاسی" می‌داند. او دست‌کم در این عبارت، هنوز از ابهامی که

کاری بیشتر کار فلسفه است تا علم، پس این پرسش نیز پیش می‌آید که عنصر ثابت و لایتغیری نیز بنام حقیقت واحد و مطلق وجود ندارد که بر آن اتفاق نظر باشد و دوری و نزدیکی هر تئوری را در سنجش با آن حقیقت واحد مطلق بتوان اندازه گرفت. شاید بتوان پرسش را اینگونه طرح کرد: چه چیز حقیقی تست است؟ یا اندکی دقت می‌توان دریافت که صفت تفضیلی "حقیقی تر"، لزوماً محور واحد و ثابتی را معیار سنجش قرار نمی‌دهد. این نکته را شاید بتوان در مثال ساده‌ی حرکت انتقالی اشیاء روشن تر ساخت. زمانی، حرکت یک شیء را در مکان اینگونه تعریف می‌کنند که اگر فاصله‌ی یک شیء از "یک نقطه‌ی ثابت" در حال تغییر باشد، آن شیء در حال حرکت است. این تعریف فایده‌کننده بود اگر امکان داشت که آن "نقطه‌ی ثابت" را هم در واقعیت نشان داد. اکنون، اگر نمی‌توان چنان نقطه‌ی ثابتی را بطور مطلق در واقعیت پذیرفت مسلماً به این معنی نیست که هیچ چیز حرکت نمی‌کند، بلکه حرکت موضوعات منور نظر، نسبت به هم صورت می‌گیرد.

پاسخ به این پرسش در حوزه‌ی جادو، مذهب و فلسفه و ایدئولوژی (به معنی اخص) آنقدرها دشوار نیست، چرا که در این "ایده" ها، این فرض قابل پذیرش است که حقیقت مطلق و غایی، مستقل از انسان موجود است و می‌بایست باشد و بشر کاری جز شناخت این تقدیر ندارد. در حوزه‌ی علوم اجتماعی/تاریخی، اما کار برآسانی دشوار است.

من بنا ندارم که در این بخش پاسخ نهایی خود را به این پرسش ارائه کنم، چرا که پیش از آن می‌بایست خصمت ویژه‌ای را که برای پراتیک قائلم طرح کنم و آن را به فصل بعدی وانهاده‌ام. در آنجا طبق قرار معهود، به بحث معیار درستی تئوری خواهیم پرداخت. اما طرح آن در اینجا برای آشنایی با عناصر اساسی این پرسش و اشاره به زمینه‌های عمومی پاسخگویی بدان است.

بر اساس یک گزاره‌ی ترکیبی می‌توان بحث را گشود: حقیقت اصلی غیر پراتیکی نیست و نمی‌تواند خارج از کارکرد رابطه‌ی معین سوزده‌ی معین یا ساختار معین مفهومی داشته باشد. "حقیقی تر" تنها آن مفهومی است که تعریفی کارا تر (به معنی وسیع‌واژه) از این رابطه به دست دهد. یک تئوری در باره‌ی ساختار

اجتماعی/تاریخی زمانی حقیقی تر است که قانون وارگی های معین اجتماعی/تاریخی را، همچنین ارتباط این ساختارها بایکدیگر را چنان تجرید کنند که بتوانند در شرایط معین، عمومی ترین و محتمل‌ترین راستای حرکت ساختار را - و یا محتمل ترین شیوه‌ی شکل پذیرندگی واقعیت را - که ناشی از کارکرد نیروهای معین اجتماعی/تاریخی است برنمایاند و جانب و نقش خود را در ایسن شکل پذیرندگی روشن کنند.

شاید بتوان در طرحی کلی، این تعریف را با تعریف مارکسیست در "ایدئولوژی آلمانی" منطبق دانست که تاریخ بر اساس همگانه‌ترین نتایجی که از مشاهده‌ی تجربه‌ی تاریخی زندگی انسان انتزاع شده‌اند، می‌پسوند. یا به بیان باگدانف، "مارکسیسم نفسی عینیت نامشروط هر حقیقت" و "نفی کلیه‌ی حقایق ابدی از هرگونه را در بردارد" (۲۹). این تعریف از حقیقی تر، اگر چه راه را بر پذیرش مقدرات ازلی/ابدی در حوزه‌ی علوم اجتماعی/تاریخی می‌بندد، اما کارشکناننده مسئله از آسمان به زمین است و هنوز در باره‌ی طرح زبانی آن چیزی به دقت نمی‌گوید. به تعبیر دیگر، تنها در رابری حقیقت مطلق (خدا، آسمانی یا "ایده" ی هگلی و یا "انسان نوعی" فوئرباخسی) می‌بندد و روشن نمی‌کند که این "حقیقی تر" زبانی بر چه چیز استوار است. از آن، اما، طرحی را استخراج کرده‌اند که امروز بسیاری بر آن پافشاری می‌کنند و آن درک "پارادایم"ی از تاریخ است. من، این درک را به پذیرش "میدان های اعتبار" ترجمه می‌کنم. یعنی، هر مقطع از تاریخ را می‌توان یک "میدان اعتبار" دانست که در آن می‌توان بر "همگانه‌ترین نتایج" به مثابه‌ی معیار سنجش "حقیقی تر" دست یافت. این مقطع معین، لزوماً به معنی مقطعی محدود نیست و حدود آنرا، آن همگانه‌ترین نتایجی روشن می‌کند که معیار اعتبار قرار گرفته است. یعنی، هرگاه آن "همگانه‌ترین نتایج" خود باشکلی پذیرندگی‌نویسن واقعیت اجتماعی/تاریخی دگرگون شد، آنگاه محدوده‌ی آن "میدان اعتبار" نیز پایان یافته است. از اینرو، گستردگی دامنه‌ی ایسن میدان می‌تواند ابعاد گوناگون بخود بگیرد. می‌توان همه‌ی تاریخ زندگی گسی اجتماعی در جوامع طبقاتی، یا یک فرمایشیون اجتماعی/تاریخی (مثلاً سرمایه‌داری) را یک "میدان اعتبار" دانست. درک لثین از میدان اعتبار تاریخ زندگی انسانی

را می‌توان نمونه آورد. بنظر او نیز همانند باگدانف، " هر ایدئولوژی از نظر تاریخی مشروط است"، اما آن خود " حقیقتی نسبی و نامعین است"، آنقدر نامعین که از " دگم شدن علم به مفهوم بدر کلمه، از تبدیل شدن آن به چیزی مرده، منجمد و جامد جلوگیری کند." ۳۰

درک پارادایم^{۳۱}ی امروز در علوم طرفداران بسیاری دارد. به باور آنان، هر پارادایم (میدان اعتبار) حوزه‌ی اقتدار اصولی کلی است که تا زمان مشروعیت آن اصول پابرجا خواهد ماند، و مسائلی که در هر مرحله از شکل‌پذیرندگی واقعیت در درون پارادایم پیش‌آید، بر اساس آن اصول کلی حل و فصل می‌شوند. برای مثال می‌توان آن اصول کلی را چون اصول موضوعه‌ی هندسه‌ی اقلیدسی پنداشت و مسائل تازه پیش‌آمده در درون هر پارادایم را " قضایا"یی انگاشت که بر اساس آن اصول اثبات می‌شوند.

این تئوری با دو مشکل اساسی روبروست. نخست آنکه بر اساس آن نمی‌توان معیار دقیقی برای تشخیص زمان یا چگونگی تبدیل پارادایم‌ها را یافت و در نتیجه همواره این امکان وجود دارد که در این چرخش‌گشتالتی (Gestalt) اشتباه و ابهام پیش‌آید و در نتیجه یا " پارادایم"ی بناحق سپری‌شده تلقی شود و یا " میدان اعتبار"ی به ناحق، سدی در برابر تولد میدان اعتبار تازه بکشد. دوم آنکه، عموماً در حوزه‌ی اعتبار میدان، خود را بر منطق و روشی قیاسی استوار می‌کند، که آن، اگرچه از حسن استحکام برخوردار است، اما در لحظه‌ی چرخش، مقاومت بیشتری در برابر اندیشه‌ی نو نشان می‌دهد. به این مسئله در فصل آینده خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که چگونه می‌توان از برجستگی‌های تئوری پارادایم سود جست و از ایرادات آن پرهیخت.



I. ماتریالیسم و بازآفرینی واقعیت

" منظور از رسیدن به مشخص از طریق اندیشه همانا دست یافتن به واقعیت مشخص و باز تولید اندیشه‌ی آنست. اما این به هیچ روی به معنای روند تکوین خود واقعیت مشخص نیست."

فصل دوم را با گفتاوردی از مارکس می‌آغازیم، از آنرو که آن، هم منبع مراجعته و بحث ما در این فصل است و هم مشاجرات بسیاری را در میان مارکسیست‌ها پراکنجته است.

مارکس آشکارا، در "روش اقتصاد سیاسی"، از سیر شناختی مجرد به مشخص یاد کرده است و در آنجا بر آن است که منظور از آن، تنها "بازتولید اندیشه‌ی واقعیت مشخص است و نه "روند تکوین خود واقعیت مشخص". جای دیگر در "مقدمه به سهمی در نقد اقتصاد سیاسی"، مارکس "هستی اجتماعی انسان را تعیین کننده‌ی آگاهی‌اش می‌داند". پیش از آن نیز، در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، از "بازتولید کل جهان" سخن گفته و هم‌چنین نیروی "بازآفرینی" را معیار انسان از حیوان قرار داده است.

گمانی نیست که تعابیری از این دست ابهام پراکنجند و در کنار گفته‌های جسته و گریخته‌ی مارکس در آثار دیگرش پینراسون فرایند شناخت - مثل طنسز د و پهلویش در "فقر فلسفه" - می‌توانند موجود تعابیر و تفاسیر گوناگونی شوند. تا آنجا که می‌توان به استناد آنها، مارکس را در چارچوب دکفوترب

باخی از ماتریالیسم محبوس ساخت و خود را بر سر دوراهی انگلیسی (یا ماتریالیسم یا ایدئالیسم) سرگردان دید؛ یا، آنها را جای پای گذرا از منطق هگلی پنداشت که به زودی در "کاپیتال" و به ویژه در "تئوری ارزش اضافه" رنگ ایدئالیستی اش را خواهد باخت و جایش را به درکی "گانتی" - و در نتیجه علمی - خواهد داد؛ یا، به مثابه گزاره‌های مارکسی و مارکسیستی در شناخت شناسی بر نقد آن استوار شد.

قصد من در این بخش، نخست برنمایاندن فصل اشتراک بلاواسطه‌ایست که ظاهراً این درک از ماتریالیسم در نخستین گام با ماتریالیسم فوئرباخی دارد، سپس به استتاجی شناخت‌شناسانه از آن خواهیم پرداخت و نهایتاً زمینه‌ای فراهم خواهیم کرد که بر پایه‌ی آن بتوانیم در این بخش به نخستین معیّزه و سرشت - نشان درک ماتریالیستی / مارکسیستی بپردازیم.

الف - بنیاد های ماتریالیسم فوئرباخی و مارکس

نخستین و بلاواسطه‌ترین برداشتی که می‌توان از "بازتولید" و "باز آفرینی" داشت، مفروض بودن چیزی برای بازتولید کردن و باز آفریدن است. زیرا، آفرینش به مفهوم دقیق واژه، به معنی از نیست به هست آوردن است و چنین تعبیری را ظاهراً جز در جهان اسرارآمیز الهیات نمی‌توان یافت، چنانکه گویی ایدئالیسم همواره آنرا از آن خود کرده باشد.

در باز آفرینی، اما، آنچه مقدم و مفروض است، دگرگون می‌شود و به چیزی بدل می‌شود که آفریده ای تازه است. انسان نیز تاریخش را در محیطی می‌سازد که مستقیماً از گذشته داده شده، تحویل شده و مقابلش قرار گرفته است.^{۱۰} با این ترتیب، آنقدر هم شگفت و غیر عقلایی نیست که کسانی با کار هم قراردادن این تعابیر، نخست مارکس را بر این گزاره‌ی فوئرباخی که "فلسفه‌ای که چیزی را پیش‌فرض خود نمی‌گیرد، خود را پیش‌فرض می‌گیرد"^{۱۱} استوار بدانند و دست بالا کار او را برداشتن گامی تازه در همین راستا تلقی کنند. انگلس در "لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان" و لنین در "ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم" از این پیشتر نرفته‌اند. به عبارت دیگر با چشم پوینی و احترامانه نسبت به تره‌های مارکس درباره‌ی فوئرباخ - و حتی

"ایدئولوژی آلمانی"، کار مشترک مارکس و انگلس - این امکان وجود داشته است که انگلس با تکیه بر این تعابیر و لنین با تکیه بر انگلس، ماتریالیسم مارکس را نیز ماتریالیسمی فلسفی بدانند که بر "تقدم ماده بر ایده" استوار است و او را در یکی از دوازد و گاه سراسر تاریخ فلسفه "جای دهند". مسئله اینست که با اندکی افعال می‌توان "روند تکوین واقعیت" را به واقعیت خارجی، به جهان مقدم بر انسان، به ماده‌ی مقدم بر ایده تعبیر کرد و آنرا میز ماتریالیسم مارکسی دانست و خود را بر آن استوار ساخت. چنانکه لنین با اتکا به چنین دیدگاهی - که از انگلس به او رسیده - در "ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم" بر مخالفانش می‌تازد و جنگ خود را با آنان نه بر سر دیالکتیک، که بر سر ماتریالیسم اعلام می‌کند. استدلال بنیادی او نیز چنین است: آنها که شناخت را با "تئوری عناصر" (ماخ) یا با "تجربه‌ی محض" (آوارینوس) توضیح می‌دهند، و در شناخت بر آن تکیه می‌کنند، ایده را بر ماده مقدم دانسته و اصولاً جهان خارجی را انکار می‌کنند؛ در نتیجه ایدئالیست، یا دست بالا "آگوستیسیست" اند.

پایه کوه به درستی نقطه‌ی آغاز و سنگ بنای دیدگاه لنین را در این نوشته یافته و عدم کفایت آنرا در نقد به ماخ و آوارینوس برجسته ساخته است.^{۳۰}

من بر آنم که ویژگی ماتریالیسم مارکسی، یعنی آنچه او را از دیگر انواع ماتریالیسم مکانیکی، نیگروزی، "دیالکتیکی" و فلسفی متمایز می‌کند، مسئله‌ی تقدم ماده بر ایده نیست و این تمایز، هنگامیکه به حوزه‌ی شناخت‌شناسی کشانده شود، نمی‌تواند نقشی بیش از تقدم و تاخیر اسکولاستیک مرغ و تخم مرغ ایفا کند. البته پنهان نمی‌توان داشت که انگلس در همان اثر، به هنگام نقد شیئی‌فی‌نفسه‌ی کانت، فی‌الواقع تمیز "دوارد و گاه" را رها می‌سازد و خود را به ویژگی ماتریالیسم مارکسی نزدیک می‌کند. نیز نباید از نظر دور داشت که لنین، اگر چه در کتاب "ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم" و "یادداشت‌های فلسفی" دست و پای خود را به ریمان بخشی فلسفی بسته است، اما هم در آن آثار گاه به گاه

به درك ماركس از ماترياليسم نژديك مى‌شود و هم در تئورى و پراتييك سياسى اش (در اينجا " سياسى " را به معنى اخص بكار مى‌برم) ، برجسته ترين نمونه ها را از اين ويژگى ارائه مى‌دهد . به آنها به هنگام بحث درباره‌ى اين ويژگى خواهيم پرداخت .

ب - رابطه‌ى " مجرد " و " مشخص "

پرسش اين است كه شناخت اساسا چگونه ممكن است؟ آيا ما با استقرا^۱ داده‌هاى تجربى ، به احكامى دست مى‌يابيم و آن احكام را كه بگونه‌هاى نشانه وار مناسبات واقعيت خارج از ما را مفصلبندي مى‌كنند ، شناخت خود تلقى مى‌كنيم؟ در آنصورت نقش احكام بدست آمده در گام بعدى شناخت چيست؟ آيا جز اينست كه آن احكام ، نسبت به گام بعدى كار كردى پيشاى (apriori) دارند و خود موجب گزینش، نام‌گذاري و انتخاب گرايش مى‌شوند؟ از سوى ديگر ، آيا ما تنها مفاهيم ازپيش ساخته ، يا از پيش يافته يا از پيش موجود خود رادرتجربه جستجو مى‌كنيم و هر پديدار را تنها به خانه‌اش به قالب مفهومی كه ازپيش از آن داريم مى‌فرستيم و با جايگزينى اين پديدار در آن قالب و تطبيقش با آن مقوله ، شناخت صورت مى‌گيرد؟

در حالت نخست ، پرهیختن از پراگماتيسم ممكن نيست و در حالت دوم ، " خطر پيش تخمينى ارزش مستقيم قوانين عمومى در شكل مكانيكى و كاذب سازى واقعيت ها وجود دارد . " ^۲

اگر روند تكوين واقعيت مشخص " را تنها چون جهانى مقدم بر و خارج از انسان ببند اريم كه شناخت انسان جز از نگرش در آن بدست نخواهد آمد ، از اين پرسشها گريزى نخواهيم داشت و از چمبره‌ى آنها بيرون نخواهيم رفت . اگر شناخت را تنها بر استقرا^۱ استوار بدانيم ، نه تنها از ميدان شناخت نگرورز فراتر نمى‌رويم ، بلكه نهايتا نمى‌توانيم نشان دهيم كه چرا ذهن عكسبرد اري كنده‌ى حيوان ، توان انديشيدن نسد ارد؛ واگر شناخت را تنها بر قياس بنا كنيم ، در تحليل نهايي نمى‌توانيم به اين پرسش ماترياليستى پاسخ دهيم كه اصول موضوعه‌ى نخستين را از كجا آورده ايم ؛ عبالتا از اين پرسش مى‌گذريم كه آيا اصولا با وجود چنين اصولى ، شناخت

امكان پديد هست يا نه وآيا مى‌توان همواره شناختى دستگاه مند داشت .

تلاش انگلس براى ساختن دستگاه " ماترياليسم ديالكتيك " - كه در شرايط معين اجتماعى / تاريخى مى‌تواند از سوى ماركسيستهاى انترناسيونال دوم و سوم مورد استقبال قرار گيرد - گامى در راه شكستن محدودى پسته‌ى ماترياليستى است كه نمى‌تواند خود را از اسكولاستيك تقدم و تاخير برهاند . اما دستگاه " ماترياليسم ديالكتيك " نيز ، نه تنها نمى‌تواند خود را از اين گرداب بيرون كشد ، بلكه گهگاه سدى در برابر درك ويژگى ماركسى از ماترياليسم و شناخت ماترياليستى مى‌سازد . زيرا ، از يكسو " ماترياليسم ديالكتيك " چيزى جز صدور حكمى قطعى درباره‌ى " روند تكوين واقعيت " نيست كه سوزه‌ى شناسا بايد به فرمان آن گردن گذارد ؛ حرکت ساده ، حركتى است ديالكتيكى ، بر اساس وحدت ضد يين ، نفسى نفسى ، و تغيير كميّت به كميّت ، حركت تاريخ انعكاس اين قوانين در زندگى بشرى و قوانين اندیشه انعكاس آن رانديشه‌ى انساني است . - اين است طرح " ماترياليسم ديالكتيك " .

از سوى ديگر ، اين دستگاه بواسطه‌ى انسجام و ايقان فريبند هاش ، مسلما مى‌تواند در شرايط گوناگون ، چون مذهبى مادی در برابر مذهبى الهى يا آئينى انقلابى در برابر آئينى ارتجاعى قرار گيرد . زمانى مى‌تواند بسراى طبقه‌ى نوينى كه خود را در آستانه‌ى دگرگون سازى جهان كهنه يافته است ، نقش ايدئولوژى اش را ايفا كند و آنرا در برابر قانون ها ، سنت ها ، آئين ها ، جهان بينى و در نهايت ايدئولوژى ديرپاى جامعه‌ى كهن بگذارد و با اتكا به آن در گذر زندگى نقد يري اى كهدر " ماترياليسم ديالكتيك " هست خود را در اين براندازى بر حق شمارد و به گفته‌ى سارتر دست كم اين " برترى پراتيكى " را بر ماترياليسم كهن داشته باشد كه " ايدئولوژى طبقه‌ى خيزنده " است .^۳ و زمانى ديگر ، كه بواسطه‌ى شرايط معين اجتماعى / تاريخى ، طبقه‌ى خيزنده در چار شكست هاى پياپى شده است ، در خود بگونه‌هاى بلاواسطه و بلافاصله ياراي مقابله با دشمن را نبيند ، از آن چون مرهمى آرامش بخش ، كه نهايتا جهان را به كام او خواهد كرد ، سود جويد . كارل كرش به درستي مى‌گويد كه ماركسيسم انترناسيونال دوم ، ايدئولوژى

طبقه‌ی کارگری است که محصول شکست‌های ۱۸۴۸ و کمون پاریس است.

با این ترتیب، این گرایش در ماتریالیسم که خود محصولی اجتماعی/تاریخی است، می‌توانسته است حتی خود را برگزیده‌های مارکسی استوار سازد و از آنها مشروعیت بگیرد، اما علیرغم برجسته ساختن پرسش‌کهنه، گامی تازه بسوی پاسخ آن در حیطه‌ی شناخت‌شناسی برنماید. شناخت‌شناسی است و از این رو نمی‌توان آنرا معیّزه‌ی شناخت‌شناسی ماتریالیستی قرارداد. آن، برخلاف دیدگاه مارکس هنوز در جستجوی پیشی گرفتن بر جهان یگانه‌ی دکارتیک است و کارش از این نظر، بیشتر به فیلسوفانی مانند است که "حل همه‌ی معماها را در کشوی میزشان" دارند و برآنند که "جهان ایله بیرونی باید د هانش را چنان باز بگذارد که کیوتر بریان دانش مطلق به حلقوش درافتد." ۱

پس، اگر نمی‌توان یا دستگاه هگلی وحدت‌اندیشه و وجود و دیالکتیک ایده - که در شکل زمخت "ماتریالیستی" اش به دیالکتیک ماده بدل شده - پاسخی برای مسئله‌ی چگونگی تحقق شناخت و معیّزه‌ی ماتریالیستی آن یافت، و اگر نمی‌توان با کشیدن پرده‌ی عمیقی بین "شناسنده" و "در شناخت‌آینده" بنیاد استواری برای ماتریالیسم یافت، سرشت - نشان درک ماتریالیستی، بر مبنای آن معیّزه‌ی شناخت‌شناسانه‌ی آن به گمان ما چیست؟

ادعای من اینست که کلید "گم شده"ی این قلعه‌ی افسانه‌ای و راز-آمیز، در دستان پراتیک انسانی در شرایط معین اجتماعی/تاریخی است و برای دست‌یافتن به آن باید پرسشها را درگون ساخت و به حوزه‌ی پراتیک معین انسان معین در شرایط اجتماعی/تاریخی معین کشاند. باید نخست روشن ساخت که مفاهیمی چون "مجرد" و "مشخص نزد مارکس و مارکسیستها چگونه به کار می‌آیند و می‌آیند و با کدام درک و بر اساس آن با کدام رابطه بین آن دو است که می‌توان به معیّزه و سرشت - نشان ماتریالیسم مارکسی دست یافت.

این بار نیز، راه بحث را با پرداختن به گرایشهایی می‌گشایم که می‌توانند خود را بر این یا آن گفته‌ی مارکس استوار سازند و تلاش آنها

در دست‌یابی به معیّزه‌ی ماتریالیستی برای شناخت‌شناسی، برجستگی‌های غیرقابل انکار دارد. زیرا هم توانسته‌اند اینجا و آنجا خود را از قید و بند چارچوب اسیرکننده‌ی "دانش مطلق" برهانند و هم در تلاش برای رهایی، دامنه‌ی بحث را گسترانده و غنایی پدید آورده‌اند که راه‌یابی به آن درک ویژه را آسان‌تر می‌کند. ناگفته نگذاریم که آنچه من معیّزه‌ی ویژه‌ی ماتریالیسم مارکسی می‌نامم و در سراسر این فصل در برجسته ساختن و اثبات آن می‌کوشم و ویژگی دارد: نخست آنکه سخنی سر به سر تازه نیست و در میان مارکسیست‌ها رد و نشانی دارد و دوم آنکه، این درکسی است که من برای دیدگاه ماتریالیستی شناخت‌درست می‌دانم و هنگامی که آنرا به مارکس نسبت می‌دهم - همانگونه که شیوه‌ی بحث نشان می‌دهد - بر آن نیستم که تنها چنین درکی از گفته‌های مارکس امکان‌پذیر است و گرایشهای دیگر در انتساب خود به مارکس، پایه و اساسی ندارند. همچنین، با انتساب این درک به مارکس، قصد ندارم صرفاً انتساب را لیلی بدانم و از مارکس ضامن بسازم؛ آنگونه که در مذهب از وحی و نص و خیر می‌تراشند. مسئله آشکارا و به وقت اینست که نشان دهم این درک از ماتریالیسم که می‌تواند بر اساس بسیاری از گزاره‌های مارکسی و بسیاری از دستاوردهای تئوری و پراتیک مارکسیستی آشکار شود؛ چگونه با خسود سازگار است. به تعبیر دیگر نشان دهم که چگونه امتیاز درکی از شناخت‌شناسی که خود را بر پراتیک معین انسانی در شرایط اجتماعی/تاریخی معین استوار می‌کند، امتیاز پراتیکی و معین است و در نتیجه بس برای نشان دادن وجه تمایز و امتیاز خود، چارنا سازگاری نیست.

مسئله نخست چنین طرح می‌شود که آیا می‌توان درک مارکس از "مجرد" و "مشخص" را اندیشه را چون تفاوتی دانست که اینپنوزامیان Idea و Ideatum می‌گذارد؟ آلتوسر بر این گمان‌راه را تا تمایز بین "موضوع‌اندیشه" (thought object) و "موضوع واقعی" (real object) پیموده است. می‌توان تناظر این تئوری را با گفته‌ی مارکس چنان برقرار کرد که "مشخص در اندیشه"؛ "موضوع‌اندیشه" و "رشد تکوین واقعیت"؛ "موضوع

واقعی" باشد. یا، آیا تمایز مارکس را نمی‌توان بیان دیگری برای تمایز کانتی میان پدیدار و جوهر دانست و بر این گفته‌ی او استوار شد که "اگر تظاهر خارجی و جوهر اشیا" مستقیماً بر هم منطبق بودند، همه‌ی علوم مازاد بر احتیاج می‌شدند. "کولتی بر این گمان میان "موضوع" (Object) و "بسیاربرایستا" (Gegenstand) تمایز می‌گذارد و تناظر این نظر را با مارکس می‌توان در برابر نهادن آن با "مشخص در اندیشه" و "روند تکوین واقعیت" برقرار کرد. و یا، آیا نمی‌توان راه مطمئن شناخت را در شرایطی نهاد که در آن سوز و ابژه یکی باشند. لوکاچ بر این گمان، "آگاهی طبقاتی پرولتاریا" را چنین دانسته است.

اگر تحقق دانش، چون سیری از Idea به Ideatum باشد، و یا به زعم آلتوسر، دانش را "پراتیک تئوریک" پدید آورد که "مواد اولیه‌ی مجرد" را به "مشخص در اندیشه" بدل می‌کند،^۸ در آن صورت "گذرا از هستی به اندیشه، از واقعیت امپریک به دانش، از مشخص به مجرد، خود را به مثابه‌ی گذار درون دانش از cognitio inferior (معرفت ادنی) به cognitio superior (معرفت اعلا) معرفی می‌کند"^۹ و از هگل فراتر نمی‌رود. اگر چه آلتوسر، از زیر بار هگل گرایسی اینچنین می‌گریزد که آنچه مارکس از هگل گرفته، همان است که هگل از اسپینوزا گرفته است، اما ناگزیر به "تئوری سیسم" درمی‌افتد و خود بدان اعتراف خواهد کرد. اما مخالفت کولتی با دیدگاه - به زعم او - هگلی / آلتوسری در شناخت شناسی بیشتر به واسطه‌ی تمایل و علاقه‌ی او به دیدگاهی کانتی در شناخت است و او را به درک ماتریالیستی / مارکسیستی نزدیک نمی‌کند. زیرا از نظر او، پاسخ هگل به مسئله‌ی شناخت شناسی پاسخی قیاسی است، حال آنکه از نظر کانت بر خلاف هگل، "شناخت شناسی شامل منطق است" و آنچه هگل بی‌اهمیت تلقی می‌کند، یعنی "زمینی بودن انسان و اندیشه‌اش"، دقیقاً مورد توجه کانت است.^{۱۰} اما کولتی از این "انسان و اندیشه‌ی او" به کجا می‌رسد؟ به برابر نهادن "مشخص" با "واقعیت امپریک". پس مشکل پایرجاست و این پاسخ نسبت به امپریست‌های سابقه‌دار انگلیسی اصلاً تازه نیست و جای شگفتی هم نیست که چنین باشد. زیرا هیچ‌چسک از

دیدگاه‌های شناخت شناسانه که تنها با اتکا به مقولات پیش‌آپری (apriori) مفاهیم شناخت را توضیح داد هاند، نهایتاً نتوانسته‌اند واقعیت پراتیکی آنرا جز از راه یکی دانستن مشخص با واقعیت امپریک توضیح دهند.

از همین رو، بحث "دیوید هیلل روین" با کولتی نیز، اگر چه بظاهر چون بحث دوسر مخالف می‌نماید، تنها حرکتی در دایره‌ای بسته است. از نظر "دیوید روین"، بهر حال نقطه‌ی عزیمت شناخت "واقعیت امپریک" است و باید از داده‌های امپریک حرکت کرد، حال آنکه برای کولتی، تئوری همواره پیش‌آ است و واقعیت کثرت نقطه‌ی رسیدن است نه نقطه‌ی عزیمت. کولتی در این سخن خود را بر آنچه از مارکس در "روش اقتصاد سیاسی" آورد، استوار می‌کند و دقیقاً به دلیل راه نبردن به ویژگی ماتریالیسم مارکسی، نمی‌تواند راه را تا پایان طی کند. زیرا، اگر بگوییم "واقعیت مشخص" نقطه‌ی رسیدن یا تحقق "ایده" است، راه را درست رفته ایم، اما تنها یکجانبه درست رفته ایم و در نهایت نمی‌توانیم از بار اتهام ایده‌آلیسم شانه خالی کنیم. گره کور بحث در خود واقعیت مشخص است، نه در نقطه‌ی عزیمت یا نقطه‌ی رسیدن واقع شدن آن. اگر در کمان از "مجرد" و "مشخص" را روشن کنیم، در آن صورت در حرکت از مجرد به مشخص، به دام راز آمیزی ایده‌آلیستی نخواهیم افتاد.

تمایزی که دیوید روین بین متدولوژی و شناخت شناسی قائل می‌شود، نیز نمی‌تواند گره از کار بگشاید. از نظر او، "مشخص به لحاظ متدولوژیک" محصول انتزاعی است که ما با آن می‌آغازیم، اما مارکس - به زعم روین - این را سیری شناخت شناسانه نمی‌داند، بلکه از نظر او "مشخص کلاً تعیین اندیشه نیست، بلکه تعیین واقعیت و در عین حال اندیشه است" و "تعارف انتزاعی خود از واقعیت منشأ گرفته‌اند"^{۱۱}. آنچه در گفته‌ی روین مسکوت می‌ماند، همین "واقعیت" است. روین می‌تواند خود را بر این گفته‌ی مارکس استوار بداند که "کلّیت مشخص" به عنوان کلّیت اندیشه‌ی شماست و تصور ادراکی واقعیت، تسا حدی محصول اندیشه است.^{۱۲} این اتکا اما زمانی قابل اطمینان است که تکلیف خود را با آن "تأحدیدی" مبهم روشن

کنیم و درك خود را از آن برجسته سازیم - زیرا، اگر تنها به تعریف یا برداشتی عام قناعت کنیم که واقعیت مشخص حاصل امتزاج یا ترکیب یا حتی سنتز اندیشه و واقعیت است (پیش از آنکه گفته باشیم واقعیت یعنی چه)، تنها عبارت پردازی کرده ایم و پا را بر پله‌ی نردبانی گذاشته ایم که پله‌های پائین ترش در غبار ابهام فرورفته اند - غباری که مجال می‌دهد تا با آن پله‌های مارکسی را بسود امپریستهای انگلیسی یا ماتریالیستهای قرن هیجدهمی فرانسه و یا شناخت شناسی کانتی تعبیر کنیم و دلخوش باشیم - دلخوشی، اما تنها وجدان روشنفکرانه‌ی ما را آرام می‌کند و گرهی از رابطه‌ی تئوری و پراتیک و رابطه‌ی معین اندیشه و هستی نمی‌گشاید -

پرسش اصلی این است که "واقعیت مشخص" چیست؟ در برابر این پرسش است که می‌توان کولتی و آلتوسر و روبن را - علی‌رغم همه‌ی اختلافات آنها و حتی علی‌رغم نوشته‌ی درختان کولتی در باره‌ی مفهوم مناسبات اجتماعی تولید^{۱۳} - در کنار یکدیگر یافت - اما، چگونه؟

با نگاهی دقیق به تمایز بین "موضوع اندیشه" و "موضوع واقعی" آلتوسر و "موضوع" و "برابر ایستا"ی کولتی، می‌توان دریافت که مفهوم نخستین حوزه‌ی کشفی در مفهوم دوم است - یعنی آنچه ما "موضوع" یا "موضوع دانش" یا "موضوع اندیشه" یا "مشخص در اندیشه" می‌نامیم همان است که کشف کرده ایم - همان است که بر ما پدیدار شده است - گویی نسوری بر دریایی در تاریکی تابانند ایم و چیزی را دیده ایم - تفاوت ما تنها در اینست که یکی مان قطره دیده است، یکی موج، یکی آب، یکی خروش، یکی حرکت و... همه‌ی این تعابیر، هرگز قندی از اسپینوزا، هگل یا کانت پیش‌تر نیستند - یا می‌توان آنچه را یافته‌ایم از زبان اسپینوزا به آنچه در روز آمد است^{۱۴} تعبیر کنیم، یا به زبان هگل خود بیگانگی تعین یافته‌ی ایده بد انیم در شکل نفی شده‌اش، و یا پدیدار کانتی - در تمام این موارد، سوژه شناسا تنها سیاهی است که در سرزمین "موضوع واقعی" به سیر و سیاحت مشغول است و در هر گام چیزی می‌یابد که "موضوع اندیشه" است - مشخص در اندیشه "است - پس، هیچ نشانی از جای پای این سوژه" در آن سرزمین

موضوع واقعی نیست - هیچ تغییری امکان رخ دادن ندارد -

مسئله، به دقت اینست که سوژه‌ی شناسا تنها کشف نمی‌کند، بلکه در آنچه "کشف می‌شود"، مداخله می‌کند، در آن عمل می‌کند و با عمل خود، آنرا به "موضوع اندیشه" به "مشخص" بدل می‌کند - آنچه از سوی سوژه‌ی دیگری "کشف" می‌شود، "موضوع واقعی دست نخورده"ی این سرزمین لایتغیر نیست - بلکه موضوع تغییر یافته از عمل سوژه‌ی پیشین است - نکته‌ی بسیار ظریف تفکر ماتریالیستی در این مداخله نهفته است، در نقشی که این مداخله در تعریف "واقعیت" دارد - "واقعیت مشخص" چیزی نیست مگر محصول مداخله‌ی پراتیکی سوژه - من، تعبیر "مداخله‌ی پراتیکی" را آگاهانه بکار می‌برم و آنرا در برگیرنده‌ی "کار" و "کنش" می‌دانم - این گزینش، نخست از آن روست که عجالا خود را وارد مشاجره بر سر کار و کنش‌سازم، و دوم از آن روست که هشدار خواننده‌ی هوشیار را که دریافته است تعریف "مشخص" بر اساس "کار" همانند یهای بسیاری با درك هگلی (خدایگان بنده) دارد، نادیده نیانگاشته باشم و فرصت بیابم تا به آن در مجالی دیگر بپردازم -^{۱۴}

مارکس، بر این اساس، در گروندریسه بهنگام بحث پیرامون رابطه‌ی تولید و مصرف، برناهمانی تولید و مصرف می‌کند - زیرا درست است که هیچ تولیدی صورت نمی‌گیرد، مگر آنکه در عین حال و در تمام لحظات فرآیند تولید، چیزی مصرف شود، - حتی دستی که برای چیدن میوه‌ای به سوی یک شاخه دراز می‌شود، نه تنها انرژی این کنش، که میل به چیدن و مهارت انباشت شده در دست را هم مصرف می‌کند - اما اگر در همین جا متوقف شویم، از همانی سوژه/ابژه‌ی هگلی فراتر نمی‌رویم - مارکس نشان می‌دهد که چگونه تولید شیوه، هدف و نتیجه‌ی مصرف را تعیین می‌کند و چگونه تولید نه تنها ابژه‌ای برای سوژه، که سوژه‌ای نیز برای ابژه می‌سازد -

بدین ترتیب، همدستان با همایرمانس که "ماتریالیسم را با دیدی مارکسیستی" می‌فهمد و آنرا "برداشتی تئوریک" می‌داند که "به سادگی اتکای روینا بر زیرینا و جهان زنده بر اوامر فرآیند

انباشت را نایید نمی‌کند^{۱۵}، می‌توان راه را تا سرچشمه هم‌پیمود
و ویژگی مارکسی ماتریالیسم را باز نمایاند.

ج - واقعیت و پراتیک

در آغاز این بخش گفتم که "آفرینش" به معنی از نیست به هست آوردن، ظاهراً تنها در قلمرو ایده‌آلیسم است. همانجا گفتم که باز آفرینی همواره چیزی را برای باز آفریدن پیش‌فرض خود می‌گیرد و با "مبدل کردن" آن چیز، "آفریده" ای تازه پدید می‌آورد. این پرسش، همان موقع می‌توانست طرح شود که چرا با این وجود از واژه‌ی "آفریده" - یا مخلوق - نام برده‌ام؟ مگر جز اینست که آفریده باید از نیستی به هستی آمده باشد؟ مشکل را بنا دو مثال ساده باز کنیم: وقتی می‌گوئیم یک "نجار" میز می‌سازد، مسلماً منظور این نیست که او چوب و میخ و چسب را می‌آفریند. بلکه در نگاه نخست، تنها وضعیت مواد اولیه (مثل چوب، میخ و چسب) را دگرگون می‌کند و آن را به یک "میز" مبدل می‌سازد. اما چرا ما دیگر به این پدیده، چوب یا چوب و میخ، یا چوب و میخ و چسب و ... اطلاق نمی‌کنیم؟ چه چیز باعث می‌شود که ما حتی برای آن نام دیگر (و تازه‌ای) انتخاب کنیم؟ چه چیز جدید است که نیازمند نام جدید است؟ چه چیز نبوده است و حال هست شده است؟ میز به مثابه‌ی "میز" - آنچه این پدیده را یک آفریده می‌کند، همان چیزی است که آنرا یک "میز" کرده است و آن چیز، کارکردی است که این پدیده، نسبت به هستی اجتماعی و معین انسان سازنده‌اش دارد. یعنی، آنچه آفریده شده است، پراتیکی نمونه است. به این نکته باید دقیقاً توجه داشت که آنچه به مثابه‌ی خارجی، به مثابه‌ی واقعی است، به مثابه‌ی ماده تلقی می‌شود، کارکرد این پراتیک تازه‌ی انسانی معین در شرایط اجتماعی / تاریخی معین است. اینکه چوب به مثابه‌ی چوب و ماده به مثابه‌ی ماده چیست، تنها پرسشی اسکولاستیک و بی‌پاسخ است. اما می‌توان به پرسش "میز" چیست (و نه چوب به مثابه‌ی چوب

چیست) پاسخ معین داد. این مخلوق مادی، یک پراتیک است. شاید اکنون بتوان سخن مارکس را در نخستین تیزش در باره‌ی فوئر باخ بخوبی دریافت که اشکال ماتریالیسم تا زمان او - و شامل فوئر باخ نیز - چه بوده است. چرا آن ماتریالیسم تنها زمانی موضوع را عینی می‌پنداشته است که بتوان در آن نگرست (به معنی وسیع کلمه، یعنی تأمل کرد)، و چرا نمی‌توانسته است در باب که پراتیک انسانی عینیت و برابر ایستایی (Gegenständlichkeit) دارد، و اینکه چرا بخش فعال این عینیت را ایده‌آلیسم همواره از آن خود کرده است.

با مثالی دیگر آن درک ویژه را بر جسته تر سازیم: یک نقاش بهنگام خلق یک اثر هنری چه می‌کند؟ آیا چوب و پارچه و رنگ و روغن را خلق می‌کند؟ روشن است که نه. آنچه او خلق می‌کند، نخست ترکیبی است که به همان گونه در جای دیگر نمی‌توان یافت، و دوم حس زیبایی یا زشتی، خوبی یا بدی، لذت یا تشنگی را برمی‌انگیزد. حسی که با دیدن چوب و پارچه و رنگ و روغن برانگیخته نمی‌شد. پس، اگر ما ایده‌ی میز را در میز ساخته شده تحقق یافته می‌یابیم، و میز را چون "مشخص در اندیشه" می‌شناسیم، از آنروست که این "مشخص در اندیشه" محصول پراتیکی است که مادی، عینی و برابر ایستاست. اکنون می‌توان سخن مارکس را در نقد به فوئر باخ دریافت که "جهان پیرامون او [فوئر باخ] چیزی بلاواسطه و داده شده از ازل نیست که همواره همان باشد، بلکه فراوردی صنعت و وضع اجتماعی است. آنهم بدین معنی که فراورده‌ای تاریخی است. حتی موضوعات وجدان حسی، تنها از تکامل اجتماعی صنعت و مراد هی بازگشتی به او داده شده‌اند. درخت گیلاس مانند همه‌ی درختهای میوه، چنانکه می‌دانیم تازه چند قرن پیش از راه بازگشتی در منطق ما کاشته شده است، از اینرو، تازه بوسیله‌ی این عمل جامعه‌ی معین در زمان معین است که به موضوع وجدان حسی، فوئر باخ تبدیل شده است"^{۱۶}.

به این نکته باید دقیقاً توجه داشت، زیرا من در آینده بر پایه‌ی دو نتیجه‌ای که از آن استنتاج می‌کنم، بحث خود را استوار می‌سازم. نخست

آنکه، اگر زندگی اجتماعی/تاریخی خود محصول - یا مخلوقی - پراتیکی است، پر این امکان نه تنها وجود دارد، که گریز ناپذیر است که تئوری و پراتیک لحظاتی نزدیک به هم در آن باشند. و دوم آنکه، آنچه تحقق ایده محسوب می‌شود، تمام و کمال همان ایده نیست و چیزی کمتر یا بیشتر دارد. این، دومین و شاید مهمترین ویژگی درک مارکسی از ماتریالیسم باشد.

یک پرسش می‌ماند که نباید از آن گذشت. اگر می‌خواهیم "مشخص در اندیشه"، تحقق ایده‌ی میز (یا طرح و نقشه‌ی میز) است و پراتیک ساخته شدن آن، پس از شکل‌بندی ایده‌ی میز می‌آید، پس چگونه خود پراتیک به مثابه‌ی عینیت، محصول نهایی یک ذهنیت (ایده‌ی میسر) نیست؟

مسئله، به روشنی و سادگی این است که ایده‌ی میز، خود محصول پراتیک انسانی به مثابه‌ی انسان است. در اینجا است که می‌توان به تعریف ویژه و روشن ما از "تئوری مارکس نزدیک تر شد". "مجرد چیست؟" "مجرد" خود محصول پراتیک اجتماعی انسان به مثابه‌ی انسان است. بنا بر این، باید گفت که شکل‌بندی "مجرد" به محلی نیاز دارد که آن پراتیک اجتماعی/تاریخی انسان است. این گفته‌ی مارکس که تاریخ بر اساس همگانه‌ترین نتایج انتزاع شده از تجربه‌ی زندگی انسان می‌پویید، زمینگی مساعدی برای دریافت مفهوم مجرد از دیدگاه مارکس است. در نخستین گام این "مجرد"، محصول اجتماعی است و نه فردی، اگر چه تجلی آن به صورت فردی امکان پذیر است. لنین می‌گوید: "فعالیت پراتیک انسان می‌بایست آگاهی‌اش را به تکرار هزاران و میلیون‌ها باره‌ی اشکال مختلف منطقی راهبری میکرد؛ برای آنکه این اشکال بتوانند اهمیت آکسیوم (axiom) را پیدا کنند" ۱۷.

این گفته ناراست نیست. اما، با نگاهی دقیق تر به طرح لئینی شناخت می‌توان دریافت که هنوز رنگی از شناخت به مثابه‌ی کشف، و نه به مثابه‌ی مداخله، در آن نهفته است. زیرا، از نظر لنین، فرایند شناخت چنین است: از ادراک زنده به تجرید و از آنجا به پراتیک. پرسش این است که ادراک

زنده یعنی چه؟ آیا ادراک زنده خود پراتیک معین انسان معین در شرایط اجتماعی/تاریخی معین نیست؟ پراتیک نمی‌تواند برای "ادراک زنده" می‌ماند متوقف بماند، بلکه بواسطه‌ی "ادراک زنده" می‌ماند (= پراتیک ما) دگرگون می‌شود و پیش‌آیی تجرید (= ایده) ما نسبت به آن، در هر گام به شکل یک پس‌آ (aposteriori) در می‌آید. بنظر من، باگدانف این نکته را دقیق تر دیده است و دقت او، به گفته‌ی مارکس صراحت بیشتری می‌بخشد، چراکه از نظر او "تفکر یک شکل از آگاهی فردی نیست، بلکه شکلی از آگاهی اجتماعی است، حصول واقعیت نهایی تفکر، نه در فکر منفرد، بلکه در ارتباط متقابل فکرهای مجزاست" ۱۸. و نهایتاً، به تعبیر لوکاچ و به درستی "ظهور یک ساختمان پیش‌آ، صرفاً عملکرد یک روش ارائه است تا روش تحقیق" ۱۹.

این نکته و اهمیت شناخت شناسانه آنرا که می‌تواند درک مارکسی از ماتریالیسم و شناخت شناسی ماتریالیستی است، می‌توان در ارائه‌ی کتاب کاپیتال نیز دید. در آن جا، تقدم مفهوم کالا (به مثابه‌ی مجردترین سلول) به ساختار سرمایه داری، به مثابه‌ی یک "واقعیت مشخص"، تنها نقطه‌ی عینیت در بازتولید اندیشه‌ی واقعیت است. زیرا "یک مقوله‌ی اقتصادی... مبتنی بر وجود... جمعیت و عمل تولید افراد جمعیت در شرایط معین و انواع معین از خانواده، آبادی... است. این مقوله نمی‌تواند هستی دیگری جز به صورت یک رابطه‌ی انتزاعی در یک جامعه، در دورون یک کل زنده‌ی مشخص و داده شده داشته باشد" ۲۰. آنچه بر او تقدم است، پراتیک اجتماعی/تاریخی انسان در شرایط تولید و بازتولید زندگی مادی و معین است.

درفصل پیشین، ویژگی های عام رابطه‌ی سوژه و ساختار و نیز تئوری و پراتیک را بر شمردم و معاینه‌ی دقیق این ارتباط را وعده کردم. در این بخش خواهم کوشید، مفهوم "کنش متقابل" را به طور اخص مورد توجه قرار دهم و محملی را که "تأثیر و تأثر متقابل" و "پیوند متقابل" بر آن، یا بلاواسطه یا آن امکان بروز یا شکل گیری دارند، برجسته نمایم. از این رو، نخست به تبدیل تئوری به پراتیک خواهم پرداخت و سپس، آن ویژگی پراتیک را - که تا کنون بارها از آن سخن رفته است - روشن می‌کنم.

الف - تبدیل تئوری به پراتیک

این سخن هگل که "عمل، ذهن را به عین منتقل می‌کند" (۱)؛ بی‌گمان بر مارکس و بسیاری از مارکسیست‌ها بی‌تأثیر نبوده است. به‌ویژه بر آنهایی که معیار ارزش‌یابی و ارزش‌بخشی، عینیت‌یابی و عینیت‌بخشی شان مبتنی بر "کار" است. نیز، این گفته تا کنون هم از سوی مارکس و هم بسیاری از مارکسیست‌ها از زوایای مختلف مورد انتقاد قرار گرفته است؛ کسسه در میان این انتقادات می‌تواند و محور را بر جسته کرد. نخست آنکه، عینیتی که از کار حاصل می‌شود، عینیتی بیگانه است؛ دوم آنکه، انتقال از ذهن به عین به وسیله کار می‌تواند به انکار جایگاه واسطه‌ی آگاه این انتقال راه برد. به نخستین محور در پایان هدین بخش و فصل سوم خواهم پرداخت و در اینجا به بحث در باره‌ی محور دوم اکتفا خواهم کرد.

نخست این گزاره را دقیق تر تجزیه و تحلیل کنیم. چنین تعبیری - عمل

ذهن را به عین منتقل می‌کند - در شکل عام خود ناراست نیست. اما می‌تواند عمل را چون واسطه‌ی خنثی معرفی کند و بار آگاهی را که آن عمل بردوش می‌کشد، از نظر دور سازد. چگونه؟

فرض کنیم که شما به چیزی فکر می‌کنید. فکر شما را عجاتا ذهن (یا "تئوری") در نظر بگیریم. برای آنکه آن فکر بتواند برای دیگری "عینیت" پیدا کند، یعنی بصورت یک "پراتیک" درآید، می‌بایست به نحوی بیان شود. برای بیان آن، شما واسطه‌ی را به خدمت می‌گیرید، مثلاً سخن می‌گویید یا می‌نویسید یا اشاره‌ای می‌کنید و یا چهره‌تان را به گونه‌ای در می‌آورید تا آن فکر را منتقل کنید. در این صورت، زبان (به معنی عام - گفتار، نوشتار، اشاره، شماره ۰۰۰) محمل این عمل است. اکنون، اگر قرار باشد که شما ایده‌ای را به اجرا درآورید، در آن صورت چیزی را تولید خواهید کرد. به این ترتیب - و به گفته‌ی مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" - "تولید، زبان زندگی واقعی است". یعنی نقشی را که تولید در زندگی مادی ایفا می‌کند، همان نقشی است که مثلاً زبان در "عینیت بخشیدن" به ایده‌ی شما داشت.

مدعی من اینست که این واسطه، خنثی نیست و ازد و جانب مشروط می‌شود. نخست بواسطه‌ی اراده‌ی شما برای عینیت دادن یا ایجاد چیزی؛ و دوم، بواسطه‌ی ابزاری که شما برای آن استفاده می‌کنید. این "ابزار" را باید به معنی وسیع آن فهمید. منظور از آن، هم وسیله‌ی است که بکار می‌برید هم وضعیتی است که بیان شما باید خود را در آن متعین کند. به تعبیر روشن‌تر، آن وضعیت هم شما را مشروط می‌کند و هم ابزارتان را. اکنون، همان‌مثال را دنبال کنیم. اگر شما می‌خواهید فکری را بیان کنید، همواره "واژه‌ی" مناسبی نمی‌یابید. یا حتی، وقتی واژه‌ی مناسب یافتید، ممکن است در فضایی که سخن می‌گویید آنقدر هیاهو باشد که کسی سخنان شما را نشنود. در نتیجه، علی‌رغم یافتن واژه‌ی مناسب باید فریاد هم بزنید. به همین ترتیب، برای تولید یک چیز، ممکن است ابزار مناسب را نداشته باشید، یا وقتی ابزار مناسب یافت شد، مجموعه‌ی مناسباتی که باید آن چیز در آن تولید شود، مجال این کار را بستاند.

فرض کنید در یک جامعه مفروض یا مناسبات سرمایه‌داری، تعدادی از کارگران قصد دارند برای فرزندانشان یک شیرخوارگاه بسازند تا بوسیله آن، همسران کارگران که بخشی از وقت خود را صرف بچه‌داری می‌کنند، آزاد تر شوند و بتوانند با کارهای تمام وقت یا نیمه وقت درآمدی برای کمک به گذران زندگی خانواده بدست آورند. این ایده به فرض - فرضی که نامعقول هم نیست - در شرایطی است توری که درآمد یک نفر در خانواده کفاف خرج را نمی‌دهد. برای این کار، بی‌گمان به‌بازاری نیاز هست. به مصالح، به کارگر، به مهندس و ... تهیه این وسایل مسلماً بوسیله ساختاری که این کارگران در آن زندگی می‌کنند - یا به تعبیر دقیق‌تر، بوسیله ساختاری که این کارگران آنرا می‌زیبند - مشروط خواهد شد. چرا که درآمد آنان قاعدتاً نباید در خور چنین - مخرجی باشد. از سوی دیگر، سرمایه‌داران بنا به دلایل بسیار، - مثلاً بواسطه رکود - تمایلی به جذب کارگر تازه ندارند و از افزایش لشکر ذخیره آماده به کار، از جانب دیگری می‌هراسند. در نتیجه در تحقق این ایده اشکال تراشی می‌کنند. حتی اگر به هر زحمتی ابزار ساختن آن شیر - خوارگاه فراهم شد، علیه ساختن آن تظاهرات بر راه می‌انند از آنجا که شدن فرزند آن دلپسند را از مصادران^۲ تقبیح می‌کنند. حتی می‌توانند در باره پرورش فرزند در دامان مصادران فیلم و سریال بسازند و از شبکه‌های سراسری تلویزیون پخش کنند، یا پوست‌های بزرگ کبودی در آفوش مصادران بر در و دیوار بچسبانند. با این ترتیب، خواست ساختن شیرخوارگاه، به مبارزه برای ساختن آن بدل می‌شود. این "مبارزه" چیزی چون همان "فریاد" است. یعنی شرط نخست و شرط دوم واسطه‌های پراتیکی تحقق آن می‌شوند.

پس، با تصریفی که ما از رابطه‌های تئوری و پراتیک در نظر داریم، هرعلی‌ذهن را به عین منتقل نمی‌کند. این نکته را با برجسته کردن شرط نخست، یعنی اراده‌ی سوژه یا تئوری (به معنی اعم) نبرد مارکس بکاریم. مارکس، نخست در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، بین انسان و پرنده تمایزی قایل می‌شود که صرفاً سازندگی نیست. اگر انسان برای خود خانه می‌سازد، پرنده

نیز آشیانه‌اش را می‌سازد. در اینجا، ساختن آشیانه یک "عمل" است، اما ذهنی را به عینی منتقل نمی‌کند و یا به تعبیر دیگر، تبدیل یک تئوری به یک پراتیک نیست. چرا؟ چه چیز انسان را تمایز می‌کند؟ پاسخ مارکس این است که پرنده متنها می‌تواند بر اساس شیوه (style) ی واحدی که از غریزه‌ی او ناشی می‌شود، خانه بسازد. به تعبیر دیگر، پرنده تنها می‌تواند بر اساس شیوه‌ای که بناگذیر محیط زندگی او برای او ساخته است خانه‌اش را بسازد. انسان، اما، می‌تواند بر اساس شیوه‌ی خود و شیوه‌ی غیر خود خانه بسازد. یعنی می‌تواند هم برای خود (به مثابه‌ی انسان) خانه بسازد، هم برای پرنده. این تمایز چه چیزی را روشن می‌کند؟

نکته این است که پرنده، بواسطه‌ی مجموعه‌ی شرایط زیستی خود، هنجاری دارد که برایش گریزناپذیر است. یعنی تنها بوسیله‌ی شرط دوم مشروط می‌شود: ابزار. یعنی اگر ابزار مناسب را بیابد (یا طبیعت برایش اشکالی پیش نیارد) خانه‌اش را می‌سازد. برای انسان، اما، شرط نخست مانع این تعیین‌شوندگی مطلق است. مارکس در ۱۸۴۴ نمی‌تواند از این روشن‌تر باشد. در کاپیتال، این گزاره در تمثیلی دیگر صریح‌تر می‌شود. مارکس میل‌مندی یا شرط نخست را در مقایسه‌ی بین یک معمار و یک زنبور عمل‌پرمی‌نمایاند: یک معمار خانه می‌سازد و زنبور عمل نیز کند ویش را. تمایز میان آن‌دو در این است که معمار پیش از ساختن خانه، یک نقشه دارد. (خواه آنرا روی کاغذ بیاورد، خواه نیارد). این نقشه، همان شرط نخست است. بدین ترتیب، "تئوری" او نسبت به پراتیکش (ساختن خانه) "تقدم" دارد و یا به گفته‌ی لوکاج - همان‌طور که آوردم - این ساختن پیشاً، صرفاً عملکرد روشن‌ارائه‌ی او است.

این نکته را، کولتی نیز در تعبیر "علیت مادی" و "علیت ایده‌آل" برجسته کرده است. او بر همین اساس، به این نتیجه می‌رسد که "مارکسیسم نه پراگماتیسم است. نه جامعه‌شناسی دانش"^{۲۲}. من بیشتر مایل مسئله را این‌طور بیان کنم که اگر بتوان برای مارکسیسم نوعی هستی‌شناسی قایل شد، آن یک هستی‌شناسی بود اجتماعی است و نمی‌تواند از شناخت‌شناسی

دریافت رابطه‌ی بین شرط نخست و شرط دوم ، حائز اهمیت بسیار است ، چرا که حتی علیرغم پذیرش آن ممکن است کفهی ترارو آنگونه به یک سوسنگین شود که یکی را تابع بلامنازع دیگری کند . برای نمونه اگر چه هابرماس "کار و کنش متقابل" را نزد مارکس "دو جز" از فعالیت محسوس انسانی "می داند که " به لحاظ تحلیلی غیرقابل تمیز از یکدیگر و بگونه‌ای متقابل کاهش ناپذیرند " و در پراتیک اجتماعی " به هم متکی اند " ۲۳ ؛ اما ، به هنگام ادعایش مبنی بر تغییر پارادایم از فعالیت هدفمند به کنش ارتباطی " ناگزیر است تاکید کند که بهرحال " مایل یا ناگزیر " نیست " باز تولید مادی جهان زنده را به مشابهی نقطه‌ی ممتاز مورد مراجعه برای تحلیل " ۲۴ رها کند .

من برآنم که رابطه‌ی بین شرط نخست و شرط دوم ، رابطه‌ی دیالکتیکی بین تئوری و پراتیک است . از همین جا می توان دریافت که در سخن مارکس درباره‌ی سازندگی تاریخ از سوی انسان ، اگر تناقضی هست - که هست - تناقضی واقعی است . یعنی می توان رابطه را اینطور نشان داد :

شرط نخست : انسان تاریخش را می سازد .

شرط دوم : اما نه در محیطی خود گزیده .

اشتباه آلتوسر در این است که شرط نخست را فدای شرط دوم می کند تا فرایند بی سوزی تاریخ را بسازد . بدین ترتیب ، او هر چند از دام هگل می گریزد ، از راه دیگر به دام گزاره‌ی کلی " عمل ذهن را به عین منتقل می کند " در می افتد ، و بجای در نظر گرفتن دیالکتیک مارکسی بین آنها ، هردو را ، هم تئوری و هم پراتیک را نتیجه‌ی " عمل انتقال " قرار می دهد . البته پنهان نمی توان داشت که آلتوسر ، سپس در " مقالاتی در انتقاد از خود " می پذیرد که " توده ها " تاریخ را می سازند . ۲۵ این ادعا اگر چه ناشی از تاثیر " ابتکار عمل توده ها " در اواخر دهه‌ی ۶۰ بر آلتوسر است ، اما اساس نظر او را دگرگون نمی کند . زیرا ، این ادعا که توده ها تاریخ را می سازند ،

دست کم نسبت به نظریات پیتین آلتوسر دو عیب دارد . نخست آنکه از زیر بار تحلیل معین درباره‌ی سوزی تاریخ شانه خالی می کند ، و دوم آنکه ، از گزاره‌ی دیگر او که " مبارزه‌ی طبقاتی موتور تاریخ است " نادقیق تر است . در آنجا اگر چه " عمل " کارکردی هگلی در تئوری اش دارد ، اما دست کم ، سوزها ی منفعل (یعنی طبقات) ، تشخیص معین دارند .

البته آلتوسر می تواند خود را به این گفته‌ی مارکس در " مقدمه به سهمی در نقد اقتصاد سیاسی " درباره‌ی " زیرنا " و " روبنا " ، یا بردیدگاه او در " ایدئولوژی آلمانی " - که " ایدئولوژی تاریخی ندارد . " - استوار سازد و بحث مارکس در " دست نوشته ها " را ، چه در نقد به هگل و چه در بیان " فرایند آگاهانه‌ی تاریخ " ۲۶ ، به پروپلماتیک غیر مارکسیستی فوئر - باخی حواله دهد . اما ، بی توجهی او به بخش نخس کاپیتال ، بحث مارکس درباره‌ی شیوه‌ی دیالکتیکی تحویل فرماسیون های پیشا سرمایه داری به سرمایه داری در کاپیتال ، و نیز تمثیل معمار و زنبور عسل ، تنها تسامحی تئوریک به سود دترمینیسم است . زیرا ، تنها زمانی می توان - و می توان - گزاره‌ی مارکسی را غیر مارکسیستی پنداشت که معیار ما ، همگانه ترین نتایجی باشد که از تاریخ تئوری و پراتیک مارکسیستی انتزاع شده است و اگر یکی از این نتایج همانی باشد که آلتوسر را وامی دارد تا " توده ها " را سوزی تاریخ بداند ، پس تقسیم گزاره‌های غیر مارکسیستی و مارکسیستی - آنها م از سوی یک مارکسیست - لن نیست " - به " پروپلماتیک انسان شناسانه‌ی فوئر باخی " و " پروپلماتیک علمی مارکسیستی " به تنهایی نارسا و ناکافی است . بویژه که ، بسیاری از گزاره‌های - به زعم آلتوسر - غیر مارکسیستی ، در آثاری هستند که در " پروپلماتیک علمی مارکسیستی " می گنجند و نمی توان از آنها به بهانه‌ی اتهام " جای پای هگل " چشم پوشید . اندرسون " ، هوشیارانه در نقد به آلتوسر نشان می دهد که حتی " فرایند خود پیدا " و " بی سوزی " هگلی نیز ، آنقدرها هم بی سوز نیست و فاعلی دارد که " منطق " اوست ۲۷ . در نتیجه ، بی راه نیست اگر بگوییم " تاریخ بی سوزی " آلتوسر نیز ، آنقدرها هم بی سوز نیست و دست پنهان منطق هگلی ، در اینجا جایش را به " جبری مرموز " داده است که برگردی تاریخ سوار است .

بدین ترتیب، آلتوسر زمانی به ساختارگرایی نزدیک می‌شود که از دیالکتیک بین تئوری و پراتیک یا غایت و "موضوع واقعی" که بسویله‌ی تاریخ مادی وساطت شده است، فاصله می‌گیرد. اشکال او در این است که فکر می‌کند انتساب "میل‌مندی" به پراتیک انسانی، "معاد" ناگزیر تاریخ را آسیب‌پذیر می‌سازد. حال آنکه، انسان با بازآفرینی واقعیت و آفرینش پراتیک، خود سوژه‌ی واقعی را می‌سازد و حرکت او در نقد وضع موجود همواره به یک اتوهی گرایش دارد. بحث اصلی در انکار این گرایش نیست، بلکه در اینست که نشان دهیم که چرا این اتوهی مثبت است و چرا اثبات آن، خود در حوزه "نقد مثبت" قرار می‌گیرد.

ب - پراتیک خود زاینده‌ی خود زینندگی گستر

گفتم که آن گزاره‌ی هگلی، دست‌کم درد و محور مورد نقد واقع شده است و به محور نخستین نپرداختم. اینک آن. مسئله این است که اگرچه کار، ذهن را به عین منتقل می‌کند و بدین طریق انسان را به مثابه‌ی انسان می‌سازد، یا به تعبیر ما پراتیک اجتماعی/تاریخی را بوجود می‌آورد، اما آن پراتیک ویژگی‌هایی دارد که تنها با رابطه‌ی علت و معلولی یا - به تعبیر هگل - با رابطه‌ی نفسی و نفسی قابل شناسایی نیست. از همین رو، مارکس در دستنوشته‌های ۱۸۴۴ خود، آشکارا زیرتاثیر فیخته و "انسان نوعی" فوئرباخ‌ی، انسان حاصل از کار را انسانی بیگانه و آن کار را کاری بیگانه می‌نامد و بر آن است که "از طریق کار بیگانه شده"، انسان رابطه‌اش را با "ابژه و فرایند تولید" و نیز با "انسانهای بیگانه و دشمن" تولید می‌کند.^{۲۸} این تعبیر مارکس، برای درک مفهوم پراتیک و جایگاه و نقش آن، روشنی کافی ندارد و از همین رو، علیرغم زمینه و بالقوه‌ی اثبات‌برای بدل شدن به گزاره‌ی مارکسیستی، از زبانی فوئرباخ‌ی برخوردار است. در نتیجه، برای روشن شدن این مفهوم و ارزیابی آن به مثابه‌ی میثزی شناخت شناسانه در رابطه‌ی تئوری و پراتیک، و به‌ویژه در برجسته ساختن درک مارکس از پراتیک، باید ازد و زاویه‌ی به آن پرداخت.

پس، صورت مسئله راد و باره دقیق تر بنویسیم؛ پراتیک معین، محصول

رابطه‌ی معینی است بین د و شرط: نخست، عمل ابزارگونه یا میل‌مند "عقلایی"، یا اراده، یا ایده، یا تئوری بطور اعم؛ و دوم، کشش متقابل اجتماعی یا ابزار، یا محیط بطور اعم. رابطه‌ی این د و شرط بستری را می‌سازد که من آنرا، پراتیک خود زاینده‌ی خود زینندگی خود گستر، تعریف می‌کنم؛ که آن، معیّره‌ی بنیادی ماتریالیسم مارکسی، معیار "تقدم" پراتیک و معیار تعیین کنندگی "پراتیک در تحلیل نهایی است".

با این تعریف روشن خواهد شد که چگونه پراتیک خود زاینده‌ی خود زینندگی خود گستر، بستری است که بر آن تبدیل تئوری به پراتیک (ارائه/برنمایی) و تبدیل پراتیک به تئوری (تحقیق/پژوهش/نگرش) ممکن می‌شود؛ و نشان می‌دهد که معیار تقدم پراتیک بر تئوری، یا تئوری بر پراتیک به مثابه‌ی معیاری ماتریالیستی برای شناخت شناسی، ناکافی و نادقیق است. بر اساس این تعریف، آشکار خواهد شد که چگونه در این ادعا که "تئوری شکلی از پراتیک است"، حق به جانب "آدورنو" است و چگونه، وقتی از پراتیک به مثابه‌ی "یک مفهوم تئوریک متعالی" سخن می‌گوئیم، لحظه‌ی ماتریالیسم مارکسی را از دست می‌دهد و به هگل نزدیک می‌شود.^{۲۹} همچنین نشان خواهیم داد که چرا این سخن لوکاچ، اگرچه نادقیق، اما راست است که "نزد مارکس دانش دیالکتیکی صرفاً خصالتی تقریبی دارد. زیرا واقعیت دربرگیرنده‌ی کشش متقابل و توقف ناپذیر مجموعه‌هاست."^{۳۰} و عدم دقت آن در ابهامی است که در تعبیر "خصالت تقریبی" دارد. این تعبیر روشن نمی‌کند که دانش چگونه با جهان می‌خواند.

پس بپردازیم به مفهوم و چگونگی این تعبیر از پراتیک و جایگاه آنرا هم نزد مارکس و هم بر پستر تئوری و پراتیک مارکسیستی روشن سازیم. برای این کار از مثالی ساده می‌آغازیم و حوزه‌ی این تعریف را به نمونه‌های تاریخی می‌گسترانیم:

وقتی شما تصمیم می‌گیرید درباره‌ی موضوعی تحقیق کنید، بناگزر بر یک برنامه آغاز می‌کنید. روشن است که گزینش عناصر آن برنامه، ناشی از جایگاهی است که شما به لحاظ اثبات تجربه و رشد اندیشه

دارید، چنانکه گویی آن برنامه، انتزاعی ترین محور مجموعهٔ ریافتهای شماست. اما با آغازیدن از همین برنامه، با يك گزینش، "تئوری" (در اینجا برنامه‌ی کار) خود را ساخته‌اید. آنچه در عمل محقق ساختن این برنامه روی می‌دهد، یعنی آنچه "پراتیک تئوریک" شماست، مسلماً در چارچوب آن برنامه باقی نمی‌ماند. دست کم به دو دلیل: نخست آنکه، هر يك از مواردی که برای مطالعه در برنامه‌تان در نظر گرفته‌اید، موارد دیگری را برای مراجعه ضروری می‌کنند که تا پیش از سرخورد به آن منبع، پیش‌بینی آن ممکن نبوده است؛ و دوم آنکه، رویدادهایی که حوزه مطالعه‌ی شما در پراتیک تئوریک است، رویدادهایی واقعی‌اند - و به همان نسبتی که در فصل نخست گفتم - از شما مستقل هستند. در نتیجه شکل‌پذیری گوناگون آن رویدادها، موارد تازه‌ای پیش می‌آورد که شمارا ناگزیر می‌سازد دست و پای برنامه خود را کوتاه و بلند کنید؛ به مواردی نپردازید و یا موارد دیگری را بیش از پیش‌بینی در برنامه گسترش دهید. من، این شیوه‌ی تحقق تئوری (در اینجا برنامه) شما را، پراتیک خود زاینده‌ی خود گسترش شما در حوزه‌ی تئوری می‌دانم.

بدین ترتیب هرگاه برای تحقق يك تئوری، مجموعه‌ی بررسی‌ها، پژوهش‌ها محاسبه‌ی فاکتورها و مناسبات آنها و ... مورد نظر قرار گیرد و عمومی‌ترین راستای بالقوه‌ی شکل‌پذیرندگی نیز پیش‌بینی شود و در انتزاعی‌ترین شکل در "برنامه" (یا يك برنامه‌ی) تجلی یابد، کار است این برنامه، پراتیکی است که هرگز در چارچوب آن برنامه نخواهد گنجید و شکل‌پذیرندگی آن بسیار مطلق غیرقابل پیش‌بینی است. در اینجا آن شیوه‌ی شکل‌پذیرندگی که از چارچوب شما بیرون رفته است، دیگر نمی‌تواند در شناخت، نقطه‌ی رسیدن باشد، بلکه بناچار نقطه‌ی عزیمت است. بدین ترتیب سیر شناختی از مجرد به مشخص، اگر چه سیری درست است، اما اصل شناخت شناسی ماتریالیستی را زمانی تأمین می‌کند که به معنی "روند تکوین خود واقعیت مشخص" نباشد. به این نکته بازهم خواهیم پرداخت، اما پیش از آن لازم است که این تعبیر از پراتیک را در نمونه‌های تاریخی مشخص برجسته سازیم و زمینه‌های غنی‌تری برای بازگشت به این بحث فراهم کنیم.

یکی از نمونه‌های تاریخی که می‌تواند مورد بسیار مناسبی باشد، بررسی دیدگاه‌های گرایش‌های مختلف مارکسیست‌ها در انقلاب ۱۹۰۵ روسیه است؛ و در آن میان، مقایسه‌ی موضع‌لینین یا ترسکی، بهترین نمونه را به دست می‌دهد. روشن است که هیچ‌یک از آن دو، شرایط واقعی و معین تاریخی / اجتماعی روسیه را نادیده نمی‌گیرد و دلایل خود را بر آن متکی می‌داند. نیز روشن است که هیچ‌یک از آن دو بر آن نیست که بگونه‌ای پراگماتیستی بدنبال واقعیت روان شود، بلکه برای تغییر آن، برای مداخله در آن "برنامه" دارد، و سرانجام هیچ‌یک از آن دو تنها نمی‌گوید که چنین است یا چنان، بلکه بلافاصله نتیجه می‌گیرد که پرچین یا چنان باید کرد. یعنی، هر يك با در نظر گرفتن مجموعهٔ مناسبات موجود و معین و بالقوه‌ی راستای عمومی شکل‌پذیرندگی واقعیت، يك پراتیک معین را پیشنهاد می‌کند. پس تمایز در کجاست؟

برای کسی چون لینین، که در خواهد یافت "پراتیک بالاتر از دانش (تئوریک) است، زیرا نه تنها ارزش حقیقی کلیت را دارد، بلکه همچنین واقعیت بلاواسطه است" (۳۱)، آینده چنین است: با این برنامه باید وارد عمل شد و بعد ببینیم چه می‌شود. دقت لینین در بررسی شرایط اجتماعی / تاریخی معین و برنامه‌ی مشخص او و حزش در آن زمان، مانع از آن است که بتوان "ببینیم چه می‌شود" را به فرصت‌طلبی یا دنبال روی کور از پراتیک تعبیر کرد. در اینجا، بحث بر سردرستی یا نادرستی تاکتیک لینین (برنامه) نیست، بلکه بحث بر سر استنتاج اصلی شناخت شناسانه است. زیرا، دست کم از نظر خود لینین، برنامه و تاکتیکش غلط نیست و از همین رو در دفاع از راستی و حقانیت آن با دیگران مبارزه و کشمکش دارد، اما با این وجود، از "ببینیم چه می‌شود" در نمی‌گذرد؛ زیرا، این شیوه‌ی کسی است که نمی‌خواهد بگونه‌ای دکماتیک بر جهان پیشی بگیرد و بر آن نیست که حل همه‌ی معماها را در کشوی میزش دارد.

ترسکی اما، بر آن است که آنچه او می‌گوید تقدیر گریزناپذیر جامعهٔ روسیه و گامی است که بناچار این وضعیت معین از ساختار اجتماعی / تاریخی بر خواهد داشت. اگر قبول کنیم که به گفته‌ی "بنجامین"، هر دوره

رؤیای دوره‌ی بعدی‌اش را می‌بیند، تروتسکی بر آن است که این "رؤیا"، بی‌گمان و بی‌کم و کاست تحقق خواهد شد: یا تزار یا حکومت‌کارگری. در اینجا نیز، راستی یا ناراستی تاکتیک و برنامه‌ی تروتسکی بطور اخص مورد نظر نیست، بلکه هدف برجسته ساختن آن درکی از شناخت‌شناسی است که می‌توان از دیدگاه تروتسکی استنتاج کرد. دیدگاهی که "داروینیسیم" را "شکوه‌اعلای دیالکتیک در تمامی قلمرو ماده‌ی اورگانیک" می‌داند و نظریه‌ی داروین را "انطباق متد ماتریالیسم دیالکتیک بر حیطه‌ی زندگی اورگانیک" ارزیابی می‌کند.^{۳۲} ناگزیر است دیدگاه خود را هم راست بپندارد و هم بر بستر این جبر تاریخی، امری قطعی تلقی کند. در نتیجه شکفت نیست که از این دیدگاه، تروتسکی با کائوتسکی پهلو بگیرد که: "واژه عظیم تکامل" یعنی "فراهم آوردن‌های خط ارتباط میان دنیای طبیعی و تاریخ انسانی... توسط داروین و مارکسیسم بنیاد شده است"^{۳۳}؛ و سالها در گزینش بین بلشویکها و منشویکها مردد بماند.

بدین ترتیب، اگر روش‌لنین در پرداختن به ساختار اجتماعی / تاریخی معین و پدید‌ه گرفتن ویژگی خود زاینده و خود زیننده پراتیک، به مارکس و دستاوردی مارکسیستی نزدیک تر است، کار تروتسکی بیشتر به ذکر نتیجه‌ی مجرد "می‌ماند. البته امید وارم که آندسته از هواخواهان تروتسکی که او را پسر انقلاب اکتبر،" هم از پیش تروتسکی "می‌دانند، انقلاب اکتبر را تحقق آیده و برنامه‌ی تروتسکی در ۱۹۰۵ ندانند، زیرا به روشنی آشکار است که شکل پذیرندگی ساختار معین اجتماعی / تاریخی در ۱۹۱۷ تا ۱۹۰۵ تفاوتها ی اساسی دارد که در میان آنها، هیچ که نه، می‌توان به جنگ بین الملل اول اشاره کرد. جنگی که تغییرات بسیار مهمی در ساختار اجتماعی / تاریخی روسیه، رشد ناموزون فاکتورهای اجتماعی و تاریخی بر بستر مناسبات تولیدی؛ نقش، کارکرد و جایگاه طبقه‌ی کارگر و احزاب طبقه‌ی کارگر، بسویژه بلشویکها؛ و رابطه و جایگاه این حزب در رابطه با مبارزه‌ی طبقاتی بوجود آورد.^{۳۴} در نتیجه اگر تروتسکی سرانجام حق را به لنین می‌دهد، این تنها یک مجامله‌ی سیاسی نیست و من آنرا یک فرصت‌جویی سیاسی نیز ارزیابی نمی‌کنیم، حتی اگر واقعا باشد.

بر مبنای همین روش است که من - از این زاویه - دستاورد های مبارزاتی نیروهای چپ را در ایران، که خود را با پراتیک معینی در مبارزه‌ی طبقاتی درگیر کرده بودند، بسیار غنی‌تر از گفته‌ی کسانی می‌دانم که از پیش از قیام بهمن ۵۷، کاری جز "ذکر نتیجه‌ی مجرد" نداشتند و تنها به این قناعت می‌کردند که: "آخوند ها مملکت را ویران خواهند کرد؛ و بخشی از آنها - بی‌آنکه بخواهند - مردم را از واژگون ساختن دستگاه کهنه برحذر می‌دائینند. اتفاقا، نکته‌ی بسیار ظریف اینست که اشکال چپ، شکست چپ نبود. اشکال چپ درگیر ساختن خود با پراتیک مبارزاتی معین نبود، بلکه عیب‌کارش در ناتوانی‌اش برای دریافت عمومی‌ترین راستای بالقوه‌ی شکل-پذیرندگی و اقعیت و مداخله‌ی موثر در آن بود؛ و این، نه بواسطه‌ی پدید‌ه گرفتن ویژگی پراتیک خود زاینده، که اتفاقا، پریدن دست و پای واقعیت برای جاگرفتن در قالب‌تئوری‌هایی بود که بگونه‌ای دگماتیک بر پراتیک پیشی می‌گرفتند. مسئله این نیست که چپ لزومانی‌بایست شکست می‌خورد، بلکه این است که چرا و چگونه شکست خورد.

نمونه‌ی دیگری که ویژگی خود زاینده‌ی پراتیک را برجسته می‌سازد، انقلاب اکتبر روسیه، برنامه‌ی بلشویکها برای آن، و شکل پذیرندگی واقعیتی است که امروز در برابر ماست. در اینجا نیز به نظر من روش-لنین، ارزش استنتاجی شناخت‌شناسانه برای پراتیک خود زاینده دارد. زیرا کسی که از آوریل ۱۹۱۷ بالقوگی شکل‌پذیری و اقعیت را نشان می‌دهد و چند ماه پیش از قیام، طرح خود را برای جامعه‌ی آینده در "دولت و انقلاب" می‌ریزد، از این در نمی‌گذرد که در پستگتار به همان کتاب بنویسد: "درگیر شدن در تجربه‌ی انقلاب، از نوشتن درباره‌ی آن دلپذیر تر و مفید تر است"^{۳۵}. کارل کُرش - که مورد انتقاد تند و تیز لنینیست‌های انترناسیونال سوم است - این بیان را آشکارترین نمونه‌ی رابطه‌ی دیالکتیکی بین تئوری و پراتیک لنین می‌داند.^{۳۶}

بدین ترتیب، آیده‌ی بلشویکها برای یک گذار سوسیالیستی بسوی کمونیسم، یک برنامه‌ی، یک تئوری، یک کش‌میل‌مند سوژه‌ای است که در برابر

کنش متقابل اجتماعی، محیط یا ۰۰۰ قرار می‌گیرد. ادعای من این نیست که تنها عامل دوم، عامل نخست را مشروط کرده است، بلکه این نیز هست که شکل پذیرندگی واقعیت، از اصل خود زاینده‌گی پراتیک پیروی می‌کند و آنچه امروز واقعیت جامعه‌ی شوروی را می‌سازد، همان شکل خود زاینده‌گی است که در شناخت ما باید نقطه‌ی عزیمت قرار گیرد. (در فصل سوم نشان خواهیم داد که چرا این بخش خود زاینده، اگر چه نتیجه‌ی دیالکتیک شرط نخست و شرط دوم است، اما یک سنتز با تعبیری هگلی از تنز و آنتی تنز عامل نخست و عامل دوم نیست.)

بر اساس این روش است که نارسایی ارزیابی‌های سنتزی درباره‌ی ماهیت جامعه‌ی شوروی، عدم کفایت خود را آشکار می‌کند. یعنی بر اساس ویژگی خود زاینده‌گی پراتیک است که می‌توان دریافت چرا نتیجه‌گیری‌هایی از این دست که: اگر مناسبات تولید در شوروی سرمایه‌داری نیست، پس "سوسیالیستی" است؛ یا اگر این مناسبات سوسیالیستی نیست، پس سرمایه‌داری است؛ یکجانبه، انعطاف ناپذیر و ناآشنا با دگر مارکسیستی از پراتیک است. به عبارت دیگر، به نظر من آنها که عدم تحقق برنامه‌ی بلشویکها (عامل نخست) را تنها با عامل دوم مشروط می‌کنند و گناه عدم تحقق سوسیالیسم بلشویکها را به گردن تاخیر یا شکست انقلاب جهانی یا خیانت این و آن می‌اندازند، این ویژگی خود زاینده‌گی پراتیک را نادیده می‌گیرند که "پراکسیس، عقلایی بودن مطلق واقعیت را؛ اگر به این معنی باشد که واقعیت از سیستم معینی از اصول و قوانین پیشین اطاعت می‌کند، نمی‌پذیرد" ۳۷.

همچنین بر این اساس است که می‌توان با شناختی راست‌تر از واقعیت، جایگاه و نقش خود را در آن یافت و سازمان‌یابی برای تغییر آنرا در نقد مداوم و بی‌هراس واقعیت و خود یافت: نقد خود با پراتیک خود زاینده‌گی و نقد پراتیک خود زاینده‌گی با یک برنامه‌ی تازه. این است درک ماتریالیستی از پراتیک و همین است که تمایز میان "مادیت مارکسی" را با "نظریه‌ی انتقادی مربوط به جامعه" از میان برمی‌دارد. ۳۸.

اینک می‌توان به پرسش نخست بازگشت و پاسخی تازه به رابطه‌ی شناختی

از "مجرد" به "مشخص در اندیشه" داد. مسئله این است که مادر شناخت یک پدیده‌ی معین، نخست در فرایند تحقیق می‌کوشیم تا شکل پذیرندگی واقعی و بالقوه‌ی آنرا در تجریدی‌ترین روابط بیان کنیم. سپس در ارائه‌ی برنامه‌ی، همان واقعیت را با آغاز کردن از این تجریدی‌ترین روابط، دوباره می‌سازیم. یعنی واقعیت مشخص را باز می‌آفرینیم. آنچه باز آفریده شده است، "مشخص در اندیشه" یا "موضوع" یا "موضوع دانش" است. یا به تعبیر دیگر واقعیت مشخص است. ما بر اساس آن مجردترین رابطه یا سلسول می‌توانیم مدعی شناخت شویم. اما از آنجا که شکل پذیرندگی واقعیت همواره چیزی بیش از بالقوه‌گی برنامه‌ی مناسبت، "مشخص در اندیشه" به معنای "روند تکوین خود واقعیت مشخص" نیست. در یک جمله، "روند تکوین خود واقعیت مشخص" همان است که من پراتیک خود زاینده‌گی خود زیننده‌گی خود گستر تعریف می‌کنم، و با این درک، این سخن را راست می‌دانم که شایستگی مارکس در کشف "تقدم پراتیک و عملکرد راهبر و مهارکننده‌ی آن برای دانش" است. ۳۹.

بنظر من، گویا ترین تعریف پراتیک خود زاینده‌گی این است که: "تاریخ به مثابه‌ی یک کل و تاریخ انقلاب بطور اخص، همیشه در محتوا غنی‌تر، گونه‌گون‌تر، همه‌جانبه‌تر، زنده‌تر و طرأرت‌تر از آن چیزی است که بوسیله‌ی بهترین احزاب، بوسیله‌ی پیشگامان دارای بهترین آگاهی طبقاتی از پیشروترین طبقات تصور شود." ۴۰.

اشکال لنین، اما در این است که بویژه در نظرش پیرامون سازماندهی به این "عنا" و "زندگی" و "طراری" پراتیک و فساد آن نیست و ایمن ناهمخوانی زمانی آشکارتر می‌شود که تنزهای کمیترین درباره‌ی سازماندهی، الگوی استراتژی انقلاب روسیه را بی‌کم و کاست برای کشورهای دیگر نیز لازم و کافی می‌دانند؛ زیرا، جهان ابله بیرونی نباید دهانش را برای کیوتر برسان تنزها باز بگذارد.

الف - پیوستگی و رشد ناموزون آگاهی

در فصل نخست ، بهنگام بحث درباره‌ی معیار اعتبار تئوری های رقیب در علوم و نیز بهنگام بحث درباره‌ی دشواری علوم دقیقه ، در آستانه‌ی یک پرسش استادیم که چگونه می‌توان یک تئوری را نسبت به تئوری دیگر ، حقیقی تر یا راست تر دانست . در آنجا دشواری این بود که اگر در هر تئوری گزینش و تئوری های پیشین سوزی شناسا مداخله می‌کنند و هر نوع " ملاحظه " ، " تعبیر " خاص خود را می‌سازد ، پس چگونه می‌توان واسطه یا عامل مشترکی یافت که بتواند " خارج " از حوزه‌ی عینیت شخصی (یا عینیت سوئیژیو) واقع شود ؟

اکنون با طریقی که درباره‌ی پراتیک خود زاینده ، و نیز ارتباط معیار اعتبار عینیت با پراتیک معین اجتماعی / تاریخی ارائه کردم ، می‌توان مشکل را تا حدی گشود . گره ، از اینجا باز می‌شود که یک تئوری در حوزه‌ی یک شاخه از علم ، در حوزه‌ی همان شاخه محدود و محدود نمی‌ماند و بلافاصله کارکرد و نتیجه‌گیریهای شاخه‌های دیگر علوم را - با نسبت های دور و نزدیک - تحت شعاع خود قرار می‌دهد؛ به عنوان نمونه ، اگر تئوری X در برابر Y در حوزه‌ی فیزیک قرار گیرد ، بلافاصله نتایج این تئوری در حوزه‌های دیگر ، بازتاب می‌یابد و در آنها تغییراتی بوجود می‌آورد و آن تغییرات پراتیک های نمونه را برای آن شاخه های دیگر می‌سازد . اگر این تغییرات و پراتیک های تازه را به ترتیب x_1 تا x_n در نظر بگیریم ، در آنصورت نتایج تئوریک x_1 تا x_n خارج از حوزه‌ی فیزیک است و از آنجا که لزوماً تناظری یک به یک با همای y_1 تا y_m ندارد ، می‌تواند

" میدان اعتباری " برای تئوری X بسازد که در حوزه‌ی عینیت پذیری خاص آن نیست . به تعبیر دیگر ، اگر قرار بود یک تئوری در فیزیک ، تنها با پراتیکی در فیزیک سنجیده شود ، در آنصورت قضاوت های بین تئوری های رقیب دائماباً دشواری رویرو بود . اکنون این حوزه‌ی خارج را ، که ناشی از خصلت پیوستگی علوم و رشد ناموزون آگاهی است ، می‌توان پراتیک خود زاینده‌ی خود گستر نامید ؛ آن ، هم برای تئوری های رقیب جدید است و هم نسبت به آنها " خارجی " است و می‌تواند معیار سنجش قرار گیرد .

این نکته بسیار مهم است ، زیرا پایه‌های تئوری شناخت شناسانه‌ای را که به طور بلاواسطه پراتیک را معیار سنجش تئوری قرار می‌دهد ، می‌لرزاند و عدم کفایت آنها در قرار دادن معیاری برای تشخیص درست تر بودن تئوریها آشکار می‌کند . یعنی ، هنگامیکه یک پراتیک در حوزه‌ی یک علم ، اعتبار یک تئوری را به ظاهر نقض می‌کند ، گاه دفاع از همان تئوری می‌تواند باعث انکشافی در حوزه همان علم شود . (مثل کشف آخرین سیاره‌ی منظومه‌ی شمسی بر اساس دفاع از قانون جاذبه عمومی نیوتون) . از سوی دیگر ، معیار بلاواسطه‌ی پراتیک ، همواره می‌تواند در تعیین اعتبار ، دچار یک پارادکس خود بازگرد شود و عینیتی را که از آن دفاع می‌کند ، کاملاً سوئیژیویزه کند .

معیار قرار گرفتن " پراتیک خود زاینده " برای سنجش تئوری ، سه معیار بنیادی را پیش می‌نهد که در بررسی اعتبار تئوریها در حوزه‌ی علوم اجتماعی / تاریخی به آنها خواهیم پرداخت .

ب - اعتبار تئوری ها در علوم اجتماعی / تاریخی

در علوم اجتماعی / تاریخی ، کارکرد " پراتیک خود زاینده " به روشنی آشکارتر است ، زیرا ، نه تنها در علوم اجتماعی / تاریخی هر تئوری بلافاصله به حوزه‌ی شاخه‌های گوناگون این علوم سرایت خواهد کرد ، بلکه - همانطور که در فصل نخست بطور مفصل دیدیم - سوزو و ساختار ، در ارتباطی لاینفک هستند . یعنی ، هر پراتیک معین ، بیان یک تئوری معین است . در نتیجه ، دستیابی به معیار اعتباری که بتواند نسبت به تئوری ها " خارجی " باشد ، هم دشوارتر است و هم جایگاه پراتیک خود زاینده را بیش از پیش برجسته می‌کند . اکنون ،

این دشواری را از نزد يك بيازمايم و با اتکا به سه معيار اعتبار تئوری ها ، دست کم حوزه‌ی بالقوه‌ای برای پاسخ بگشائيم .

نخست از مجادله‌ای آغاز کنیم که هر دو سر آن هم راست اند ، هم ناراست : رزا لوکزامبورگ در دفاع از تئوری مارکسودر برابر کسانی که معتقد بودند واقعیت (= پراتیک) ناراستی تئوری‌های مارکس را اثبات کرده است و " پیش بینی‌هایش " در مورد تغییر انقلابی در جهان غلط از آب درآمد است و مارکسیسم با يك " رکود تئوریک " روبروست ، بر آن بود که علت " رکود تئوریک " این نیست که " مبارزات پراتیک ، مارکسیسم را پشت سر نهاد هاند " ، بلکه از آن روست که " دستاورد های مارکس جلوتر از ماست " ؛ و در پاسخ به کسانی که تئوری مارکس را پاسخگوی نیازهای آن دوره نمی دانستند ، بر آن بود که دلیل رکود تئوریک آن نیست که " مارکس دیگر نیازهای ما را بر نمی آورد " بلکه " نیازهای ما هنوز کفایت استفاده از اندیشه‌های مارکس را نمی کند " . کارل کُرش در برابر این استدلال ، معتقد است که رزا لوکزامبورگ " رابطه‌ی تئوری و پراتیک را بر سر ایستانده است " ۴۱ .

پایه‌ی استدلال کُرش این است که پراتیک محک تئوری است و نه برعکس ؛ و از این رو آن رابطه را بر سر ایستاده می داند . روشن است لوکزامبورگ تنها بطور عام بر حق است و نمی تواند این نظر را به مثابه‌ی يك اصل شناخت شناسانه همواره تعمیم دهد . زیرا ، اگر " پراتیک خود زاینده " ، ناکارایی يك تئوری را در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی / تاریخی نشان دهد و یسک تئوری رقیب بتواند ، بر اساس کارایی در حوزه خود و حوزه‌های دیگر ، اعتباری برای خود کسب کند و این اعتبار ، هم به لحاظ هستی شناسی بود اجتماعی و هم به لحاظ رابطه‌اش با عینیتی تاریخی معین استوار گردد ، آنوقت نمی توان همواره بر بی کفایتی پراتیک برای استفاده از يك تئوری پافشاری کرده این راه از آن پس ، چیزی جز پیشی گرفتن دگماتیک بر پراتیک واقعی نیست . از این سو نیز ، کُرش تنها بطور عام بر حق است . اما نمی تواند این نظر را به مثابه‌ی اصلی شناخت شناسانه تعمیم دهد . زیرا ، اگر يك تئوری بطور بلاواسطه در پراتیک تایید نمی شود ، لزوماً به معنی نادرستی

آن نیست . چرا که می تواند شرایط تحقق و اثبات درستی اش ، در حوزه‌ی بالقوگی های پیشینی همان تئوری نباشد و یا اصولاً شرایط تحقق آن در حوزه‌ی دیگری واقع شود . در این باره می توان به مثالهای بسیاری استناد کرد . برای نمونه ، اگر يك تئوری برای تحقق خود نیازمند ابزاری باشد که ساختن آن ابزار در حوزه‌ی همان تئوری نیست ، یکی از شرایط تحقق یا اثبات آن ، در حوزه‌ی علم دیگری واقع شده است . نکته‌ی مهمتر اینکه ، گاه دفاع از تئوری یکسدهر پراتیک بلاواسطه‌اش تایید نشده ، انکشافی در حوزه‌ی همان تئوری و یا حوزه‌های دیگر بوجود می آورد که بدون دفاع از آن ممکن نبود و يك دستاورد پراتیکی حاصل نمی شد .

بدین ترتیب ، آنچه دشواری این مجادله را ساخته است ، پای بنسند بودن هر دو سر آن به سنجش تئوری در پراتیک بلاواسطه در حوزه‌ی همان تئوری است . برای شکستن این بُن بست ، می توان از سه راه به معیار درست تر بودن تئوری تمیز يك شد .

۱- کارایی / عینیت پذیری

تئوری در حوزه‌ی علوم اجتماعی / تاریخی زمانی درست تر است که کارایی داشته باشد و کارایی آن بر عینیت پذیری استوار باشد که از مداخله‌ی سوزده در ساختار نتیجه می شود . این گزاره بر نقد سه دیدگاه استوار است . نقد نخست ، نقد حقیقت یابی بر اساس تحقق حقیقت مطلق یا ایده‌ی مطلق نزد هگل ، نامتناهی حقیقی است و هر متناهی ، یعنی وضعیت معین و محدود ، با درگذشتن از واقعیت وجودی خود حقیقت می یابد و آن تئوری که بر این نفی و نفی نفی استوار باشد ، به حقیقت نزد يك تر است یا حقیقت را می گوید . دانش از نظر هگل ، مشتمل بر ایده تئوریک و ایده‌ی پراتیک است و دیالکتیک پیشین این دو ، به " ایده‌ی مطلق " می رسد . لنین در نقد به هگل ، گاهی بسوی معیار تئوری حقیقی تر بر می دارد . زیرا ، به نظر او " حقیقت يك فراینسند است " و " انسان از ایده‌ی ذهنی به سوی حقیقت عینی ، از طریق پراتیک (و تکنیک) به پیش می رود " ۴۲ . اشکال لنین در این است که نمی تواند خود را از چارچوب ماتریالیسم دیالکتیک ، که مدعی نظارت بر حقیقت مطلق است ،

رها سازد و در نتیجه او نیز پایان این فرایند را "حقیقت کامل" می‌داند. حقیقتی "مادی" که بجای ایده مطلق هگلی نشسته است. در نتیجه، اگر چه او کارکرد پراتیکی حقیقت را می‌بیند، اما نمی‌تواند خود را از سر "دستگاه" برهاند.

این تناقض را می‌توان در جای دیگر نیز دید. از نظر او "هرقانونی ناقص، ناکامل و تقریبی است." و برخلاف هگل که "قانون را بطور یلاواتنه در ظهور" معرفی شده می‌بیند، برای لنین، "قانون یکی از مراحل شناخت انسان از وحدت و پیوند، از وابستگی متقابل و کلیت پروسه‌های جهان است" ۴۳.

بدین ترتیب، اگر ما تئوری را مدعی برنماییم یک "قانون" در یک واقعیت داده شده بدانیم، تنها زمانی می‌توانیم آن ارزیابی قانون وارگسی در واقعیت ساختار و پراتیک را درست تر بدانیم که متضمن دو ویژگی باشد؛ نخست آنکه، به مثابه تجربه‌ی تریس رابطة امکان بازسازی یک واقعیت مشخص و معین را فراهم آورد و نشان دهد که راستای عمومی و بالقوه‌ی تغییر در آن چیستو چه می‌باید باشد، و دوم آنکه، جایگاه خود را در آن تعریف عمومی و نقش خود را در تغییر نیز برنمایاند. در نتیجه اگر صرفاً بر "خصلت تقریبی دانش دیاکتیکی" تاکید کنیم و نشان ندهیم که این تقریب حاصل چیست، هنوز نتوانسته‌ایم معیاری اساسی برای بریدن از محک "ایده‌ی مطلق" هگلی بیابیم و هنوز درجه‌ی تقریب ما را آن "ایده‌ی مطلق" یا آن "حقیقت کامل" اندازه می‌گیرد. در اینجا، حقیقت کامل نیز به لحاظ انتزاعی بودنش، تفاوت چندانی با ایده‌ی مطلق ندارد. زیرا، اگر قرار باشد که این خصلت تقریبی هیچگاه از دست نرود آن حقیقت کامل، هرگز واقعی نخواهد شد و همواره انتزاعی باقی خواهد ماند.

تقریبی که من بر آن پافشاری دارم و بر اساس آن تئوری را چون حقیقی‌تر ارزیابی می‌کنم، ناشی از مداخله‌ی سوژه در ساختار است که این تقریب را مادیت می‌بخشد. این تقریب، فاصله‌ی بین تئوری و پراتیک در علوم اجتماعی/تاریخی است و کاستن از درجه‌ی آن، تنها کشتی شناختی به معنی نگر وری نیست، بلکه حاصل کارکرد سوژه در ساختار یا نقد مداوم سوژه

است. نقدی که بواسطه‌ی هم‌ریشگی سوژه و ساختار، هم نقد واقعیت است و هم نقد خود.

از همین رو، کولتی در مقایسه‌ی تئوری مارکس با اگوست گت و در نقد بر ماکس ویر، بر آن است که "تجریدهات کاپیتال کاملاً با عمومیت بخشی‌های تاریخ فلسفه متفاوت بودند." زیرا این تجریدهات "سرشتی کارپردی" داشتند. ۴۴ این "سرشت کارپردی"، در واقع در برگیرنده‌ی کارایی‌سی و عینیت‌پذیری است. یعنی هم می‌تواند در حوزه‌ی شمول خود عینیت یابد و هم به تغییر موضوع برآید.

از این معیار می‌توان یک ویژگی را برکشید. "تاریخیت" را. و با محتوای تازه که بر اساس معیار کارایی / عینیت‌پذیری ساخته شده باشد، از آن در تعیین معیار تئوری حقیقی‌تر سود جست.

نقد دوم. اصول عمومی اخلاقی، خود تا حد بسیاری محصول مناسبات اجتماعی معین در هر مرحله از شرایط اجتماعی/تاریخی هستند. در نتیجه، بر جسته کردن و متعالی ساختن ویژگی‌های عام انسانی در "انسان نمونه" و فرانهادهن آن به مثابه‌ی معیار حقیقت، امکان پذیر نیست. فوئرباخ و "فوریه" کوشید هاند تا نمونه‌هایی از فرد متعالی و انسان نوعی یا جامعه‌ی آید ه آل انسانهای آید ه آل بسازند و آنرا به مثابه‌ی حقیقت، معیار دوری و نزدیکی تئوری‌ها قرار دهند. "انسان نوعی" فوئرباخ، زمانی این رسالت را داشت که چون "عقل زمینی" جای‌آید ه آسمانی هگل را بگیرد و هگلیان چپ را از سرگردانی برهاند و درماندگی شان را در یافتن غایت و علت تاریخ پایان دهد. اما، از آنجا که نمی‌تواند خصلت کارکردی یک تئوری حقیقی‌تر را در رابطه با مرحله‌ی معین ساختارهای اجتماعی/تاریخی دریابد، تنها به انتزاعی‌ترین مناسبات تکیه می‌کند. جامعه‌ی آید ه آل فوریه، تنها تکثیر انسانهای آید ه آل فوئرباخ است. از این رو، بنظر من اطلاق "سوسیالیسم انتزاعی" به تئوری فوریه، از "سوسیالیسم تخیلی" دقیق‌تر خواهد بود.

از این معیار، می‌توان ویژگی اُتوپیک آنرا برکشید و از آن بنا محتوایی تازه سود جست.

پدیدار و جوهر در يك هستی اجتماعی استوار می‌سازد. از آن هم به سختی می‌توان گذشت و هم به راستی می‌توان سود برد. مسئله اینطور مطرح می‌شود که تمایز بین تئوری‌های رقیب، تمایز بین پدیدارهاست و آنکه به جوهر نرسد یکسر است، حقیقی‌تر است. هواداران این معیار، در انتساب آن به معیاری شناخت‌شناسانه نزد مارکس، بر آنچه از مارکس در باره "تظاهر خارجی و جوهر اشیا" آوردم استوار می‌کنند. اما چگونه این معیار نیز در حوزه‌ی مداخله‌ی سوژه در ساختار واقع می‌شود؟ مارکس بر آن است که اقتصاد انان بورژوا، تنها ظاهر پدیدارها را می‌بیند و به "پیوستگی درونی" آنها توجهی ندارند و خرد می‌گیرد که اگر این ظاهر با آن "پیوستگی درونی" یکی بود، دیگر چه نیازی به علم پیدا می‌شد. روشن است که مارکس تئوری خود را مضمّن شناخت و برنمایاندن آن "وابستگی درونی" در ساختار مناسبات سرمایه‌داری تولید می‌داند. اما چگونه می‌تواند آنرا ثابت کند؟ جز از راه سخن گفتن و جانب‌گرفتن به سوی یکی از عوامل درگیر در همین مناسبات؛ یعنی پرولتاریا؟

مسئله این است که رابطه‌ی تجرید یک مارکس مضمّن "وابستگی درونی" می‌داند، مبتنی بر اصلی است که به طبقه‌ی کارگر هویت داده است. یا، درست‌تر بگوییم، از اصلی که به طبقه‌ی کارگر هویت اجتماعی / تاریخی معین می‌دهد، استنتاج شده است. در نتیجه نظارت آن بر "وابستگی درونی"، نظارتی نگر و رز نیست، بلکه ناشی از مداخله‌ی حاصلین تئوری در ساختار، ویا بهتر، تئوری حاصل از مداخله‌ی سوژه در ساختار است. بدین دلیل نمی‌توان درست‌تر بودن تئوری مارکس را بر این اساس کانتی استوار دانست که "فرق یک تصور روشن با یک تصور ناروشن، فقط منطقی است"^{۴۵}. یعنی، نمی‌توان استحکام منطقی / قیاسی تئوری را بیمتنهایی دلیل درست‌تر بودن آن دانست. زیرا، آن تئوری - همانگونه که نشان دادم - نمی‌تواند آنقدر نسبت به موضوع خود خارجی باشد که هم فرسختی‌اش تنها دلیل درستی‌اش باشد و هم واقعیت همواره از آن پیروی کند. در کار مارکس "روش و موضوع، آشکارا به لحاظ ریشه‌ای وابسته‌اند"^{۴۶}. شگفتا که این سخن را زمانی کولتی گفته‌است!

از تائیدی که این معیار بر فرایند استدلال دارد، می‌توان به معیاری دیگر در تشخیص درست‌تر بودن تئوری سود جست.

۲- "تکرارپذیری" در ساختار

در علوم اجتماعی / تاریخی نمی‌توان - آنگونه که معمول علوم دقیقه است - اعتبار تئوری را با تکرارپذیری موضوع آن سنجید. اگرچه این معیار بواسطه‌ی کارکرد "پراتیک خودزاینده" آسیب‌پذیر است، اما همواره می‌تواند برای تئوری ضمانتی بسازد. از این رو، تلاش برای رفع این دشواری در علوم اجتماعی / تاریخی بی‌پیشینه نیست. به نظر من، تجریدی‌ترین مناسباتی که بتوان از تجربه‌ی تاریخ زندگی اجتماعی انسان انتزاع کرد، بطوریکه هم بتواند به لحاظ هستی اجتماعی خصلتی هستی - شناسانه داشته باشند و هم بتوانند به عنوان پستریکانون وارگی‌های معین در شرایط معین تاریخی عمل کنند، می‌توانند معیاری برای "تکرارپذیری" در علوم اجتماعی / تاریخی به دست دهند. این معیار نیز بر نقد سه دیدگاه استوار است: تحصیل‌گرایی، تجربه‌گرایی و تقدیرگرایی. چرا؟

نخستین و دومین دیدگاه ("کنت" و جامعه‌شناسی آمریکایی) کوشیده‌اند ساختارهای اجتماعی را به مجموعه‌ای از پدیدارهای منفرد تجزیه کنند و از اینرو بتوانند، جدا از "وابستگی درونی" آنها، مناسباتی بین آنها وضع کنند که بتوانند "تکرارپذیر" باشد. از آنجا که این پدیدارها در اساس چنین انفکاک‌ناپذیرند، آنچه بظاهر در آنها تکرار می‌شود، تنها کارکرد همان پستری است که به عنوان زمینه‌ی قانسون وارگی‌های معین عمل می‌کند.

دیدگاه سوم، بر حرکت و دگرگونی ساختارهای اجتماعی / تاریخی، قانسون واحدی را حاکم می‌داند که در حرکت خطی هر ساختار، تکرار می‌شود و حقانیت خود را در این "تکرار" می‌بیند. مسئله اینست که آنچه این دیدگاه به مثابه "تکرار" وضعیت‌های همانند ارزیابی می‌کند، در واقع نوعی شکل پذیرندگی است که هم به لحاظ درونی در ساختار و هم به

به لحاظ ارتباط ساختارها با یکدیگر ناموزون است. بدین دلیل آن نوع "تکرار" به دلیل وضعیت های ناهممانند، امکان پذیر نیست.

بدین ترتیب، معیاری که بر تجربی‌ترین نتایج تجربیهی تاریخی استوار است و حوزهی واقعی خود را به موارد معین و حوزهی بالقوگی خود تا بسطی معین از تاریخ می‌گستراند، هم می‌تواند نسبت به پراتیکهای معین خارجی باشد و هم از دیالکتیک خود با آن قانون‌وارگی‌های معین نگریزد. لوکاچ در تعریف مفهوم ارزش نزد مارکس، این ویژگی‌ها را برنمایانده است. بنظر او، این تجربید (یعنی ارزش)، "نه قیاسی منطقی از مفهوم ارزش است"، که خود را کاملاً نسبت به ساختار خارجی کند و معیاری فرانساده باشد، و "نه توصیفی استقرایی از مراحل ویژهی تاریخی تکاملش تا نقطه‌ای که شکل اجتماعی‌نابش را می‌یابد."، که تنها در چارچوب قانون - وارگی‌های معین بین پدیدارها باقی بماند؛ "بلکه آن، یک سنتز معین و جدید است که هستی‌شناسی بود اجتماعی را به لحاظ تئوریک و ارگانیک با کشف فانونمندی‌های مشخص و واقعا موجودش، ترکیب می‌کند" ۴۷.

۳- فرایند استدلال

اگر د و شرط نخست را "شرایط اعتبار" تئوری در حوزهی علوم اجتماعی / تاریخی بدانیم و آنها را ویژگی‌های یک تئوری حقیقی تر قرار دهیم، به ویژگی دیگری نیز نیاز هست تا آن تئوری در شرایط بحرانی نیز بتواند برتری خود را حفظ یا اثبات کند. آن ویژگی، فرایند استدلال در تئوری است. یک تئوری که به درستی بنیاد یافته باشد، بنا به آن دو شرط، با یک برنامایی می‌آغازد و می‌تواند کل واقعیتی را که ناظر بر توضیح و تفسیر آن است، بازسازی کند. این فرایند باید فرسخت باشد، آنگونه که بتواند در یک میدان اعتبار معین، دشواری‌های قابل پیش‌بینی را در حوزه‌ای که به صورت بالقوه در آن بسط یافته است، پاسخ دهد. روشن است که پراتیک خود زاینده در تحلیل نهایی این اعتبار را خواهد سنجید. اما، در همین حسوزه، تئوری باید بتواند "قضایا" پیش‌را حل کند.

این معیار د و ویژگی مهم دارد. نخست آنکه، می‌تواند در شرایطی که

اعتبار یک تئوری مورد پرسش قرار گرفته‌است، بدینوسیله با تئوری‌های رقیب به مبارزه پردازد و برتری خود را اثبات کند. اصولاً در نخستین پایه‌ها، یک تئوری زمانی معتبر است که شرایط اعتبارش مهیا باشد و اگر مهیا بودن یا نبودن این شرایط در لحظاتی بحرانی تردید برانگیز باشد، تئوری می‌تواند بوسیلهی کنار نهادن "استدلالی ادعاهای اعتباری متناظر" با خود "قطعیت یابد" ۴۸. برای نمونه، می‌توان دوران بحرانی تولد نقد اقتصاد سیاسی را در سدهی نوزدهم مورد بررسی قرار داد. روشن است که با رشد سرمایه‌داری، تبدیل شدن آن به مناسباتی بین‌المللی و شکل - گیری طبقه‌ی کارگر به مثابهی طبقه‌ی کارگر، شرایطیک تئوری نوین برای نقد اقتصاد سیاسی مهیا است. اما، در مهیا بودن این شرایط از سوی مدافعان اقتصاد سیاسی مسلماً تردید هست. آنچه مثلاً تئوری مارکس را نسبت به تئوری‌های رقیب (فوریه، پرودن، ۰۰۰) ممتاز می‌کند، (علیرغم ارزش‌های مشخص آن تئوری‌ها که بر اساس مهیا بودن شرایطشان پدیدار می‌شوند) تنها آن دو شرط نخست نیست، بلکه فرایند استدلال مارکس، بویژه در کاپیتال و تئوری ارزش اضافه نیز هست. دم آنکه، در شرایطی که یک تئوری، اثبات خود را به تحقق وضعیتی محول می‌کند که نیازمند ابزار ویژه‌ای است و بدست آوردن آن ابزار یا بسیار دشوار یا غیرممکن است، در آن صورت فرایند استدلال تئوری می‌تواند سازگاری یا ناسازگاری در روشی آنرا آشکار سازد.

بر اساس سه شرط مذکور است که تعریف ما از تئوری (به معنای اخص) که در فصل نخست آنرا تنها با دو ویژگی - منداخله‌ی سوزده در ساختار و درگیری با موقعیت معین - مشخص کردیم، کامل می‌شود و می‌توان تمایز آن را از جادو، مذهب، فلسفه و ایدئولوژی (به معنی اخص) دید. بدین ترتیب، اگر ما پذیرفتیم که اهمیت نهایی دوری‌های اعتباری در تئوری‌های علوم اجتماعی به درجه‌ی بازآزمایی‌شان در تجربیهی تاریخی / پراتیکی وابسته است و بر "ظرفیتشان برای مبدل شدن نهایی به قضاوت‌های واقعی" متکی است، اکنون تمایز خود را با کولتی با تعریفی که از "واقعی" ارائه دادیم،

روشن می‌کنیم؛ و اگر چه سخن او را گامی مثبت و جدی در راه یافتن معیاری دقیق تر برای تئوری درست تر ارزیابی می‌کنیم، ناگزیر نیستیم با نتیجه‌گیری نادرست او از این سخن درست موافق باشیم که علویت مارکسیسم مبتنی است بر واقعی بودن تضادهای سرمایه‌داری به تعبیری کانتی.

آنچه تاکنون باید روشن شده باشد، انکای این سه معیار بر سر پراتیک خود زاینده است. یعنی نمی‌توان با اتکا به پراتیکی که نهادر چارچوب تئوری می‌گنجد، از کارایی و عینیت‌پذیری و از "تکرارپذیری" سخنی به میان آورد. زیرا، اگر چه تئوری را "واقعیت مشخص" محک می‌زند، اما آنچه منشا تئوری‌های تازه می‌تواند باشد، روند تکوین خود واقعیت است و در نتیجه در تحلیل نهایی، پراتیک خود زاینده است که منشا و معیار ماتریالیستی تئوری قرار می‌گیرد.

ج - سوژه و ساختار: نگاهی دیگر

در فصل پیشین گفتم که ارزیابی ما از سوژه و ساختار، در تعیین رابطه‌ی بین آن دو و در نتیجه رابطه‌ی تئوری و پراتیک حائز اهمیت بسیار است. در آنجا تنها به طرح بحث اکتفا کردم و از اظهار نظر درباره‌ی هویت سوژه‌ی شناسا و ساختار - یعنی تعریف دقیق‌تری از "شناسنده" و "در شناخت آینده" در علوم اجتماعی / تاریخی - پرهیزم. علت چنان پرهیزی این بود که تا پیش از روشن کردن مفهوم پراتیک خود زاینده، و نیز دقیق کسردن معیارهای درستی تئوری، امکان این تعیین هویت وجود نداشت. نیز، بر آن نبودم که نخست تعریفی از سوژه‌ی شناسا و ساختار اجتماعی / تاریخی ارائه دهم و آنگاه بر اساس تعریف خود، معیارها و رابطه‌ی هارا نتیجه بگیرم، بلکه قصد داشتم با برنمایاندن معیارهای تئوری درست تر، نشان دهم که چگونه بسوی تعریف مشخصی از سوژه‌ی شناسا و ساختار پیش خواهیم رفت.

مسئله این است که آنچه تعیین هویت سوژه‌ی شناسا را در علوم اجتماعی / تاریخی دشوار می‌کند، پیوستگی یا ادغام شدگی سوژه در ساختار است. یعنی، سوژه نمی‌تواند خود را کاملاً نسبت به ساختار "خارجی" کند

و امکان داوری بیاید. اما، چه چیز این پیوستگی و ادغام شدگی را مفصل‌بندی می‌کند؟ کشش و واکنش متقابل اجتماعی. آنچه سوژه را به ساختار پیوند می‌زند، واسطه‌ای ارتباطی است که ساختار را می‌سازد و این واسطه‌ی ارتباط چیزی جز تولید (به معنی وسیع آن) نیست. دقیقاً از این روست که تولید هم تولید مادی است و هم بازتولید آن و در این بازتولید، آنچه نقش اساسی ایفا می‌کند، تولید فکری است. روشن است که تولید فکری به مثابه‌ی مفصلی ارتباطی، در هیچ لحظه‌ای از تولید مادی جدا نیست و از همین رو نمی‌توان همواره و در هر وضعیتی تولید مادی را پایه و اساس و علت تولید فکری دانست.

بدین ترتیب، اگر مفصل‌بندی ساختار را با تولید تعریف کنیم - یعنی اگر به مفهوم وسیع کلمه، "تولید را زبان زندگی واقعی" بدانیم - در آن صورت، معیاری برای پیوند افراد نیز به دست خواهد آمد. یعنی افراد با پوشیدن لباس تولید، ناگزیر به دسته‌ها و گروه‌های مختلف تقسیم می‌شوند که در جایگاه‌های گوناگونی از فرایند تولید و بازتولید زندگی و در تناسب معینی نسبت به یکدیگر ایستاده‌اند. این گروه‌ها را بسته نسبت جایگاهشان، طبقه می‌نامیم. در نتیجه، ساختار به مثابه‌ی مجموعه مفصل‌بندی‌شده‌ی طبقات اجتماعی، طبقه را سوژه‌ی شناسنده‌ی خود می‌کند. به این نکته باید به نیکی توجه داشت که اگر معیار تمیز ما برای تعیین هویت سوژه‌ی شناسا، تولید (به معنی اعم) است، در نتیجه همسایه‌ی افراد یک مجموعه که به مثابه‌ی مجموعه در جایگاه واحد و معینگی از فرایند تولید ایستاده‌اند، خود همانند و همگون نیستند. یعنی طبقه‌ی اجتماعی نیز خود کلی یا ساختاری همگون نیست و از همین روست که می‌توان در درون یک طبقه نیز، با آراء گوناگون درباره‌ی ساختار اجتماعی / تاریخی مواجه شد. بر این اساس، از یکسو می‌بینیم که این سخن مارکس که انسانها تاریخشان را می‌سازند (یعنی سوژه‌ی تاریخ‌اند) با سخن دیگرش که تئوری او فرد را کمتر از هر تئوری دیگر مسئول مناسباتی می‌داند که خود محصول اجتماعی آن است، تناقضی ندارد؛ و از سوی دیگر بواسطه‌ی ناهمگونی‌ای که در ساختار سوژه‌ی شناسا وجود دارد، مارکس

آن قدر هوشیار هست که از فرد کاملاً سلب مسئولیت نکند. زیرا، همانگونه که این سوژه (به مثابه‌ی یک ساختار) با ساختار اجتماعی/تاریخی در تنش و واکنش متقابل، تاثیر و تاثیر متقابل و پیوند متقابل است و به مثابه‌ی شناسنده و سازنده‌ی آن عمل می‌کند، فرد نیز در "درون" ساختار ایسن سوژه، از همین ویژگی‌ها برخوردار است.^{۴۹}

اکنون بر اساس آن سه معیار و جایگاه‌ها که برای پراتیک خود زاینده قائل شدم و نیز بر اساس تعریفی که از سوژه‌ی شناسا به مثابه‌ی "طبقه‌ی اجتماعی" ارائه کردم، می‌توان به بحث پارادایم بازگشت. گفتم که درک "پارادایم"ی دو اشکال دارد. نخست آنکه در زمان تغییر پارادایم ابهام برانگیز است و دوم آنکه روش‌قیاسی حاکم بر آن، گاه سدی در برابر انکشاف اندیشه می‌گشود. این دشواری‌ها چگونه رفع خواهد شد؟

اگر ما در تحلیل نهایی پراتیک خود زاینده را معیار درست تر بودن تئوری در حوزه‌ی علوم اجتماعی/تاریخی قرار دهیم، در آن صورت حیطة عینیت‌پذیری تئوری تنها در خود پارادایم نیست، در نتیجه بهنگام تغییر پارادایم، حتی اگر آن پارادایم نسبت به موضوعش پافشاری کند، ناموزونی موجود در رشد شاخه‌های دیگر بر اساس پراتیک خود زاینده نارسایی آن را بر ملا خواهند کرد. از سوی دیگر، "اصول موضوعه"ی پارادایم به تعبیر ما، اصولی کارآ و عینیت‌پذیر، و به لحاظ هستی‌شناسی بود اجتماعی، استوار است. از این رو، از حیطة پراتیک خود زاینده بیرون نیست و بنا به تعریف نمی‌تواند خود را نسبت به فرایند واقعی تاریخی و شکلی-پذیرندگی معین ساختارهای اجتماعی/تاریخی، فرانهاده جلوه دهد. چرا که در آن صورت مشروعیت و موضوعیت خود را به مثابه‌ی "اصول موضوعه" از دست خواهد داد و بر اساس آن دیگر استنتاج منطقی امکان‌پذیر نیست.

این روش در تعریف پارادایم در علوم اجتماعی/تاریخی، زمینه‌ی مناسبی برای تعیین موقعیت نقد مارکسیسم در شرایط کنونی به دست می‌دهد. زیرا، با اتکا به آن، از یکسو می‌توان دریافت که چگونه معیار "پراتیک بلا واسطه"

برای سنجش اعتبار مارکسیسم به مثابه‌ی یک تئوری اجتماعی/تاریخی نارسا، ناکافی و نادقیق است؛ و از سوی دیگر می‌توان با تکیه بر پراتیک خود زاینده، قابلیت‌ها و نارسایی‌های آنرا به مثابه یک تئوری اجتماعی/تاریخی برای توضیح و تغییر مناسبات معین شناخت. به عنوان نمونه، بر اساس این روش است که می‌توان در برابر یک شکل‌پذیرندگی معین واقعیت، همانند جوامع نوع شوروی، به ارزیابی درست‌تری نزدیک شد.

اگر عینیت پراتیک را بپذیریم و قبول کنیم که تئوری، مادیتی ساختاری است، در آن صورت برای تشخیص تئوری درست‌تر، از دام دایره‌ی شیطانی خواهیم گریخت.

فصل سوم

۱- نقد دیالکتیک هگلی: نقد تناظر نفی / اثبات

در نقد به دیالکتیک هگل نخست باید سه سطح یا سه جنبه‌ی آنرا عجاتنا کنار نهاد تا در دستیابی به آماجی که داریم، دست و پیمان را نبندد بطور خلاصه: از اینکه نزد هگل هستی به معنی تعیین ایده‌ی بسیط است، پس با آن یکی است در حالت نفی‌اش؛ از اینکه او با همانی هستی و عدم می‌آغازد؛ و نهایتاً از اینکه ایده نزد او، خود پیدا و به خود متکی است. ما توجه خود را بر این نکته متمرکز می‌کنیم که نزد هگل، فرآیند نفی، بدون کم و کاست تناظر با یک فرایند اثبات است. در نتیجه، قصد ما از نقد این گزاره‌ی هگلی که "تاریخ فلسفه، فلسفه‌ی تاریخ است" این نیست که آن نظر او فلسفه‌ی تاریخ، تعیین تاریخ فلسفه است، بلکه این است که در این برابری، یک تناظر بلاواسطه وجود دارد؛ بطوریکه بتوان هر لحظه از تاریخ واقعی را متناظر با یک لحظه از تاریخ فلسفه دانست. بنظر من، آنچه به دیالکتیک هگلی خصلت جهان شمول، متافیزیکی و نامشروط به واقعیت می‌دهد، این تناظر است؛ و آنچه صارکس نهایتاً از هگل نمی‌پذیرد، همین است. مسئله این است که نزد هگل هر پدید می‌آید همواره و همزمان در فرایند نفی و اثبات است. لحظه‌ای می‌میرد و لحظه‌ای می‌زاید. جای هر مرگ یک زندگی است، نه از مرگ چیزی در زندگی می‌ماند و نه از زندگی چیزی در مرگ هنوز باقی است. به این نکته باید به نیکی توجه داشت؛ زیرا آماج نقد ما همین تناظر بلاواسطه است. اگر بپذیریم که دگرگونی براساس چنین تناظری صورت می‌گیرد، آنگاه ناگزیر هستیم که آنرا به طبیعت، به جامعه‌ی انسانی و به اندیشه

در دو فصل پیشین کوشیدیم و نکته را برجسته سازیم. نخست تمایز علوم اجتماعی/تاریخی را از علوم دیگر از زاویه‌ی رابطه‌ی سوژه شناسا با موضوع علم؛ و دوم پراتیک خود زاینده‌ی خود گستر را از زاویه‌ی رابطه‌ی تئوری و پراتیک. در آن دو فصل، هنوز این امکان وجود نداشت که بحث خود را با زبان طرح اصلی که مورد نظر این نوشته است، بیان کنم و اشاره به پاره‌ای تعابیر - بویژه دیالکتیک - ناگزیر می‌توانست مفاهیم عام تناظر با خود را به دنبال داشته باشد. اینک امید وارم چنان ساخت و سازی فراهم آمده باشد تا طرح اصلی را پیش‌نهم و لحظه‌های تاریخ گذشته را که به زبانی رایج بیان شده بودند، روشن سازم. طرحی که در این فصل ارائه می‌کنم، زمانی می‌تواند موفق باشد و روشنایی تازه‌ای در بازنگری به مفاهیم، مقولات و مناسبات پدید آورد که بتواند خود نیز موضوع خود واقع شود. به این نکته باید توجه بسیار داشت، زیرا اگر چنین نباشد، به جایگزین کردن "دستگاهی تازه به جای دستگاهی کهنه مانده خواهد شد و از این روشنت نقادانه‌اش را از دست خواهد داد. خواننده می‌تواند درستی گزاره‌های این طرح را اینگونه بیازماید که دست کم درباره‌ی خود طرح صادق باشند. پس دروازه‌ی ورود به طرح اصلی را با نقد تناظر در دیالکتیک هگلی می‌کنیم. آنگاه طرح اصلی را پیش‌نهم و سپس، درد و بخش دیگر این فصل، کارکرد هایش را در بحث‌های آشنا برجسته خواهم کرد.

تعمیم دهیم. چشم‌اسفند یار چنین نگرشی، همین بلا واسطه بودن نفسی و اثبات در آن است و نقد آن، همانا نشان دادن با واسطه بودن دگرگونی در بسیاری حیطه هاست: نشان دادن رابطه‌ی نقد منفی و نقد مثبت در یک دگرگونی.

بدین وسیله می‌توان دیالکتیک را از چنگال قوانین عام، ثابت و لایتغیر (سه‌گانه یا چهارگانه) رهانید و در حوزه‌های معین و ممکن از آن سود برد. بنظر من، مارکس در نقد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری چنان کرد. پی‌آمد های درک هگلی از دیالکتیک را می‌توان در آثار مارکس (بویژه، مقدمه به سهمی در نقد اقتصاد سیاسی) و مارکسیست‌های دیگر (بویژه پلخانف) در حیطه‌های گوناگون دید. اگر چنان باشد که یک عنصر، یک منشاء، یک هسته یا یک ذات در نفس خود بطور بلاواسطه چیزی را اثبات کند، یعنی اثبات، تبدیل یا تحویل (به مفهوم Aufhebung) منفی به مثبت باشد، در آن صورت تفاوتی ندارد که آن منشاء را "ایده" یا "ماده" بدانیم. در هر حال گامی از متافیزیک فراتر نرفته‌ایم. زیرا واسطه (یعنی انسان) را حذف کرده‌ایم. شاید بتوان "دیالکتیک طبیعت" را وارونه‌ی دیالکتیک هگلی دانست، از این زاویه که جای آن عنصر یا آن منشاء از "ایده" به "ماده" تغییر یافته است. اما مکانیسم دستگاه همان است. در دستگاه هگلی، "ماده" لحظه‌ی متناظر "ایده" است، در "دیالکتیک طبیعت" برعکس.

در نتیجه بیرون تراویدن قوانین جهان شمول گریزناپذیر است. بر اساس چنین دستگاهی، منطقی باید به این نتیجه رسید که یک منشاء تعیین کننده در تمام حیطه‌ها باید یافت، چنانکه همواره تعیین کننده باشد و تعیین کننده بماند. تعمیم تعیین کننده‌ی "اقتصاد" در شکل پذیرندگی اشکال زندگی انسانی، گاه به گاه در درک مارکس و بسیاری از مارکسیست‌ها ناشی از کارکرد چنین دستگاهی است. توجه داشته باشیم که موضوع نقد ما این نیست که در شرایط معین و خاص، نمی‌توان بر تعیین کننده‌ی تولید و بازتولید زندگی مادی پای فشرد، حتی اگر این عامل با تحریفی گسترده‌تر بتواند در آن‌هایی طولانی از زندگی اجتماعی انسان را در بر بگیرد. بلکه نقد ما متوجه آن مکانیسمی است که این تعیین کننده‌ی

رانه تنها به کلیه اشکال زندگی انسان در گذشته نسبت می‌دهد، کسه برای آینده نیز صادق می‌داند، بی‌آنکه توجه داشته باشد که معیار اعتبار آن تنها بر اساس انتزاع از تاریخ گذشته است. نیز، بر اساس چنین دستگاهی منطقی باید به سیری خطی از تاریخ باور داشت. اینکه ما به پیراهه‌های تاریخ معتقد باشیم، نافی درک تک‌خطی از تاریخ نیست. زیرا، اگر چنان است که هر مرحله از تاریخ، نفسی‌ای است که با اثباتش همزمان است، پس گریزی از این سیر خطی نیست. نشان خواهیم داد که چنین نیست و شکل پذیرندگی‌های گوناگون واقعیت در زندگی اجتماعی/تاریخی انسان ناشی از این است که چنین نفسی و اثباتی همواره و در همه جا نبوده است.^۱

اشاره به یک نکته در اینجا پی‌آمده نیست که جایگزین ساختن یک قانون جهان شمول با قانونی دیگر، در نقد به دیالکتیک هگل گره از کار نمی‌گشاید و به شیوه‌ای دیگر راه را بر شیوه‌ی شناخت و برد ریافت هنجارهای واقعی موضوع علم (اجتماعی/تاریخی) می‌بندد. در این باره نقد کولتی به انگلس و پلخانف نمونه‌وار است. اگر پلخانف کوشیده است ثابت کند که براننداختن "پوسته‌ی راز آمیز" هگلی و دریافت "هسته‌ی عقلایی" آن نزد مارکس، به معنی وارونه سازی اسکولاستیک "ایده" و "ماده" است، کولتی به گونه‌ای پی‌رویه، دریافت هسته‌ی عقلایی را بازگشت به اصل عدم تناقض می‌داند.

این جایگزین سازی - خواهیم دید - کولتی را به تناقض‌های بسیار دچار می‌کند؛ زیرا ناگزیر خواهد شد بپذیرد که جامعه‌ی سرمایه‌داری یک برابریستای (Gegenstand) واقعی است و در همین حال در خود تناقض است؛ و آنگاه برای توجیه این نمونه‌ی آشکار کسه بسا اصل عدم تناقض او نمی‌خوانند، آسمان و زمین بیسافند. خواهیم دید که با نگرش نقد منفی / نقد مثبت می‌توان از چنین تناقضی پرهیز کرد. بنظر من، این تعبیر آلتوسر در باره‌ی نقد مارکس به دیالکتیک هگل راست تر می‌نماید که اینکار "رهایی از توهم و بازگرداندن توهم ایدئولوژیک به واقعیت بود"^۲. هم‌او، مواد تئوریک ارزنده‌ای برای نگرش نقد منفی /

نقد مثبت فراهم آورد هاست، اگر چه خود با این مواد سامانه‌ای پذیرفتنی نمی‌سازد.

۲- نقد منفی / نقد مثبت

نخست باید درك خود را از نقد روشن سازم، زیرا همواره ممکن است که نقد با نفی، با انتقاد (به معنی بدگویی)، با حذف و با سنجش (به معنی مقایسه) یکسان انگاشته شود. آنچه من از نقد مراد می‌کنم، کمابیش همان تعریفی است که کانت به هیوم نسبت می‌دهد؛ نقد یعنی تعیین جغرافیای يك مقوله. نقد یعنی نشان دادن حدود و ثغور کارکرد، توان و جایگاه يك مفهوم. با نقد می‌توان دریافت که چگونه عنصر یا عضو یا منطقه‌ای که جزو يك مفهوم پنداشته می‌شود، خارج از آن است و یا بخشی که خارج از آن به حساب می‌آید، در درون آن. در نقد، مسئله این است که ما مرزهای آن جغرافیا را چگونه و بر اساس چه معیاری تعیین می‌کنیم و چگونه عنصری را درونی یا بیرونی می‌پنداریم. يك مثال گویا برای نقد را می‌توان نقد گزاره‌های مارکسیستی پنداشت. با نقد می‌توان گزاره‌های مارکسی را خارج از مارکسیسم و گزاره‌های لنینی را در درون مارکسیسم قرار داد. نقد مارکسیسم، در نخستین گام بدین معنی است که هرآنچه مارکس یا انگلس یا لنین یا مارکسیست‌های دیگر گفته‌اند، لزوماً گزاره‌ای مارکسیستی نیست.

در کاربرد آن تعریف از نقد، ناگزیرم يك ویژگی را برجسته سازم؛ اگر چه خود در آن نهفته است. برای من، تعیین جغرافیای يك مقوله به معنی بسیار گسترده‌ی آن بکار می‌آید. در نتیجه زیر عنوان مقوله، تنها مفاهیم اندیشه‌ای ناب را قرار نمی‌دهم، بلکه آنرا به هر وضعیت معین اجتماعی/تاریخی نیز می‌گسترانم. بنظر من زیر همان تعریف می‌توان به نقد فاسبات اجتماعی معین، به نقد پراتیک‌های اجتماعی معین، به نقد دستگاه‌های اندیشه، به نقد برنامه‌های سیاسی و ... پرداخت.

بر اساس چنین تعریفی از نقد، نقد منفی و نقد مثبت را اینگونه

تعریف می‌کنم:

گذار از يك ساخت معین اجتماعی/تاریخی به ساختی دیگر، عموماً از چهار ویژگی برخوردار است.

- I. بخش‌ها یا حلقه‌هایی از ساخت پیشین به ساخت بعدی بسد و ن کم و کاست منتقل می‌شوند، در نتیجه عنصر متناظر در ساخت بعدی نسبت به آنها خود آنهاست.
- II. بخش‌ها یا حلقه‌هایی از ساخت پیشین، به هیچ وجه به ساخت بعدی نمی‌آیند، در نتیجه عنصر متناظر در ساخت بعدی ندارند.
- III. بخش‌ها یا حلقه‌هایی در ساخت بعدی پدید می‌آیند که بخش یا حلقه‌ی متناظری در ساخت پیشین ندارند. این بخش‌ها حاصل خودزاینندگی پراتیک هستند.
- IV. بخش‌های تازه در ساخت بعدی، لزوماً در ساخت پس از خود تکرار نمی‌شوند.

دو ویژگی نخست را من نقد منفی و دو ویژگی دوم را نقد مثبت می‌نامم. نقد منفی، یعنی نفی نقدی. یعنی روشن ساختن اینکه در نفی يك مفهوم یا نفی (به مفهوم براندازی) يك ساخت معین اجتماعی/تاریخی جغرافیای این نفی چیست. مفهوم یا ساخت پیشین چگونه و با چه جغرافیایی نفی شده است.

نقد مثبت، یعنی اثبات نقدی. یعنی روشن ساختن اینکه مفهومی که با نفی يك مفهوم پیشین بسدست آمده است، یا ساختی که با نفی يك ساخت پیشین پدیدار شده است، چه جغرافیایی دارد. نشان دادن اینکه این پدیده‌ی اثباتی، لزوماً يك دایره‌ی بالاتر در يك خط مارپیچی نیست؛ می‌تواند اساساً دایره نباشد. نشان دادن اینکه در تبديل يك ساختار به ساختار دیگر، بر بستر پراتیک زندگی اجتماعی انسان پراتیک خودزاینده چه شکل‌پذیرندگی‌های نوینی برای واقعیت اجتماعی پدید آورده است.

نقد منفی و نقد مثبت، یعنی انکارِ ضرورت/آنتی نیز/ سنتز در همه‌ی پروسه‌ها. در درک هگلگی از دگرگونی، هر نیز، در عین حال حاوی آنتی نیز و نتیجتاً ناظر بر سنتز نیز هست. نقد منفی / نقد مثبت بر آن است که دست کم در حوزه‌ی علوم اجتماعی / تاریخی، امکان بکاربردن چنین الزامی وجود ندارد. در همه‌ی موارد، نیز و آنتی نیز لزوماً چنان آنتاگونیسمی با یکدیگر ندارند و قرن‌ها ممکن است در کنار یکدیگر زندگی کنند و انفجار همزیستی آنها با یکدیگر، چه بسا ناشی از عاملی خارجی باشد. (در این باره در بخش دوم همین فصل نمونه‌های تاریخی ارائه می‌کنم.)

نقد منفی یعنی نقد وضع موجود و نقد دستگام‌های موجود، برای داشتن یک برنامه‌ی، برای ورود به یک پراتیک تازه.

نقد مثبت یعنی نقد هر برنامه‌ی تازه و نقد آرمان.

نقد سرمایه‌داری نقد منفی است. نقد تئوری انقلاب سوسیالیستی، نقد مثبتی است که امروز در قالب جوامع‌نوع شوروی به حوزه‌ی نقد منفی درآمده است. نقد سوسیالیسم، نقد تئوری‌های رهنمایی اجتماعی، تقدس مثبت است.

در فصل دوم نشان دادم که کارکرد پراتیک خود زاینده‌ی خود گستر چگونگی است. اکنون می‌توان با نگرش نقد منفی / نقد مثبت آنرا بازآزمود: انسان برای ساختن یک ساختمان تازه‌ی تئوریک یا پراتیک مسلماً با یک برنامه‌ی می‌آغازد. این برنامه‌ی را خود از طریق نقد (با همان تعریفی که از نقد ارائه دادم) تئوری‌ها و پراتیک‌های موجود و امکان بالقوه‌ی شکل‌پذیرندگی آنها بدست آورده است. پس آن برنامه‌ی که خود حاصل یک نقد منفی است، در تحققش، شکلی پذیرفته‌است و یا واقعیتی را بوجود آورد است که دیگر نمی‌توان عناصر آن را با عناصر برنامه‌ی تازه در یک تناظر بلاواسطه قرار داد. پذیرفتن این یا واسطه‌گی تناظر، پذیرفتن نقد مثبت است؛ و هرآینه از آن غفلت کنیم در چارچوب برنامه‌ی خود اسیر می‌شویم و به انکار واقعیت برمی‌آییم. نتیجه این است که ویژگی مسلماً ایدئولوژیک هر برنامه‌ی، در آن منجمد می‌شود. یعنی بر عنصر آگاهی

که بهتر است عنصر نقد مثبت بنامیم - پیروز می‌شود و بجای آنکه ناظر بر براندازی وضع موجود باشد، خود به ضامن حفظ آن بدل خواهد شد. برای نمونه می‌توان برنامه‌ی بلشویکی برای سوسیالیسم را با واقعیت جامعه‌ی شوروی مقایسه کرد. برنامه‌ای که داعیه براندازی وضع موجود و گرایش به اتوپی کمونیسم را دارد، خود به حافظ وضع موجود در شوروی بدل می‌شود و بجای نگرش نقد منفی / نقد مثبت، به نفی / اثبات هگلی می‌گراید: جامعه‌ی شوروی بعد از سرمایه‌داری است، پس سوسیالیستی است! هرگونه عیب و ایرادی که به این "سوسیالیسم" بگیریم، مادام که از آن روش نبرید، راهی به درک واقعیت خود زاینده پراتیک نخواهد گشود و ما را از نگرش نقد منفی / نقد مثبت دور خواهد کرد. مسئله این است که در این تغییر، آن برنامه‌ی (برنامه‌ی بلشویکی) برای سوسیالیسم هم بواسطه‌ی ساختاری که قصد تغییر آن را داشته و هم بواسطه‌ی سرشت خود زاینده‌ی پراتیک، بدل به واقعیتی شده است که نمی‌توان در یک رابطه علت و معلولی یا با تناظر بلاواسطه‌ی عناصر گذشته و آینده توضیحش داد. آن برنامه‌ی را می‌توان چون نقدی منفی سنجید که در ناتوانی برای پیوند دادن خود با نقدی مثبت، به ایدئولوژی وضع موجود در جوامع نوع شوروی بدل شده است.

بر این اساس می‌توان برای نقد منفی و نقد مثبت حوزه‌هایی مشخص یافت و جایگاه تئوری و پراتیک را در این حوزه‌ها روشن کرد:

- الف - معیاری که تئوری‌های به عمل درآمده به ما می‌دهند، در حوزه‌ی نقد منفی تئوریک است.
- ب - برخورد به تئوری‌های جامعه‌ی فردا (کمونیسم)؛ در حوزه نقد مثبت تئوریک است.
- ج - عناصری که از ساخت‌های گذشته به ساخت آینده می‌روند، در حوزه‌ی نقد منفی پراتیک‌اند.
- د - عناصری که در خود زاینده‌گی پراتیک بوجود می‌آیند، در حوزه‌ی نقد مثبت پراتیک‌اند.

نقد منفی را می‌توان چون "آگاهی مُعذب" با درکی هگلی پنداشت و نقد مثبت را چون "درجه‌ی سنجش‌خرد" با دیدی کانتی^۲.

برای برجسته ساختن مفهوم و حوزه‌های کارکرد نقد منفی / نقد مثبت، می‌توان از تئوری مارکس و تئوری و پراتیک لنین مثل آورد. اینکار از سوی دیگر می‌تواند رابطه‌ی مارکس و لنین را نیز با این نگرش به نقد کشف کند. نخست از طرح تناقضی آغاز کنیم که مارکسیسم با آن هویت می‌یابد. اگر امکان، شرط و علت تغییر در ساختهای اجتماعی / تاریخی را یکجا و یکسر به سوژه‌ی شناسا و فاعل مربوط کنیم، آنگاه تنها در حوزه‌ی منفی ماندن ما به بدون نقد آن؛ و اگر عینیت علوم اجتماعی / تاریخی را نامشروط به، و مستقل از، سوژه‌ی شناسا و فاعل قرار دهیم، تنها در حوزه‌ی اثبات ماندن ما به بدون نقد آن. بر این اساس، بلانکیسم منفی‌گرایی بدون نقد است و تطورگرایی، اثبات‌گرایی بدون نقد. مارکسیسم در حل این تناقض هویت می‌یابد و کارکرد آن باید نقد منفی / نقد مثبت باشد.

مسئله این است که چگونه می‌توان آن حد از فاعلیت ممکن برای سوژه‌ی تاریخی را تامین کرد که انسان، یکسر و نامشروط به زمانه‌ی تاریخش مفعول هستی اجتماعی خویش نباشد؛ و چگونه می‌توان آن حد ممکن از عینیت را برای موضوع علوم اجتماعی / تاریخی تامین کرد که بتواند استقلال ویژه‌ی خود را به مشابهی علم اجتماعی از ایدئولوژی بدست آورد. پاسخ مارکس، بنظر من، با نگرشی که منفی و اثبات را بگونه‌ای نقد یدریافته‌است، در نخستین سطح از تجرید، قرار دادن طبقات به مشابهی سوژه‌ی فاعل و در دومین سطح از تجرید، در نظر گرفتن مبارزه‌ی طبقاتی بر بستر تولید و بازتولید زندگی مادی به مشابهی عینیت ممکن است.

پیش از پرداختن به رابطه‌ی مارکس با این نگرش، با معاینه‌ی درک لنین از حزب می‌توان هم مفهوم نگرش نقد منفی / نقد مثبت را دریافته‌تری کرد. و هم آن درک را بسویله‌ی این نگرش به زیرمهمیز نقد کنید.

درک لنین از حزب - به تمثیل - چونان مفهوم "دیسه نما" (= شما) نزد کانت است. از نظر کانت تحقق شناخت، تصدیق پسندیدارها

در مقوله‌های ناب است و میان این دو، پیوندی نیست. یعنی ما نمی‌توانیم مقوله‌ها را از انتزاع تجربه بدست آوریم. آنها خود پیشاً (apriori) هستند. پس میان این دو ناهمگن (مقوله و پدیدار) می‌بایست واسطه‌ای باشد، چنانکه سرشتش از جنس هردو ناهمگن بافته شد باشد. کانت خود آنرا "دیسه نما" می‌نامد. مثلاً برای شناخت "چندی"، کثرت پسندیدارها و مقوله‌ی کیفیت، در یک دیسه نما بنام "عدد" پیوند می‌خورند.

برای لنین، مسئله‌ی حزب با چنین تمثیلی قابل تطبیق است. از نظر او آگاهی سوسیالیستی از پیش شکل گرفته‌است و بیرون از پراتیک خود بخودی طبقه‌ی کارگر قرار دارد. آن، همچون مقوله است و پراتیک خود بخودی طبقه‌ی کارگر، همچون پدیدار. پس به یک دیسه نما نیاز هست کسه از جنس هردو باشد، هم بار آگاهی سوسیالیستی را بردوش کشد و هم پراتیک طبقه‌ی کارگر را. پاسخ لنین حزب است، حزب پیشگام پرولتاریا.

تئوری لینی حزب را می‌توان درکی متزلزل و شکننده از نقد منفی / نقد مثبت در نظر گرفت. اشکال اساسی این درک برای تطبیق کاملش با نقد منفی / نقد مثبت، در واقع همان اشکالی است که مثالش، یعنی درک کانتی، دارد. در آنجا کانت در نمی‌یابد که مقوله نسبت به پدیدار نه "پیشاً" است، و نه "پساً"؛ بلکه ناشی از مداخله‌ی سوژه‌ی مقوله ساز در واقعیت است. نزد لنین نیز این دشواری و شکنندگی همواره وجود دارد. ساختمان حزیش چنان است که در برابر نقد مثبت انعطاف کمتری دارد و بیشتر به نقد منفی میل می‌کند. اگر آگاهی سوسیالیستی خود کارکردی از پراتیک طبقه‌ی کارگر است، پس به مشابهی یک انتزاع، همواره در ادامه‌ی همان کارکرد می‌تواند بسط‌تری یا دگرگون شود. این ادامه‌ی کارکرد در واقع در حوزه‌ی نقد مثبت است و متزلزل لنین در گردن نهادن به آن، تئوری حزیش را آسیب پذیر می‌کند. می‌توان نمونه‌های بسیار آورد. برخورد لنین به سوراها‌ی ۱۹۰۵، یعنی یکی از تجلیات پراتیک خود زاینده‌ی خود - گستر که تنها با نگرش نقد مثبت قابل ارائه است، یعنی تنها با در نظر داشتن نقد مثبت می‌توان در نقد به آنها به یک برنمایی تازه دست یافت، میل حزب او را به نقد منفی و برنمایی قدیمی نشان می‌دهد. پذیرش وجود،

اهمیت و جایگاه این سوراها در ۱۹۱۷، در واقع کردن نهادن به حکم مثبتی است که فرصت نقد آن در ۱۹۰۵ از دست رفته است. لنین، اگرچه تاریخ واقعی و تاریخ انقلاب را طرارتتر، زنده تر و غنی تر از پیشگامان پیشگام ترین طبقه هم می داند، اما در بر خورد به پراتیک خود زاینده همواره رنگش نقد مثبت تاخیر دارد. "نپ" در پاسخ به شورش کروشتاد، نمونه‌ی دیگری از این تاخیر است؛ و گلایه‌ی لنین از ماشین بوروکراتیک، نمونه‌ی دیگری است از گرایش این سازمان به نقد منفی و کم توجهی اش به نقد مثبت. هم از این رو کُرش زمانی از رابطه‌ی دیالکتیکی بین تئوری و پراتیک لنین سخن می گوید که لنین در گیر شدن در تجربه‌ی یک انقلاب را از نوشتن درباره‌ی آن مفید تر می داند؛ و آنگاه که از نظر او "لنین و پیروانش دیالکتیک را کلاً به درون شیء، طبیعت و تاریخ منتقل می کنند و دانش را صرفاً به مثابه‌ی آینه‌ی منفعل" معرفی می کنند، اعتراض می کند که آنها با این کار "هم رابطه‌ی متقابل دیالکتیکی هستی و آگاهی و هم بناگزر رابطه‌ی متقابل دیالکتیکی بین تئوری و پراتیک را از بین می برند". کُرش هوشیارانه نقد لنین به کانتیانیسم را پدید آورنده‌ی "تمایلی ناخواسته نسبت به آن" معرفی می کند.^۴

در تئوری و پراتیک لنین در انقلاب روسیه، اما، می توان نمونه‌های بارزی از نگرش نقد منفی / نقد مثبت را باز شناخت. تاکید لنین بر حرکت پرلتاریای روسیه به همراه همه‌ی دهقانان در مبارزه علیه تزار، و چرخش او به حرکت پرولتاریا به همراه دهقانان فقیر علیه دولت فوریه پسراز تزه‌های آوریل، نمونه‌ی روشنی از در نظر گرفتن نقد مثبت در این جنبه از تئوری و پراتیک اوست. بنظر من، نادیده گرفتن این نکته‌ی ظریف که نقد لنین به "کانت گزایان" خود کانتی و نقد او به هگل، خسود هگلی است، مانع از آن خواهد شد که به ارزشهای نگرش او با تکیه بر نقد منفی / نقد مثبت در پراتیک سیاسی اش و به در سهای شناختی ای که می توان از آنها استخراج کرد، دست یابیم. هم از این رو، محمول کردن یسک نقش کلیدی به مطالعه‌ی هگل از سوی لنین، در تغییر نظر اش در ماه آوریل ۱۹۱۷، تنها نلشی از نادیده گرفتن اهمیت نقد مثبت نرد اوست.

نرد مارکس، ریشه‌های گرایش به نگرش نقد منفی / نقد مثبت را هم از آغاز می توان در دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ یافت. در آنجا مارکس فوئرباخ را بخاطر مخالفت با نفی نفی هگلی تحسین می کند. از نظر من، زاویه‌ی برخورد مارکس به این مخالفت مهم است، زیرا از نظر مارکس فوئرباخ در برابر نفی نفی هگلی، شیوه‌ای دیگر از دگرگونی را قرار نمی دهد، بلکه آنرا بواسطه‌ی اتکایش بر ایده‌ی صرف، به باد انتقاد می گیرد. نفی نفی هگلی در واقع تحقق ایده‌ی است که بخود متکی است، یا به گفته‌ی آلتوسر، "کلیت هگلی، بیگانه شد هی یک وحدت صرف است که خود لحظه‌ای است از ظهور (development) ایده". بنابراین، ایسین وحدت یا اصل صرف در همه‌ی تباروات یک هستی معین حضور دارد و در نتیجه "در شکل بیگانه‌ای که بازگشت را تدارک می بیند" نیز موجود است.^۵

می توان آماج نقد مارکس را ارتباط غیرانتقادی نفی / اثبات دانست. چنین مدعایی در نقد مارکس به دیالکتیک هگل در همان نوشته آشکار شدن است. از نظر مارکس هگل در دیالکتیک، "نفی نفی را از جنبه‌ی رابطه‌ی ایجابی درون آن به مثابه‌ی حقیقت و تنها مثبت و از جنبه‌ی رابطه‌ی سلبی درون آن به مثابه‌ی تنها کسح حقیقی" همه‌ی هستی می بیند. انتقاد مارکس این است که هگل با این کار "صرفاً بیان انتزاعی، منطقی و نظری حرکت تاریخ را کشف کرده است. این حرکت تاریخ، هنوز حرکت واقعی انسان به مثابه‌ی سوژه‌ی داده شده نیست".^۶

از ابهام و اکتشاشی که در این گفته‌ی مارکس هست نمی توان چشم پوشید، نیز گرایش او به جنبه‌ی سلبی دیالکتیک به مثابه‌ی "بیان منطقی و نظری حرکت تاریخ" و ابهامی که در مفهوم "انسان به مثابه‌ی سوژه‌ی داده شده" وجود دارد را نمی توان از نظر رد داشت. با این وجود، آنچه برای ما مهم است گرایش مارکس به نقد هگل از زاویه‌ی نقد مثبت است. مسئله نرد مارکس چنین طرح می شود که حتی کشف بیان انتزاعی و نظری تلویح، به معنی حرکت واقعی انسان در پراتیک اجتماعی / تاریخی او نیست. حرکت واقعی انسان واقعی، تنها می تواند در حوزه‌ی نقد مثبت قابل بررسی و ارزیابی باشد. از همین رو مارکس بر این دید هگلی که انسان با کار خویش

هویت انسانی می‌یابد، اتکا می‌کند؛ یعنی جنبه‌ی نفی / اثبات او را در تحقق، اساسی‌پدید، اما نمی‌تواند به اثبات صرف بسنده کند و مسئله بیگانگی انسان را پیش می‌کشد: انسان محصول کار انسانی بیگانه است؛ و پوزیتیویسم هگل غیر نقدی است.

روشن است که نمی‌توان این گزاره‌ی مارکسی را در انطباق با مفهومی دانست که من از نقد مثبت مراد می‌کنم. زیرا انسان بیگانه - اگر چه زمینه‌ای برای پی بردن به نگرش نقد منفی / نقد مثبت به دست می‌دهد، اما - تنها نوعی اثبات را در برابر نوع دیگری از اثبات می‌گذارد، یعنی تحقق انسان بیگانه را متناظر با انسان یگانه‌ی هگلی قرار می‌دهد. خواهیم دید که مارکس به واسطه‌ی شکل پذیرندگی‌های خرد واقعیت در پراتیک اجتماعی / تاریخی (جنبش کارگری در قرن نوزدهم)، اندک‌اندک به پرولتاریا و سپس دریافت مناسبات اجتماعی تولید گرایش خواهد یافت و چگونه پس از ترس‌هایش در باره‌ی فوئرباخ، آشکارا به نگرش نقد منفی / نقد مثبت خواهد گرایید. این ادعا دقیقاً از آن روست که عناصری که مارکس برای تحلیل واقعیت اجتماعی / تاریخی به خدمت می‌گیرد، در واقع عناصر متناظری در اندیشه‌ی گذشته‌اش ندارند و مثلاً آنها را نه در اندیشه‌ی گذشته‌ی او (و دیگران) که در پراتیک خود زاینده باید جستجو کرد. به همین دلیل، عناصری از این اندیشه نیز - شاید بتوان گفت عیناً - به آثار بعدی‌اش راه یافته‌اند. از آنجمله می‌توان به فعالیت ممکن سوژه‌ی تاریخی، فیتیشسم و استفاده از روشس دیالکتیک در بررسی پدیده‌های معین اجتماعی / تاریخی اشاره کرد. بنظر من، نخستین دگرگونی، در حوزه‌ی نقد مثبت، و دومین آن، در حوزه‌ی نقد منفی‌اند. نادیده گرفتن این شیوه‌ی نگرش است که برخی را بر آن می‌دارد که در تمایز قایل شدن بین گزاره‌های مارکسیستی دچار اغتشاش شوند.^۷

در "ایدئولوژی آلمانی"، مارکس که اینک بر "واقعیت عینی پراتیک" انگشت می‌گذارد، "انحلال واقعی و عملی" عبارت‌پسود از بهای ایدئالیستی و زدا بییدن اینگونه پنداشت‌ها از آگاهی انسانی را بسط

"شرایط تغییر یافته" و نه "استنتاج تئوریک" واگذار می‌کند.^۸ بدین ترتیب، آنچه نقد منفی را از بدل شدن به ایدئولوژی در شکل برخورد ایستایش باز می‌دارد، پیوند آن با نقد مثبت است. بنظر من، "شرایط تغییر یافته" متضمن خود زاینندگی پراتیک است و توجه مارکس را به نقض مثبت نشان می‌دهد. به همین دلیل مارکس در گروندریسه خواهد گفت که "بقایای صورتبندی‌های اجتماعی که دوران تاریخی‌شان هنوز سپری نشده است، در دوران جامعه‌ی بورژوازی به حیات خود ادامه می‌دهند."^۹ اگر واگذار کردن انحلال پنداشت‌های ایدئالیستی به "شرایط تغییر یافته" و امتناع از پذیرش "استنتاج تئوریک"، نگرش بر مبنای نقد مثبت باشد، بازماندن عناصری از ساخت گذشته در ساخت بعدی، از نگرش مبتنی بر نقد منفی حکایت می‌کند.

مارکس در گروندریسه در بحث پیرامون ناهمانی تولید و مصرف در تناظری بلاواسطه‌ی یک به یک، این هوشیاری را دارد که بلاواسطگی تناظر تولید و مصرف را به هگل نسبت دهد. روشن است که درک مارکس در آنجا، دوسویه است. یکسو، به "مقدمه به سهمی در نقد اقتصاد سیاسی" راه می‌برد و در تمثیل "زیرنا" / "روینا" دوباره همان تناظر بلاواسطه را - منتها در حیطه‌ای دیگر - بازتولید می‌کند؛ و سوی دیگر آن بسط "کاپیتال" و تجرید یک سطح معین از پراتیک اجتماعی / تاریخی انسان به عنوان "شیوه‌ی تولید" منتهی می‌شود. سویی دوم درک مارکس، اگر چه ناظر بر یک عمومیت بخشی در حوزه‌ی یک پارادایم معین است، اما نافی نگرش نقد مثبت نیست، بلکه تنها می‌کوشد کارکرد این نگرش را در حیطه‌های معین اثبات کند. (در بخش دوم به استفاده‌ی مارکس از دیالکتیک مشخص در مقولات اقتصادی اشاره خواهم کرد.)

بدین ترتیب، اینکه بگوییم "تئوری مارکس نقد تئوریک و در عین حال پراتیک جامعه‌ی موجود است" و یا "مارکسیسم انتقادی است و نه ایجابی"^{۱۰}، تنها نخستین گام را بسوی نگرش نقد منفی / نقد مثبت برداشته‌ایم و هنوز نمی‌توانیم محتوای دقیق، واقعی و فرساخت یک

II. رابطه‌ی دیالکتیکی سوژه و ساختار

تئوری انتقادی را روشن کنیم. حتی وقتی ماتریالیسم مارکسی را ماتریالیسم بدانیسم که "تئوری اش کلیت جامعه و تاریخ را درک می‌کند و پراتیکش آنرا برمی‌اندازد" ^{۱۱} و یا در گامی دیگر و به درستی دریابیم که اطلاق تئوری انتقادی به مارکسیسم کفافی نیست و نوع انتقاد گرایشی ماتریالیستی " بگونه‌ای جدایی ناپذیر دربرگیرند هی انتقاد از خود است" ^{۱۲}، هنوز گستی واقعی از تناظر بلاواسطه‌ی بین خود و غیر خود نداریم و نمی‌توانیم رابطه‌ی تئوری و پراتیک را بر اساس نقد منفی / نقد مثبت درک کنیم.

منگله به روشنی این است که زمانی می‌توان نقد خود را همانا نقد واقعیت دانست که بین خود و واقعیت، رابطه‌ای چون رابطه‌ی نقد منفی و نقد مثبت برقرار باشد. مارکسیسم اگر نتواند همچنان ضمانت خود را به نقد مثبت آشکار کند، خود در حوزه‌ی نقد منفی است؛ و زمانی می‌تواند تئوری انتقادی باشد که توان واقع شدن در حوزه‌ی نقد خود را داشته باشد: آزمونی در برابر پراتیک خود زاینده‌ی خود زیننده‌ی خود گستر.

نقد منفی و نقد مثبت اینک دیالکتیک بین سوژه و ساختار را روشن می‌کند. اگر در گذشته تنها در شکلی عام از رابطه‌ی دیالکتیکی سوژه و ساختار، و یا به تعبیری کلی از تعیین کنندگی و تعیین شوندگی یا انکای متقابل در زمان واحد سخن گفتم، اینک با نگرش نقد منفی / نقد مثبت آشکار می‌کند که این انکا و تقابل در زمان واحد، همه جا و در هر ساختار معین اجتماعی / تاریخی، از یک رابطه‌ی بلاواسطه‌ی نفسی و اثبات پیروی نمی‌کند و تنها در ساخت معینی که دیالکتیک فرد / جز " هستی انسان را رقم می‌زند، رابطه‌ی سوژه و ساختار به دیالکتیک بلاواسطه‌ی نفسی / اثبات میل می‌کند.

برای شناخت کارکرد دقیق نقد منفی و نقد مثبت در دیالکتیک بین سوژه و ساختار باید این درک از دیالکتیک را چنان برجسته ساخت که تمایز آن از دیالکتیک هگلی یا کانتی آشکار باشد. پس، در این راه با برهان خلف می‌آغازیم و با یک نمونه‌ی روشن، اجزاء مسئله را پیش روی می‌نهم.

مکتب دلاولپه (Dellavolpe) در ایتالیا و بدنبال آن آثار لوجیو کولتی شکلی کلاسیک از نقد به دیالکتیک، بدون نقد به تناظر نفسی / اثبات در آن است. چگونه؟ گفتم که کولتی نقد به "ماتریالیسم دیالکتیک" پلخانف / انگلس را تا ریشه‌هایش در دیالکتیک هگل دنبال می‌کند و بر آن است که برای مارکس، کشف هسته‌ی عقلایی، همانا ترمیم اصل عدم تناقض است. نخستین خشت کج اینجا بنا نهاده می‌شود و خواهیم

دید که این دیوار کج در "ثریا"، چه کلاف سردرگمی حواهد ساخت. کولتی دیالکتیک ماده را یکسره رد می‌کند و بجای آن اصل عدم تناقض را می‌گذارد. intellect (فهم) به دفاع برمی‌خیزد و دیالکتیک یسا پذیرش تضاد در اندیشه را کار خرد می‌داند. پرهیج برابر ایستایی نمی‌تواند در لحظه‌ی واحد با ضد خود یکی باشد. روشن است که در نخستن گام، مسئله‌ی برابر ایستای علم اجتماعی/تاریخی طرح می‌شود. آیا زندگی اجتماعی انسان، به مثابه‌ی یک برابر ایستای علم، نیز از این قانون تبعیت می‌کند؟ کولتی بر کانت استوار است، هم از این رو، از او نیز در حل این دشواری سود می‌جوید. از نظر کانت برخی گزاره‌های متناقض (مثل جبر و اختیار) در برخی پدیدارها می‌توانند همزمان وجود داشته باشند. یک نمونه‌ی آشکار برای او انسان است. زیرا هم به واسطه‌ی واقعیتِ امپریک‌اش از جبر طبیعت پیروی می‌کند و هم بواسطه‌ی جایگاه خردمندیش، دارای اختیار است. کولتی دغدغه‌ی خاطری ندارد. اساساً بر دو نوع شناخت می‌گذارد: شناخت هستی انسانی و غیر انسانی؛ و در نوع نخستین، راه را با پذیرش تضاد در خود موضوع می‌پویید. نخست می‌پذیرد که "سوژه جزئی از ابژه است" و "هم سوژه و هم ابژه اجزا" یک فرایند عینی هستند. در نتیجه منشأ وحدت سوژه/ابژه در فرایند اجتماعی/تاریخی را این می‌داند که انسان هم سوژه است و هم موجودی ابژکتیو. آنگاه با اتکا به مارکس، این وحدت را در "طبقه" می‌گذارد که مفهومی ضاعف دارد، هم "مؤلفه یا شرط عینی تولید" است و هم "نمایندی سیاسی کل فرایند انسانی اجتماعی"؛ و در دفاع از مارکس، خصلت پویای تحلیل او را "وحدت عناصر ناهمگن" قلمداد می‌کند. کولتی تا آنجا پیش می‌رود که شکست ایدئالیسم و پوزیتیویسم را در "تک‌گرایی" شان بداند و ناتوانی شان را در ایمن نقص آنها نهفته ببیند که نمی‌توانند "تولید و مناسبات اجتماعی تولید را به مثابه‌ی یک کل" دریافت کنند و نمی‌فهمند که "چگونه موضوعات فرایند اقتصادی در عین حال سوژه‌ها یا طبقات اجتماعی هستند" ۱۳.

اوج این گرایش در کولتی، زمانی است که از کانت می‌پذیرد که

هرگونه همانند دانستن غیرانتفادی "امکان منطقی" و "امکان واقعی" درست نیست و نمی‌توان یک پرسه‌ی منطقی را بر پرسه‌ی واقعی حاکم کرد و سرانجام بر کانت خرد می‌گیرد که او نمی‌تواند از یک دیدگاه بسته‌ی شناخت‌شناسانه خارج شود و به درک "جهان کار و عمل تاریخی واقعی، به تولید اشیا" و به خود بازتولید واقعی انسان دست یابد.^{۱۴} ظاهراً کولتی با ادعای ما مبنی بر رابطه‌ی دیالکتیکی سوژه و ساختار یا رابطه‌ی دیالکتیکی تئوری و پراتیک در توافق است. شاهد آنکه، لوکاچ را ضامن می‌آورد که "روش علوم طبیعی ایدئوئی تضاد و آنتاگونیسم را در موضوع مورد بررسی اشرد می‌کند، حال آنکه در مورد واقعیت اجتماعی، تضادها ۰۰۰ به خود طبیعت و واقعیت و طبیعت سرمایه‌داری تعلق دارند" ۱۵. اما، دو خشت کج در این بنیان نهاده شده‌اند. روشن است که کولتی به درستی بر وجه تمایز علوم اجتماعی/تاریخی انگشت می‌گذارد و آشکار است که تأکید او بر نوعی تضاد در موضوع علوم اجتماعی/تاریخی کاملاً بجاست. او تا پذیرش این واقعیت که در این علوم، تئوری و پراتیک دو لحظه‌ی بسیار نزدیک (و نه منطبق بر هم) هستند، راه را بخوبی پیموده است. دشواری اینجاست که او در گشودن درهای عمیق و پرنشاندنی بین علوم اجتماعی و علوم طبیعی، خسود را در تار و پود دو حکم کلی پیچانده است. نخست آنکه در حوزه‌ی علوم طبیعی اصل عدم تناقض شاخص ماتریالیسم است و دوم آنکه در حوزه‌ی علوم اجتماعی/تاریخی، سوژه و ابژه از یک دیالکتیک با تناظری بلا واسطه پیروی می‌کنند. به این ترتیب، کسی که مثلاً به انگلس خرد می‌گیرد که چرا از علوم انتظار دارد که دائماً در کشف واقعیت‌های تازه "دیالکتیک ماده"ی او را ثابت کنند، خود علوم را ملزم می‌کند که برای حفظ روش ماتریالیستی از اصل عدم تناقض تخطی نکنند. از سوی دیگر، دامنه‌ی این حکم را چنان می‌گسترانند که حتی موضوع علوم اجتماعی/تاریخی نیز از آن در امان نماند. کولتی در این مورد حتی به کانت نیز وفادار نیست، آنجایی که باید باشد. اگر او از کانت می‌پذیرد که "امکان منطقی" لزوماً "امکان واقعی" نیست، چگونه یک حکم منطقی را در

بارهی واقعیت الزام آور می‌کند . مهتر اینکه ، کانت خود در تعیین مقولات ناب فهم ، دقیق تر رفتار می‌کند . به عنوان مثال - و این باید برای کانت گرایان قابل توجه بسیار باشد - کانت هنگامی که در جدول چهاربخشی مقولات ناب فهم ، در هر بخش سه حالت را جای می‌دهد (و نه دو حالت را) ، حالت سوم را ، اگرچه ترکیب حالت اول و دوم می‌داند ، اما بر آن نیست که از آنها قابل استنتاج باشد ، بلکه معتقد است که آن حالت سوم نیز خود ناب است و در بُن نهاده شده . (مثلا ، اگرچه " حصر " ترکیب " واقعیت " و " سلب " است ، اما خود در بُن داده شده است) .^{۱۶}

دشواری کولتی - و در واقع دشواری شناخت دقیق رابطه‌ی دیالکتیکی سوژه و ساختار - در این است که بدام همان چیزی می‌افتد که از آن می‌گریزد . راه را تا نیمه درست می‌آید و سپس خود را بر سر یک دوراهی سرگردان می‌کند ؛ شکاف اینجاست : از نظر او تقابل واقعی به معنی (opposition) یا تقابل منطقی (به معنی contradiction) یکی نیستند و با یکدیگر تمایز دارند . دیالکتیک از جنس دومی است و اصل عدم تناقض بنیاد نخستین است . در شناخت برابر ایستها از نخستین گریز نیست و در شناخت موضوع (Objekt) ها از دومی - مسیر کولتی تا نیمه راه این حق را به او می‌دهد که بگویند در " پافشاری بر خصمت اساسا منطقی تناقض و بنا بر این دیالکتیک حق دارد " .^{۱۷} اما مگر غیر از این است که جامعه‌ی سرمایه‌داری نیز خود یک برابر ایستاست و مگر غیر از این است که کولتی خود اصرار دارد که کاپیتال مارکس بررسی یسک برابر ایستا (Gegenstand) است و نه یک موضوع (Objekt) .^{۱۸} پاسخ کولتی این است که جامعه‌ی سرمایه‌داری " یک واقعیت وارونه است " . اما این چه چیزی را عوض می‌کند ؟ خواهیم دید که برای خود کولتی هم قانع کننده نیست . از سوی دیگر ، جای این پرسش زیرکانه نیست هست که اگر بین تقابل واقعی و تقابل منطقی تمایز هست ، این تمایز خود منطقی است یا واقعی ؟! شکافی که کولتی می‌سازد زنجیر تسلسل را بر شانه‌هایش خواهد افکند و او را در برابر پرسش خود قرار خواهد داد .^{۱۹} کولتی نهایتا در برابر این پرسش که : با توجه به اینکه

ماتریالیسم را متکی بر اصل عدم تناقض می‌داند ، به وجود تضاد در جامعه‌ی سرمایه‌داری چگونه پاسخ می‌دهد ، می‌گوید : من هنوز معتقدم که اساس ماتریالیسم اصل عدم تناقض است . اما از سوی دیگر مطمئن هستم که نزد مارکس بین سرمایه و کار مزدی تضاد دیالکتیکی وجود دارد . دلاولپه کوشید هاست ثابت کند تقابل بین کار و سرمایه ، یک تقابل واقعی با دیدی کانتی است و در نتیجه تناقض است و بدین طریق اصل ماتریالیسم (یعنی اصل عدم تناقض) را نجات دهد . اما ، مسئله اینست که نزد مارکس بدون شک سرمایه و کار مزدی با هم در یسک تناقض دیالکتیکی وجود دارند . من مطمئن هستم که مارکس معتقد به وارونگی واقعی در جامعه‌ی سرمایه‌داری بود ، اما نمی‌توانم بگویم که " لزوما حق هم داشت . من هنوز نمی‌توانم بگویم که آیا ایده‌ی واقعیت وارونه با علوم اجتماعی سازگار است یا نه . " اما بهر حال د و جریان فکری وجود دارد : یکی جریانی که از دلاولپه منشا می‌گیرد و معتقد است علوم اجتماعی همانند علوم طبیعی هستند و مسلما این نظر را پیش فرض می‌گیرد که " رابطه‌ی کار / سرمایه نزد مارکس یک تقابل تناقض است ؛ و دیگری جریانی که اصولا به تفاوت بین علوم اجتماعی و علوم طبیعی قایل است و خود بخود به طرفی می‌رود که جای علوم اجتماعی را نسبت به علوم طبیعی فرا گیرتر قرار دهد . این جریان را می‌توان در بین کسانی چون " دیلتی " ، " ویندلباند " ، " ریکرت " و سپس در " کروچه " ، لوکاچ ، برگسون و مکتب فرانکفورت دید . اما مسئله این است که آیا د و نوع دانش داریم ؟ دانش به طبیعت و دانش به جامعه ؟ اما د و دانش که امکان پذیر نیست . " بهر حال من در برابر خطر ایده‌آلیسم روح گسرا (spritualist) شخصا ترجیح می‌دهم که طرف مقابل را برگزینم و یسک نئوپوزیتیویست بودن را به گردن بگیرم . اما در مورد این مسئله مردد هستم و راه حل آماد های ندارم " .^{۲۰}

این پایان راه است . " شریا " است .

مشکل ، اما از کجا ناشی شده است ؟ کدام خشت کج باعث شده است

که کسی چون کولتی، خود را در برابر پرسش‌های پاسخ "دو نوع شناخت" قرار دهد؟ نخستین منشاء این مشکل، تلاش برای تعمیم یک حکم منطقی یا یک "متد مطلق" به همه‌ی حیطه‌های شناخت است. خشت کج به تعبیر مارکس همان چیزی است که او در نقد به پرودن "متافیزیک اقتصاد سیاسی" می‌نامد. اگر پرودن - به شیوه‌ی خود! - می‌کوشد رابطه‌ی تز، آنتی تز و سنتز را، به یک "متد مطلق" تبدیل کند - همان کاری که هگل پیش از او و بهتر از او کرده بود - و آنرا به همه‌ی برابر ایستاها تعمیم دهد، کولتی و متفکرینی از این دست می‌کوشند یک روش شناخت را که عموماً کارکردی در حوزه‌ی علوم طبیعی (یعنی غیر اجتماعی) دارد، به همه‌ی حیطه‌ها و از جمله به برابر ایستای علوم اجتماعی/تاریخی تعمیم دهند و اینگونه دچار پریشانی شوند. در آنجا، اگر چه مارکس تعمیم متد مطلق - همانا چون انتزاع حرکت - را به حرکت واقعی در همه‌ی حیطه‌ها متافیزیک می‌نامد، اما نادیده نمی‌گیرد که مناسبات واقعی در درون خود برابر ایستای علوم اجتماعی/تاریخی می‌تواند مناسباتی دیالکتیکی باشند و حتی در شرایط معین و مشخص از یک تناظر بلاواسطه پیروی کنند. این نکته را می‌توان در نقد مارکس به ریکارد و اقتصاد سیاسی کلاسیک به روشنی دید. ریکارد و، در بحث پیرامون محک سنجش ارزش، پای هزینه‌ی تولید و مدت کار را پیش می‌کشد و در یک مثال، هزینه‌ی تولید یک "کلاه" یا یک "انسان" را نمونه می‌آورد. مارکس بر آن است که برابر گذاری کلاه (یک شیء) با انسان، و همن آمیز می‌نمایاند. اما نباید درباره‌ی ایمن "اهانت" آنقدرها هم سروصدا براه انداخت. زیرا این "وهن"، ناشی از کلماتی نیست که یک موضوع را بیان می‌کنند، بلکه در "خود" موضوع نهفته است. به همین ترتیب، دیالکتیک بین ارزش مبادله و ارزش مصرف در یک کالا در مناسبات تولید سرمایه‌داری، ناشی از تئوری نیست، بلکه در خود موضوع، خود مناسبات پیکریافته است.

دومین منشاء این مشکل - که مارکس نیز خود از آن کاملاً بی‌بهره نیست - بکار گرفتن روش دیالکتیک در همه‌ی حیطه‌های ممکن به صورت تناظر بلاواسطه‌ی نفی و اثبات است. مارکس در بررسی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری

به خوبی و روشنی از روش دیالکتیک سود می‌جوید و در آنجا که حتی مناسبات اجزا این شیوه‌ی تولید، دیالکتیکی مبتنی بر یک تناظر بلاواسطه را معرفی می‌کنند، از تحلیل دقیق و بی‌کم و کاست آن نمی‌پرهیزد. برای نمونه، او "قیمت بازار" را که با "قیمت واقعی برابر نیست" یک "نفی نفی دائمی" می‌داند که با "نفی ارزش واقعی، دائماً خود را نفی می‌کند" در اینجا بکار گرفتن تناظر بلاواسطه‌ی نفی نفی مانع از آن نیست که مارکس "دیالکتیک مفاهیم نیروهای تولید، تولید و روابط تولید" را دیالکتیکی بدانند که باید "محدودیت‌های تعیین‌شده" باشد، چند آنکه موجب نادیده گرفتن تفاوت‌های موجود در واقعیت نگردد^{۱۱}. اما همین دقت در بررسی برابر ایستایی چون جامعه‌ی سرمایه‌داری و مناسبات دیالکتیکی عناصر آن، اینجا و آنجا این تمایل را در مارکس پدید می‌آورد که آنرا به شیوه - های تولید دیگر نگاه به سراسر تاریخ زندگی انسانی، تعمیم دهد. او، اگر چه در نقد به پرودن مدعی است که در نظر گرفتن انسانها به مثابه‌ی بازیگران و نویسندگان تاریخشان، متضمن انکار همه‌ی قوانین ازلی و ابدی است اما همانجا شیوه‌ی تولید و مناسباتی که در آن نیروهای مولده تکامل می‌یابند را کمتر از قوانین ابدی، نمی‌داند.

برای شناخت این منشاء باید دو زمینه را بکناییم و ببینیم که اولاً روش دیالکتیک و مناسبات دیالکتیکی بین عناصر یک برابر ایستا، چه ارتباطی با برابر ایستای علوم اجتماعی/تاریخی دارد و ثانیاً روشن کنیم که سیر "فردیت یابی" انسان، که نهایتاً در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری رابطه‌ی عوامل تولید را به دیالکتیکی مبتنی بر تناظر بلاواسطه‌ی نفی و اثبات بدل می‌کند، چگونه بوده است. به عبارت دیگر، نشان دهیم که چگونه ارتباط دیالکتیکی بین اجزا یک برابر ایستای علم اجتماعی/تاریخی در حوزه‌ی نقد منفی/نقد مثبت است و از آنجا، رابطه‌ی دیالکتیکی سه‌وجه و ساختار را - با این تعریف - برجسته سازیم. مارکس خود در این راه، بهترین یاری دهنده است.

روشن است که انسان با تولید و بازتولید زندگی مادی خود،

با د و ابژه رویرومی شود. یکی با طبیعت در شکل داده شد هاس، و دیگری - وهمزمان - با ساختار اجتماعی ای که همراه این فرایند سولیسند و باز تولید، پدید آمده است. به عبارت دیگر، رابطه‌ی انسان با طبیعت از طریق تولید و باز تولید، همراه با مناسباتی معین بین انسانها با یکدیگر است. اما در تولید، سوژه و ابژه از یکدیگر ناشی نمی شوند و یا نسبت به هم رابطه‌ی علت و معلولی ندارند، بلکه همراه و همزمان فرایند تولید را فعلیت می بخشند. بدین ترتیب، ساختار اجتماعی (مناسبات ویژه انسانها با یکدیگر) که این تولید همراه و همزمان با آن به وقوع می پیوندد، خود نمی تواند از چنین رابطه‌ای که در تولید بیسن سوژه و ابژه هست، برکنار بماند. به تعبیر دیگر، انسان تولید کننده با خود هم بصورت سوژه و هم بصورت ابژه (ساختار اجتماعی) رویرو می شود و در نتیجه، همزمانی حضور سوژه/ابژه را در ریشه‌های خود دارد وجود این تناقض در ساختار اجتماعی زندگی انسان (یا برابری استای علوم اجتماعی/تاریخی) در عین حال به معنی پذیرش تناقض در اندیشه انسانی است. یعنی همانگونه که بیان این تناقض واقعی برابری استای در اندیشه‌ی انسانی، امکان تناقض را پدید می آورد، بیان تناقض اندیشه در یک برابر ایستا، شکل تناقض را تغییر می دهد. به تعبیر روشن تر اگر تناقض واقعی در پراتیک، در فرایند تبدیل پراتیک به تئوری، تناقض تازه‌ای در تئوری پدید می آورد، در فرایند وارونه‌ی آن، این تناقض تازه در پراتیک پیکر می یابد.

مسئله اینجاست که اگر چه امکان تناقض منطقی (= تناقض در اندیشه) و امکان تناقض واقعی (= تناقض در برابری استای علوم اجتماعی / تاریخی) همبروند هستند، اما لزوماً و همواره از یک تناظر یک به یک پیروی نمی کنند یعنی شکل ویژه‌ای از تناقض که در اندیشه ممکن است، لزوماً به همان شکل در واقعیت اجتماعی نیز ممکن نیست. گرایش متافیزیکی از اینجاست منشأ می گیرد که یک شکل خاص از تناقض را (مثلاً فرایند تز/آنتی تز/ سنتز را که در اندیشه ممکن است) به همه اشکال تناقض در برابری استای علم اجتماعی تعمیم دهیم. برای نمونه، اگر براندازی مالکیت خصوصی

سرمایه‌دارانه - از نظر مارکس - نوعی نفی نفی است، یعنی پیکریافته‌ی یک رابطه منطقی است که به همان شکل در اندیشه ممکن است، لزوماً به این معنی نیست که به همان شکل در اندیشه ممکن است، لزوماً به این معنی نیست که در گرونی در اشکال مختلف زندگی اجتماعی در همه جا و در هر مورد یک نفی نفی بوده است. به همین دلیل آن روی سکه‌ی نادیده گرفتن امکان تناقض در برابری استای علوم اجتماعی / تاریخی، دیدگاه "ماتریالیسم تاریخی" کذایی است. یعنی باور به تبدل خطی فرم‌اسیون‌های اجتماعی از آغاز تاریخ بر اساس قانون نفی و نفی نفی.

اگر دیدگاه نخستین، امکان تناقض را از میان بر می دارد و خود را در برابر "انواع شناخت" سرگردان می کند، دومی یک شکل از تناقض ممکن در اندیشه را (دیالکتیک نفی و نفی نفی را) به همه اشکال واقعیت تعمیم می دهد. ۲۲ با بررسی زمینی دوم نشان می دهد که این سیر واقعی تاریخ، چگونه هم با امکان تناقض سازگار است و هم تعمیم یک شکل خاص از تناقض را نمی پذیرد.

تشکیل نخستین جماعت‌های انسانی، با انحلال فردیت فیزیکی در جزئیات اجتماعی ممکن شده است. هم از آغاز، انسان به مشابهی انسان بر اساس دیالکتیکی بین فرد فیزیکی و جزئیات اجتماعی هستی یافته است. دو تابیوی نخستین و مشهور در جماعت‌های نخستین، یکی منع ازدواج با محارم برای پیشگیری از تجزیه‌ی جماعت در اثر جد‌های فردی براد تصاحب جنس مخالف، و دیگری منع خوردن همسوس برای پیشگیری از دریدن و خسوردن انسانها بوسیله‌ی یکدیگر بوسیله‌ی گرسنگی، هستی جماعت را بر این مبنا ممکن ساخته است که تنها چون یک جزئیات اجتماعی تعیین یابد. در چنین شکلی، جامعه‌ی انسانی همچون "کل"ی است که هر یک از افراد انسان تنها چون جزئیات، تعیین آن کل در یک فرد فیزیکی هستند. هم از این رو، انسان/جزئیات تنها از طریق جماعت است که می تواند هستی خود را حفظ و باز تولید کند.

انحلال اشکال نخستین جماعات انسانی و پیدایی مالکیت، خود نخستین دلیل بر تحولی بر مبنای نقد منفی / نقد مثبت است. دست کم

می‌توان - همانند مارکس در گروند ریسسه - به سه نوع جماعت اشاره کرد. جماعت های مبتنی بر مالکیت قبیله‌ای و پراکنده‌ی زمین (شکل ژرمنی) ، جماعت مبتنی بر برد داری (شکل یونانی) و جماعت های مبتنی بر مالکیت مشاع زمین (شکل آسیایی) . این تبدل در شکل زندگی اجتماعی انسان ، و رابطه اش با شیوه تولید و بازتولید زندگی مادی ، بر بستر مبارزه ای برای تبدیل جزئیت اجتماعی به فردیت اجتماعی است . روشن است که فردیت اجتماعی ، آنگونه که بعد ها در شکل جامعه‌ی مدنی شاهد آنیم ، در اینجا مورد نظر نیست ؛ بلکه تمایل انسان به فاعلیت تاریخی است . یعنی ، همانگونه که در فرایند تولید می‌کوشد بر اُبژه‌ی نخست (طبیعت) مسلط شود ، در تلاش برای تسلط بر اُبژه‌ی دوم (ساختار اجتماعی) نیز هست . یعنی از آنجا که زندگی فرد تنها به وساطت جامعه ممکن است ، می‌کوشد تا سرشوشت خود را از گروتقید بر جامعه جدا کند و بر آن چیره گردد . مبارزه برای تبدیل جزئیت اجتماعی به فردیت اجتماعی ، لحظه به لحظه انسان را در کشاکش بین خود و جامعه درگیر می‌کند و همین کشاکش ناگزیر او را به سوی تشکیل‌هایی " جمعی " و متناسب با جایگاهش در فرایند تولید می‌راند . همچنین از آنجا که امکان تبدیل جزئیت اجتماعی به فردیت اجتماعی در گروتسلط جز " بر شرایطی است که از این تبدیل پیشگیری می‌کند میل به تملک هر چه خصوصی تر ابزار تولید گریزناپذیر می‌شود . در نتیجه در میان جماعت‌هایی که این میل می‌تواند شکل مالکیت های جداگانه بر ابزار تولید (زمین / برده) را بخود بگیرد ، تناقضات و تلاطمات اجتماعی حاد ترند و میل به هر چه خصوصی تر شدن فزون تر است . به همین دلیل ، پیدایش مناسبات تولید سرمایه‌داری که این فرایند خصوصی شدن مالکیت را به نهایت خرد می‌رساند و در فرد فیزیکی ادغام می‌کند ، عمدتاً در ادامه زندگی چنین جماعت‌هایی بوده است . در مقابل ، در میان جماعت‌هایی که مالکیت مشاع بر زمین معسول بوده است ، تناقضات و تلاطمات اجتماعی کمتر و رکود طولانی‌تر است . هم از این رو ، دگرگونی در این جوامع و پدید آوری مناسبات تولید

سرمایه‌داری در آنها ، عمدتاً ناشی از عاملی خارجی - یا به تناسب ساختار ویژه‌ی هر يك از آنها - ناشی از ترکیب عامل خارجی و تناقضات درونی آن جامعه بوده است . نمونه‌های هند ، ترکیه ، ایران ، کشورهای شمال آفریقا و ... از این جمله‌اند . روشن است که این فرایند در بسیاری موارد ، مناسبات تولید سرمایه‌دانه را با ویژگیهای ساختاری هر يك از این جوامع ترکیب می‌کند . مارکس فرایند تبدیل جماعت ها و مکانیسم‌های آنها را در گروند ریسسه به دست داده است .^{۲۳}

تا اینجا می‌تواند و نتیجه را برجسته ساخت : نخست آنکه تبدل اشکال زندگی اجتماعی انسان به یکدیگر مبتنی است به نقد مثبت . یعنی عناصری در يك ساخت مستقماً به ساخت پس از خود رفته‌اند ، عناصری کاملاً ناپدید شده‌اند و عناصری هستی یافته‌اند که منشائی در ساخت پیشین ندارند . دوم آنکه ، رابطه‌ی سوژه و ساختار نیز در این اشکال خود دیاکتیکی مبتنی بر نقد منفی / نقد مثبت را نشان می‌دهد . یعنی تخین‌کنندگی و تسعین شوندگی سوژه و ساختار بوسیله یکدیگر ، همواره به واسطه‌ی عنصری دیگر وساطت شده است . هم از این رو ، در این اشکال ، ایدئولوژی به مثابه‌ی يك عایق نقش بسیار مهم و تعیین‌کننده‌ی را بخود اختصاص داده است .

اما ، فرایند پیدایش شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری ، همزمان گرایش به تناظری پسلا واسطه بین منفی و اثبات را نیز نشان زده است . شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری - همانگونه که گفتم - فرایند گرایش به فردیت اجتماعی را کامل می‌کند . فرد ، استقلال خود را به مشابهی موجودی اجتماعی باز می‌یابد و به تنهایی (= منفردا) ابزار تولید را به تملک خود درمی‌آورد . انسان عضو جامعه‌ی مدنی ، بصورت سوژه‌ی منفرد " مختاری " در می‌آید که در تملک خود به مشابهی انسان " آزاد " است . در نتیجه همانگونه که مالک نیروی کار خویش است ، مالک عقاید و آرا خویش نیز هست و همانگونه که می‌تواند نیروی کارش را هرگونه و در هر کجا که می‌خواهد صرف کند ، می‌تواند آرا خود را هرگونه و در هر راستا که می‌خواهد سمت و سوبند دهد . اما شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و جامعه‌ی مدنی همزمان ، همراه و همپا با بخشیدن چنین هویتی به انسان منفرد ، بواسطه کارکرد ویژه‌اش ، در همه‌ی لحظات این هویت را از او می‌ستاند . چرا ؟ شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری ، اگر چه جز " اجتماعی را به فرد

اجتماعی بدل می‌کند، اما در عین حال، مجموعه‌ی پیشین را که یک کیل نبود، به یک کل تبدیل می‌کند. در جامعه‌ی ماقبل سرمایه‌داری انسان جزئی از جامعه است، اما آن جامعه خود یک کل نیست. در نتیجه، اگر چه این جزء یک "فرد" اجتماعی نیست، اما امکان می‌یابد تا اندازهای بدون وساطت جامعه، هستی خود را حفظ کنند. ترکیب کشاورزی و صنایع خانگی در شیوه‌ی تولید آسیایی نمونه‌ی روشنی برای این امکان است. شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری این مجموعه را به یک کل بدل می‌کند، بطوریکه تمام اجزایش در ارتباطی لاینفک با هم قرار می‌گیرند و هیچ جزء نمی‌تواند بدون ارتباط با کل امکان حیات داشته باشد. همراه با آن، فردیت اجتماعی را نیز تاهمین می‌کند نتیجه چه خواهد بود؟ انسان عضو جامعه‌ی مدنی، خسود رادر دیالکتیک بین فرد/جزء معرفی شده می‌یابد. انسان به عنوان فسررد مالک نیروی کار خویش است، اما این تملك تنها زمانی ممکن است تحقق یابد که در "کار غیر" عینیت پذیرد. نیروی کار به شرطی در تملك فرد است که بوسیله‌ی سرمایه (یعنی کار عینیت یافته) خریداری شود. نیروی کار فرد، تنها به این شرط نیروی قابل مصرف است که در عین حال، نیروی قابل مبادله است.

بدین ترتیب رابطه‌ی فرد با مجموعه‌ی زیست اجتماعی اش (یعنی رابطه‌ی سوژه با ساختار بطور اعتم) که تا کنون از دیالکتیکی مبتنی بر نقد منفی/نقد مثبت پیروی می‌کرد، اینک هر چه بیشتر به منفی و اثباتی بیلاواسطه میل می‌کند. فرد در حالیکه برای تحقق اهداف خود ناگزیر است دیگران را وسیله قرار دهد، در عین حال خود نیز بنا بر همسان مکانیسم، وسیله و هدف واقع می‌شود. در نتیجه در این شیوه‌ی تولید، بی‌واسطگی تناظر منفی/اثبات، خود را در تناظر بین نیروهای تولید آشکار می‌کند. زیرا این عناصر، "در ضمن بازتولید ذات خود، ذات مقابله خود، یا نفسی خود را نیز تولید می‌کنند" ۲۴. یعنی، همسان فرایندی که انسان را از یک جزء اجتماعی در یک مجموعه به جزء/فرد در یک کل بدل می‌کند، - یا به گفته‌ی مارکس - برای بدل ساختن

انسانها به کارگرانی "آزاد" آنها را از "شرایط عینی تولید" جدا می‌سازد، ناگزیر همان شرایط را در قطب مخالف مستقل می‌کند. ۲۵ وجود سرمایه متضمن کار مزدی و کار مزدی مبتنی بر وجود سرمایه است. در این رابطه‌ی اجتماعی تناظر منفی/اثبات تناظری یک به یک است.

اگر تعمیم این تناظر یک به یک - که تنها شکل ویژه‌ای از نقد منفی/نقد مثبت است - به اشکال زندگی اجتماعی انسان در مناسبات پیشا سرمایه‌داری متافیزیک اقتصاد سیاسی است، تعمیم آن به اشکال زندگی اجتماعی انسان در مناسبات پسا سرمایه‌داری، قدرگرایبی تاریخی خواهد بود. حال آنکه با نگرش نقد منفی/نقد مثبت، هم می‌توان شرایط تکوین سرمایه را از شرایط بازتولیدش جدا کرد و هم می‌توان کمونیم را چونان یک اتوپی مثبت، هدف قرار داد. پس، هم الغای جزئیات اجتماعی در مناسبات سرمایه‌داری در حوزه‌ی نقد منفی است و هم اثبات فردیت اجتماعی در این مناسبات در حوزه‌ی نقد مثبت. اگر لغو مالکیت جمعی بر ابزار تولید در شکل پیشا سرمایه‌داری اثبات رهایی فردی در مالکیت خصوصی نیست، الغای مالکیت خصوصی بر ابزار تولید لزوماً اثبات رهایی انسان در جوامع نوع‌شوروی نخواهد بود. زیرا در این نوع جوامع، تناظر منفی/اثبات بار دیگر می‌تواند بوسیله‌ی عایقی ایدئولوژیک وساطت شود.

رابطه‌ی سوژه و ساختار، معرف ربطی دیالکتیکی است، اما دیالکتیکی مبتنی بر نقد منفی/نقد مثبت؛ نقد وضع موجود در نقد منفی و نقد آرمان و عایق ایدئولوژیک در نقد مثبت.

"زیر بنا" و "رو بنا"

تمثیل زیر بنا و رو بنا برای نشان دادن رابطه‌ی تولید مادی با اشکال ایدئولوژیک در زندگی اجتماعی انسان، در واقع زاده‌ی دو نوع تعمیم در تناظر بلاواسطه‌ی نفی / اثبات است که به صورت تعیین کنندگی و تعیین شوندگی تجلی یافته است.

۱- تعمیم تناظر بلاواسطه نفی / اثبات به همه‌ی ساختبندی‌های زندگی اجتماعی انسان.

در این نوع تعمیم، زیر بنا به مثابه‌ی نیروهای مولده و مناسبات تولید، رو بنا، یعنی اشکال ایدئولوژیک (حقوقی، سیاسی، مذهبی، فلسفی، زیبایی‌شناختی، اخلاقی...) را در تمام ساختبندی‌های گوناگون زندگی اجتماعی انسان تعیین می‌کند. به عبارت دیگر، در این تعمیم، حالت ویژه‌ای از رابطه‌ی انسانها در یک شکل معین از ساختبندی اجتماعی / تاریخی (سرمایه‌داری) - که در آن روابط انسانها در تحلیل نهایی بوسیله‌ی روابط اقتصادی شان تعیین می‌شود و این تعیین کنندگی خود از چنان پیچیدگی‌هایی بر خوردار است که نمی‌توان آنرا به یک رابطه‌ی علت و معلولی صرف، یا حتی تاثیر و تاثر متقابل کاهش داد - بسد و کم و کاست به صورت تعسرفی فراگیر همه‌ی ساختبندی‌های زندگی اجتماعی انسان را در بر می‌گیرد. ارتباطی که این درک از رابطه‌ی تولید مادی و اشکال ایدئولوژیک با مارکس و بسیاری از مارکسیست‌ها - بویژه مارکسیست‌های بین‌الملل دوم و سوم - دارد، بسیاری دیگر از مارکسیست‌ها را بر آن داشته است تا به انکار چنین تعمیمی در اندیشه‌ی مارکس برآیند

و تعریف تازه‌ای از این رابطه را به مارکس نسبت دهند. همچنین بسیاری از منتقدین مارکس را بر آن داشته است تا با اثبات وجود چنین تعمیمی در اندیشه‌ی مارکس، وی را مبتکر یک فلسفه‌ی تاریخ جدید و مارکسیسم را یک ایدئولوژی ویژه قلمداد کنند و بر آن بشورند.

از دید اینان - به عنوان نمونه کاستریادیس - گرایش تقدیرگرایانه ریشه در سنت "عقل‌گرایی غربی" دارد و این سنت که "مارکس‌نیز به آن متعلق است، همیشه پدید می‌آید اجتماعی را درون یک هستی‌شناسی تعیین کنندگی بازمی‌تاباند" و "بودن" نزد آن تنها یک معنی دارد: تعیین شدن.^{۲۶} از میان مارکسیست‌ها نیز - آنها که انتساب تقدیرگرایی به مارکس را نمی‌پذیرند - می‌توان دیدگاه‌های گوناگونی را نمونه آورد. من در ادامه‌ی بحث به درک مارکس از شیوه‌ی تولید اشاره خواهم کرد و آنجا جایگاه تجابیر فوق را بر خواهم نمایاند.

۲- تعمیم بلاواسطگی تناظر نفی / اثبات به رابطه‌ی زیر بنا و رو بنا.

در این تعمیم، هر عنصر از ساختار ایدئولوژیک، گویی متناظر عنصری از ساختار تولیدی است؛ بطوریکه بتوان در یک رابطه‌ی علت و معلولی و یکجانبه، با شناختن ساختار تولیدی در یک ساختبندی معین اجتماعی / تاریخی، همه‌ی عناصر ایدئولوژیک آن را نتیجه گرفت. نمونه‌ی روشن چنین درکی را می‌توان در انواع و اقسام صفت‌های پرولتری و بورژوازی به صورت پراپرنهاد دید: ایدئولوژی بورژوازی / ایدئولوژی پرولتری، اخلاق بورژوازی / اخلاق پرولتری، علم بورژوازی / علم پرولتری... برداشتی اینچنین از رابطه‌ی زیر بنا و رو بنا، همراه با دو نوع تعمیمی که ذکر کردم، در مارکس بی‌رد و نشان نیست. حتی می‌توان گفت که ریشه چنین درکی را اصلاً باید نزد خود مارکس یافت. در حوزه تعمیم نخست، مارکس در "فقر فلسفه" بر آن است که "صاحبان قدرت... در همه‌ی اعصار مجبور به تبعیت از مناسبات اقتصادی بوده‌اند... و هرگز نتوانسته‌اند قوانین اقتصادی را دیکته کنند" در نتیجه "قانون گذاری‌ها - چه سیاسی و چه مدنی - صرفاً بر حسب خواست مناسبات اقتصادی تنظیم می‌شوند."^{۲۷}

اگر این نمونه‌های از تعمیم نوع نخست را نزد مارکس‌نشانه می‌زند، بحث مارکس در مقدمه‌ی معروفش به سه‌می در نقد اقتصاد سیاسی، بهترین نمونه را از تعمیم نوع دوم بدست می‌دهد. در آنجا مارکس تولید و بازتولید زندگی مادی را چون زیربنای مناسبات حقوقی-سیاسی، مذهبی... را چون روینای یک ساختمان اجتماعی/تاریخی معرفی می‌کند، و بی‌آنکه امکان تفسیرها و تعبیرهای گوناگونی بر جای بگذارد، تناظر بلاواسطه بین زیربنا و روینا را قطعی می‌بیند. این مشکل در درک مارکس را می‌توان با مراجعه به درک او از شیوه‌ی تولید، به مشابهی سطح معینی از تجرید پاسخ داد و کمابیش به این نتیجه رسید که مارکس چنین تناظری را تنها در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری می‌شناسد و آنرا به ساختن‌های دیگر تعمیم نمی‌دهد. همچنین می‌توان با توجه به خود زاینده‌گی پراتیک (که رد پایش را در مارکس‌نشان دادم) آشکار ساخت که این سطح معین از تجرید (شیوه تولید)، کارکرد ویژه‌ی عایق‌ایدئولوژیک در ساختن‌های پیشاسرمایه‌داری را نقض نمی‌کند و آنها را در بازسازی سطوح واقعیت مشخص نمی‌شناسد. از همین رو، این سخن "یورگن هابرماس" راست‌تر می‌نماید که ماتریالیسم مارکسی "به سادگی انکار روینا بر زیربنا، جهان زنده بر اوامر فرایند انباشت را - به مثابه یک [عنصر] ثابت هستی‌شناه- سانه-تایید نمی‌کند، بلکه ۰۰۰۰۰ این انکارا به مشابهی کارکرد پنهان یک شکل‌بندی اجتماعی ویژه و تاریخی گذرا توضیح می‌دهد و تقبیح می‌کند." ۲۸ اما همچنان مشکل تعمیم نوع دوم بر جای می‌ماند.

در درک مارکس از این تناظر دست کم می‌توان دو گرایش را تشخیص داد. نخست گرایش مبتنی بر تعمیم نوع دوم که در آن ایدئولوژی را آگاهی کاذب می‌داند، و دوم گرایشی که خود را از این تعمیم می‌رهاند و امکان درک پیچیدگیهای این تناظر را بوجود می‌آورد و ایدئولوژی را واسطه‌ی مبارزی طبقاتی معرفی می‌کند.

برای فایق آمدن بر این دشواری در درک مارکس و تئوری مارکسیستی چهارمجویی‌های بسیاری شده است.

انگلس در نامه به بلوخ، بر آن می‌شود که نه او و نه مارکس هرگز

ادعایی بیش از این نداشته‌اند که تولید و بازتولید زندگی مادی در تاریخ، تنها در تحلیل نهایی عنصر تعیین کننده است. او تاکید می‌کند که این تعیین کنندگی یکسویه نیست و رابطه‌ی تولید و بازتولید زندگی مادی با اشکال ایدئولوژیک ساختن‌های اجتماعی را نباید رابطه‌ی علت و معلولی پنداشت و تولید و بازتولید زندگی مادی را علت صرف قرار داد. طرح انگلس در این نامه چنین است که عوامل و عناصر مختلف یک ساختمان اجتماعی معین، همانند بُردارهایی هستند که تعیین کنندگی را به بُردار نتیجه می‌سپارند. تنها در تحلیل نهایی می‌توان گفت که بُردار نتیجه بر بستر تولید و بازتولید زندگی مادی است که شکل می‌گیرد.

در نامه به مبرینگ، انگلس بار دیگر همین مسئله را پیش می‌کشد و خود و مارکس را مورد انتقادی نرم و سبک قرار می‌دهد که همه‌ی تاکیدشان را بر این گذاشته‌اند که مفاهیم حقوقی و سیاسی و دیگر مفاهیم ایدئولوژیک از واقعیت اقتصادی منتج می‌شوند و در نتیجه تاکید را بر "محتوا" گذاشته و "فرم" را نادیده گرفته‌اند. به عبارت دیگر "راه‌ها و ابزارهایی که بوسیله‌ی آنها این مفاهیم هستی می‌یابند را نادیده گرفته‌اند". انگلس در این نامه بر تاثیر و تاثیر متقابل زیربنا و روینا تاکید می‌کند و برخلاف نظر لوکاچ، مسئله‌ی کش متقابل را آشکارا پیش می‌کشد. این دیدگاه را در نامه‌اش به "استارکن پیورگ" آشکارتر می‌توان دید. آنجا او "تحولات سیاسی، مذهبی، حقوقی، فلسفی، ادبی، هنری و غیره را مبتنی بر "تحول اقتصادی" می‌داند. اما تاکید دارد که "همه‌ی اینها هم بر یکدیگر و هم بر مبنای اقتصادی کش و واکنش دارند" و "چنین نیست که موقعیت اقتصادی علت و تنها [عنصر] فعال باشد، بطوریکه دیگران تنها محلولهای منفعل قرار گیرند، بلکه بر مبنای ضرورت اقتصادی، آنها نسبت به یکدیگر کش متقابل دارند" ۲۹.

بدین ترتیب، انگلس می‌تواند بند تقدیر گرایشی خشک و سرسختی را که بعدها مورد استقبال انترناسیونال ۲ و ۳ قرار گرفت تا اندازهای از پای خود باز کند و فضا را برای ارزیابی‌های نوینی از کارکرد آنچه "روینا"

نماید می‌شود، بگشاید. اما او همچنان در برابر سرد و پرسیش عمده و دواشکال اصلی بی پاسخ می‌ماند. نخست آنکه از بند تعمیم نسوع نخست نمی‌گیرند و فرمولش را به همه اشکال زندگی اجتماعی انسان تعمیم می‌دهد و دوم آنکه همچنان رابطه‌ی تعیین کنندگی و تعیین شوندگی از نظر او دو سویه است. «سوی دیگر روبنا» در واقع او تنها دو سطح از تجرید را در نظر می‌گیرد و به مارکس - تا آنجا که او نیسز چنین است - وفادار می‌ماند.

لوکاج، به شیوه‌ی دیگری خود را با این مسئله درگیر ساخته است. او عمدتاً با تاکید بر گروندریسه‌ی مارکس - پای "هستی شناسی بود اجتماعی را به میان می‌کشد و می‌کوشد خصلت تعیین کنندگی تولید و باز تولید زندگی مادی را از این زاویه توضیح دهد. در اینکار، لوکاج پیش از پیش خود را به درک ویژه‌ی مارکس از سطح معین تجرید (شیوه‌ی تولید) و نیز روش مارکس در بررسی پدیدگی اجتماعی / تاریخی نزدیک می‌کند. او به روشنی درمی‌یابد که نقطه‌ی عزیمت مارکس در این تجرید "نه قیاسی منطقی از مفهوم ارزش است و نه توصیفی استقرایی از مراحل ویژه‌ی تاریخی تکاملش تا نقطه‌ای که شکل اجتماعی نابش را می‌یابد"، بلکه این آغازگاه تجرید، "یک سنتز معین و جدید است که هستی شناسی بود اجتماعی را به لحاظ تئوریک و اورگانیک با کشف تئوریک قواعد مشخص و واقعا موجودش ترکیب میکند" ۳۰.

بدین ترتیب، لوکاج گامی جدی و مهم بسوی آشکار ساختن جایگاه تئوری اجتماعی / تاریخی مارکس و ارتباطش با ایدئولوژی برمی‌دارد. اما دشواری با لوکاج از آنجا آغاز می‌شود که او علیرغم تاکیدش بر "کشف تئوریک قواعد مشخص"، نمی‌تواند از تعمیم نوع اول پرهیز کند و آخرین درجه‌اش را به روی تقدیرگرایی ببندد. اشکال اساسی لوکاج - که این دشواری را نیز پایه می‌گذارد - این است که پارادایم تاریخی مورد بررسی مارکس را کم رنگ می‌کند و بناگیزه از تعمیم تئوری او به گذشته بلافاصله تعمیم آنرا به آینده نیز نتیجه می‌گیرد و راه نفوذ تقدیرگرایی

را که می‌توانست با خود زاینده‌ی پراتیک بسته شود، بازمی‌گذارد. شاید از همین رو باشد که لوکاج درباره‌ی ارزیابی اش از دیدگاه‌های لنین و سپس از جامعه‌ی شوروی دچار تزلزل و اغتشاش است. زمانی در مقابل لنین می‌ایستد و زمانی او را می‌ستاید، زمانی در برابر انترناسیونال سوم به کمونیزم چپ می‌گراید و زمانی همکاری با استالین را می‌پذیرد. در یک کلام، اشکال او در این است که نهایتاً نمی‌تواند بپذیرد که شکل پذیرندگی زندگی انسان در جوامح بعد از انقلاب، ممکن است معیاری برای بازآزمایی سطح تجرید مارکس بدست دهد. هم از این رو، لوکاج نیز مانند بسیاری دیگر از مارکسیست‌ها که چنین نگرشی دارند، همواره در برابر پرسشی قرار می‌گیرد که بنادرستی طرح شده است. زیرا، از این زاویه، سطح معینی از تجرید از سوی مارکس (شیوه‌ی تولید) با روش مارکس یکسان در نظر گرفته می‌شود و اینگونه مارکسیست‌ها را در برابر این سرنوشت اجتناب‌ناپذیر قرار می‌دهد که اگر خود زاینده‌ی پراتیک سطح تجرید را بسیط‌تر یا دگرگون کرد، روش مارکس را نیز بناگیزه دگرگون می‌کند؛ حال آنکه این خود می‌تواند همچنان دلیلی بر تایید روش مارکس باشد.

آلتوسر مسیر لوکاج را وارونه طی می‌کند و نمایش به همان نتایج می‌رسد. اگر درک لوکاج از روش مارکس، این برجستگی را دارد که ویژگی تاریخی هر شکل‌بندی ویژه‌ی اجتماعی انسان را نشان دهد و اهمیت کار مارکس را در تجرید شیوه‌ی تولید در یک پارادایم معین آشکار سازد برداشت آلتوسر نیز این برجستگی را دارد تا محتوایی غنی برای آشنایی با نگرش نقد منفی / نقد مثبت نزد مارکس را فراهم آورد. بهمین ترتیب اگر لوکاج بدلیل کم توجهی‌اش به پارادایم مورد بررسی مارکس، به تاریختی اجتناب‌ناپذیر می‌غلطد، آلتوسر نیز درست به همین دلیل، پارادایم مورد بررسی مارکس را به ساختارهای مفصل تقسیم می‌کند و با تسمه‌ای این مهره‌های جدا از هم را بهم پیوند می‌زند تا عینتسی نامشروط برای تاریخ بسازد: "تاریخ فرایندی بدون سوژه است". هم

از این رو، یکجا ناگزیر می‌تود از خود به مشابهی ساختارگرا رفع اتهام کند و جای دیگر، به عنوان يك استالینست مورد اتهام قرار گیرد .

از نظر آلتوسر، تعیین‌کنندگی را نمی‌توان به يك تضاد صرف و همیشگی تغلیل داد که همواره ثابت باشد . از این رو، راه را وارونهی لوکاج می‌پیماید و نتیجه می‌گیرد که اگر این ثابت هستی شناسانه وجود ندارد، پس عامل تعیین‌کننده را باید در هر مورد به هر ساختار ویژه واگذار کرد . در اینصورت تضاد، تضادی ثابت و صرف نیست . هم جابجا می‌شود و هم شدت و ضعف می‌یابد . لحظه‌ی تعیین‌کننده، لحظه‌ای بحرانی است که این تضاد در يك حیطه چگالیده شده و یا ثقلیت یافته است . او نام این تضاد را تضاد " بیش/کم تعیین شده " می‌گذارد و درك مارکس را از تضاد نیز به همین دلیل، چیزی همانند درك لنین از " حلقه‌ی ضعیف " قلمداد می‌کند . بدین ترتیب از نظر او، " تضاد از ساختار کلی کالبد اجتماعی‌ایکه در آن پایه دارد، از شرایط هستی‌صوری اش و حتی از لحظه‌های (instances) که بر آن حاکم است، جدایی ناپذیر است، ... به‌گونه‌ای رادیکال بسویله‌ی آنها متاثر می‌شود" ^{۱۰} در اینجا می‌توان نقطه‌ی تلاقی آلتوسر/لوکاج/لنین را دید، زیرا از نظر لوکاج نیز " هر وضعیتی شامل يك مسئله‌ی مرکزی است که حل آن تعیین‌کننده‌ی جواب‌های دیگر است، که همزمان از مسئله‌ی مرکزی ریشه می‌گیرند و کلیدی نیز برای تکوین جریانهای دیگر در آینده می‌باشند" ^{۱۱} از این نقطه‌ی تلاقی دو جریان از یکدیگر دور می‌شوند . برای لوکاج آن مسئله مرکزی " به ناپستی هستی‌شناسانه بدل می‌شود و برای آلتوسر به عاملی ویژه‌ی هر ساختار . بدین ترتیب، آلتوسر يك دستاورد روش و کار مارکس را در حیطه‌ی يك پارادایم معین نادیده می‌گیرد و خود نیز معیار دیگری ارائه نمی‌کند .

تمایز لنین را شاید بتوان از زاویه‌ی نظر داشت او به ویژگی تاریخا گذرای ساختبندی‌های معین اجتماعی/تاریخی توضیح داد . زیرا، اگر چه گزاره‌ی " تحلیل مشخص از شرایط مشخص " و تعیین حلقه‌ی ضعیف، همانندی‌های بسیاری با درك آلتوسر از ساختارهای معین دارد، اما لنین در این

تحلیل مشخص از شرایط مشخص، کمابیش خود را از دو ویژگی جدا نمی‌کند : نخست از معیارهایی که می‌توان از همگانه‌ترین نتایج زندگی اجتماعی انسان انتزاع کرد، و دوم از خود زاینده‌گی پراتیک . از همین رو، از یکسو در تحلیل مشخص از شرایط مشخص چهار بی‌معیاری نمی‌شود و از سوی دیگر از تحلیل يك وضعیت معین، قوانین عمومی برای هر وضعیت دیگر نمی‌سازد . (به موارد نقض این دیدگاه از سوی لنین در فصل دوم اشاره کردم) . به همین دلیل، درك آلتوسر از تضاد بیش‌تعیین شده، بیش از لنین به درك ماثو از تضاد اصلی و تضاد فرعی نزدیک است .

مسئله این است که در تحلیل مشخص از شرایط مشخص، همه‌ی معیارها را نمی‌توان از همان شرایط انتزاع کرد، یا در تحلیل يك پدیده‌ی معین، همه‌ی عناصر يك روش را نمی‌توان از همان وضعیت بیرون کشید . بلکه به روشنی می‌بایست با يك برنامایی خود را با واقعیت مشخص درگیر ساخت و با دیالکتیک بین این برنامایی و آن وضعیت مشخص (دیالکتیکی مبتنی بر نقد منفی / نقد مثبت) به سطوح مختلف تجرید دست یافت . چنین دیالکتیکی امکان می‌دهد که تیرگی عینک ایدئولوژیک دائما به ضرب نقد پراتیک خود زاینده رو به روشنی گذارد، تا جایی که دیگر عینک نباشد . کسانی که فکر می‌کنند این عینک را از دیدگان نشان برداشته‌اند، در واقع تنها فریب عینکی را می‌خورند که به دلیل بی‌واسطگی تناظر در مناسبات سرمایه‌داری تولید در درون چشم‌پاشان کار گذارده شده است .

هم از این رو، می‌توان برجستگی مارکس را در نظر داشت او به پراتیک خود زاینده دید و گرایش او به تعمیم نوع نخست و دوم را گرایشی غالب در او بحساب نیاورد . زیرا، همانگونه که در فصل دوم دیدیم - ویژگی ماتریالیسم مارکسی، اتکای آن به واقعیت مشخص و پراتیک خود زاینده است - او در کاپیتال، بنیاد تعمیم‌های نوع نخست و دوم را چنین برملا می‌سازد که " کشف و نمایاندن هسته‌ی زمینی در درون ایده‌های ابرآلود مذهبی، بسیار آسان تر از کار وارونه‌ی آن است . زیرا، کار

مهم و البته دشوار این است که نشان دهیم که چگونه این " اشکال بهشتی از روابط مشخص و واقعی بیرون می‌آیند ". روش ماتریالیستی و " بنابراین علمی " مارکس این است.^{۳۳}

دقیقا به همین دلیل است که اتکا^{۳۴} مارکس به سطح معین و ممکنسی از تجرید - به عنوان شیوهی تولید - را من ، با روش او یکسان نمی‌انگارم و کار مارکس را در این تجرید و بازگشت او به بازسازی واقعیت مشخص و نیز، تأییدی بر این تمایز می‌دانم . مارکس ، اگر چه از سطح معینی از تجرید می‌آغازد ، اما فراموش نمی‌کند که واقعیت در ریز گیرنده ی تعینات بسیار است ، که لزوماً نمی‌توان همه ی آنها را از تعمیم یک اصل تجریدی صرف (به عنوان شیوهی تولید) بدست آورد . از این رو ، باز یافت تعین های واقعیت مشخص ، از طریق پروسه ی ارائه - که بسا شیوهی تولید آغاز شده است - همانند تعمیم یک تضاد (یا اصل) صرف نیست . همانگونه که در پیش اشاره کردم ، تمایزی که مارکس بین " شرایط تکوین سرمایه " و " شرایط بازتولید " آن قائل می‌شود ، دلیلی بر این مدعاست . مسئله این است که اصل شیوهی تولید ، در پارادایم معینی که می‌تواند به افق زمانه محدود شود ، در درون روش مارکس همچنان کارساز است . اما ، نقض آن بواسطه ی پراتیک خود - زاینده ، خود روش را لزوماً و تماماً نقض نمی‌کند . از نظر مارکس ، انسان اجتماعی ، " از زاویه ای بسته و صرفاً اقتصادی " موجودی " تولید کننده " نیست ، بلکه موجودی است با ابعاد و جنبه های گوناگون " فردی ، اجتماعی و تاریخی " .^{۳۴}

دشواری اساسی با مارکس و مارکسیسم اینست که امروز شکل پذیرندگی واقعیت مشخص در جوامع بعد از انقلاب (جوامع نوع شوروی) ، افسق پراتیک خود زاینده را تا آن اندازه گشوده است که بازآزمایی سطح ممکن تجرید مارکس (شیوهی تولید) و روش مارکس را اجتناب ناپذیر کرده است ؛ و دشواری اساسی با این اندازه از گشودگی افق پراتیک ، این است که هنوز امکان لازم و کافی را برای دستیابی به سطح دیگسری

از تجرید فراهم نمی‌کند .

در واقع ، بن بست دیدگاه‌هایی که امروز درباره ی ماهیت جوامع نوع شوروی وجود دارد ، ناشی از همین بزرخ است . آنها که با همان سطح از تجرید (شیوهی تولید) به بازمینی واقعیت پرداخته‌اند ، دست و پای خود زاینده گی پراتیک را می‌برند ، و آنها که سطح تازه‌ای از تجرید را عنوان کرده‌اند ، هنوز دلایل کافی برای اثبات آن ندارند .

بنظر من ، نگرش نقد منفی / نقد مثبت می‌تواند خاستگاه پژوهشی تازه در این زمینه باشد .

نقد

تعمیم تناظر بلاواسطه ی نفی / اثبات به صورت تعیین کنندگی و تعیین شوندگی به همه ی ساختارهای اجتماعی / تاریخی ، و تعمیم تناظر بلاواسطه ی نفی / اثبات به صورت رابطه ی " زیر بنا " و " روینا " در یک ساختنیدی اجتماعی / تاریخی ویژه (سرمایه داری) ، در نخستین گام مرز میان تئوری اجتماعی / تاریخی را با ایدئولوژی مخدوش می‌کند . چنین تعمیمی تنها در راه در برابر تئوری می‌گشاید ؛ یا چون اصلی نامشروط به واقعیت ، خود را بر فراز موضوع قرار دهد ، یا چون یک ایدئولوژی طبقاتی ، همواره در چارچوب موضوع خود اسیر باشد . نگرش نقد منفی / نقد مثبت امکان می‌دهد تا رابطه ی تئوری اجتماعی / تاریخی با ایدئولوژی را بر مبنایی تازه قرار دهیم :

در علوم اجتماعی / تاریخی ، تئوری با یک عایق از پراتیک جدا می‌شود این عایق ، ایدئولوژی است . کارکرد تئوری در درون ایدئولوژی نقد است ، یعنی آنچه که عینیت ممکن را برای موضوعش و علمیت ممکن را برای خودش می‌سازد . کارکرد ایدئولوژی در تئوری ، جانبدار ساختن تئوری است . تئوری در علوم اجتماعی / تاریخی با ایدئولوژی طبقاتی یکی نیست ، بلکه هم از آن ریشه می‌گیرد و هم بر نقد آن استوار

می‌سود؛ در حوزه نقد منفی، تا جانبدار باشد، و در حوزه نقد
مثبت، تا با آن یکی ننسود.

ش. والامنش

برلین غربی / ۱۱ فوریه / ۱۹۸۶

توضیحات
و
منابع

فصل نخست

۱- کانت، امانوئل / سنجش خرد ناب / ترجمه‌ی دکتر ادیب سلطانی / انتشارات

امیرکبیر / ص ۲۷

نیز: " ما در واقع از شیء ها فقط آن چیزی را پرتوم [پیشا] می‌شناسیم
که خود در آن می‌نهیم. " (همان / ص ۳۱)

یا: " در شناخت پرتوم هیچ چیز نمی‌تواند به بیرون آخته [ابژه] نسبت داده شود. مگر آنچه درون آخته (سوژه) اندیشنده از خود مشتق می‌سازد. " (همان / ص ۲۴ و ۳۵)

۲- همان / ص ۲۷

3. Piaget, Jean; Psychology and Epistemology. Penguin.

P: 6.

نیز: " . . . علم، متضمن مداخله‌ی ذهن، یا دست کم فعالیت فرداندیشنده

است. " (همان / ص ۱۳)

4. Adorno, Theodor; Sociology and Psychology. New Left

Review, No 46, P: 64.

۵- منبع ۳ / ص ۸۳

۶- منبع ۱ / ص ۷۵

۷- ناگل، ارنست و نیومن، ج / برهان گودل / ترجمه‌ی محمد اردشیر /

انتشارات مولی / ص ۱۹

۸- نگاه کنید به:

Keat, Russell & Urry, John; Social theory as Science

Routledge & Keyan Paul Ltd. PP:46- 65.

۹- مارکس / کاپیتال جلد ۱ / فارسی / ص ۵۲

10. Marx; Poverty of Philosophy. Progress. P: 100.

11. Lukàcs; History and Class Consciousness.

Merlin Press. P: 189.

۱۲- لوکاچ، ژرژ / لنین - مطالعاتی در وحدت اندیشه‌ی او / فارسی / ص ۲۴

۱۲- پیازه نیز در طرحی نزدیک به این ادعا، "تنها یک معیار بین علم و فلسفه می‌شناسد": "اولی خود را با مسایل معین درگیر می‌کند، حال آنکه دومی به مطالعه‌ی دانش به مثابه‌ی یک کل تمایل دارد." (منبع ۳/ص ۶۵)

ویا: "به زبان هستی‌شناسانه می‌توانیم بگوییم فلسفه بسوی دانش هستی چون هستی (being qua being) تمایل دارد و دانش به سوی هستی های معین."

(همان / ص ۶۵ / پانویس)

در مورد تمایز نخست می‌توان با پیازه همدستان بود، اما تفاوت کلی و جزئی، آنقدر دقیق نیست. زیرا ریاضیات، حوزه‌ی کلی‌ترین گزاره‌هاست و از این زاویه نمی‌تواند با فلسفه قابل تمایز باشد.

۱۴- منبع ۱۲ / ص ۴۹

15. Sartre, Jean Paul; Critique of Dialectical Reason Verso. P: 37.

۱۶- نگاه کنید به: تروتولیان، نیکلا / هستی‌شناسی لوکاچ / ترجمه‌ی

م. مهران / زمان نو ۷ / ص ۱۱ و ۱۲ و ۰۰۰

17. Habermas, Jürgen; A Philosophico-Political Profile. New Left Review, No 151, P: 90.

18. In: Aderson, Perry; In The Tracks of Historical Materialism. Verso P: 54.

۱۹- لوکاچ، ژرژ / منبع ۱۱ / ص ۱۶۱

20. Colletti, Luccio; From Rousseau to Lenin. New Left Books. P:43.

۲۱- همان / ص ۷۱

۲۲- همان

۲۳- از منبع ۲۰ / ص ۷۳

کائوتسکی: "۰۰۰ حتی سوسیال دموکراسی به مثابه‌ی سازمان

۱۲۴

پرولتاریا در مبارزه‌ی طبقاتی‌اش نمی‌تواند بدون ایده‌آل اخلاقی کار کند. اما این ایده‌آل هیچ ربطی به سوسیالیسم علمی، که مطالعه‌ی علمی قوانین تطویر و حرکت اورگانیسم اجتماعی است، ندارد.

حتی نزد مارکس نیز، تاثیر ایده‌آل اخلاقی، گاهی اوقات در پژوهش علمی‌اش خودنمایی می‌کند. اما به راستی می‌گویند که تا سرحد امکان از آن پرهیز کند. (اخلاق و درک مادی تاریخ / ص ۱۴)

24. In: Korsch, Karl; Marxism and Philosophy. P: 55.

۲۵- منبع ۲۰ / ص ۴۴

26. Colletti, Luccio; A Political and Philosophical Interview. New Left Review, No86. P: 19.

27. Edgley, Roy; Philosophy. In: "Marx: The First Hundred Years." Frances Printer. PP:252-254 and P:287.

28. Marcuse, Herbert; In: Kellner, Douglas; "Herbert Marcuse". Macmilan Education Ltd. P: 39.

۲۹- باگدانف، آکساندر / در: لنین / ماتریالیسم و امپریوریسم / فارسی

ص ۸۵

۳۰- منبع ۲۹ / ص ۹۶-۹۷

فصل دوم

1. Marx; The Eighteen Brumaire of Luis Bonaparte. Selected Works, Vol. 1; Progress. P: 398.

2. Feuerbach, L. ; In: Colletti, Luccio; Marxism and Hegel Hegel. Verso. P: 90.

3. Panekok, Anton; Lenin as Philosopher PP: 74-75

4. Lukàcs, George; The Ontology of Social Being(2. Marx). Merlin Press. P:105

5. Sartre, J.P.; Critique of Dialectical Reason. Verso. P:25

۱۲۵

مسئله‌ی مناسبات اجتماعی تولید می‌رسد و از این طریق عینیت بخشی

(یا عینیت یابی) را توضیح می‌دهد.

۱۴- "پیازه" نیز بزرآن است که "نقطه‌ی حرکت همه‌ی دانش‌ها نباید در

حسیات یا حتی ادراکات جستجو شود، بلکه باید در کنش‌ها بدنیا

آن گشت." ("روانشناسی و شناخت‌شناسی" / ص ۱۱) • هابرماس نیز

میان "کار" (labor) و "کنش متقابل" (interaction) تمایز فایسل

می‌نماید. این مشاجره می‌تواند مسلماً بر ابهامی که در آثار نخستین

مارکس وجود دارد استوار باشد. در آنجا مارکس انسان را محصول کار

می‌داند و از این زاویه هگل را تایید می‌کند. اما در همان جا ناگفته

نمی‌گذارد که کار انسان را پدید می‌آورد، اما انسانی بی‌گانه‌را •

بنظر من، این مشاجره خارج از حوزه‌ی مارکسیسم و تئوری ارزش مارکس

نیست. زیرا، کار جز در کنش متقابل مفهومی ندارد. کار به مثابه‌ی

کار یک فیرد، مسلماً مورد نظر مارکس نبوده است. از همین روست

که در آثار بعدی نیز، مارکس از نیروی کار به مثابه‌ی یک کنش‌وا

متنا^{۱۰} ارزش به مثابه‌ی کار اجتماعاً لازم یاد می‌کند.

15. Habermas, J.; A Philosophico-Political Profile.

NLR. No 151, P:96.

۱۱- مارکس و انگلس / ایدئولوژی آلمانی / فارسی / ص ۵۶

17. Lenin; Philosophical Notebook. Collected Works,

Voi. 38, P: 190.

این نکته را لنین به شیوه‌ی دیگر نیز تکرار می‌کند:

"... پراتیک انسان، در هزارها ملیون بار تکرار خود، به صورت

اشکال منطقی در آگاهی او انجام می‌یابد. دقیقاً (و فقط) به دلیل

همین هزارها ملیون بار تکرار است که این اشکال ثبات یک پیش‌فرض

و شخصیتی آکسیوماتیک دارند." (همان / ص ۲۱۷)

با این ترتیب، لنین در واقع اعتراض خود را به "پترزولت" در کتاب

"ماثریالیسم و امپیریوکریتیسیسم" که "پیشین منطقی را تداوم

تجربه شده‌ی محیط" می‌دانست، پرمی‌گیرد. همانگونه که در آغاز

6. Marx; Letter to Rouge. IN: Colletti, Luccio; From
Rousseua to Lenin. NLB. P:136.

7. Marx; Theory of Surplus Value. Vol. 2, In source 4,
P: 16.

نیز:

مارکس: "طرز فکر بورژواها و اقتصاددانان عامی ۰۰۰ از آنجا ناشی

می‌شود که در مغز اینان هرگز بغیر از شکل پدیده‌های بلا-

واسطه‌ی مناسبات، نه بهم پیوستگی درونی آنها، منعکس نمی‌شود.

در واقع اگر قرار می‌بود به این طریق عمل شود، پس

دیگر علم چه ضرورتی داشت؟"

(نامه انگلس / ۲۷ ژوئن ۱۸۶۷ / از کتابتال جلد ۱ / فارسی / ص ۷۰۹)

8. Althusser, Louis; For Marx. Verso. P:191.

9. Colletti, Luccio; Marxism and Hegel. Vrsso. P: 91.

۱۰- همان / ص ۱۱۲

11. Ruben, D.H.; Materialism and Professor Colletti.

Critique No 4, P: 72.

۱۲- مارکس / گروند ریسه / ترجمه‌ی باقر پرهام و احمد تدین / ص ۲۷

۱۳- نگاه کنیده: The Concept of "Social Relation of Production"

در مارکسیسم و هگل " ص ۱۹۹ تا ۲۴۸

کولتی در این نوشته، بطور مفصل به استدلال درباره‌ی جایگاه

مناسبات اجتماعی تولید در بازتولید جهان می‌پردازد. او از اینجا

می‌آغازد که از نظر هگل، هرچه عینی است، در واقع عینیت یافته‌ی

یک ایده است. این اصل درست است، اما نه آنگونه که هگل

می‌پندارد. بلکه بدین وسیله که انسان با کار خود عینیت را می‌سازد

یعنی چیزها را به موضوع آگاهی خود بدل می‌کند. این خصلت

آفرینندگی را فوئرباخ به سوزهی واقعی، یعنی انسان می‌دهد. اما

برای فوئرباخ انسان سوزهی مجرد است. مارکس بر همین اساس به

۳۲- تروتسکی / نعل از " پلخانف، ماتریالیسم دیالکتیک و ماده گرایی " / الف
نویس / اندیشه و انقلاب / شماره ۵ / ص ۸

۳۳- کانتوسکی / همانجا

۳۴- برای اطلاع بیشتر در این موارد می توان به آثارهای مختلف درباره ترکیب
طبقه کارگر، اوضاع حزب بلشویک، درصد کارگران در آن و وضع صنایع
و کشاورزی مراجعه کرد - برای مثال نگاه کنید به:

Cliff, Tony; Lenin. Vol. 1, PP:180-182 and 238.
Vol. 2, PP:147-148 and 150.

35. Lenin; State and Revolution. selected works,
One Volume. Progress. P: 348.

36. Korsch, K.; Marxism and Philosophy. P: 61n.

۳۷- سارتر، ژان پل / منبع ۵ / ص ۱۹

نیز: " ۰۰۰ حتی اگر اظهارات یک دیالکتیسین به شکل نامحدود ی بوسیله
تحقیق تایید شود، این تایید مداوم ما را فرای عدم قطعیت
امپریک نخواهد برد." (همان / ص ۲۱)

۳۸- نگاه کنید به: مک اینتایر، السدر / "مارکوزه" / ترجمه حمید
عنایت / خوارزمی / ص ۳۳

" مک اینتایر " در این کتاب در نقد به مارکوزه، معتقد است که او
" گاه نه از مادیت مارکسی، بلکه از نظریه انتقادی مربوط به
جامعه سخن می گوید " - بنظر من، همدستان با " روی اجلی "، مارکس
مفهوم متمایز خود از مادیت را به مشابهی یک مادیت معین اجتماعی
شکل می دهد، که با " ماده "ی سنتی پارادایم علوم طبیعی متفاوت است؛
این مادیت اجتماعی، اگر چه موضوع علوم طبیعی نباشد، شرط
گریزناپذیر آن است و برای علوم اجتماعی هم شرط است و هم
موضوع " .

نیز، " ۰۰۰ راهی که واقعیت مادی در اندیشه ظاهر می شود،
نه تنها آن واقعیت مادی را، بلکه همچنین پراتیک های مادی آن زمینه
اجتماعی / تاریخی اندیشه را منعکس می کند " .

این بخش گفتم، لنین بارها خود را به درک مارکس از رابطه پراتیک
و ماتریالیسم نزدیک می کند - مثلاً در اینجا: " آگاهی انسان تنها
جهان عینی را منعکس نمی کند، بلکه می آفریند." (همان / ص ۲۱۱)

یا: " ۰۰۰ فعالیت انسان، که تصویری عینی از جهان برای خود
ساخته است، واقعیت خارجی را تغییر می دهد، تعیین یافتگی اش را
لغوی می کند (= بعضی جنبه هایش، یا کیفیاتش را دگرگون می کند) و بنابراین
اشکال تمثیل، یا خارجیت یا عدم را از آن بیرون می کشد و آنرا هستی ای
برای خود می سازد (= حقیقت عینی) " . (همان / ص ۲۱۸)

۱۸- باگدانف، آ. آ. / در: " رهایی خرد: باگدانف، معرفت شناسی و مارکسیسم "
الف-نویس / زمان نو / شماره ۷ / ص ۳۲

۱۹- منبع ۴ / ص ۴۲

۲۰- مارکس / منبع ۱۲ / ص ۲۷

۲۱- هگل / فلسفه حق - بند ۹ / در: گارودی، روزه / " شناخت اندیشه ای
هگل " / ترجمه فارسی / ص ۴۳

۲۲- منبع ۹ / ص ۲۳۰

23. McCarthy, Thomas; In: Introduction to: Habermas, J.;
Legitimation Crisis. Heinemann London. P: XXPI.

۲۴- منبع ۱۵ / ص ۹۶

25. Aithusser, L.; Essays in Self-Criticism. NLB.
P: 46.

26. Marx; Economical and Philosophical Manuscripts. In:
Early Writing. Penguin Books. P: 391.

27. Aderson, Perry; In The Tracks of Historical Materialism
Verso. PP: 34-54.

۲۸- منبع ۲۶ / ص ۳۳۱

۲۹- آدورنو، تئودور / دیالکتیک منفی / نقل از منبع ۲۷ / ص ۷۴

۳۰- لئوکاچ، ژرژ / منبع ۴ / ص ۱۰۳

۳۱- لنین / منبع ۱۷ / ص ۱۱۳

(Edgley, Roy; Philosophy. In: " Marx: The First Hundred Years". PP: 267-269.)

در نتیجه من نیز با چنین درکی از " مادیت مارکسی "، تمایزی بین آن و تئوری انتقادی مربوط به جامعه نمی بینم؛ و باز بنا بر همین درک، سخن کولتی را که " ماتریالیسم نافلسفه است "، می فهمم و می پذیرم.
۳۹- لوکاچ، ژرژ / منبع ۴ / ص ۴۳

40. Lenin; "Left-Wing" Communism- An Infinitile Disorder
Selected Works, Vol. 3. Progress. P: 352.

۴۱- کرش، کارل / منبع ۳۶ / ص ۱۰۱ پانویس

به عنوان نمونه می توان اشاره کرد به انتقاد برنشتاین به تئوری مارکس. او در نامه به ویکتور آدلر در فوریه ۱۸۹۹ می نویسد: " این دترین مارکسیسم به اندازه ای کافی برای ما واضح گرا نیست. به تعبیر دیگر، به دنبال تحول و توسعه ای پراتیک جنبش ما لنگ می زند. ممکن است این تئوری هنوز برای روسیه مناسب باشد. اما در آلمان ما از شکل کهنه اش در گذشته ایم."

(نقل از " از روسو تا لنین " / کولتی / ص ۴۹)

۴۲- لنین / منبع ۱۷ / ص ۲۰۱

۴۳- همان / ص ۱۵۰

44. Colletti, L.; From Rousseau to Lenin. New Left Books
P: 42.

۴۵- کانت، ایمانوئل / سنجش خرد ناب / امیر کبیر / ص

۴۶- منبع ۴۴ / ص ۱۶

در میان کسانی که بر تمایز کانتی بین پدیده و جوهر نزد مارکس اصرار دارند، می توان به " درک سایر " (Derek Sayer) اشاره کرد. او لیست جالبی از تعابیر مختلف مارکس در باره ای این دو مفهوم ارائه کرده است: تعابیر " اشکال پدیداری " و " روابط اساسی " در کاپیتال جلد ۱ / " پدیدار تمام شده " و " مکانیسم درونی " در کاپیتال جلد ۲ / " سطح پدیدار " و " جوهر نامری و ناشناخته " در کاپیتال جلد ۱۳۰

جلد ۳ / " حرکت مری و صرفا خارجی " و " روابط داخلی "، " جوهر چیزها " در کاپیتال جلد ۳ / " پدیدار " و " جوهر پنهان " در کاپیتال جلد ۱ / " شکل بروز " و " پیوند درونی " در نامه به انگلس ۲۷ ژوئن ۱۸۶۷ نگاه کنید به:

Sayer, Derek; Marx's Method. The Harvester Press Ltd.

PP: 170-171.

۴۷- منبع ۴ / ص ۳۷

۴۸- هابرماس، یورگن / منبع ۱۵ / ص ۸۵

۴۹- رد پای این نگارش را می توان در آثار بسیاری از مارکسیست ها نشان گرفت:

کولتی در کتاب " از روسو تا لنین "، سراتجا م به این نتیجه می رسد که انسان يك موجود عینی است که در ضمن سوژه است. بنظر او مارکس این مسئله را در مفهوم طبقه متجلی کرده است. زیرا، " طبقه ينك مفهوم مصاعف دارد، نخست به مثابه ای مولفه ها یا شرایط عینی تولید، و دوم به مثابه ای نمایندگان سیاسی کل فرایند انسانی اجتماعی " (" از روسو تا لنین " / ص ۱۳ و ۱۴)

آلتوسر مارکس را گشایند می فاره ای تاریخ به روی علم می داند. از نظر او، مارکس " با حرکت به سوی اتخاذ مواضع مطلقا جدید پرولتری، امکانات ترکیب تئوریک را یافت که از آن علم تاریخ زاده شد."

(معالای در انتقاد از خود " / ص ۱۵۷)

از نظر پانیه کوک، " تئوری شناخت فوئرباخ، متعلق به مبارزه برای رهایی طبقه ای متوسط است. تئوری شناخت مارکس، از کشش جامعه، این جهان مادی خود ساخته ای بشری بر ذهن منتج می شود و بنابراین، متعلق به مبارزه ای طبقاتی پرولتری است."

(" لنین به مثابه ای يك فیلسوف " / ص ۹۰)

فصل سوم

۱- کولتی کوشیده است تا با نقل گفته های از هگل، انگلس و پلخانف، همزیگی دیدگاه آنها را در باره ای " دیالکتیک ایده " و " دیالکتیک ماده " نشان دهد

هگل: "۰۰۰ چیز، تنها زمانی زنده است که درون خود شامل تضاد باشد".

انگلس: "۰۰۰ به محض آنکه ما چیزها را در حرکتشان، تغییرشان زندگیشان و تاثیرات متقابلشان بر یکدیگر در نظر بگیریم ۰۰۰۰ بلافاصله به تضادها می‌رسیم. حرکت خود یک تضاد است ۰۰ حتی یک تغییر مکان مکانیکی صرف".

هگل: "۰۰۰ هر چیز متناهی، بجای آنکه ثابت و غایی باشد، تغییر پذیر و گذراست؛ این دقیقاً همان چیزی است که مسأله دیالکتیک متناهی منظور داریم، که با آن متناهی ۰۰۰ ناگزیر ورای هستی بلاواسطه یا طبیعی‌اش می‌رود تا ناگهان به ضدش تبدیل شود".

پلخانیف: "۰۰۰ جوهر هر چیز متناهی در این واقعیت نهفته است که خود را لغو می‌کند و به ضدش بدل می‌شود".

(کولتی / "مارکسیسم و هگل" / ص ۲۱ تا ۲۴)

2. Althusser, L.; For Marx. op. cit., P:77.

۳- هگل در دایره المعارف، مراحل شناخت را به روایت، تکاکیت، و آگاهی معذب تقسیم می‌کند. آگاهی معذب معرف مرحله‌ای است که "عوا لم اخلاق و دین غرق در آگاهی کم‌دی‌اند" و آن آگاهی همانا دانایی به این باخت کلی است.

کانت نیز برای خرد سه دوره، یا سه مرحله یا سه درجه قایل است. گام نخست را "جزمی"، گام دوم را "شک‌گرایانه" و گام سوم را "سنجش‌خرد" می‌داند.

4. Korsch, K.; Marxism and Philosophy. op. cit.,

P:61n and P:38.

۵- منبع ۲ / ص ۲۰۳

6. Marx; Economical and Philosophical Manuscripts.

op. cit., P: 382.

۷- ذکر این نکته ضروری است که قرار دادن یک نقطه‌ی عطف در تفکر

۱۲۲

مارکس در زمان نوشتن تزه‌ایش در مورد فوئرباخ، لزوماً به معنی پذیرش گسست اپیستمولوژیک با دیندی آلتوسری نیست. بنظر من آلتوسر در بیان این گسست، خود از نگرش نقد منفی / نقد مثبت فاصله‌ی گیرد و نمی‌تواند مثلاً اساسی دیالکتیک هگلی که تناظر بلاواسطه‌ی منفی / اثبات در آن است، بخوبی هدف قرار دهد. آلتوسر با قرار دادن دو کل یا دو پروپلماتیک فلسفی و علمی در اینسو و آنسو خط گسست، در واقع می‌کوشد تناظری بین عناصر فلسفی در کل نخست و عناصر علمی در کل دوم بوجود آورد. در نتیجه، علی‌رغم میل و نیتش در نقد به پوزیتیویسم، خود به آن نزدیک می‌شود. آلتوسر آخرین استدلال کسانی را که معتقد به سیری پیوسته اما دگرگون شونده در اندیشه‌ی مارکس هستند، باور به سیر دیالکتیکی می‌داند و ایراد می‌گیرد که این دیالکتیک هگلی است؛ و سهرمی کوشد تفاوت دیالکتیک مارکس را از هگل روشن سازد. اشکال آلتوسر در این است که از خود نمی‌پرسد که چرا سیر اندیشه‌ی مارکس، سیری مبتنی بر دیالکتیک مارکسی نیست؟

بنظر من، آنچه آلتوسر به عنوان دیالکتیک به مارکس نسبت می‌دهد، دارای عناصر ارزشمندی برای نگرش نقد منفی / نقد مثبت است و اتفاقاً آن پرسش‌زمانی جدی تر طرح می‌شود که چرا با این نگرش نباید آن سیر را نگرست.

(نگاه کنید به کتاب "برله مارکس" / آلتوسر / ص ۷۵ تا ۱۰۱)

۸- مارکس / ایدئولوژی آلمانی / فارسی / ص ۵۱

۹- مارکس / گروندریسه / فارسی / ص ۳۲

نیز: به همین دلیل آلتوسر معتقد است که: "جامعه‌ی جدید محصول انقلاب ممکن است خود بقای عناصر کهنه را، که همانا باز فعال کردن آنهاست، تضمین کند".

(نگاه کنید به "برله مارکس" / ص ۱۱۷)

10. Korsch, K.; Why I Am A Marxist. Pluto Press

P: 61n.

۱۲۳

نا روشنی مفهوم تئوری انتقادی باعث می‌شود که مثلاً مارکوزه "اندیشه‌ی منفی" را متضمن درگذرنده بودن وضع موجود و "اندیشه‌ی مثبت" را تایید کنند. آن بدانند - در این تعبیر، مارکوزه را تنها می‌توان به مارکس در "دست‌نوشته‌ها" نزدیک‌تر دید - زیرا همانگونه که دیدیم مارکس هنوز جنبه‌ی نقادی اثبات را بدرستی نمی‌بیند.

12. Anderson, P.; In The Tracks of Historical Materialism. op. cit., P:10.
13. Colletti, L.; From Rousseau to Lenin. op. cit., PP: 14, 70, 31, 16.
14. Colletti, L.; Marxism and Hegel. op. cit., P:189.
15. Ibid. P: 179.

۱۱- کانت/ سنجش خرد ناب/ فارسی / ص ۱۱۰

17. Edgley, R.; Dialectic: Contradiction of Colletti. Critique, No,7, P: 47.

۱۸- منبع ۱۲ / ص ۱۰

۱۹- منبع ۱۷ / ص ۴۹

20. Colletti, L.; NLR. No 86, op. cit., PP: 19- 20.

۲۱- منبع ۹ / ص ۲۶-۳۷ و ص ۷۰-۶۹

۲۲- سارتر می‌گوید: "اگر حقیقت داشته باشد که تاریخ زمانی قابل پذیرش برای اندیشه است که بگونه‌ای دیالکتیکی فرض شود، باز هم نمونه‌ی پوزیتیویست‌ها نشان می‌دهد که این می‌تواند به مثابه‌ی نقدی برگزایی صرف در نظر گرفته شود." و نتیجه می‌گیرد که "پس باید هم از پیش‌درون خرد دیالکتیکی قانون گذار" واقع شد تا تاریخ به مثابه‌ی "خرد دیالکتیکی قانون مند" دریافت شود.

(نگاه کنید به "نقد خرد دیالکتیکی" / سارتر / ص ۲۵)

مسلماً از آن مقدمه نمی‌توان به این نتیجه رسید - زیرا در آن صورت، باز هم امکان تناقض دیالکتیکی در واقعیت، تنها از اندیشه و از سوره‌ی مشابهی می‌گیرد و تناظر و تعمیم از این سو برقرار می‌شود، منتها از نوع کانتی است.

۲۳- نگاه کنید به منبع ۹ / ص ۴۴۹ تا ۵۲۸

نیز به: "رشد غیر سرمایه‌داری" / رودلف بارو / ترجمه‌ی ش. و. و. /

در: سوسیالیسم و انقلاب / شماره ۲ / دوره‌ی دوم

۲۴- منبع ۹ / ص ۴۵۲

۲۵- همان / ص ۵۱۱

۲۶- به نقل از:

Thompson, John. B.; Studies in the Theory of Ideology.

T.J.; Press(Padstaw) Ltd., 1984, P: 21.

۲۷- مارکس / فخر فلسفه / فارسی / انتشارات سوسیالیسم / ۱۹۷۹ / ص ۸۱

28. Habermas, J.; NLR. No 151, op. cit., P:96.

هابرماس به همین ترتیب شکل‌بندی‌های زندگی اجتماعی را به "فرم‌اسیون اجتماعی اولیه"، فرم‌اسیون اجتماعی سنتی و فرم‌اسیون اجتماعی سرمایه‌دارانه - لیبرالی "تقسیم می‌کند". از نظر او "در فرم‌اسیون اولیه، نقش مقدم سن و جنس اصل سازنده‌ی جوامع اولیه را می‌سازد" و عامل دگرگونی، شاملی خارجی مثل جنگ و مهاجرت است. "در فرم‌اسیون اجتماعی سنتی، اصل سازمانده سلطه‌ی طبقاتی در شکل سیاسی" و عامل دگرگونی، تضاد درونی مبارزه‌ی طبقاتی است، و نهایتاً "در فرم‌اسیون اجتماعی سرمایه‌دارانه لیبرالی، اصل سازمانده رابطه‌ی کار مزدی و سرمایه است که در قانون مدنی بورژوازی بنیاد گرفته است." عامل تغییر در این فرم‌اسیون تضاد ساختاری است.

(نگاه کنید به هابرماس / بحران مشروعیت / ص

۱۸ تا ۲۰)

۲۹- نگاه کنید به نامه‌های انگلس به بلوخ (۲۱ / سپتامبر / ۱۸۹۰)، به مهرینگ

(۱۴ / ژوئیه / ۱۸۹۳) منتخب آثار سه جلدی / انگلیسی / جلد ۳ / ص ۴۸.

تا ۴۸۹ و ۴۹۹-۴۹۵.

و نامه‌ی انگلس به استارکن بورگ، در منبع ۸۲ ص ۶۴

"کیست" و "اوری" نیز بر آن اند که: "مارکس می‌کوشد اندر کنش متقابل و اتکا، متقابل کارکردی را از یکسو، با سلطه‌ی اقتصادی از سوی دیگر

آنتی د ه د ، از طریق این ادعا که این بنیاد اقتصادی است که
خصلت روابط متقابل را تعیین می کند . " این ادعا ، بیشتر به تحلیل
انگلس از رابطه " زیرینا " / " روینا " نزدیک است . نگاه کنید به " کیت "
و " اوری " / تئوری اجتماعی به مثابه علم " / ص ۱۰۳)

30. Lukács, G.; *Ontology of Social Being*. op.cit. P:37.

۳۱- منبع ۲/ص ۱۰۱ .

نیز . از نظر آلتوسر ، " تئوری و پراتیک مارکسیستی ، ناموزونی را تنها به
مشابهی تأثیر خارجی کش متقابل بین فرمسیون های اجتماعی موجود
تمی بیند ، بلکه همچنین درون هر فرمسیون اجتماعی نیز می بیند .
و درون هر فرمسیون اجتماعی نیز ، ناموزونی را تنها چون خارجیت ه د ف
(کش متقابل زیرینا و روینا) در نظر نمی گیرد ، بلکه آنرا در شکل
درونی انداموار ، در هر لحظه از کلیت اجتماعی ، در هر تضاد نیز می نگرد .
(همان / ص ۲-۲۱۲)

۳۲- لوکاچ ، گ / لنین ، مطالعه ای در وحدت اندیشه ای او / ص ۹۷

۳۳- مارکس / کاپیتال جلد ۱ / ص ۳۷۲ / نقل از منبع ۴ / ص ۶۹

34. Kellner, D.; Herbert Marcuse. op. cit., P: 83.