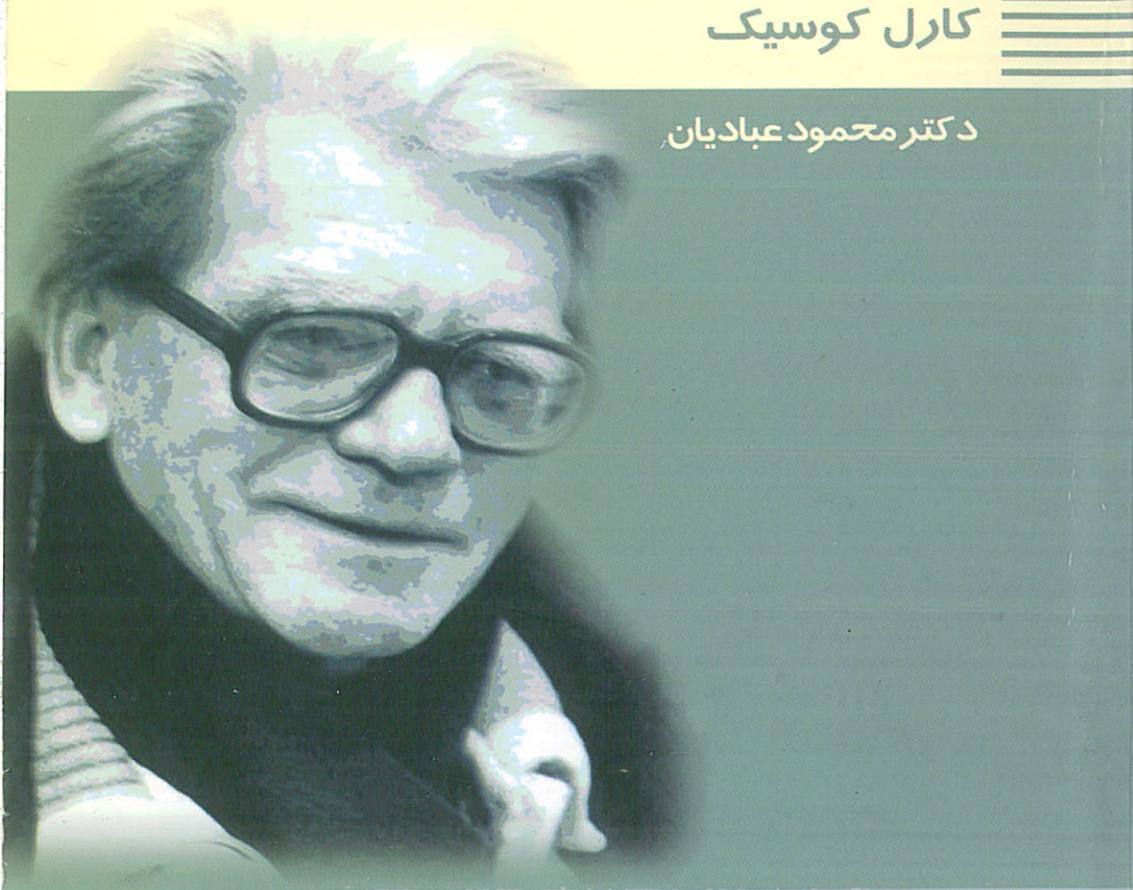


دیالکتیک انضمامی بودن

بررسی در مسئله‌ی انسان و جهان

کارل کوسیک

دکتر محمود عبادیان



دیالکتیک انضمامی بودن

کارل کوسیک

دکتر محمود عبادیان

کارل کوسیک مبارز چک و فیلسوف مارکسیست با شهرت بین‌المللی در سال ۱۹۲۶ متولد شد. او از زمره نظریه‌پردازانی است که آثارشان به توسعه و نوسازی فلسفه‌ی پراکسیس تشریح مساعی کرده است. انتشار **Dialektik des konkreten** (دیالکتیک انضمامی‌بینی) موجب شهرت چشمگیر بین‌المللی او شد. منتقدان و مفسران فلسفه این اثر را در ردیف «تاریخ و آگاهی طبقاتی» کئورگ لوکاچ می‌بینند و به عنوان یک کتاب مهم فلسفه‌ی مارکسیستی به شمار می‌آورند.

شخصیت کارل کوسیک مبارز از نظریه‌پرداز بودنش ناجداست. او زاده‌ی فضای جنبش کارگری و تربیت شده‌ی سنت کارگری چک اسلواکی است. از سال‌های نوجوانی در آن شرکت داشت؛ او یکی از افراد نادر هنوز زنده‌ی گروه مقاومت مبارز، نویسنده و روزنامه‌نگار فعال ضد فاشیست چک، یولیوس فوچیک بود.

گشتاپو کارل کوسیک را در زمان اشغال چک اسلواکی به دست ارتش هیتلری دستگیر و به اردوگاه‌های اسیران جنگ تبعید کرد. پس از آزادی در پراگ و لنینگراد فلسفه تحصیل کرد.



نشر قطره



نشر قطره



نشر قطره

ISBN 978-964-341-732-1



9 789643 441732 1

سلسله انتشارات

نشر قطره - ۸۳۹

فلسفه - ۹



نشر قطره

این کتاب ترجمه‌ای است از:

Die Dialektik des Konkreten

Karel Kosik

Suhrkamp Verlag

سرشناسه: کوسیک، کارل، ۱۹۲۶ - ۲۰۰۳ م.

Kosik, Karel

عنوان و نام پدیدآور: دیالکتیک انضمامی بودن: بررسی در مسئله‌ی انسان و جهان / کارل کوسیک؛ ترجمه‌ی محمود عبادیان.

مشخصات ناشر: تهران، نشر قطره، ۱۳۸۶.

مشخصات ظاهری: ۲۳۲ ص.

فروست: سلسله انتشارات نشر قطره؛ ۸۳۹. فلسفه؛ ۹.

شابک: 978-964-341-732-1

وضعیت فهرست نویسی: فیبا

یادداشت: عنوان اصلی: Dialektics Konkretnihp = Die Dialektik des Konkreten...

یادداشت: کتابنامه به صورت زیر نویس.

آوانویسی عنوان: بررسی در مسئله‌ی انسان و جهان.

موضوع: فلسفه.

موضوع: ماتریالیسم دیالکتیک.

موضوع: اقتصاد.

شناسه افزوده: عبادیان، محمود، ۱۳۰۷ - ، مترجم.

رده‌بندی کنگره: B ۶۳ / د ۲ ک ۹ ۱۳۸۶

رده‌بندی دیویی: ۱۰۱

شماره کتابخانه‌ی ملی: ۱۰۹۷۷۸۱

شابک: ۱ - ۷۳۲ - ۲۴۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸ - ISBN: 978-964-341-732-1

دیالکتیک انضمامی بودن

بررسی در مسئله‌ی انسان و جهان

کارل کوسیک

ترجمه‌ی

دکتر محمود عبادیان



نشر قطره

دیالکتیک انضمامی بودن

کارل کوسیک

ترجمه دکتر محمود عبادیان

چاپ اول: ۱۳۸۶

لیتوگرافی: اطلس چاپ

چاپ: سارنگ

تیراژ: ۱۱۰۰ نسخه

بها: ۲۶۰۰ تومان

حق چاپ برای نشر قطره محفوظ است.

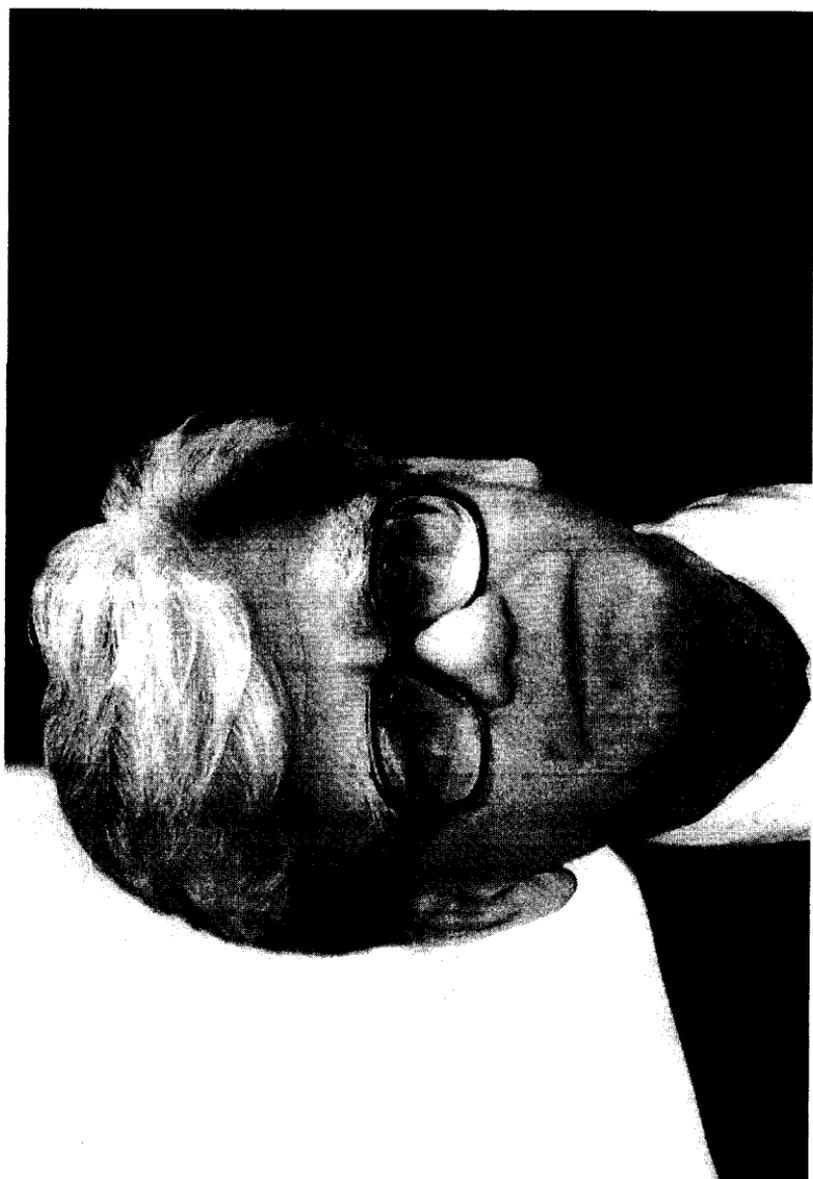
خیابان فاطمی، خیابان ششم، پلاک ۹ - دورنگار: ۸۸۹۶۸۹۹۶

۸۸۹۷۳۳۵۱-۳ و ۸۸۹۵۲۸۳۵ و ۸۸۹۵۶۵۳۷

صندوق پستی ۳۸۳ - ۱۳۱۴۵

ghatreh_pub@yahoo.com

Printed in The Islamic Republic of Iran



فهرست

- بخش یکم: دیالکتیک تمامیت انضمامی ۷
- بخش دوم: اقتصاد و فلسفه ۵۷
- بخش سوم: فلسفه و اقتصاد ۱۴۱
- بخش چهارم: پراکسیس و تمامیت ۱۹۹

بخش یکم

دیالکتیک تمامیت انضمامی

۱- جهان شبه-انضمامی و نابودیش

دیالکتیک با «خود موضوع» سروکار دارد. اما «خود موضوع» خود را بی‌واسطه بر انسان نمی‌نماید. برای درک آن انسان باید رنج ببرد و آن را دور بزند. از این رو تفکر دیالکتیکی بین تصور موضوع و مفهوم آن تفکیک قایل می‌شود و تحت آن نه تنها دو شکل و مدارج شناخت، که به‌ویژه و پیش از همه دو گونه پراکسیس انسانی را می‌فهمد. رویکرد آغازین و بی‌واسطه‌ی انسان به واقعیت یک موضع انتزاعی سوژه‌ی شناسنده، یک مغز اندیشه‌ور نیست که با درنگ فکری با واقعیت برخورد کند، بلکه رویکرد یک موجود کنشگر عینی و عملی، یک فرد تاریخی است که فعالیت عملیش را در قبال طبیعت و انسان، تحقق نیت‌ها و علایقش را در یک مجموعه روابط اجتماعی پیش می‌گیرد.

بنا براین، واقعیت به صورت عمدتاً موضوع مشاهده، آزمون و نظریه‌پردازی نیست که قطب مکمل، سوژه‌ی انتزاعی شناخت در برابرش باشد که در آن واحد در درون و در بیرون از جهان است، بلکه پهنه‌ی فعالیت حسی-عملی است که بر اساس آن نگرش عملی بی‌واسطه‌ی واقعیت دست می‌دهد. در این رویکرد عملی-سودنگرانه به چیزها که در آن واقعیت

به‌عنوان جهان وسایل، هدف‌ها، کارافزار، نیازمندی‌ها و ارضاشان جلوه می‌کند، فرد درگیر، نسبت به چیزها دارای تصور می‌شود، برای خود یک نظام کامل نگرش‌های رسا خلق می‌کند که شکل پدیدار واقعیت را حفظ و تثبیت می‌کند.

اما «وجود واقعی» و صورت‌های پدیدار واقعیت که بی‌واسطه در ذهن عامل‌های از لحاظ عمل تاریخی مشروط باز تولید می‌شوند، به‌عنوان مجموعه‌ای از تصورات یا مقوله‌های «تفکر مرسوم» (که برحسب «عادت بربروار به‌عنوان مفاهیم نگریسته می‌شوند)، مختلف‌اند و اغلب در تقابل کلی با قانون پدیدار، ساختار چیزها یا در تقابل با هسته‌ی درونی ذاتی مفهوم متناسب با آن‌اند.

انسان‌ها پول را به کار می‌گیرند و با آن پیچیده‌ترین دادوستدها را انجام می‌دهند بی‌آن‌که لازم باشد بدانند پول چیست. عمل بی‌واسطه سودگرا و تفکر رایج درخور آن به انسان امکان می‌دهند خود را در جهان به‌جا آورد، با امور آشنایی یابد و آن‌ها را به بازی گیرد، بی‌آن‌که این کار منجر به درک امور شود. از همین رو مارکس می‌تواند بگوید که در اشکال پدیداری که نسبت به پیوندهای درونی بیگانه و در این انزو کلاً فاقد معنی‌اند، حاملان عملی روابط نیز هم‌چون ماهی در آب احساس خودی (راحت) دارند، چون که در چیزی که سراپا درگیر تضاد است، هیچ معمایی نمی‌نگرند، هیچ گامی در جابه‌جا شدن عقلانی و ناعقلانی چیزها برنمی‌دارند.

پراکسیسی که ما در این مناسبت از آن صحبت می‌کنیم، عملی است از حیث تاریخی مشروط، یک‌جانبه و پراکنده از افراد که بر تقسیم کار، بر رده‌بندی جامعه به طبقات و سلسله مراتب خاستگاه اجتماعی از آن سرمی‌گیرد، بنا دارد. در این پراکسیس هم یک فضای مادی فرد اجتماعی و هم جوّ روحی شکل می‌گیرد که موجب می‌شود یک زویه - شکل واقعیت به‌عنوان یک دنیای ظاهراً مطمئن و آشنا تثبیت شود که انسان باید در آن

«به‌طور طبیعی» حرکت کند و روزانه با آن سروکار داشته باشد.

در تئیدگی پدیده‌های بیرونی که فضای روزمره و جوّ رایج زندگی بشر را پُر می‌کند و در سایه‌ی قاعده‌مندی، بی‌واسطگی و بدهات خود در آگاهی افراد کنشگر بازتاب می‌یابد، نمود یک خودمختاری و طبیعت به خود می‌گیرد. این مجموعه معرف جهان - شبه - انضمامی^۱ است شامل:

— جهان پدیده‌های بیرونی که در سطح فرایندهای واقعی و ذاتی روان‌اند؛
— جهان بسیج نیازمندی و دست‌ورزی، یعنی جهان عمل بت‌وارشده‌ی انسان‌ها (که با پراکسیس انقلابی - انتقادی یکسان نیست)؛
— جهان تصورات رایج که فراقنی پدیدارهای بیرونی در آگاهی انسان و تصور عمل بت‌وارکننده، اشکال ایدئولوژیک حرکت آن‌هاست؛
— جهان اعیان تثبیت شده که بر شرایط طبیعت تأثیر می‌نهند و به‌عنوان نتایج فعالیت اجتماعی آدمی بی‌واسطه شناخته شونده نیستند.

جهان شبه - انضمامی، سایه روشن حقیقت و فریب است، دوپهلوی (ابهام)‌نمایی عنصر آن است. پدیدار دلالت بر ذات دارد که در عین حال آن را در پرده می‌کند. ذات در پدیدار جلوه می‌کند ولی این جلوه صورتی نارسا دارد - تنها پاره‌گون یا برخی جنبه‌هایش را داراست. پدیدار بر چیزی که جز خود اوست اشاره دارد، تنها در گرو تضاد خود وجود دارد. ذات حضور بی‌واسطه ندارد، پدیدار میانجی آن است، خود را در غیر خود می‌نمایاند، در چیزی سوای آن‌که هست. بُروزش در پدیدار به معنی حرکتش و دال بر آن است که سنگانی نشده و منفعل نیست؛ پدیدار ذات را تنها بدین صورت آشکار می‌کند.

آشکارندگی ذات، فعالیت پدیدار است.

جهان پدیدار دارای ساختار، سامان و قانونیت خود است که می‌توان آن‌ها را آشکار و توصیف کرد. اما ساختار این جهان پدیدار هنوز شامل مناسبت

1. pseudoconcrete

جهان پدیدار با ذات نیست. هر آینه ذات در جهان پدیدار به طور کلی بروز نمی‌کرد، جهان پدیدار و جهان واقعیت، از بنیاد و ریشه متفاوت می‌بودند: جهان واقعیت برای آدمی «جهان دیگر» (جهان افلاطونی و مسیحیت) می‌شد و تنها جهانی که برای او دسترس‌پذیر می‌ماند، جهان پدیدارها می‌بود.

جهان پدیدار، خودمختار و مطلق نیست: پدیدارها در ازای رابطه‌شان با ذات، جهان پدیدار می‌شوند. پدیدار در تخالف ریشه‌ای با ذات نیست و ذات یک واقعیت نظام دیگر سواي پدیدار ندارد؛ اگر چنین می‌بود، پدیدار در پیوند درونی با ذات نمی‌بود، نمی‌توانست پرده‌گشا و در همان حال پرده‌پوش ذات باشد، رابطه‌شان بیرونی و بی‌تفاوتی متقابل می‌بود.

درک پدیدار یک امر یعنی بررسی و توصیف این‌که چگونه امر خود را در پدیده می‌گشاید. بدون پدیدار، نموداری و بیرونی شدن ذات دریافت‌شدنی نمی‌بود. در جهان شبه-انضمامی شکل پدیدار یک چیز که امر در آن آشکار و پنهان می‌شود، خود آن ذات تلقی می‌شود و اختلاف بین پدیدار و ذات محو می‌شود. در این صورت آیا اختلاف بین پدیدار و ذات یک اختلاف بین واقعیت و ناواقعیت یا بین دو نظام واقعیت است؟ آیا ذات واقعی‌تر از پدیدار است؟ واقعیت وحدت پدیدار و ذات است. از همین رو ذات می‌تواند همان اندازه واقعی باشد که پدیدار، و پدیدار همان‌گونه ناواقعی که ذات — چنان‌چه آن‌ها متجزا و در انزوای آن دگری تنها واقعیت «راستین» تلقی شوند.

بنا بر این، پدیدار چیزی است که نخست خود را بی‌واسطه و اکثر در تضاد با ذات پوشیده نشان می‌دهد. اما چرا «خود موضوع» ساختار خود را بی‌واسطه و مستقیم نمی‌گشاید؟ چرا انسان برای درک‌شان باید رنج ببرد، یک دور بپیمايد، چرا «خود موضوع» بر دریافت بی‌واسطه مستور است؟ چه نوع پوشیدگی در کار است؟ این پوشیدگی نمی‌تواند مطلق باشد. وقتی انسان سر آن دارد، بررسی ساختار کند و «خود موضوع» را تحلیل کند، وقتی کلاً امکان دارد ذات پوشیده یا ساختار واقعیت را بازگشاید، باید پیش از پژوهش این

نکته را بداند که چیزی هم چون ساختار موضوع، ذات موضوع، «خود موضوع» وجود دارد، که برخلاف پدیدارهایی که بی واسطه بروز می کنند، یک حقیقت نهفته‌ی موضوع وجود دارد. پژوهنده یک راه غیرمستقیم پیش می گیرد، سعی بر کشف حقیقت می کند برای آن که وجود حقیقت را به نوعی مفروض می دارد و به وجود «خود موضوع» بو برده است. اما چرا ساختار موضوع مستقیم و بی واسطه در دسترس انسان نیست، چرا دریافت آن نیاز به یک دورزدن دارد؟ این دور به کجا می انجامد؟ وقتی نه «خود موضوع»، که پدیدار آن درک می شود، آیا از آن رو است که ساختار موضوع برخوردار از یک واقعیت نظام دیگر نسبت به نظام پدیدارهاست، یعنی واقعیتی در وراء پدیدارها؟

از آن جا که ذات برخلاف پدیدار خود را مستقیماً بر ما نمی گشاید و چون دلیل پوشیدگی چیزها باید از راه یک فعالیت ویژه آشکار شود، لذا علم و فلسفه شکل گرفته است. اگر صورت پدیدارها و ذات چیزها بی واسطه کشف می شدند، علم و فلسفه زائد می بودند.^۱

سعی بر عیان کردن ساختار و «خود موضوع» همیشه از دیر زمان موضوع فلسفه بوده است. تعریف (معنی) های متفاوت جنبش های فلسفی صرفاً

۱. «این جا دیده می شود که طرز تفکر بورژوایی و اقتصاد مبتدل از کجا سرچشمه می گیرد، از آن که همیشه در مغزشان صورت پدیداری بی واسطه بازتاب دارد، نه پیوند درونی آن. چنانچه این طرز تفکر درست می بود، اصلاً جایی برای ضرورت علم نمی ماند.» (مارکس به انگلس، ۱۷ ژوئن ۱۸۶۷. مارکس - انگلس، آثار، برلین ۱۹۶۱ و بعد، جلد ۳۱، ص ۳۱۳). «علم زائد می بود اگر شکل پدیداری چیزها و ذات شان بی واسطه یکی می بود...» (مارکس، سرمایه، برلین، ۱۹۵۳، جلد سوم، ص ۸۷۰). «وانگهی در مورد شکل پدیداری در تفاوت با مناسبت ذاتی که ظاهر می شود... همان چیزی مصداق دارد که دربارهی تمام صورت های پدیداری و پس زمینه‌ی پوشیده شان. آن اولی ها بی واسطه و خودانگیخته بازتولید می شوند، هم چون صور تفکر جاری، آن دیگری باید اول از طریق علم کشف شود.» (مارکس، سرمایه، جلد اول، ص ۵۶۷ ادامه.)

دگرواره‌های این مسأله‌ی بنیادی و حل آن در مرحله‌های متفرد تحول بشری‌اند. فلسفه یک فعالیت ضروری آدمی است، چون که چیزها، ساختار واقعیت، «خود موضوع»، هستی چیزها مستقیم و بی واسطه برگشوده نمی‌شوند. فلسفه را در این رهگذر می‌توان یک کوشش انتقادی نظام‌مند دانست که بر آن است تا خود موضوع دست یابد، ساختار امر را بازنمایی کند، ذات هستی را آشکار کند.

مفهوم موضوع، درک موضوع است و درک موضوع شناخت ساختار آن است. خصلت ذاتی شناختن، دوگانه کردن یگانه است. دیالکتیک از خارج بر شناختن افزوده نمی‌شود، یکی از صفات شناختن نیز نیست، بلکه شناختن خود دیالکتیک است در یکی از صورت‌های آن. شناختن یعنی دوگانه دیدن یگانه. «مفهوم» و «انتزاع» در تفکر دیالکتیکی به معنی روش‌اند که یگانه را تجزیه می‌کند تا ساختار موضوع فکری را باز تولید کند، یعنی امر را درک پذیر کند.^۱

شناخت، چونان تفکیک پدیدار ذات فرعی از اصلی صورت می‌گیرد؛ چه، تنها در پرتو این جدایی میسر است که پیوندشان و در نتیجه توأم با آن خصلت ویژه‌ی موضوع آشکار شود. در این فرایند ضروری آنچه تکمیلی است کنار نهاده نمی‌شود، خصلتش به مثابه‌ی پدیدار یا عنصر جنبی در آن نمودار می‌شود که حقیقت آن را ذات نشان می‌دهد. در این دوگانه شدن یگانه که یک عنصر ساخت - وند شناخت فلسفی است: بدون دوگانه شدن شناخت میسر نیست. ساختار تمثیلی (آنالوژیک) عمل انسان را ظاهر می‌کند: عمل نیز بر دوگانه شدن یگانه بنا دارد.

این امر واقع که تفکر از لحاظ عنصری در مسیری حرکت می‌کند که در

۱. برخی فیلسوفان (برای مثال، گرانگر در «اقتصاد کهن و نو» Sprit، ۱۹۵۶، ص ۵۱۵) می‌خواهند «روش انتزاع» و «مفهوم» را تنها در مورد هگل تصدیق کنند. در واقعیت این تنها راه فلسفه است برای آن‌که به ساختار امر، یعنی به فهمیدن امر نایل شود.

تضاد با خصلت واقعیت است، منفرد می‌شود و «می‌میرد»، و این‌که در این حرکت عنصری‌گرایی به انتزاع نهفته است، این صفت ذاتی تفکر نیست، بلکه با کارکرد عملیش ربط دارد. هر عملی «یک‌جانبه» است^۱، چرا که به هدف معین منجر می‌شود، لذا به برخی عناصر واقعیت به‌عنوان عناصر اساسی توجه می‌کند ضمن آن‌که بعضی را ندیده می‌گیرد. با این رویکرد عنصری، یعنی برجسته کردن دقایق معینی که با توجه به هدف در نظر گرفته شده مهم‌اند، واقعیت یگانه را دوپاره می‌کند، به واقعیت رسوخ می‌کند و آن را ارزش‌گذاری می‌کند.

تکاپوی عنصری «پراکسیس» و تفکر برای منزوی کردن پدیدارها و تجزیه‌ی واقعیت به اساسی و جنبی همواره این حرکت را با یک ادراک عنصری خاص ملازمت می‌کند که برای آگاهی ساده‌نگر ناگشوده می‌ماند و اغلب درک ناآگاهانه می‌شود که در آن و از آن برخی جنبه‌ها کنار می‌مانند. درک ناروشن «افق یک واقعیت نامتعیین» چونان یک تمامیت، زمینه‌ی ضروری برای عمل و تفکر است، حتی اگر برای آگاهی ساده‌نگر نادانسته بماند.

پدیدارها و صور پدیداری چیزها در تفکر رایج به‌صورت خودانگیخته به‌عنوان خود واقعیت باز تولید می‌شوند؛ نه از آن‌رو که آن‌ها بیش از هر چیز به سطح و دریافت حسی نزدیک‌اند، بلکه از آن جهت که اشکال پدیدارها تولید طبیعی عمل روزمره است. کنش روزمره و سودگرایانه «تفکر رایج» خلق می‌کند - هم آشنایی با چیزها و شکل سطحی‌شان و هم با سازوکار رفتار عملی با چیزها را شامل می‌شود - که صورتی از حرکت و وجود است.

«تفکر جاری» صورت ایدئولوژیک عمل روزمره‌ی انسان است. اما

۱. مارکس، هگل و گوته در موضع این «یک‌جانبگی» عملی در برابر «همه‌جانبگی» افسانه‌ای رُمانتیست‌ها قرار داشتند.

جهانی که در عمل بت - وار انسان‌ها، در آگاهی و دست‌کاری‌های‌شان ظاهر می‌شود، جهان واقعی نیست، و این حتی آن‌جا که «ثبات» و «نافذیت» جهان واقعی را داراست، بلکه یک «جهان نمود» (مارکس) است. تصور موضوع که خود را چونان خود امر وانمود می‌کند و یک باور ایدئولوژیکی می‌سازد، خصوصیت طبیعی واقعیت امور نیست، بلکه فرافکنی شرایط تاریخی تحجر یافته در آگاهی سوژه است.

تفکیک بین تصور و مفهوم، بین یک دنیای نمود و جهان واقعی، بین عمل سودگرایانه‌ی روزینه و پراکسیس انسان‌ها یا به یک کلام، «دوگانه شدن یگانه» راهی است که در آن تفکر به «خود موضوع» می‌رسد. دیالکتیک تفکر انتقادی است که می‌خواهد «خود امر» را فراچنگ آورد، و پیوسته می‌پرسد، چگونه می‌توان به واقعیت دست یافت. بنا براین، دیالکتیک خلاف یک نظام‌مندی آیینی یا رمانتیکی کردن تصورات جاری است، تفکری است که می‌خواهد واقعیت را به‌طور متناسب بشناسد (یعنی آن به شاکله‌های این واقعیت و نه به تصورات صرفاً انتزاعی آن تکیه می‌کند)، لذا باید استقلال ظاهری جهان، روابط بی‌واسطه‌ی روزمره را رفع کند. تفکری است که شبه - انضمامیت را برطرف می‌کند تا آن را انضمامی کند؛ در همان حال فرایندی است که در ورای جهان نمود جهان واقعی، در پس جلوه‌ی پدیدار قانون پدیدار، در پس حرکت چشم‌گیر، حرکت واقعی درونی در پس پدیدار ذات آشکار می‌شود.^۱

آن‌چه به این پدیدارها خصلت شبه - انضمامی می‌دهد، وجود در خود و

۱. سرمایه‌ی مارکس بر تفکیک آگاهی کاذب از درک واقعی امور بنا شده است، لذا مقوله‌های عمده‌ی درک مفهومی واقعیت بررسی شده جفت‌های مفهومی‌اند: پدیدار - ذات، جهان نمود - جهان واقعی، نمای بیرونی پدیدار - قانون پدیدار، حرکت مرئی - حرکت واقعی درونی، تصور - مفهوم، آگاهی کاذب - آگاهی حقیقی، نظام‌مند کردن آیینی تصورات ایدئولوژیکی - نظریه‌ی علم.

برای خودشان نیست، بلکه خود - در خشنودگی ای است که به این وجود جلوه می دهد. در از هم پاشی شبه - انضمامی که تفکر دیالکتیکی باید انجام دهد، عینیت این پدیدارها انکار نمی شود، بلکه استقلال پنداری شان را به نحوی رفع می کند که میانجی بودن شان را نشان می دهد و علیه داعیه شان بر خودمختار بودن، دلیل مشتق بودن شان را ارائه می کند.

دیالکتیک در ایجاد اشکال و موضوع های تثبیت شده، در کل مجموعه ای جهان مادی، چیزوار و نیز در جهان تصورات و تفکر رایج، پدیده ی اصیل و مستقل نمی نگرند، آن ها را در شکل آماده شان برانداز نمی کند، بلکه آن ها را موضوع پژوهش می کند تا در آن اشکال چیزوار شده ی جهان اعیان و آرمانی استحاله شوند، ثبات، طبیعت و اصالت ادعایی شان را از دست بدهند، و بدین سان معلوم شود که آن ها چیزهای اشتقاقی و وساطتی اند که هم چون رسوبات و اشکال پراکسیس اجتماعی انسان می باشند.^۱

۱. «مارکسیسم کوششی است برای رسوخ به جهان شبه بی واسطگی که مناسبات بین انسانی را چیزوار کرده، مناسباتی که در پشت آثار آن جا یافته اند.» آ. د. ولهنس، ایده ی پدیدارشناختی حیث التفاتی هوسرل و اندیشه ی مدرن، لاهه، ۱۹۵۹، ص ۱۲۷. این بارزسازی توسط یک مؤلف غیرمارکسیست گواه مهمی بر معضل فلسفی قرن بیستم است که در آن شالوده شکنی شبه - انضمامیت و متنوع ترین اشکال بیگانه شونددگی یکی از مسائل حاد شده است. مسأله های متفرد را شیوه ی حل مسأله متمایز می کند، اما معضل مشترک هم در برابر پوزیتیویسم قرار دارد (مبارزه ی کارناب نویرات علیه متافیزیک واقعی یا پنداری) و هم در برابر پدیدارشناسی و اگزستانسیالیسم. شایان توجه آن که یک فیلسوف با گرایش مارکسیستی که اثرش نخستین رویکرد پدیدارشناختی و فلسفی مارکسیستی است، معنی اصیل روش پدیدارشناختی هوسرل و ارتباط درونی هسته ی صحیح آن را با معضل فلسفی قرن بیستم آشکار کرده است. مؤلف خصلت متضاد و متناقض نما (پارادکس) شالوده شکنی پدیدارشناسی شبه - تمامیت را توضیح می دهد: «جهان پدیدار تمام معنی و مفهوم واقعیت در زبان معمولی را انباشته است... چون که پدیدارها در آن بر عنوان جهان واقعی تحمیل شده است، حذف شان به معنی در پرائتر نهادن این جهان است... و واقعیت

تفکر بازتابی نانتقادی^۱، تصورات بی واسطه، یعنی بی تحلیل دیالکتیکی، تصورات ثابت را عیناً با شرایط مادی در یک ارتباط علی می آمیزد و بدین گونه «تفکر بربر» را تجزیه‌ی «ماتریالیستی» ایده‌ها می نامد. از آن جا که مردمان خود را روزگاری تحت مقوله‌های «باور کورکورانه»، «شکاکیت خرده - بورژوازی» به جای می آوردند (یعنی تجربه، ارزش گذاری، انتقاد و درک می کردند)، فرد آیینی اعتقاد دارد که تحلیل «علمی» این گونه پدیده‌ها آن است که انسان برای شان یک معادل اقتصادی، اجتماعی یا طبقاتی پیدا کند. این گونه «مادی کردن» البته فقط یک رازورزی^۲ دوگانه پدید می آورد:

وارونگی جهان نمود (ایده‌های مستقر) در یک مادیت وارون (شیئیت یافته) جای گرفته است. نظریه‌ی ماتریالیستی بایستی تحلیل خود را با یک پرسش آغاز کند: از چه رو مردمان زمان خود را همانا در این مقوله‌ها به جای می آورند، و این چه روزگاری است که مردمان را در چنان مقوله‌هایی بازتاب می کند؟ در پاسخ به این پرسش ماتریالیست زمینه را برای درهم شکنی^۳ شبه - انضمامی فراهم می آورد، هم درهم شکنی ایده‌ها و هم شرایط مادی. تنها آن زمان است که توضیح عقلانی و منطقی ارتباط بین زمان و ایده برقرار می شود.

درهم شکنی شبه - انضمامی چونان روش دیالکتیک است که به مدد آن تفکر، اشکال بت - وارکننده‌ی جهان چیزها و آرمان‌ها را از میان می برد تا به واقعیت آن‌ها منجر شود. البته تنها جنبه‌ی دوم دیالکتیک چونان روش

→ اصیل در آن به طور تناقض‌ناشکل ناواقعی یک آگاهی محض به خود می گیرد. «تران - دوک - تائو، پدیدارشناسی و مارکسیسم، پاریس، ۱۹۵۱، ص ۲۳۳ ادامه.

۱. هگل تفکر بازتابی را چنین شاخص می کند: «بازتاب فعالیت برای تبیین تضادهایی است که یکی به دیگری تسری می یابد بدون آن که رابطه و وحدت رسوخ‌کننده‌شان صورت گیرد.» هگل، فلسفه‌ی دین، جلد یکم، آثار (گلوکتر) جلد ۱۵، ص ۲۱۵. و نیز رک. مارکس، گروند ریس، برلین، ۱۹۵۳، ص ۱۰.

دگر دیسه کردن انقلابی واقعیت است. برای آنکه جهان بتواند انقلابی توضیح شود، باید خود تفسیر پای بر زمین پراکسیس انقلابی داشته باشد. سپس خواهیم دید که واقعیت تنها از آن رو و تنها تا آن جا می تواند به طور انقلابی دگرگون شود که ما جرأت کنیم و بتوانیم خود واقعیت را شکل دهیم و بدانیم که واقعیت به دست ما شکل می گیرد. اختلاف بین واقعیت طبیعی و واقعیت انسانی - اجتماعی در آن است که انسان در مقامی است که طبیعت را دگرگون کند و شکل دهد، حال آنکه او واقعیت انسانی - اجتماعی را تنها می تواند انقلابی دگرگون کند، و آن هم تنها بدان جهت که او خود این واقعیت را می آفریند.

جهان واقعی که شبه - انضمامی آن را می پوشاند خود را دگر بار در آن آشکار می کند، یک جهان مناسبات عینی نیست که در تقابل با مناسبات ناواقع باشد، یا یک جهان اعتلایی در برابر توهم ذهنی، بلکه جهان پراکسیس انسانی است. آن فهم واقعیت انسانی - اجتماعی چونان وحدت تولید و محصول، سوژه و ابژه، تکوین و ساختار است؛ پس جهان واقعی جهان موضوع های «واقعی» تثبیت شده نیست که معرف یک وجود اعتلایی در پس اشکال بت - وار شده شان باشد - هم چون تمثیل ناتورالیستی فهمیده شده ی مُثُل افلاطونی، بلکه در واقع دنیایی است که چیزها، معنی ها و روابط در آن به عنوان تولیدات انسانی دریافت می شود و انسان خود در آن چونان عامل (سوژه) واقعی جهان اجتماعی وجود دارد.

جهان واقعی یک تصور سکولار شده از بهشت نیست در یک وضعیت آماده ی بی زمان، بلکه فرایندی است که در آن بشر و افراد انسانی به واقعیت خود واقعیت می دهند؛ آن ها به انسانی شدن انسان تحقق می بخشند. جهان واقعیت نسبت به جهان شبه - انضمامی، جهان واقعیت پذیری حقیقت است، جهانی که حقیقت در آن داده نشده و پیشانه تعریف نشده و آماده و نامتغیر در آگاهی آدمی کپی نشده است، بلکه جهانی است که حقیقت در آن روی می دهد. به همین جهت تاریخ انسانی می تواند یک رویداد حقیقی و یک تاریخ

حقیقت باشد. درهم‌شکنی شبه - انضمامگی یعنی آن‌که حقیقت نه دسترس‌ناپذیر است و نه به یک‌بار برای همیشه حاصل می‌شود، بلکه حقیقت خود روی می‌دهد، یعنی رشد می‌کند و واقعیت می‌پذیرد.

بنا بر این، درهم‌شکنی شبه - انضمامگی (۱) چونان پراکسیس انتقادی انقلابی بشریت متحقق می‌شود که با هومانیستی شدن انسان هم‌سنگ است، با فرایند «انسان شدن آدمی» که مرحله‌های تعیین‌کننده‌اش انقلاب‌های اجتماعی‌اند؛ (۲) تفکر دیالکتیکی که جهان بت - وار شده را از بین می‌برد تا واقعیت بتواند به «خود موضوع» رسوخ کند؛ (۳) چونان تحقق حقیقت و شکل بخشی به واقعیت انسانی در یک فرایند هستی - ژنتیکی (فرد - تکوینی)، چون که جهان حقیقت برای هر فرد انسانی در عین حال یک شکل (موضوع) خودی و فردی است، یعنی شکل یک فرد اجتماعی - تاریخی. هر فرد باید خود و بی‌آن‌که نماینده باشد، فرهنگ را خودی کند و زندگی خویش را بزید.

بنا بر این ما نمی‌توانیم شبه - انضمامگی را به‌عنوان از هم شکافتن یک پرده بفهمیم، که کشف یک واقعیت نهفته آماده داده شده باشد و جدا از فعالیت انسان وجود داشته باشد. شبه - انضمامگی همانا یک وجود خودمختار تولیدات انسان و فروگاهی انسان به سطح عمل سودگرایانه است. درهم‌شکنی‌اش یک فرایندی است که موجب شکل‌گیری واقعیت انضمامی می‌شود، واقعیت در انضمامیت آن درک می‌شود. برخلاف گرایش‌های ایدئالیستی که سوژه را مطلق کرده و به این مسأله پرداخته‌اند که چگونه باید واقعیت را بررسی کرد تا انضمامی یا زیبا باشد، یا این‌که موضوع را مطلق در نظر می‌گیرند و بر این باورند هر چه سوژه پیگیرتر از آن کنار نهاده شود، واقعیت واقعی‌تر می‌شود. درهم‌شکنی ماتریالیستی شبه - انضمامگی مسأله‌اش آزادی سوژه (نگرش انضمامی واقعیت در تفاوت با تصور بت - وار) در آزادی «موضوع» (تشخیص فضای انسانی به‌عنوان روابط از نظر

انسان شفاف تر و عقلانی تر) است، چون که واقعیت اجتماعی انسان را چونان وحدت دیالکتیکی سوپژه و ابژه شکل می دهد.

شعار «به سوی اصل» که به تناوب هم چون واکنش به شبه - انضمامگی در گوناگون ترین پدیده هایش طنین دارد - همانند قاعده ی روش شناسی در بررسی پوزیتیویستی: «خود را از پیش داوری رها نیدن!» - شالوده و زمینه اش در هم شکنی ماتریالیستی شبه - انضمامگی است. «بازگشت به اصل» البته دارای دو شکل متفاوت است. یکی نشان نقد پژوهشی منابع است که هومانستی آموخته شده هم چون بررسی آرشیوها و دانسته های روزگار کهن که بر اساس آن بناست واقعیت «راستین» اشتقاق گردد. اما دوم به صورت ژرف تر و مهم تر آن که در قبال آموختگی فرهیخته، بربروار جلوه می کند (که واکنش به شکسپیر و روسو گواه آن است)، راه حل «بازگشت به اصل» به معنی یک نقد تمدن و فرهنگ است، کوششی است رمانتیستی یا انقلابی، تا در پس تولیدات و پرداخته ها، کنش و فعالیت بارور کشف کنند، در پس واقعیت چیزوار شده ی فرهنگ حاکم، «واقعیت حقیقی» انسان انضمامی پیدا کنند، و تحت طبقه های سنت های استخوانی شده، سوپژه ی اصیل تاریخی بیابند.

۲- بازتولید روحی و فکری واقعیت

چون چیزها چبود خود را بر آدمی بی واسطه نمی نمایند، و انسان ها قادر نیستند ذات چیزها را بی واسطه مشاهده کنند، آن ها برای شناخت چیزها و ساختارشان یک راه غیرمستقیم (دور) پیش می گیرند. از آن جا که این دورزدن همانا یگانه راه ممکن به حقیقت چیزهاست، بشر سعی دارد رنج این سیر غیرمستقیم را از دوش خود کنار زند. او می خواهد ذات چیزها را بی واسطه بنگرد. (رازورزی نشان ناشکیبایی انسان در شناخت حقیقت است). چه، آدمی وقتی این راه ناهموار را می پیماید، گمراه شدن خود را خطر می کند، یا این که در نیمه ی راه بازمی ماند.

بدیهی بودن به معنی آشکارگی و شفافیت امر نیست، در واقع نشان تصور ناروشن از موضوع است. طبیعت دال بر چیز ناطبعی است. آدمی باید بکوشد از «وضعیت طبیعت» فرارود تا انسان شود (به خود، پردازش انسانی دهد) و واقعیت را چونان واقعیت بشناسد. شناخت نزد فیلسوفان بزرگ روزگاران و مکتب‌ها، در اسطوره‌ی غار افلاطون، در تصویر فرانسیس بیکن از بت‌ها، نزد اسپینوزا، مارکس و هایدگر به عنوان چیرگی بر طبیعت، هم چون والاترین فعالیت یا «قهرورزی» بارز شده است. دیالکتیک فعالیت و انفعالیّت بیش از همه آن‌جا در شناخت آدمی به چشم می‌خورد که انسان برای آشنایی با چیزهای در خود، باید آن‌ها را برای خود دگرگون کند. برای آن‌که بتواند چیزها را آن‌چنان که به وی ناوابسته‌اند بشناسد، باید آن‌ها را موضوع پراکسیس خود کند؛ برای آن‌که بداند آن‌ها پیش از دست‌کاری او چگونه‌اند، باید به آن‌ها دست برد. شناخت درنگ‌اندیشی نیست؛ درنگ‌اندیشی در باب جهان مستلزم پیامد پراکسیس آدمی است. انسان جهان را تنها برای آن می‌شناسد که واقعیت بشری را شکل دهد؛ او خود به مثابه‌ی ذات رفتار می‌کند.

برای آن‌که به موضوع و ساختارش نزدیک شویم و به آن راه یابیم باید از آن فاصله بگیریم. می‌دانیم که کارورزی علمی بر رویدادهای زمان تا چه اندازه دشوار است، حال آن‌که تحلیل وقایع سپری شده نسبتاً آسان‌تر دست می‌دهد. این از آن‌رو است که واقعیت، خود در کار نوعی جرح و تعدیل و «نقد» است. علم ناگزیر است این گذار طبیعی را مصنوعی و آزمایشی «تولید کند». این تجربه در چیست؟ در آن‌که علم یک فاصله‌ی درخور پیش می‌گیرد و از منظر آن چیزها و رویدادها را به تناسب و بدون تحریف آشکار می‌کند (شیلر در درام به اهمیت این تجربه‌ی نظری که جایگزین فاصله‌ی واقعی تاریخی می‌شود توجه داده است).

ساختار امر یا خود موضوع را انسان نمی‌تواند نه بی‌واسطه، نه با اندیشه‌ورزی یا با تأمل صرف دریابد، بلکه تنها با یک فعالیت معین. رسوخ به

«خود موضوع» و پاسخ به این پرسش که آن چیست، تنها از راه یک تحلیل فعالیتی که موضوع بدان وسیله فراچنگ می‌آید، امکان دارد؛ در آن باید مسأله‌ی تکوین فعالیت که رویکرد به «خود موضوع» را ممکن می‌کند نیز در تحلیل مورد نظر به دیده گرفته شود. این فعالیت، گونه‌ها یا حالت‌های مختلفی اند که جهان را از آن انسان می‌کنند. مسائلی که پدیدارشناسی آن‌ها را تحت نام «معطوف به چیزی بودن»، «معنای معطوف به چیزی داشتن» و «حالت‌های مختلف» دریافتن توضیح می‌کند، مارکس آن‌ها را بر اساس ماتریالیستی به‌عنوان گونه به گونه ملکه کردن انسانی جهان بررسی می‌کند: از انیدن عملی - روحی، هنری، دینی، فیزیکی و حتی ریاضی جهان. ریاضی و واقعیتی را که از آن منتج می‌شود نمی‌توان از طریق رویکردی (قصدی) که در تناسب با واقعیت ریاضی نباشد، خودی کرد، لذا درک نیز نمی‌توان کرد - فرضاً از طریق تجربه‌ی دینی یا دریافت هنری.

انسان در جهان‌های چندگانه به سر می‌برد، ولی کلید ورود به هر یک از آن‌ها متفاوت است، و انسان بدون این کلید نمی‌تواند از یک جهان به دیگری وارد شود، مگر آن‌که قصدیت و نوع از انیدن واقعیت را به‌طور متناسب تغییر دهد. برای فلسفه و علم مدرن که با تغذیه از مفهوم پراکسیس روزافزون محتوا (غنا) می‌یابد، شناخت فقط یک نوع ممکن از انیدن جهان به توسط انسان است، که در آن هر دو عنصر سازای هر نوع تملک واقعیت، خودی کردن انسانی آن، معنی ذهنی و عینی آن‌اند.

برای آن‌که انسان معنی عینی موضوع را دریابد و آشکار کند، چه هدف، چه موضع‌گیری و چه معنایی را باید در نظر بگیرد؟ این فرایند دریافتن و آشکار کردن و در عین حال صورت گرفتن یک «معنی» نزد انسان است که با آن می‌توان موضوع را درک کرد. معنی عینی موضوع، تنها آن‌گاه درک‌شدنی است که انسان بتواند برای خود از موضوع یک معنی درخور حاصل کند. این معنی مورد نظر انسان که به توسط آن واقعیت و معنیش را معلوم می‌کند، یک

تولید اجتماعی تاریخی است.^۱

هر مرحله از شناخت انسان که معنی دار و عقلانی است و هر ملکه کردن واقعیت یک فعالیت است که بنا بر پراکسیس عینی بشر دارد و به همین جهت به میزانی و در میانجی با دیگر چیزها در ارتباط با آنهاست. انسان همیشه بیش از آنچه بی واسطه می بیند و می شنود درمی یابد. من بنای روبه رو را در ابتدا بی واسطه به عنوان محل سکونت یا کارخانه یا یادمان تاریخی درمی یابم، و این دیدن بی واسطه‌ی حسی بر یک نظم معین تمرکز می یابد که به مثابه علاقه، بی تفاوتی، شگفتی، رویگردانی و جز آن جلوه می کند. به همین سان من یک صدا را می شنوم، چیزی مثل صدای یک هواپیمای دور یا نزدیک شونده را که درمی یابم و به مدد آهنگ آن بازمی شناسم - قطع نظر از آن که صدا از یک جت، هواپیمای شکاری یا مسافری باشد. بنا براین تمام دانندگی من به گونه‌ی معین در شنیدن و دیدن من مشارکت دارد، تمام تجربه‌های من که زنده‌اند، که در فراموشی نهفته مانده‌اند، که تحت وضعیت‌های خاص دوباره ظاهر می شوند، در کارند. تفکر و داوری من - اگر هم نه در عملیات مشخص دریافتن و تجربه کردن من - به صورت متمم (محمول) و صریح آشکار می شوند.

در ازانیدن روحی - عملی جهان که از آن و بر اساس آن تمام دیگر انواع ازانیدن‌ها شکل می گیرد - ازانیدن نظری، هنری و جز آن - نتیجتاً واقعیت چونان یک کل طبقه‌بندی نشده از آنچه موجود و معنی دار است، دریافته و تلویحاً در وحدت احکام استنباطی و ارزشی درک می شوند. تنها در انتزاع و موضوعی شدن و با فرافکنی، در حوزه‌ها، جنبه‌ها، در قلمروهای معین این جهان سرشار و بی پایان واقعیت، آن‌ها منزوی می شوند که ناتورالیسم و پوزیتیویسم ساده‌نگر به آن‌ها به عنوان تنها چیز حقیقی و یگانه واقعیت

۱. رک. مارکس، «نقد فلسفه‌ی حق هگل» در: نوشته‌های اولیه، به ویراست لندشتوت، اشتوتگارت، ۱۹۶۴، ص ۱۲۶.

می‌نگرند، حال آن‌که «باقی» را به‌عنوان ذهنیت محض سرکوب می‌کنند. تصویر فیزیکی‌الی موجب شد که جهان انسانی فقیر شود و واقعیت را از شکل ببیند، چون که با منحصر کردن مطلق آن به یک بعدی، آن را به یگانه جنبه، به سطحیت و به روابط کمی فروکاست. علاوه بر آن پوزیتیویسم جهان انسانی را دوپاره کرد، زیرا جهان فیزیکی‌الی گرای - جهان ارزش‌های واقعی ایده‌آلی شده، جهان کمیت گسترش‌یابنده، جهان چیزهای محاسبه‌شونده و جهان هندسی - را به‌عنوان یگانه واقعیت اعلام کرد، حال آن‌که جهان فعال آدمی را افسانه دانست.

در جهان فیزیکی‌الی که پوزیتیویسم مدرن آن را تنها واقعیت می‌شناسد، انسان تنها می‌تواند در سایه‌ی یک فعالیت انتزاعی معین بقا داشته باشد، یعنی به‌عنوان فیزیکی‌دان، آماردان، ریاضی‌دان، زبان‌شناس - نه با تمام توان و استعدادش، نه چونان یک انسان کل. جهان فیزیکی‌الی به‌عنوان حالت^۱ موضوعی شده‌ی شناخت واقعیت فیزیکی‌الی تنها یکی از تصویرهای ممکن جهان است که خصوصیات و جنبه‌های ذاتی معین واقعیت عینی را بیان می‌دارد. در کنار جهان فیزیکی‌الی، جهان‌های دیگر نیز وجود دارند که موضوعیت و حقانیت دارند، مثلاً جهان هنر، جهان زیست‌شناسی و جز آن. این‌که واقعیت به جهان فیزیکی‌الی خلاصه نمی‌شود، یعنی چه؟ فیزیکی‌الیسم پوزیتیویستی یک تصویر معین واقعیت را جایگزین خود واقعیت به‌طور کلی کرده است و یک نوع معین از انیدن واقعیت را یگانه نوع حقیقت‌دار آن برجسته کرد. پوزیتیویسم بدین وسیله پایان‌ناپذیر بودن جهان و فروکاسته نشدن آن را به دانش انکار کرد، یعنی انکاریکی از تزه‌های ماتریالیسم. درثانی، جهان را حد و مرزدار کرد، چون که غنای ذهنیت انسان را که از لحاظ تاریخی در پراکسیس عینی انسان شکل می‌گیرد، به تنها نوع از انیدن واقعیت فروکاست.

هر موضوعی که انسان با نگرش، کنش یا ارزش‌گذاری خویش بر آن متمرکز می‌شود، از تمامیتی که در بستر آن است و انسان آن را فقط یک پس-زمینه‌ی نامتعیین یا پیوند خیالی درمی‌یابد، جدا می‌شود و برآمد می‌کند. انسان هیچ‌گاه یک چیز متفرد را مطلقاً منفرد، یکتا درک نمی‌کند، بلکه همیشه آن را در یک افق داده شده، البته اغلب نه به صراحت، که تلویحاً به صورت تمامیت دریافت می‌کند. هر چیز که انسان به آن دست می‌برد، آن را مشاهده و کارورزی می‌کند، بخشی از یک تمامیت است، و همانا این تمامیت به صراحت دریافت نشده، یک نور است که امر مشاهده را یک باره در معنیش روشن می‌کند و عیان می‌سازد. از این رو آگاهی انسان هم باید در شکل دقیقانه‌ی عقلانی و نظری و هم در شکل شهودی آزموده شود. آگاهی همان وحدت این دو شکل است که متقابلاً به یکدیگر رسوخ می‌کنند و برهم تأثیر می‌نهند، چون که وحدت‌شان با پراکسیس عینی و ازانیدن روحی - عملی واقعیت دمساز است. انکار یا دست‌کم گرفتن اولی منجر به ناعقلانیت می‌شود و به «تفکر گیاهی» می‌انجامد. انکار یا کم‌بها دادن به دومی به یک‌جانبگی عقلانیت، پوزیتیویسم و علم‌گرایی می‌گراید که به دلیل یک‌جانبگیش، بالضروره موجب تقویت ناعقلانیت آن‌ها می‌شود.

اما از چه رو تفکر نظری «رسانه‌ی عام» می‌شود که همه چیز را بار دیگر درمی‌سپرد یا می‌تواند آن‌چه را در تجربه زیسته شده، در مشاهده نگرسته شده، در تصور به تصور آمده است، در فعالیت عملی شده و در احساس حس شده در سپرد؟ چرا انسان وقتی چیزی را در اساس عملی - روحی و بر همین پایه آن را هنری، دینی و جز آن ملکه‌ی خود کرده، واقعیتی که انسان آن را می‌زید، ارزش‌گذاری و کارورزی می‌کند، بار دیگر آن را نظری ملکه می‌کند؟ «امتیاز» قلمروی نظری نسبت به دیگر پهنه‌ها در این امر واقع به چشم می‌خورد که برای هر چیز می‌توان تدوین نظریه کرد و همه چیز می‌تواند موضوع یک بررسی صریح تحلیلی شود. گذشته از خود هنر، یک نظریه‌ی

هنر، علاوه بر ورزش یک نظریه‌ی ورزش و گذشته از عمل یک نظریه‌ی عمل وجود دارد. چه نوع امتیاز در این کار است؟ آیا تأثیر بخشی هنر در نظریه‌ی هنر است، و حقیقت عمل در نظریه‌ی عمل؟ همه‌ی کاریکاتورهای نظریه و فهم صوری، دیوان‌سالاری از این فرضیه مایه دارند. نظریه نه حقیقت است نه نافذیت، نه یک نوع از انیدن غیرنظری واقعیت، بلکه معرف درک بازتولید شاخص آن است، درکی است که در حقیقت به نوبه‌ی خود بر نوع مشابه از انیدن واقعیت تأثیر می‌گذارد.

نظریه‌ی ماتریالیستی شناخت چنان بازتولید روحی (فکری) واقعیت متضمن خصلت دوگانه‌ی آگاهی است که هم از پوزیتیویسم و هم از ایدئالیسم در امان است. آگاهی انسان یک «بازتاب» و در عین حال فراقینی (پروژه) است، ثبت‌کننده و سازنده، نشان‌دهنده و برنامه‌ریزنده، بازتاب‌دهنده و پیشوازرونده، دریافت‌کننده و فعال است. در آن واحد باید گذاشت «خود شیء» حرف بزند، نباید چیزی بر آن افزود، بلکه امر را آن‌چنان که هست، در نظر گرفت؛ این استلزام فعالیت خاص می‌باشد.

نظریه‌ی شناخت چنان بازتولید روحی واقعیت بر خصلت فعال شناختن در همه‌ی سطوح تأکید دارد. حتی عنصری (خود - انگیزخته)‌ترین شناخت حسانی ناشی از دریافت انفعالی نیست، بلکه زاییده‌ی فعالیت دریافتی است. اما هر نظریه‌ی شناخت هم‌چنان که سرچشمه در افکار اساسی ما دارد، به تلویح یا تصریح بنا بر یک نظریه‌ی معین واقعیت دارد و مفروض بر یک دید تاریخی معین است. نظریه‌ی ماتریالیستی شناخت به عنوان بازتولید فکری واقعیت، از واقعیت مفهومی دیگری در مقابل روش فروگاهی حرکت می‌کند. فروگاهی مبتنی بر یک جوهر متحجر، بر عناصر نامتغیری است، که دیگر اشتقاق‌پذیر نیستند، که چندگانی پدیده‌ها در نهایت از آن‌ها تجزیه می‌شوند. بلکه پدیدار وقتی توضیح می‌شود که به ذاتش، به یک قانون عام، به یک اصل انتزاعی فروکاسته شود. توجیه نشوندگی

فروگاهی‌گرایی برای واقعیت اجتماعی با این‌گونه گزاره‌های شناخته‌نشان داده شده: «فرانتس کافکا یک روشنفکر خرده بورژوا است؛ اما هر روشنفکر خرده بورژوا فرانتس کافکا نیست.» روش فروگاهی‌گرایی، فرد را تحت عام (کلی) انتزاعی می‌کند و با این کار دو قطب بی‌واسطه وضع می‌کند: یک قطب انتزاعی فردی که در آن یک جانب فردی در یک سو و یک عام انتزاعی در سوی دیگر است.

اسپینوزاگرایی و فیزیکی‌باوری، انواع رواج‌یافته‌ی روش فروگاهی است، تمامی غنای پدیده به یک چیز اساسی و عنصری فروکاسته می‌شود؛ جهان سرشار از دگرگونی به یک پرتگاه جوهر نامتغیر فروافکنده می‌شود. در مورد اسپینوزا این روش روی دیگری پرهیزکاری اخلاقی است که بنا بر آن دارد که هرگونه غنا (رشد) در واقع فقدان غنا، هر چیز مشخص و یکتا، توهم است. از منظر یک سنت معنوی معین چنان می‌نماید که نظریه‌ی مارکس یک اسپینوزاگرایی پویا شده می‌باشد: جوهر نامتغیر اسپینوزا پویایی یافته است. با توجه به این جنبه می‌توان گفت که فلسفه‌ی ماتریالیستی مدرن یک متافیزیک تغییر یافته است. اما ماتریالیسم مدرن به جوهر نامتغیر پویایی نداد، بلکه آن بر پویایی «هستی» استوار است؛ دیالکتیک در آن «جوهر» اعلام شده است. در نتیجه شناخت جوهر نیز در این مورد فروگاهی یک «پدیده» به جوهر پویا شده نیست، یعنی چیزی که در ورای پدیده‌ها هم چون فردیتی مستقل از آن‌ها پنهان می‌شود، بلکه شناخت قوانین است که خود موضوع بر اساس آن حرکت می‌کند. جوهر عبارت است از حرکت موضوع یا امر در حرکت. حرکت موضوع تشکیل مرحله‌های متفرد، اشکال و جنبه‌هایی می‌دهد که نمی‌توانند با فروکاسته شدن به موضوع درک شوند، بلکه تنها به‌عنوان شرح «خود موضوع» درک‌شدنی است. مثلاً، نمی‌توان دین را بدین‌سان ماتریالیستی درک کرد، وقتی انسان هسته‌ی زمینی صورت دینی را جابه‌جا می‌کند، آن را به مناسبات فردی فرومی‌کاهد، بلکه باید آن را آن‌سان

که در آن یک فعالیت وارون و رازورز شده‌ی را انسان به‌عنوان یک سوژه‌ی شیئیت یافته در یابد. «جوهر» انسان یک پراکسیس است نه جوهر پویا شده در انسان. فروگاهی‌گرایی روش «هیچ چیز جز» است: غنای جهان «چیزی جز» یک جوهر نامتغیر و پوشیده شده نیست. از همین رو فروگاهی‌گرایی نیز نمی‌تواند چیز نو و توسعه‌ی کیفی را عقلانی توضیح دهد: اگر هر چیز نو را می‌توان به مقتضیات و پیش‌شرط‌ها فروکاست، آن‌گاه چیز نو «چیزی جز» آن‌چه کهنه است نمی‌باشد.^۱

وقتی تمام غنای انسان چونان یک موجود اجتماعی به یک گزاره فروکاسته می‌شود که ذات انسان تولید کارافزار می‌شود، و وقتی کل واقعیت اجتماعی را در نهایت به‌عنوان اقتصاد تبیین می‌کنند که انسان به معنی عامل اقتصادی درک می‌شود، این پرسش پیش می‌آید که چرا این عامل باید خود را ملبس کند، چرا باید خویشتن را در اشکالی ابراز کند که نسبت به او بیگانه‌اند، برای مثال، در تخیل و شعر.^۲ نو را چگونه می‌توان دریافت؟ با فروگاهی آن به

۱. در نابودی شبه-انضمامیت، پوزیتیویسم دایره‌ی وین ایفای نقش کرده است. با تأکید بر این نکته که ماده چیزی در ورای پدیدارها یا اعتلای آن‌ها نیست، بلکه موضوع‌ها و فرایندهای مادی است، بازمانده دریافت‌های متافیزیکی را رد کرد. نگاه کنید: ا. ئیرات، جامعه‌شناسی تجربی، وین، ۱۹۳۱، صص ۶۱-۵۹. این مسأله در فصل‌های «عامل اقتصادی» و «فلسفه‌ی کار» به‌دقت بررسی خواهد شد.

۲. جدل‌های ضد ماتریالیسم دیالکتیک، مفاهیم مکانیکی و متافیزیکی را که خاص نظریه‌های قرن هجدهم بود به ماتریالیسم مدرن نسبت می‌دهد. چرا باید تنها روح و نه ماده خصلت سلبیت داشته باشد؟ تزهای سارتر مبنی بر این‌که ماتریالیسم نمی‌تواند فلسفه‌ی انقلاب باشد (رک. سارتر، ماتریالیسم و انقلاب، پاریس، ۱۹۴۹) از مفهوم متافیزیکی ماده عزیمت می‌کند؛ آن‌چنان‌که مرلوپونتی غیرمستقیم ادعا می‌کند: «به‌درستی این سؤال مطرح شده چگونه ماده به معنی دقیق کلام می‌تواند اصل خلاقیت، تولید و متضمن مولد نو باشد که برای آن از عنوان دیالکتیک به کار می‌رود. (Temp modernes, I, p. 521) تمام برخورد عقاید در تصدیق یا رد «دیالکتیک طبیعت» پیرامون این سؤال دور می‌زند.

کهنه، یعنی به شرایط و پیش فرض‌ها؟ با این دید، چیز نو هم چون چیز خارجی می‌نماید که مضافاً به واقعیت مادی افزوده می‌شود.

ماده حرکت است ولی فاقد صفت نفی است. یک درک ماده که در خود آن سلبيت کشف می‌شود، یعنی توانش کیفیت نو و مراحل برتر رشد نمایان می‌شود، آن‌گاه امکان یک توضیح ماتریالیستی پدیده‌ی نو چونان صفت جهان مادی وجود دارد. وقتی ماده به‌عنوان سلبيت درک شود، دیگر توضیح علمی نمی‌تواند یک فروگاهی باشد، یک بازگشت جدید به شرایط، به پدیدارهای انضمامی، به یک پایه‌ی انتزاعی و به شرح پدیدارها مبدل می‌شود. واقعیت را نمی‌توان با فروگاهی به چیزی جز خود آن توضیح داد، بلکه تنها با شرح خود آن، با بازنمایی و شفاف کردن مراحل و حرکت‌های خود آن.^۱

خاستگاه پژوهش باید از نظر صوری با نتیجه همخوان باشد. باید در کل روند بازتاب به‌طور یکسان حفظ شود، چون که تنها از این راه می‌توان تضمین کرد که تفکر نه در یک‌جا آغاز شود و در جای دیگر پایان یابد. مفهوم پژوهش البته در آن است که در یک حرکت هزارتوگونه به نتیجه‌ای می‌رسد که در آغاز دانسته نبوده. بنا براین در یک حرکت صوری خاستگاه و نتیجه، تفکر در پایان حرکت خود به چیزی از لحاظ محتوایی می‌رسد که سوای آنی است که از آن عزیمت شده است. تفکر از تصور زنده، بی‌هنجار و کل بی‌واسطه به مفاهیم، تعریف‌های انتزاعی مفهومی رسوخ می‌کند که با سر جمع کردن آن، با رجعت به سرآغاز انجام می‌گیرد: این بار نه به تمامیت زنده، مفهومی نشده‌ی دریافت بی‌واسطه، بلکه به تمامیت مفهوم که غنای توسعه و

۱. واژه‌ی آلمانی *Entwicklung* برگردان واژه‌ی *explicatio* لاتین است به معنی «ازهم‌گشایی، بازنمایی روشن یک کل در ابتدا رازآمیز آشفته» (هوفمایستر، گوته و ایدآلیسم آلمانی، لایپزیگ، ۱۹۳۲، ص ۱۲۰ ادامه). گوته و مارکس آن را به همین معنی به کار برده‌اند. رک. مارکس، سرمایه، جلد یکم، ص ۱۷.

درک یافته است. راه از «تصور بی‌هنجار تمامیت» به «تمامیت توسعه‌یافته‌ی کثرت تعین‌ها و روابط»، همان درک واقعیت است. تمامیت برای آدمی به‌طور بی‌واسطه شناخته‌شدنی نیست با آن‌که از لحاظ حسی بی‌واسطه به او داده شده است، یعنی در تصور، در نگرش و در زیستن. درست است که کل به‌طور بی‌واسطه در دسترس اوست، ولی بی‌هنجار و مبهم است. برای دریافتن و شناختن، توضیح و شرح آن باید یک راه ناهموار پیموده شود: آنچه انضمامی است به میانجی انتزاع و تمامیت با وساطت اجزای درک‌شدنی است.

«راه به حقیقت نامستقیم (ناهموار) است»؛ از همین رو انسان ممکن است اشتباه کند.

روش فرارفتن از انتزاع به انضمام یک روش تفکر است، به معنایی آن یک حرکتی است که در مفاهیم به فرجام می‌رسد، در انتزاع. فرارویی از انتزاع به انضمام، گذار از سطح حسانی به مرتبت عقلانی نیست، بلکه یک حرکت در تفکر است و یک حرکت در خود تفکر می‌باشد. برای آن‌که تفکر بتواند از انتزاعی به انضمامی فرارود باید در عنصر خود حرکت کند، یعنی در سطح انتزاعی که نفی بی‌واسطگی حسی، شهود و تشخیص است؛ فرارفتن از انتزاعی به انضمامی یک حرکتی است که سرآغازش همواره انتزاعی است و دیالکتیکش در چیرگی بر این انتزاع است. بنا براین، حرکتی است از اجزاء به کل و از کل به اجزاء، از پدیدار به ذات و از ذات به پدیدار، از تمامیت به تضاد و از تضاد به تمامیت، از عین (ابژه) به ذهن (سوبژه) و از ذهن به عین. فرارفتن از انتزاعی به انضمامی چونان روش ماتریالیستی شناخت واقعیت یک دیالکتیک تمامیت انضمامی است که واقعیت در آن در تمام سطوح و ابعاد به‌طور روحی (فکری) بازتولید می‌شود. فرایند تفکر نه‌تنها تمامیت بی‌هنجار (درهم) تصور را در یک کل شفاف مفاهیم دگرپیموده می‌کند، بلکه خود کل در عین حال در این فرایند تبیین، تعریف و ادراک می‌شود.

می‌دانیم که مارکس روش تحقیق را از روش توضیح تفکیک کرده است. با این همه روش پژوهش او را به‌عنوان چیز آشنا نادیده می‌گیرند، روش توضیح را یک روال ساده‌ی بازنمایی می‌دانند؛ بدان توجه ندارند که به برکت روش شرح است که در روند آن پدیدار شفاف، عقلانی و درک‌شدنی می‌شود. شیوه‌ی پژوهش مارکس دارای سه مرحله است:

۱) تملک فراگیر منابع، تسلط بر مصالح در همه‌ی جزئیاتی که از نظر تاریخی دسترس‌پذیر است؛

۲) تحلیل اشکال مختلف توسعه‌ی این منابع؛

۳) بررسی روابط درونی، یعنی تعیین وحدت این اشکال گوناگون توسعه.^۱ بدون احاطه به این روش پژوهش هرگونه دیالکتیک تنها می‌تواند نظرورز (اسپکولاتیو) باشد.

این مسأله که علم بازنمایی خود را با چه آغاز می‌کند، پیامد تملک انتقادی علمی مصالح است. آغاز بازنمایی خود یک آغاز وساطت یافته است که در نطفه‌ی خود متضمن بنای کل اثر است. اما چه چیز بایستی آغاز بازنمایی، یعنی توسعه‌ی علمی موضوع باشد، در آغاز پژوهش دانسته نیست. آغاز بازنمایی و آغاز پژوهش دو چیز متفاوت‌اند؛ این یکی خودخواسته، آن یکی ضروری است.

سرمایه‌ی مارکس با تحلیل کالا—این پدیده‌ی روزمره شده—آغاز می‌شود. اما این که کالا سلول جامعه‌ی سرمایه‌داری است، که آن یک سرآغاز انتزاعی است که انکشاف ساختار درونی جامعه‌ی سرمایه‌داری را بازتولید می‌کند—این آغاز بازنمایی پیامد پژوهش است، نتیجه‌ی ازانیدن علمی مصالح (منابع) است. برای جامعه‌ی سرمایه‌داری، کالا «یک واقعیت مطلق» است، زیرا وحدت تمام تعین‌ها (خصوصیات) است، نطفه (سرچشمه)‌ی همه‌ی درگیری‌هاست. از این نظر می‌توان آن را—به زبان مفاهیم هگل—یک

۱. رک، مارکس، سرمایه، جلد یکم، ص ۱۷.

وحدت هستی و نیستی (ناهستی)، اختلاف و نااختلاف، اینهمانی و ناینهمانی تبیین کرد. تمام دیگر تعین‌ها، تعریف‌های غنی‌تر و انضمامی‌تر این «مطلق» جامعه‌ی سرمایه‌داری است.

دیالکتیک بازنمایی یا توصیف (شرح) نباید مسأله‌ی مرکزی را تیره کند: چگونه علم به آغاز ضروری بازنمایی، یعنی به توصیف می‌رسد؟ تفکیک نیافتن و به‌طور کلی خلط آغاز پژوهش با آغاز بازنمایی در توضیح، آثار مارکس را به ابتذال و خنده‌آوری کشانده‌اند، در پژوهش، آغاز خودخواسته است؛ برعکس، بازنمایی شرح موضوع است، چون که آن موضوع را در توسعه‌ی ضروری درونی و بالندگیش مجسم می‌کند. در این جا آغاز واقعی، آغاز ضروری است، از آن است که دیگر خصوصیت‌ها به ضرورت می‌شکفند. بدون آغاز ضروری، بازنمایی یک کشف نیست، بلکه یک انباشت التقاطی یا کورمال کردن از یک نقطه به نقطه‌ی دیگر است، یا این‌که مسأله‌ی تناورده شدن خود موضوع نیست، بلکه بیشتر گسترش بازخورد (تأمل) در موضوع مدنظر است، یک درنگ فکری درباره‌ی موضوع است که با توجه به موضوع به عنوان امر بیرونی و دلخواسته مطرح است. روش شرح، یک توسعه بخشی تحولی نیست، یک ازهم‌گشایی، آشکارسازی و «پیچیده کردن» تضادهاست، بازگشایی موضوع به مدد وساطت تضادهایش.

شرح کردن یک روش ازهم‌گشایی موضوع را به‌عنوان دگردیسی ضروری انتزاع به انضمامی ممکن می‌کند. نشناختن روش شرح دیالکتیکی (که درک واقعیت را به‌صورت تمامیت انضمامی برقرار می‌کند)، یا به تابع کردن پدیده‌ی انضمامی تحت انتزاعی یا به پرش از اعضای (صفات) وساطت‌گر به انتزاع قاهر می‌انجامد.

دیالکتیک ماتریالیستی چونان روش روشننگری علمی به معنی جست‌وجوی واقعیت اجتماعی، به معنی ردیابی هسته‌ی زمینی (عینی) ساخته‌های فکری نیست (آن‌چنان که ماتریالیسم فروگاهی‌گرای فوئرباخ و

اسپینوزایی می‌پندارند) یا فروگاهی فرهنگ به معادل‌های اقتصادی (آن‌چنان که پلخانف در همان سنت اسپینوزایی می‌آموخت.)، دیالکتیک روش فروگاهی نیست، بلکه روش بازتولید روحی و فکری واقعیت است، روش کشف یا شرح پدیدارهای اجتماعی از فعالیت عینی عملی انسان تاریخی است.

۳- تمامیت انضمامی

مقوله‌ی تمامیت که مهم‌ترین راه‌گشای آن در تفکر مدرن است، اسپینوزا با «طبیعت طبع‌بخش» و «طبیعت طبع‌پذیر» او برقرار شده است، در فلسفه‌ی کلاسیک آلمان به‌عنوان یکی از مفاهیم مرکزی کارورزی شد که دیالکتیک را جدلی از متافیزیک تفکیک می‌کنند. خاستگاه تمامیت که می‌خواهد واقعیت را در قانون‌مندی درونیش بفهمد و در پشت پدیدارهای تصادفی و سطحی، روابط ضروری درونی‌شان را آشکار کند، در تضاد با نظرگاه تجربه‌گرایی (امپیریسم) است که در پدیده‌های حسانی تصادفی باقی می‌ماند و نمی‌تواند فرایندهای تحول واقعیت را درک کند. تحت نظرگاه تمامیت، دیالکتیک قانون‌مندی و تصادف، ذات درونی و اشکال پدیدار واقعیت، دیالکتیک اجزاء و کل، تولیدات و تولید کردن و... فهمیده می‌شود. مارکس^۱ این مفهوم دیالکتیکی را پذیرفت، آن را از رازورزی‌های ایدئالیستی پیراست و در هیئت جدید به مفهوم کلیدی دیالکتیک ماتریالیستی رشد داد.

اما مفاهیم مرکزی فلسفه که آشکارکننده‌ی جنبه‌های ذاتی واقعیت‌اند، سرنوشت خود را دارند. آن‌ها هیچ‌گاه تملک روحی صرفاً فلسفه باقی نمی‌مانند که اول، آن‌ها را توضیح کرده و به کار برده کرده باشد، بلکه به تدریج به تملک همگان درمی‌آیند. بنا براین گسترش و پذیرش یک مفهوم،

۱. توضیح مشروح «دیدگاه تمامیت» به‌عنوان اصل روش‌شناسی فلسفه‌ی مارکس را لوکاج در تاریخ و آگاهی طبقاتی، برلین، ۱۹۲۳ بحث کرده است. لوسین گلدمن این اندیشه را در خدای پنهان پاریس، ۱۹۵۵ رشد داده است.

فرایندی است که در آن مفهوم به بازشناسی عام می‌رسد، در عین حال به معنای دگرذیسی آن است. مقوله‌ی تمامیت نیز در قرن بیستم پژواک و بازشناسی گسترده یافت؛ به همین جهت پیوسته با این خطر مواجه است که یک‌جانبه درک شود و همانا عکس خود شود، یعنی خصلت یک مفهوم دیالکتیکی را از دست بدهد. مهم‌ترین دگرگونی که مفهوم تمامیت در دهه‌های گذشته از سرگذراند، فروگاهیش به نیاز روش شناختی و یک قاعده‌ی روش شناختی شدن برای آزمون واقعیت بود. این تباهی مفهوم به دو ابتذال منجر شد: این که همه چیز با همه چیز مرتبط است، و این که بیش از تمام اجزای خود است.

در فلسفه‌ی مادی مقوله‌ی تمامیت انضمامی مقدم است و پیش از همه پاسخی است به پرسش واقعیت چیست؟ و درثانی به عنوان پیامد پاسخ مادی به این پرسش، این مقوله یک اصل اپیستمولوژیک (معرفت شناختی) است - و می‌تواند - یک استلزام روش شناختی باشد. گرایش‌های ایدئالیستی قرن بیستم ابعاد سه‌گانه‌ی تمامیت را به عنوان یک اصل روش شناختی لغو کردند و آن را در اساس به یک بعد فروکاستند: به مناسبت جزء و کل.^۱ اما پیش از همه آن‌ها تمامیت را به عنوان مقتضای روش شناختی و اصل معرفت شناختی، شناخت واقعیت را از مفهوم ماتریالیستی واقعیت به عنوان یک کل انضمامی جدا کردند. در اثر این جدایی، تمامیت چونان اصل روش شناختی هرگونه زمینه و پیوستگی را از دست داد، چیزی که بی‌واسطه منجر به تفسیر ایدئالیستی و فقر محتوایش شد.

شناخت واقعیت، نحوه و نوع شناخت آن در نهایت بستگی به درک صریح یا تلویحی واقعیت دارد. بر این پرسش که چگونه می‌توان واقعیت را شناخت، این پرسش همیشه تقدم دارد که واقعیت چیست. واقعیت چیست؟ وقتی واقعیت آن مجموعه‌ای از امور واقع از ساده‌ترین

۱. نمونه‌ی کلاسیک آن کارل مانهایم و نظریه‌ی کلیت ساختارگرایانه است.

عناصری است که دیگر اشتقاق‌شدنی نیستند، آن‌گاه نتیجه می‌شود که اولاً انضمامی بودن مجموع تمام واقعیات در نظر است، درثانی این‌که واقعیت در انضمامی بودگی‌ش در اساس شناخته‌شدنی نیست، چون که بر هر پدیده‌ای می‌توان آن جنبه‌هایی را افزود که تا آن زمان به آن‌ها توجه نشده یا فکت‌هایی را که هنوز کشف نشده بود، تا با برکنار هم نهادن بی‌پایان بازنمایی انتزاع و ناانضمامیت ممکن شود. برای مثال، یکی از مخالفان برجسته‌ی فلسفه‌ی معاصر در موضوع تمامیت انضمامی می‌نویسد: «هرگونه دانندگی خواه شهودی یا استدلالی باید دانش از جنبه‌های انتزاعی باشد، و این‌که انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند ساختار خود واقعیت اجتماعی را درک کند.»^۱

بین این نگرش (شهود) که واقعیت یک تمامیت انضمامی است، لذا یک کل ساختاریافته، رو به توسعه و شکل‌گیری است، و این نظر که شناخت آدمی به «تمامیت» جنبه‌ها و امور واقع (فکت‌ها)، یعنی به تمام صفات چیزها، روابط و فرایندهای واقعیت دست می‌یابد و یا دست نیز نمی‌یابد، اختلاف بنیادی دیده می‌شود. در مورد دوم، واقعیت به‌عنوان مجموعه‌ی همگی واقعیات فهمیده می‌شود. از آن‌جا که اصولاً توانش شناخت آدمی هرگز نمی‌تواند تمام واقعیات (فکت‌ها) را دریابد، نظرگاه انضمامیت یا تمامیت را یک رازورزی می‌دانند.^۲ البته تمامیت مجموع تمام واقعیات نیست. تمامیت یعنی واقعیت چونان کل ساختاریافته و دیالکتیکی که در آن و از آن فکت‌های دلخواه (یک گروه؛ یک مجموعه از واقعیات) را بتوان عقلانی درک کرد. گردآوری تمام واقعیات هنوز شناختن واقعیت نیست، و تمام واقعیات (گردآوری شده) هنوز تمامیت نیست. واقعیات وقتی چونان واقعیات یک کل دیالکتیکی درک شود، یعنی وقتی تقسیم‌ناپذیر و تغییرناپذیرند و دیگر ذراتی نیستند که اشتقاق‌بردار باشند، واقعیت ترکیب‌یافته نمی‌باشند، بلکه

۱. کارل پوپر، فقر تاریخ‌گرایی، توبینگن، ۱۹۶۵، ص ۶۳.

۲. همان.

وقتی اجزای ساختاری کل درک شوند، شناخت واقعیت را وساطت می‌کنند. بنا براین، انضمامیت یا تمامیت به معنای تمام واقعیات، مجموع آن‌ها، گردآوری همه‌ی جنبه‌ها، چیزها و روابط نیست، زیرا این ترکیب هنوز فاقد مهم‌ترین عنصر است: تمامیت بودگی. بدون درک این‌که فکت به چه معنی است، یعنی بدون درک آن‌که واقعیت یک تمامیت انضمامی است که با شناخت هر فکت منفرد یا مجموع فکت‌ها به یک ساختار معنایی مبدل می‌شود، شناخت واقعیت مشخص یا رازورز یا یکی از جنبه‌های آن یک امر ناشناختنی می‌ماند.

دیالکتیک تمامیت انضمامی روشی نیست که مدعی باشد تمام جنبه‌های واقعیت را بی‌کم و کاست درمی‌یابد و یک تصویر تمام عیار از واقعیت به دست می‌دهد، بلکه یک نظریه‌ی واقعیت و شناخت آن چونان واقعیت می‌باشد. تمامیت انضمامی روش دریافت و توصیف تمام جنبه‌ها، رگه‌ها، صفات، روابط و فرایندهای واقعیت نیست، بلکه نظریه‌ی واقعیت چونان تمامیت انضمامی است. وقتی انسان واقعیت را چونان انضمامی و به‌عنوان کل درمی‌یابد، که یک ساختار دارد (لذا بی‌هنجار نیست)، که تحول و توسعه می‌یابد (و از این رو نامتغیر نیست و یک بار برای همیشه داده نشده)، به خود شکل می‌دهد (لذا در کل خود تمام نیست، تنها در اجزای نظام خود متغیر است)، در نتیجه از این مفهوم واقعیت نتایج روش‌شناختی معین حاصل می‌شود که به مشی‌پذیری و اصل معرفت‌شناختی مطالعه، توصیف، دریافت، توضیح و ارزش‌گذاری بخش‌های معین موضوعی شده‌ی واقعیت مبدل می‌شود؛ حال خواه فیزیک یا علوم طبیعی، زیست‌شناسی یا اقتصاد سیاسی، مسائل نظری ریاضی یا مسائل عملی زندگی انسان و مناسبات اجتماعی باشد. در عصر مدرن تفکر انسان به دیالکتیک شناخت دست یافت، یعنی به درک دیالکتیکی شناختن، به‌ویژه در مناسبت با حقیقت مطلق و نسبی، در مناسبت عقلانی و تجربی، انتزاعی و انضمامی، در مناسبت خاستگاه و نتیجه،

در پیش فرض و برهان پیشرفت کرد. علاوه بر آن به درک دیالکتیک واقعیت عینی رسید. امکان تدوین یک علم یکپارچه و یک درک متحد علم زمینه در کشف وحدت ژرف واقعیت عینی دارد. پیشرفت‌های مهم قرن بیستم بنا براین دستاوردها دارد: هر چه علم بیشتر خاص و متمایز شود، هر چه حوزه‌های جدید بیشتر کشف و شرح شوند، به همان میزان وحدت مادی ذاتی متفاوت‌ترین و دورترین پهنه‌ها روشن‌تر بالندگی می‌یابند. بدین وسیله پرسش در باب رابطه‌ی مکانیسم و ارگانیسم، علیت و غایت‌شناسی، لذا پرسش در وحدت جهان به طرز نو مطرح می‌شود. تفکیک علم در مرحله‌های معین توسعه چنان می‌نمود که وحدت آن را تهدید می‌کند و این ریسک (خطر) را به همراه داشت که جهان، طبیعت، ماده به حوزه‌های مستقل منزوی دوپاره شوند و دانشمندان رشته‌های متفرد را به گوشه‌نشینی سوق دهد؛ موجب شود همبستگی و امکان ارتباطات از دست برود، به‌واقع نتایجش به کشف ژرف‌تر و شناخت وحدت واقعیت انجامید.

آن‌سوی این درک ژرف وحدت واقعیت نیز درک ژرف‌تر و ویژگی حوزه‌های متفرد و پدیده‌هاست. کاملاً برخلاف رویگردانی رمانتیک از علوم و تکنیک، تکنیک مدرن، سبیرنتیک، فیزیک، زیست‌شناسی توانست امکانات جدیدی برای پیشرفت بشریت و پژوهش ویژگی انسان اثبات کند.

کوشش‌های دایر بر تدوین یک علم نو، یکپارچه از این تجربه سرچشمه می‌گیرد که علم خود از حیث ساختارش دیالکتیکی است، وجود شباهت‌های ساختاری در پهنه‌های گوناگون که از لحاظ درونی کاملاً ناممکن می‌نمایند، زمینه در آن دارد که تمام حیطه‌های واقعیت عینی، سیستم‌اند، یعنی همبافت‌های عنصری‌اند که در کنش و واکنش متقابل‌اند.

توازی توسعه در رشته‌های علمی متفاوت به‌ویژه در زیست‌شناسی، فیزیک، شیمی، تکنولوژی، سبیرنتیک و روان‌شناسی، مسائل سازمان،

ساختار، تعامل سویا سو را و به دنبال آن شناخت را پیش می‌آورند که بررسی بخش‌ها و فرایندهای منفرد کافی نیست که مسأله‌ی اصلی «روابط سازمان یافته‌ای باشند که از تعامل پویا پدید می‌آیند و موجب می‌شوند که رفتار اجزای متفاوت باشند - بسته به آن‌ها در انزوایا در چارچوب کل پژوهیده شوند».^۱ شباهت‌های ساختاری سرآغازی برای پژوهش ژرف‌تر و ویژگی پدیده‌ها می‌شوند.

پوزیتیویسم یک پاک‌سازی عظیم فلسفه از بازمانده‌های درک دین‌شناسانه‌ی واقعیت را به‌عنوان یک سلسله مراتب برحسب مراحل کمال پیش گرفت و به‌عنوان یک اهرم حقیقی تمام واقعیت را به سطح فیزیکی‌الی آن فروکاهی کرد. یک‌جانبگی در مفاهیمی علم‌گرایانه‌ی فلسفه نباید بر دستاوردی سایه افکند که پوزیتیویسم در کار فروریزانه و اسطوره‌زدایانه در این رهگذر داشته است. سلسله مراتب (پایگان) دادن به واقعیت بر اساس مبانی غیرکلامی تنها بر اساس توجه به برهم تافتگی ساختار و اشکال حرکت خود واقعیت ممکن است. یک چنان پایگان‌بندی نظام‌ها بر اساس پیچیدگی ساختار درونی‌شان می‌تواند با توجه به سنت هگلی معنی‌دار باشد؛ او تحت عنوان‌های مکانیسم، شیمیسم، اندام‌وارگی واقعیت (به‌عنوان نظام درک شده) را با توجه به برهم‌تافتگی ساختار درونی‌شان بررسی کرد.

اما تنها درک دیالکتیکی جنبه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی یک ساختار یا نظام نوید نتیجه‌ی بارآور می‌دهد و در مقابل کرانگی فرمالیسم ریاضی از یک سو و هستی‌شناسی متافیزیکی از سوی دیگر در امان می‌دارد. شباهت ساختاری اشکال مختلف روابط انسانی (زبان، اقتصاد، روابط خویشاوندی و...) تنها تحت شرایطی می‌تواند به فهم و توضیح ژرف واقعیت اجتماعی بینجامد که نه فقط شباهت ساختاری، که ویژگی پدیده‌های مربوط نیز به حساب آید.

۱. برتالانفی، نظریه‌ی عام سیستمی، جلد یکم، ۱۹۵۶.

درک دیالکتیکی مناسب هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی امکان می‌دهد، ناهماهنگی و ناهمراهی بین ساختار منطقی (مدل) از راه واقعیتش یا یک بخش معین خود واقعیت توضیح شود و ساختار آن واقعیت شناخته گردد. با کمک یک مدل که از لحاظ ساختاری از یک نظام فروتر، از یک زمینه‌ی اجتماعی معین، می‌توان آن زمینه‌ی اجتماعی برهم‌بافته‌تر را فقط تقریبی توضیح داد: مدل تنها می‌تواند به‌عنوان نخستین رویکرد به‌شرح متناسب واقعیت خدمت کند. در ورای این رویکرد، توضیح درست از آب در نمی‌آید. مثلاً به کمک مفهوم مکانیسم می‌توان مکانیسم ساعت، مکانیسم حافظه، مکانیسم زندگی اجتماعی (دولت، روابط اجتماعی و...) را توضیح داد، ولی تنها مورد اول مفهوم مکانیسم است که ماهیت پدیده را درمی‌یابد و آن را درخور توضیح می‌کند، حال آن‌که در دو مورد دیگر، مدل مکانیسم تنها جنبه‌های معین یا یک صورت بت - وار شده‌ی معین پدیده را درک‌پذیر می‌کند. البته انسان امکان یک نزدیکی اولیه و تثبیت مفهومی را کسب می‌کند، اما از آن‌جا که واقعیت پیچیده مسأله است، نیازمند شرح درخور و توضیح مقوله‌های منطقی (مدل‌ها) است.

برای فلسفه‌ی معاصر مهم است که در ورای اصطلاح‌های متفاوت، ناروشن و اغلب رازورز مکتب‌ها و حرکت‌های متفرد، مسائل واقعی مرکزی و محتوای مفاهیم را بازشناسد، در مورد موضوع ما یعنی آن‌که از خود پرسد آیا مفاهیم کلاسیک فلسفه‌ی ماتریالیستی، فرضاً مفهوم تمامیت انضمامی، پیش‌نیازهای بهتری برای درک مفهومی آن مسائلی می‌باشند که علم کنونی آن را با اصطلاح‌های ساختار و نظام مشخص می‌کند، به عبارتی آیا مفهوم تمامیت انضمامی این دو مفهوم را متبادر می‌کند و تا چه میزان از این منظر نیز می‌توان ناقاطعیت یا یک‌جانبگی برخی حرکت‌های فلسفی معین را نقد کرد که از لحاظی معرفت‌تحریف‌عنصری دیالکتیک از علم قرن

بیستم‌اند؛ برای مثال، آن‌چنان که در نوشته‌های فیلسوف سویسی گونزت^۱ آمده است. گونزت بر خصلت دیالکتیکی شناخت انسان تأکید دارد، اما از ترس متافیزیک، این پرسش را که آیا واقعیت عینی نیز که تفکر انسان آن را بازشناسی می‌کند، دیالکتیکی است، بی‌پاسخ قانع‌کننده می‌گذارد. گونزت معتقد است که شناخت آدمی به تشکیل افق‌های گوناگون یا تصویرهای واقعیت نایل می‌شود ولی به «واقعیت نهایی» امور هرگز دست نمی‌یابد.

اگر بناست با این سخن گفته شود که شناخت آدمی نمی‌تواند واقعیت را همه‌جانبه بشناسد چرا که یک تمامیت مطلق است، حال آن‌که بشر در هر مرحله‌ی توسعه‌اش همواره فقط به یک حقیقت نسبی واقعیت دست می‌یابد، یعنی به یک مرحله‌ی معین درک واقعیت، می‌توان با گونزت موافق بود. اما برخی فرمول‌بندی‌های او نشان خصلت آشکار نسبیت‌گرایانه‌ی وی است. گویا انسان در شناخت خود با خود واقعیت سروکار ندارد بلکه تنها با افق‌ها و تصویرهای معین واقعیت روبه‌رو است که از نظر تاریخی تغییرپذیر و دربرگیرنده‌ی واقعیت در ساختار بنیادی نهایی آن نیستند. بنا براین واقعیت را از دسترس انسان دور می‌دارد، تنها تصویری از آن در دست می‌ماند. گونزت دو مسأله را نامحقانه خلط می‌کند: مسأله‌ی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، مسأله‌ی واقعیت عینی و مسأله‌ی دیالکتیک حقیقت نسبی و حقیقت مطلق. فراز زیرگواه بر این نکته است: «جهان طبیعت چنان تشکیل یافته است که شناخت تمام و کمال واقعیت را برای ما میسر نمی‌کند.» (که درست است) و «نه در ماهیتش» را (که نادرست است).^۲ یک شناختی که از طبیعت، از ماده، از واقعیت جدا شده است، بدین یا بدان میزان به دام نسبیت‌گرایی می‌افتد، زیرا آن شناخت صرف یا ابراز تصویرها یا افق‌های واقعیت است؛ قادر نیست

1. Gonseth

۲. ب. گونزت، «نگاهی به ایده‌ی متکمله»، دیالکتیک، ۱۹۴۸، ص ۴۱۳.

ابراز دارد، چگونگی خود واقعیت عینی در این تصویرها یا افق‌ها شناخته‌شدنی است.

اصل روش‌مند یک پژوهش دیالکتیکی واقعیت اجتماعی اصل تمامیت انضمامی است و پیش از هر چیز به معنای آن است که هر پدیده می‌تواند به‌عنوان یک کل درک گردد. یک پدیده‌ی اجتماعی یک امر واقع اجتماعی است؛ از آن‌جا که آن به‌عنوان لختی از یک کل متعین بررسی می‌شود، یعنی یک وظیفه‌ی مضاعف را برمی‌آورد که در ابتدا از آن یک واقعیت تاریخی می‌سازد: که از یک‌سو خود و از سوی دیگر کل را تعریف کند، در عین حال تولیدکننده‌ی محصول، تعیین‌کننده و در همان حال متعین‌شونده، برآورنده و در ضمن از خود رمززدا باشد، معنی واقعی خود را کسب کند، ضمناً به چیز دیگری معنی دهد. این مناسبت متقابل و این میانجی بودن جزء و کل ضمناً به آن معناست: که واقعیات (فکت‌ها) منفرد، انتزاعی‌اند، دقایق و اکنده از کل‌اند که تنها از راه رج‌بندی شدن در یک کل متناسب به انضمامیت و حقیقت داشتن می‌رسند؛ مشابه‌آلی که در آن دقایق، مختلف و متعین نیستند، یک کل انتزاعی است، تهی است.

اختلاف بین نظام شناخت کمی و دیالکتیکی در اساس اختلاف بین دو درک متفاوت تاریخی است. وقتی واقعیت مجموعه‌ای از واقعیات است، شناخت انسان تنها می‌تواند یک شناخت انتزاعی، تحلیلی نظام‌مند اجزای انتزاعی واقعیت باشد، در آن کل واقعیت شناخته‌شدنی نیست. هایک^۱ در جدل با مارکسیسم می‌گوید: «کل موضوع پژوهش علمی هیچ‌گاه تمامیت همه‌ی پدیدارها را دربر نمی‌گیرد که انسان بتواند آن‌ها را در یک لحظه‌ی معین و در یک مکان معین مشاهده کند، بلکه همیشه عبارت از جنبه‌هایی است که از آن دیده می‌شوند... روح آدمی هیچ‌گاه نمی‌تواند کل را به‌معنای

1. Hayek

تمام جنبه‌های متفاوت وضعیت واقعی در یابد.^۱ از آن جا که واقعیت یک کل ساختار یافته، در تحول و شکل پذیری است، شناخت یک فکت یا مجموعه‌ای از فکت‌های واقعیت، باید شناخت جایگاه آن را در تمامیت این واقعیت در برگیرد. برخلاف شناخت کمی - منظومه‌ای عقل‌گرایی و تجربی که از اصول تأمین شده عزیمت می‌کند، که در یک فرایند نظام درج‌بندی خطی حرکت می‌کند - تفکر دیالکتیکی از این پیش - شرط عزیمت می‌کند که شناخت آدمی در یک هیأت ماریپچی جریان می‌یابد که در آن هر آغاز انتزاعی و نسبی است. وقتی واقعیت یک کل دیالکتیکی ساختاریافته می‌باشد، شناخت انضمامی واقعیت نمی‌تواند یک رج‌بندی فکت‌ها بر فکت‌ها و شناخت‌ها بر شناخت‌ها باشد، بلکه یک فرایند انضمامی شدن است که از کل به اجزاء و از اجزاء به کل، از پدیدار به ذات و از ذات به پدیدارها، از تمامیت به موضوع و از موضوع به تمامیت پیشرفت می‌کند؛ همانا در این حرکت ماریپچ شکل است که در آن تمام مفاهیم درگیر حرکت متقابل می‌شوند و یکدیگر را متقابلاً شفاف و توضیح می‌کنند است که آن به انضمامیت می‌رسد.

شناخت دیالکتیکی واقعیت مفاهیم متفرد را در این حرکت وانمی‌گذارد، زیرا یک نظام کمی و افزایشی نیست که بر یک شالوده‌ی نامتغیر و یک‌بار برای همیشه حاصل شده بنا یافته باشد، بلکه یک فرایند ماریپچ شکل است که مفاهیم در آن متقابلاً بر یکدیگر رسوخ می‌کنند و شفاف می‌شوند؛ در آن انتزاع (یک‌جانبگی و انفراد) جنبه‌ها در یک سر جمع شدن دیالکتیکی، کمی - کیفی، بازگشتی - پیشرفتی رفع می‌شوند. درک دیالکتیکی تمامیت تنها به معنای آن نیست که اجزاء در یک تعادل درونی و در پیوستگی با یکدیگر و با کل هستند، بلکه در ضمن کل در یک انتزاعی که ورای اجزاء است، ممکن نیست متحجر شود، چون که در روند تعامل اجزاء به صورت کل متبلور می‌شود.

نظرات مبنی بر شناخت‌پذیری (یا شناخت‌ناپذیری) انضمامیت به معنای شناخت تمام فکت‌ها از تصور راسیونالیستی - تجربی نشأت می‌گیرند که شناخت را براساس روش کمی - تحلیلی کامل می‌کند که پیش - شرط آن باز یک تصور اوتوپستی از واقعیت به‌عنوان یک مجموعه‌ی چیزها، فرایندها و فکت‌هاست. در مقابل آن در تفکر دیالکتیکی واقعیت چونان یک کل درک و بازنمایی می‌شود، کلی که نه تنها مجموعه‌ای از روابط واقعیات و فرایندهاست، بلکه شکل‌گیری آن‌ها، ساختار و تکوین‌شان نیز می‌باشد. هراکلیتوس درک دیالکتیکی واقعیت را در یک تصویر دایمانی جهان از نظر قانون‌مندی هم چون آتش در حالت درگرفتن و فرونشستن معجم کرده است که در آن نفی واقعیت تأکید می‌شود: او «آتش را کمبود و سیری» نامیده است.^۱ در تاریخ تفکر فلسفی سه درک^۲ تمامیت یا کل دیده می‌شود که از یک درک واقعیت سرچشمه می‌گیرند و معطوف به مبانی معرفت‌شناختی همخوان‌اند:

- ۱) درک اتمیستی - راسیونالیستی از دکارت تا ویتگنشتاین که کل را هم چون تمامیت ساده‌ترین عناصر یا فکت‌ها (fakt) می‌فهمد؛
- ۲) درک اندام‌مند و اندام‌مند - دینامیک که کل را صوری می‌کند، مبنی بر رجحان کل و سلطه‌ی آن را بر اجزاء برجسته می‌کند (شلینگ، Spann)؛
- ۳) درک دیالکتیکی (هراکلیتوس، هگل، مارکس) که واقعیت را چونان یک کل ساختاریافته، بالنده و شکل‌پذیر درک می‌کند.

در قرن بیستم یک تعرض علیه درک واقعیت به مثابه‌ی یک کل از دو سو صورت گرفت. هم برای تجربه‌گرایان و هم برای اگزیستانسیالیست‌ها جهان از هم گسست، دیگر یک تمامیت نبود، بی‌هنجار^۳ شد که هنجاریافتنش کار سوژه می‌باشد. سوژه‌ی استعلایی با چشم‌انداز ذهنی به بی‌هنجاری

۱. دیلز - کراتس، پاره‌نوشت‌های پیش - سقراطی، پاره‌نوشت هراکلیت، ۶۵-۶۴.

جهان نظم می‌دهد، سوپژه‌ای که جهان در منظر آن از هم گسسته، توده - پاره شده است.^۱

سوپژه که جهان را می‌شناسد و جهان برایش به‌عنوان سامان^۲ خدایی یا تمامیت وجود دارد، همیشه یک سوپژه‌ی اجتماعی و فعالیتی است که واقعیت اجتماعی و طبیعی به برکت آن شناخته می‌شود. جدا کردن جامعه از طبیعت دوشادوش نا‌ادراکی آن چیزی پیش می‌رود که واقعیت اجتماعی - انسانی به همان کیفیت واقعیت است که لکه‌های مه، اتم و ستارگان، و اگر هم خود آن همان واقعیت نباشد. نتیجه این فرض است که واقعیت طبیعی واقعیت حقیقی است؛ برعکس، جهان انسانی در قیاس با سنگ‌ها، ستاره‌های دنباله‌دار و خورشیدها کمتر واقعیت دارد؛ یا این فرضیه که فقط یکی از دو واقعیت (واقعیت انسانی) فهمیده‌شدنی، اما دیگری (واقعیت طبیعی) تنها توضیح‌شدنی است.

برای ماتریالیسم واقعیت اجتماعی تنها زمانی در انضمامیت (تمامیت) اش شناخته می‌شود که طبیعت واقعیت اجتماعی کشف شود، وقتی تمام شبه - انضمامیت رفع شود، وقتی واقعیت اجتماعی به‌عنوان وحدت زیرینا و روبنا و انسان چونان سوپژه‌ی عینی تاریخی - اجتماعی شناخته شود.

۱. اولین برخورد عقاید و آرا بین مارکسیسم و ایدئالیسم در پس از جنگ جهانی دوم پیرامون مسأله‌ی تمامیت بود. در این برخورد نظری متن اساسی عملی روشن ماند: آیا می‌توان واقعیت را انقلابی تغییر داد؟ آیا واقعیت انسانی - اجتماعی از اساس و درکل دگرگونی‌پذیر است، یعنی در تمامیت و کمال آن یا این‌که تنها تغییرات جزئی ممکن و تحقق‌پذیر است، اما کل یک ذات نامتغیر یا یک افق فراچنگ نیامدنی است؟ نگاه کنید: درگیری لوکاج و یاسپرس در همایش زنودر ۱۹۴۸. رابطه‌ی تنگ معضل تمامیت با مسأله‌ی انقلاب را در ضمن می‌تواند با تغییرات درخور در مناسبات چک نیز دیده شود. نگاه کنید: درک ساینبا از تمامیت به مثابه‌ی اصل انقلابی از سال ۱۸۳۹. کارل کوسیک، سوسیال دموکراسی چک، پراگ، ۱۹۵۸.

برعکس، وقتی واقعیت به عنوان تمامیت انضمامی شناخته نمی‌شود که انسان در چارچوب آن فقط و پیش از هر چیز به عنوان ابژه (عین) نگریسته می‌شود، آن وقتی است که اهمیت والای انسان در پراکسیس عینی تاریخی بشریت چونان یک سوژه تصدیق نمی‌شود. در نتیجه در انضمامیت یا تمامیت واقعیت، کمال یا ناکاملی فکت‌ها یا دگرگونی یا نادگرگونی چشم‌انداز مسأله نیست، بلکه مسأله‌ی اساسی مورد توجه این است: واقعیت چیست؟ در مورد واقعیت اجتماعی این پرسش وقتی پاسخ می‌یابد که بتوان آن را به پرسش دیگری فروکاست: واقعیت اجتماعی چگونه شکل می‌گیرد؟ این پرسش گویای آن است که واقعیت اجتماعی چه است و آن چگونه شکل می‌گیرد، مبین یک درک انقلابی اجتماع و انسان است.

هنگامی که ما دگر بار به مسأله‌ی فکت و نقشش در شناخت واقعیت اجتماعی روی می‌آوریم، باید علاوه بر این خاستگاه تصدیق شده‌ی رسمی که هر فکتی تنها در بافت خود در چارچوب کل قابل درک است،^۱ بر واقعیت یک امر مهم‌تر و اساسی‌تر تأکید گردد که معمولاً نادیده گرفته می‌شود: درک خود امر واقع را مجموع واقعیت اجتماعی تعیین می‌کند. این پرسش که یک فکت اجتماعی چیست تنها بخشی از این پرسش اصلی است: واقعیت اجتماعی چیست.

ما باکن^۲ تاریخ‌نویس روسی (شوروی) در این نکته موافقیم که فکت‌های (واقعیات) عنصری پدیده‌های بسیار پیچیده‌اند، و علمی که در گذشته تنها با فکت‌های متفرد کار می‌کرد، امروز بیشتر و روزافزون با فرایندها و روابط روبه‌رو است. وابستگی میان فکت‌ها و تعمیم‌شان چند جانبه است، همان‌گونه که تعمیم بدون فکت‌ها ناممکن است، فکت‌های علمی ای هستند

۱. نگاه کنید: کارل ل. بکر، «فکت‌های تاریخی چیست؟»

که فاقد لخت (دقیقه) تعمیم‌اند. یک فکت تاریخی به معنایی نه تنها شرط پژوهش است، بلکه در ضمن نتیجه‌ی آن است.^۱ اما وقتی بین فکت‌ها و تعمیم‌ها یک رابطه‌ی دیالکتیکی کنش و واکنش بر یکدیگر وجود دارد به نحوی که هر فکت حامل دقایق تعمیم‌دار است، چگونه بایستی این تقابل را منطقی توضیح کرد؟

این رابطه‌ی منطقی مبین این واقعیت است که تعمیم پیوند درونی فکت‌ها و خود فکت بازتاب یک ترکیب معین است. هر فکتی مجموع واقعیت را با ذات هستی شناختیش بازتاب می‌کند، و معنی عینی فکت‌ها وابسته به آن است که واقعیت را تا چه اندازه همه‌جانبه سرجمع می‌کند و همزمان بازمی‌تاباند. از این رو امکان دارد یک فکت حاوی اطلاعات بیشتر نسبت به فکت دیگر باشد، یا این محتوای بیشتر یا کمتر یک فکت واحد بستگی به روش و رویکرد ذهنی محقق به آن دارد، یعنی وابسته به آن است که او چگونه فکت‌ها را برای محتوای عینی و اهمیت‌شان درک می‌کند. تفکیک فکت‌ها برحسب معنی و اهمیت‌شان زاییده‌ی ارزش‌گذاری ذهنی نیست، بلکه از محتوای خود آن‌ها تراوش می‌کند. به یک معنی معین، واقعیت چیزی جز سرجمع فکت‌ها نیست، یک تمامیت پایگان (سلسله مراتب) یافته و دسته‌بندی‌شده‌ی فکت‌هاست.

هر فرایند شناخت اجتماعی یک حرکت دایره‌گون است که پژوهش در آن از فکت‌ها عزیمت می‌کند و به آن‌ها بازمی‌گردد. پرسش این است که پژوهشگر در فرایند شناخت با این فکت‌ها چه می‌کند؟ شناخت واقعیت تاریخی یک فرایند تملک نظری موضوع است، یعنی فرایند نقد، تفسیر و ارزش‌گذاری بر فکت‌ها که در آن فعالیت انسان، پژوهشگر شرط شناخت عینی موضوع است. این فعالیت که محتوا و معنی عینی فکت‌ها را استنتاج

۱. ای. گُن، ایدآلیسم فلسفی و بحران تفکر تاریخی بورژوازی (روسی)، مسکو، ۱۹۵۹،

می‌کند، روش علمی است؛ بارآوریش به میزانی است که بتواند غنای واقعیت را که به صورت عینی در این یا آن فکت نهفته است آشکار، توضیح و توجیه کند. کنار نهادن برخی فکت‌ها در بعضی روش‌ها و حرکت‌ها روشن است: ناتوانی دریافتن چیزی مهم در محتوای عینی و معنی آن‌هاست.

روش علمی وسیله‌ای است که به کمک آن از فکت‌ها رمززدایی می‌شود. اما چگونه است که فکت‌ها شفاف نیستند، بلکه مسأله‌ای است که علم باید آن را حل کند؟ فکت یک رمز (شیفر) واقعیت است؛ ناشفافیت آن برای آگاهی ساده‌نگر از آن‌رو است که فکت دارای کارکرد مضاعفی است که در بالا به آن اشاره شد. تنها یک جنبه‌ی فکت‌ها را دیدن، یعنی بی‌واسطگی و یا وساطت‌شان را دیدن، به معنای رازمند (شیفر) کردن راز فکت است. یک سیاست‌مدار در دوران زندگانش از دیده‌ی هم‌عصرانش یک سیاست‌مدار بزرگ جلوه می‌کند، حال آن‌که پس از مرگش دانسته می‌شود که او یک دولت‌مرد متوسط بوده، که بزرگی پنداریش «توهم زمانی» بوده. یک فکت تاریخی چیست؟ آیا توهمی است که بر تاریخ تأثیر می‌گذارد و بعداً معلوم می‌شود که در زمان موردنظر به‌عنوان رویداد و واقعیت وجود نداشته؟ تاریخ‌نویس بایستی آن‌چنان با رویدادها درگیر شود که به‌راستی روی داده‌اند. اما این گفته یعنی چه؟ آیا تاریخ واقعی تاریخ است، تاریخ آن‌که انسان‌ها چگونه رخدادهای کنونی را آگاهی خود کرده‌اند یا این‌که تاریخ آن است که رویدادها چگونه واقعاً جریان یافته‌اند و می‌بایست در آگاهی انسان بازتاب یابند.

در این جا تهدید یک خطر دوگانی وجود دارد: تاریخ را یا باید چنان توصیف کرد که بنا بود جریان یابد، یعنی آن را عقلانی و منطقی کرد یا این‌که وقایع را نانتقادی و بدون ارزش‌گذاری شرح کرد که معنایش آن است که مبانی هرگونه کار علمی از دست نهاده می‌شود، یعنی تفکیک نکردن آن‌چه اساسی است از فرعی در انتقال معنی عینی فکت‌ها. وجود علم بر امکان این تفکیک و تمیز بنا دارد، بدون آن علم موضوعیت خود را از دست می‌دهد.

رازورز کردن و آگاهی کاذب انسان از رویدادها، رویدادهای کنونه و گذشته‌ی خود بخش متشکل تاریخ است. یک تاریخ‌نگار که آگاهی کاذب را به عنوان پدیده‌ی حقیقی یا تصادفی می‌نگرد، یا آن را به عنوان دروغ یا حقیقت تلقی می‌کند که راهی برای ورود به تاریخ ندارد، یا می‌خواهد آن را حذف کند، او تاریخ را به غلط توصیف خواهد کرد. در عصر روشنگری ثبت آگاهی کاذب در تاریخ کنار نهاده شد و تاریخ آگاهی کاذب به عنوان تاریخ اشتباه‌گران شرح شد که اگر انسان‌ها محتاط‌تر و فرمان‌روایان فرزانه‌تر می‌بودند در واقع نمی‌بایست اتفاق افتاده باشد. ایدئولوژی رمانتیک برای آگاهی کاذب حقانیت قایل است، زیرا تنها این آگاهی نفوذ، تأثیر و تاریخت داشته و به‌همین جهت فقط آن واقعیت تاریخی داشته است.^۱

جسمیت دادن و ممتاز شماردن کل نسبت به اجزاء (فکت‌ها) یکی از راه‌هایی است که انسان در آن به جای آن‌که به تمامیت (انضمامیت) دست یابد به تمامیت کاذب می‌رسد؛ وقتی فرایند کل در مقابل فکت‌ها واقعیت و حقیقت برتری پیش می‌آورد، واقعیت نیز می‌تواند جدا از فکت‌ها وجود داشته باشد، به‌ویژه جدا از آن فکت‌هایی که در تضاد با آن‌اند. در این قول (فرمول) که کل را نسبت به فکت‌ها ناوابسته می‌کند، توجیه نظری ذهنی‌گرایانه نهفته است که فکت‌ها را نادیده می‌گیرد یا به نام یک واقعیت برتر دست‌کاری می‌کند.

جعلیت فکت‌ها، واقعیت فکت نیست، بلکه رؤیه‌گونگی (سطحیت)، یک‌جانبگی و بی‌حرکتی‌شان را نشان می‌دهد. واقعیت فکت‌ها بدان جهت در تقابل با جعل‌بودگی فکت‌ها نیست که آن یک واقعیت از مرتبت دیگر می‌باشد و بدین‌سان یک واقعیت ناوابسته به فکت می‌باشد، بلکه بیشتر بدان‌جهت که

۱. این است اشتباه لوی بروهل (Bruhl) در مقاله‌اش: «فکت تاریخی چیست؟»

Revue de synthese historique, 1926, vol. 42, p. 53-59.

کُن موضع لوی بروهل را در مقاله‌ی نام‌برده غلط تفسیر می‌کند؛ از همین رو انتقادش به هدف نمی‌خورد.

آن رابطه‌ی درونی، پویایی و تباین تمامیت فکت‌هاست. وقتی انسان مدعی احاطه‌ی کل فرایند بر فکت‌هاست، برای گرایش‌ها یک واقعیت برتر نسبت به تمام فکت‌ها قایل است، یعنی گرایش به فکت‌ها را به گرایشی که ناوابسته به فکت‌هاست مبدل می‌کند، سلطه‌ی کل را بر اجزاء ابراز می‌کند: سلطه‌ی تمامیت کاذب را بر تمامیت انضمامی. وقتی مجموع فرایند دارای واقعیتی برتر نسبت به فکت‌هاست و دیگر واقعیت و قانون‌مندی خود فکت‌ها نیست، این مجموع - فرایند چیزی مستقل از فکت‌ها می‌شود، بدین‌سان به چیزی منجر می‌شود که چیزی سوای فکت‌هاست. کل از اجزاء جدا می‌ماند، وجودی ناوابسته به آن‌ها دارا می‌شود.^۱

نظریه‌ی ماتریالیستی یک بافت دوگانی برای فکت‌ها تشخیص می‌دهد: بافت واقعیت که فکت‌ها در اصل و در ابتدا در آن‌اند، و بافت نظری که فکت‌ها در آن در ابتدا در خط دوم و وساطت یافته تنظیم می‌گردند - این وقتی است که آن‌ها از بافت اصلی واقعیت جدا شده‌اند.

اما چگونه می‌توان از بافت واقعیتی سخن گفت که فکت‌ها در آن به صورت اولیه و اصلی دیده می‌شوند، وقتی این بافت صرفاً به میانجی فکت‌ها می‌تواند شناخته شود، فکت‌هایی که از بافت واقعی کنده شده‌اند؟ انسان نمی‌تواند بافت واقعیت را به گونه‌ای سوای آن بشناسد که فکت‌ها را از این بافت (متن) بیرون آورد، آن‌ها را منفرد و بالنسبه مستقل کند. هرگونه شناخت بر دوگانه شدن یگانه بنا دارد. هر شناختنی نوسانی است (دیالکتیکی، زیرا نوسان متافیزیکی نیز وجود دارد که از هر دو قطب به‌عنوان کمیت‌های ثابت عزیمت می‌کند و نشان روابط بیرونی تأملی آن است)، یک نوسان بین فکت‌ها و بافت (تمامیت)‌شان، که در آن پژوهش یک کانون وساطت‌کننده‌ی

۱. در این‌جا می‌توان پیدایش تمام رازورزی‌های ایدئالیستی را دنبال کرد. تحلیل‌های ارزشمند هگل در مورد این معضل را، راسک در: «ایدئالیسم فیخته و تاریخ» نشان داده است. مجموعه آثار، جلد یکم، توبینگن، ۱۹۲۳، صص ۳۸۸، ۲۸۰، ۶۷.

فعال است. مطلق کردن فعالیت این روش (که فعالیتش یک چیز انکارناپذیر است) موجب پیدایش یک توهم ایدئالیستی می‌شود - این‌که: تفکر است که پدیده‌ی انضمامی می‌آفریند یا این‌که فکت‌ها معنی و اهمیت خود را فقط در مغز آدمی می‌یابند.

شالوده‌ی نظریه‌ی شناخت ماتریالیستی^۱ توجه به امکان تمامیت انضمامی به تمامیت انتزاعی دارد: چگونه می‌توان به این امکان دست یافت که تفکر در بازتولید روحی واقعیت در بُعد عالی تمامیت انضمامی بماند و به تمامیت انتزاعی فرونیفتد؟ جدا کردن ریشه‌ای واقعیت از جعل‌بودگی (فکتی‌سسته) شناسایی گرایش‌های نو و تضاد را در فکت‌ها ناممکن می‌کند، چون که برای تمامیت کاذب هر فکت پیش از هرگونه بررسی به واسطه‌ی گرایش توسعه‌ی تثبیت شده و جسمیت یافته یک بار برای همیشه پیشانه تعیین شده است. این گرایش که متوقع یک واقعیت نظام برتر است، در انتزاع تباه می‌شود، لذا در قیاس با فکت‌های تجربی، یک واقعیت سطح فروتر می‌شود - در صورتی‌که آن گرایش تاریخی خود فکت‌ها نباشد، یک گرایش بیرون و ورای فکت‌ها، در پس یا پیش از فکت‌ها، مستقل از فکت‌ها است.

تمامیت‌بخشی و ترکیب کردن کاذب، خود را در روش اصل انتزاعی نشان می‌دهد که غنای (وسعت) واقعیت را نادیده می‌گیرد و تنها آن فکت‌هایی را لحاظ می‌کند که با اصل انتزاعی همخوانی دارند. اصل انتزاعی که به تمامیت ارتقا داده می‌شود، یک تمامیت تهی است که با غنای واقعیت به عنوان یک «باقی‌مانده»^۲ ناعقلانی که دیگر درک‌شدنی نیست، مرتبط است. روش «اصل انتزاعی»، مجموعه تصویر واقعیت را تحریف می‌کند (مجموعه تصویر رویدادهای تاریخی، هنر) و در همان حال در قبال جزئیات حساسیت ندارد، تفردات را لحاظ می‌کند، آن‌ها را ثبت می‌کند بی‌آن‌که آن‌ها را بفهمد؛ معنی

۱. این مسأله را که چگونه واقعیت انسانی - اجتماعی خود دگرگون می‌شود و از انضمامی به شبه - انضمامی و برعکس، دگردیسه شده در این مناسبت کنار می‌گذاریم.

آن‌ها را آشکار نمی‌کند، آن‌ها را مبهم می‌کند. حاصل این که کلیت‌های بررسی شده را از هم پراکنده می‌کند - آن‌ها را به دو بخش مستقل تجزیه می‌کند: به بخشی که با اصل همخوان است و با آن توضیح می‌شود، و به بخش دیگر که در تضاد با اصل است و لذا در ابهام فرومی‌ماند (به دور از توضیح عقلانی و دریافتن)، به عنوان «باقی‌مانده»ی شفاف نشده و توضیح نشده‌ی پدیده.

خاستگاه تمامیت انضمامی وجه مشترکی با مفهوم کلیت‌گرایانه‌ی اندام‌وار یا نو-رمانتیستی ندارد که به کل در مقابل اجزاء ذاتیت (اصالت) می‌دهد و کل را رازورز می‌کند.^۱ دیالکتیک نمی‌تواند تمامیت را به عنوان کل یا کل صوری شده بپذیرد، کلی که اجزاء را تعیین می‌کند، زیرا تعریف تمامیت در پیوند با تکوین و توسعه‌ی خود آن است که از دیدگاه روش‌شناختی به معنای آن است که باید بررسی شود که تمامیت چگونه تکوین می‌یابد و منابع درونی بالندگی و حرکتش کدام است. تمامیت یک کل آماده نیست که با محتوا و صفات اجزاء یا روابطشان پُر شود، بلکه خود را انضمامی می‌کند و این انضمامی شدن فقط شکل‌گیری محتوا نیست بلکه ضمناً شکل‌گیری کل است.

خصلت تکوینی و پویای تمامیت را مارکس در جای جای گروندریسه تأکید کرده است: «وقتی در نظام تکمیل‌شده‌ی بورژوازی هر مناسبت اقتصادی دیگری را در هیأت اقتصادی - بورژوازی پیش شرط می‌گیرد و بدین سان هر قانون در عین حال پیش شرط است، در نتیجه این نکته در مورد هر نظام اندام‌وار نیز معتبر است. این نظام اندام‌وار (ارگانیک) خود به عنوان تمامیت پیش شرط‌های خود را دارد و توسعه‌اش به تمامیت همانا در آن است

۱. اندیشه‌ی نوع‌آمیز شلینگ از دوره‌ی جوانیش درباره‌ی طبیعت به مثابه‌ی وحدت تولید و خلاقیت هنوز به میزان شایسته ارزیابی نشده است. اما در همان مرحله اندیشه‌اش معرف‌گرایش شدید به جسمانی کردن کل است که آن در این نقل از سال ۱۷۹۹ نشان می‌دهد: «از آن‌جا که در تمام اعضای یک کل ارگانیک همه چیز به پشتوانه‌ی یکدیگرند، این کل می‌بایست پیش از اجزایش وجود داشته باشد، ولی اجزاء باید از کل سرگرفته باشند.» شلینگ، آثار، جلد دوم، مونیخ، ۱۹۲۷، ص ۲۷۹.

که تمام عناصر جامعه تابع آن شوند یا ارگان‌هایی را که نیاز دارد از خویش پدید می‌آورد. به این طریق از نظر تاریخی تمامیت می‌شود. این تمامیت شدنش یک لخت (برهه) توسعه‌اش را می‌سازد.^۱

درک تکوینی - پویای تمامیت شرط ادراک عقلانی تکوین یک کیفیت نو است. آن چیز که در اصل شرط تاریخی پیدایش سرمایه بود، پس از تکوین و بر ساخت یافتن به عنوان تحقق و باز تولید خویش جلوه می‌کند، دیگر پیش شرط تکوین تاریخی خویش نیست، بلکه نتیجه‌ی آن است، شرط وجود تاریخی خود است. عناصر متفردی که بر پیدایش سرمایه‌داری از لحاظ تاریخی پیشی داشتند و در مقایسه با آن یک وجود «پیش از زمان» خود را می‌گذراندند (هم‌چون فرضاً پول، ارزش، نظام ارزی، نیروی کار)، پس از تکوین سرمایه‌داری ادغام به فرایند باز تولید سرمایه شدند و به عنوان دقیق اندام‌وار آن وجود ندارند.

بدین سان سرمایه در عصر سرمایه‌داری یک ساختار معنایی‌ای می‌شود که محتوای خاص و معنی آن عناصر را تعیین می‌کند، معنی‌ای که در مرحله‌ی پیش سرمایه‌داری غیر از آن بود. بنا بر این شکل‌گیری تمامیت چونان ساختار معنایی در همان حال فرایندی است که محتوای عینی و معنی تمام عناصر و بخش‌های آن به‌طور عینی^۲ شکل می‌گیرد. این مناسبت متقابل و نیز اختلاف ژرف در شرایط هم پیدایش و هم وجود تاریخی‌اند که اولی شرط مستقل، تاریخی یک‌باره است، دومی معرف اشکال وجودی تولید و باز تولید شده‌ی تاریخی است که یک دیالکتیک منطقی و تاریخی ایجاد می‌کند: بررسی منطقی نشان می‌دهد، عنصر تاریخی کجا آغاز می‌شود، جانب تاریخی عنصر منطقی را تکمیل می‌کند و شرط آن است.

پرسش افراطی مبنی بر این که تمامیت مقدم است یا تضادها یا به‌طور کلی

۱. مارکس، گروندریسه، ۱۸۹.

تقسیم مارکسیست‌های معاصر به دو جناح در این مورد که تمامیت را باید مرجح دانست یا تضادها را^۱، نشان بی‌خبری کامل از دیالکتیک ماتریالیستی است. مسأله این نیست که آیا بایستی به تمامیت نسبت به تضادها اولویت داد یا تصدیق کرد که تضادها بر تمامیت مقدم‌اند، زیرا این جناح‌گیری هم خصلت دیالکتیکی تمامیت و هم تضادها را از آن‌ها می‌رباید: تمامیت بدون تضاد تهی است، تضادها به دور از تمامیت صوری و دلخواسته‌اند. رابطه‌ی دیالکتیکی بین تضادها و تمامیت، تضادها در تمامیت و تمامیت تضادها و قانون‌مندی تضادها در تمامیت - خط فاصلی است که درک ماتریالیستی تمامیت را از درک ساخت‌گرایانه جدا می‌کند. از سوی دیگر، تمامیت به‌عنوان وسیله‌ی مفهومی درک پدیده‌های اجتماعی انتزاعی خواهد ماند، چنان‌چه تأکید نشود که آن تمامیتی از زیربنا و روبناست، رابطه‌ی متقابل‌شان از حرکت و توسعه (تحول) است که زیربنا در آن نقش تعیین‌کننده ایفا می‌کند. سرانجام این‌که تمامیت زیربنا و روبنا نیز انتزاعی می‌ماند چنان‌چه نشان داده نشود که انسان چونان سوژه‌ی واقعی تاریخی (= پراکسیس) است که در فرایند تولید و بازتولید اجتماعی تشکیل زیربنا و روبنا می‌دهد، واقعیت اجتماعی را به‌عنوان تمامیت روابط، نهادها و ایده‌های اجتماعی شکل می‌دهد؛ در این شکل‌پذیرندگی ضمناً واقعیت اجتماعی خود را به‌عنوان وجود اجتماعی تحت خصوصیت و توانایی‌های انسانی پرورش می‌دهد و به فرایند پایان‌ناپذیر «انسانی کردن انسان» واقعیت می‌دهد.

تمامیت انضمامی به‌عنوان اصل دیالکتیکی - ماتریالیستی شناخت واقعیت (که اشتقاقش در مقایسه با مسأله‌ی هستی‌شناختی در مواردی ذکر شد) یعنی یک فرایند مرکب که حاوی دقایق زیراند: نخست درهم‌شکنی شبه - انضمامیت، یعنی تلاشی عینیت چیزوار و گمراه‌کننده‌ی پدیده و شناخت

۱. این نگرش در همایش جهانی فلسفه پیرامون دیالکتیک، سپتامبر ۱۹۶۰، در فرانسه (روآمون) پیش آورده شد. مقاله‌ی من، دیالکتیک امر انضمامی در ستیز با آن بود.

عینیت واقعیش؛ درثانی شناخت خصلت تاریخی پدیدار که دیالکتیک یک‌بارگی در آن از لحاظ تاریخی و دیالکتیک به‌طور کلی انسان به‌نحو خاص بیان می‌شود؛ سوم شناخت محتوای عینی و معنی پدیده، نقش عینی و جای تاریخیش در چارچوب کل اجتماعی.

وقتی شناخت درهم‌شکنی شبه - انضمامیت را انجام نمی‌دهد و تحت عینیت گمراه‌کننده‌ی پدیدار، عینیت واقعی تاریخی آن را افشا نمی‌کند، یعنی شبه - انضمامیت را با انضمامیت خلط می‌کند، دست‌خوش نگرش‌های بت‌وار می‌شود که پیامدش انضمامیت کاذب است.^۱ واقعیت اجتماعی در این جا به‌صورت مجموعه‌های خودمختار درک شده در کنش و واکنش‌اند. سوپژه محو شده یا به عبارتی: سوپژه‌ی واقعی، انسان چونان سوپژه‌ی علمی - کنشی جای خود را به سوپژه‌ی رازورز شده، چیزوار و بت‌وار شده داده است: به حرکت خودمختار ساختار. درک ماتریالیستی تمامیت در سایه‌ی تولید اجتماعی انسان شکل می‌گیرد؛ برعکس، برای ساختارگرایی تمامیت نتیجه‌ی تأثیر متقابل نظام‌ها و ساختارهای خودمختار است. واقعیت اجتماعی در یک «تمامیت کاذب» به چشم می‌خورد به صورت صرفاً عین (ابژه)، نتایج و فکت‌های آماده اما نه به صورت ذهنی پراکسیس عینی انسان. ثمرات فعالیت آدمی از خود این فعالیت جدا شده است. حرکت دوگانی محصولات به تولیدکنندگان و از تولیدکننده به تولیدات^۲ که در آن تولیدکننده، آفریننده، انسان برتر از تولیدات خود است، جلی خود را به «تمامیت کاذب» نسبت‌گرایانه به حرکت ساده یا مرکب حرکت ساختار داده است، یعنی به محصولات منفرد پذیرفته شده، به نتایج عینیت‌پذیری فکری - عملی انسانی. به

۱. اصطلاح «تمامیت بد» را کورت گنراد در مقاله‌ی برجسته‌ی خود علیه فرمالیسم در تمیز بین تمامیت انضمامی و ماتریالیسم، و تمامیت کاذب و ساختارگرایی مطرح کرد. ر.ک. کورت گنراد، «تضاد محتوا و شکل» پراگ، ۱۹۳۴.

۲. ر.ک. لایبنتس، «با توجه به کار (آثار) است که می‌توان کارگر را شناخت.» (فرانسوی)

همین جهت «جامعه» در نظریه‌های ساختارگرایانه تنها از بیرون به‌عنوان شرط اجتماعی واقعیت می‌پذیرد، نه از درون و ذهنی یعنی: در هیئت آفریننده‌اش، در انسان اجتماعی. در نتیجه دومین رگه‌ی اساسی فهم ساختارگرایانه‌ی تمامیت در جوار ایدآلیسم، سوسیولوژیسم (جامعه‌گرایی) است.^۱

تمامیت کاذب سه شکل اساسی دارد:

- ۱) هم‌چون تمامیت تهی که در آن از بازتاب، تعریف، دقایق متفرد و تحلیل‌نشانی نیست. تمامیت تهی منتفی‌کننده‌ی تأمل، یعنی تملک واقعیت به‌صورت دقایق متفرد و فعالیت فهم تحلیلی است؛^۲
- ۲) هم‌چون تمامیت انتزاعی که کل در آن در مقابل اجزاء صوری شده و به «گرایش‌ها»ی جسمیت‌یافته یک «واقعیت برتر» منسوب می‌شود. تمامیت بدین‌سان درک شده فاقد تکوین و تحول، شکل‌گیری کل، ساختاریابی و ساختارزدایی خود است. تمامیت یک کل در خود بسته است؛
- ۳) هم‌چون تمامیت کاذب، سوژه‌ی واقعی در آن جای خود را به سوژه‌ی اسطوره شده داده است.

همان‌طور که دیگر مفاهیم مهم فلسفه‌ی ماتریالیستی (آگاهی کاذب، چیزوارشوندگی، رابطه‌ی ذهن و عین،...) وقتی در انزوا قرار گیرند، از نظریه‌ی مادی تاریخ‌کننده و از مفاهیمی جدا گردند که با آن‌ها تشکیل وحدت

۱. این نکته در فصل «تاریخ‌گرایی و تاریخیت» به تفصیل بحث خواهد شد.
 ۲. نقد مفهوم اقتصادی تمامیت که در آن، همه‌ی گریه‌ها سیاه‌اند، از سوی هگل در مباحثه با شلینگ مطرح شد، در مقدمه برپدیدارشناسی روح. رمانتیست‌ها شیفته‌ی تمامیت‌اند اما تمامیت آن‌ها یک تمامیت تهی است، زیرا فاقد محتوا و موجوبیت است. از آن‌جا که رمانتیست می‌تواند امر بی‌واسطه را مطلق کند، او با گذار از خاص به عام صرف‌نظر می‌کند، به همه چیز دست می‌یابد - به‌خدا، مطلق، زندگی. به همین جهت است که کوشش رمانتیست‌ها در رمان‌نویسی بیهوده می‌ماند. این مناسبت تمامیت تهی رمانتیست‌ها و هنر رمانتیک را برنارد فن آرکسه در موجودیت نولیستی خود بررسی کرده است، زوریخ، ۱۹۵۳، صص ۹۶-۹۰.

می‌دهند و در «نظام باز» شان آن‌ها به واقع معنی راستین خود را می‌یابند، خصلت دیالکتیکی خود را از دست می‌دهند، به همین سان نیز مقوله‌ی تمامیت خصلت دیالکتیکی خود را آن‌جا از دست می‌دهد که انسان آن را صرفاً «افقی» هم چون رابطه‌ی بین اجزاء و کل درک می‌کند و دیگر رگه‌های اندام‌وار آن را نادیده می‌گیرد، یعنی: «بُعد «تکوینی-پویا» (تشکیل کل و وحدت اضداد) و بُعد «عمودی» آن، یعنی دیالکتیک پدیدار و ذات را.

این دیالکتیک در تحلیل مارکس از مبادله‌ی ساده‌ی کالا در سرمایه‌داری واقعیت‌پذیر می‌شود. عنصری‌ترین و روزمره‌ترین پدیده‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری - مبادله‌ی ساده‌ی کالا که انسان‌ها در آن به‌عنوان خریدار و فروشندگان وارد می‌شوند - هم‌چون نمود سطحی‌ای آشکار می‌شود که فرایند ژرف و ذاتی جامعه‌ی سرمایه‌داری آن را در سایه‌ی وجود کار مزدوری و استثمار آن متعین و وساطت می‌کند. آزادی و برابری ساده‌ی مبادله‌ی کالا در نظام سرمایه‌داری تولید کالا چونان ناآزادی و نابرابر توسعه می‌یابد و واقعیت می‌پذیرد: «یک کارگر که سه شلینگ کالا می‌خرد بر فروشنده در همان نقش و در همان تساوی - به صورت سه شلینگ - جلوه می‌کند که پادشاه آن خریدار را می‌کند. هرگونه اختلاف از میان آن‌ها حذف شده است.»^۱ در ابعاد ارتباط درونی پدیدار و ذات، در توسعه‌ی تضادهای این رابطه، واقعیت انضمامی درک شده است، یعنی چونان تمامیت انضمامی، حال آن‌که جسمیت دادن به شکل پدیدار، یک نگرش انتزاعی تولید می‌کند و منجر به حجت (توجیه) آوری می‌شود.

بخش دوم

اقتصاد و فلسفه

یک پژوهشی که سراسر است به آن چه ماهوی (ذاتی) است روی می آورد و غیرذاتی را به عنوان یک بار زائد بی پروا کنار می گذارد، با این کار یک علامت سؤال بر حقانیت آن پژوهش می نهد. داشتن چیزی را از خود وانمود می کند که فاقد آن است؛ با داعیه ی پژوهش علمی برآمد می کند، حال آن که کار اساسی یعنی تفکیک ذاتی از فرعی را هم چون چیزی تلقی می کند که قبلاً صورت گرفته، لذا آن را از هرگونه بررسی معاف می دارد. این پژوهش وصول به ذات را در یک فرایند پیچیده، پرنشیب و فراز نمی یابد که در آن و به واسطه ی آن فعالیت و واقعیت به ذاتی و فرعی تجزیه می شود و ضمناً این تجزیه برهان می شود، بلکه با جهشی از روی پدیدار می پرد و بدون پژوهش آن، می داند، چه چیز ذاتی است و چگونه به دست می آید. اما این تفکر «ذاتی» با یک راستی خود از روی آن چه ذاتی است فرامی پرد. شکار چیز ذاتی به آن می انجامد که به فقدان ذات پایبند می ماند، به یک انتزاع صرف یا به یک ابتذال. پیش از آن که انسان یک دست - کتاب اقتصادی را بخواند و قانون مندی های اقتصادی را که علم فرمول بندی کرده است، تجربه کند، او در یک واقعیت اقتصادی زندگی می کند و به نحوی آن را می فهمد. بنا براین آیا

پژوهش ما بایستی از یک فرد ناآموخته سر بگیرد؟ ما از یک پاسخ چه چیزی انتظار داریم؟ به این پرسش که اقتصاد چیست، فرد می‌تواند با فرمول‌هایی پاسخ دهد که به تصور خود از اقتصاد داراست یا پاسخ‌های دیگران را تکرار کند؛ همانند پژواک پاسخ‌های خواننده یا شنیده که اشتقاق شده می‌باشد؛ تصور از اقتصاد نیز چندان معتبر نیست چون که محتوایش با تجربه‌ی واقعی تناسب ندارد. از همین رو آن کس که به واقعیت اقتصاد نزدیک است، هنوز هیچ تصور صحیح از اقتصاد ندارد، یعنی از آن چیز که آن را زندگی می‌کند. از نظر اصلاتی که بایستی خاستگاه بررسی شود، مهم آن نیست که مردم به پرسش از اقتصاد چه پاسخ می‌دهند، بلکه پیش از هر پرسش قبل از هر اندیشه، اقتصاد برای آنها چیست، مهم است. انسان همیشه از واقعیت یک فهم معین دارد که مقدم بر تفسیر است. فهم پیش - نظریه‌ای به‌عنوان عنصر آگاهی بر امکان پرورش بنا دارد که در آن انسان از فهم مقدماتی به شناخت مفهومی واقعیت فرامی‌رود. آن کس که می‌پذیرد که واقعیت در صورت‌های پدیداری خود برای شناخت فلسفی و برای انسان فرعی است و می‌توان آن را نادیده انگاشت، گرفتار یک اشتباه ژرف می‌شود: توجه نداشتن به صورت پدیدار، یعنی راه شناختن را بر خود بستن.

پژوهش آن‌که اقتصاد برای انسان چگونه وجود دارد، در عین حال به معنای جستن بنیادی‌ترین صورت واقعیت است. پیش از آن‌که اقتصاد موضوع تأملات، بازنمایی‌ها و تفسیرهای علمی شود، به صورت یک بیان معین برای آدمی وجود دارد.

۱- متافیزیک زندگی روزمره

نگرانی

نگرانی^۱ نخستین صورت (نحوه) عنصری است که در آن اقتصاد برای

انسان وجود دارد. انسان نگرانی (دلهره) ندارد، بلکه نگرانی است که انسان را فراگرفته است. انسان نه نگران است و نه نانگران بلکه در نگرانی است همان‌گونه که در نانگرانی نگرانی است. انسان قادر است خود را از نگرانی برهاند بی آن‌که بتواند نگرانی را نادیده گیرد. هر در^۱ می‌گوید: «انسان به جهان نگرانی تعلق دارد». بالاخره این نگرانی چیست؟ پیش از همه یک وضعیت روانی نیست؛ یک حالت روانی منفی نیست که یک حالت روانی مثبت جایگزین آن شود. از نظر ذهنی، نگرانی یک واقعیت جابه‌جاشده‌ی انسان چونان سوژه‌ی عینی است.

انسان به اقتضای وجودش که فعالیت است همیشه درگیر پیوندها و روابط معینی است، این حتی هنگامی که بتواند نشان دهد که در نوعی انفعال و خویشتن‌داری است. این مرتبط بودن فرد در یک شبکه‌ی روابط که به‌عنوان جهان مفید عملی در برابر او قد افراشته است، این همان نگرانی است؛ به همین جهت روابط عینی بر فرد نه هم‌چون نگرش، که در «پراکسیس» جلوه می‌کنند: هم‌چون جهان تدارک، وسایل، هدف‌ها، پروژه‌ها، مانع‌ها و موفقیت‌ها. نگرانی، فعالیت محض فرد اجتماعی منزوی شده می‌باشد. برای این سوژه‌ی درگیر، واقعیت نمی‌تواند در ابتدا و بی‌واسطه به‌عنوان مجموعه قانون‌مندی‌های عینی که خود تابع آن‌هاست آشکار شود. جهان بر او بیشتر به‌عنوان فعالیت و دست به کار شدن در آن برآمد می‌کند، هم‌چون جهانی که به واسطه‌ی درگیری فعال فرد به حرکت واداشته می‌شود و معنی می‌یابد. این جهان در سایه‌ی درگیری انسان بنا شده است؛ از این رو نه تنها مجموعه تصوراتی معین است بلکه پیش از همه یک پراکسیس متعین با گوناگون‌ترین گشتارهاست.

نگرانی، آگاهی روزمره‌ی یک فرد وامانده نیست که از روند یک تمتع کناره می‌گیرد. نگرانی (دلهره) درگیری عملی فرد در هزارتوی روابط

اجتماعی است که او از چشم‌انداز این درگیری شخصی، فردی و ذهنی به صرافت آن می‌افتد بی‌آن‌که البته برای آن عینیت قایل شود؛ آن روابط برای او موضوع علم و پژوهش عینی نیستند بلکه قلمروی درگیری شخصی‌اند. سوژه نمی‌تواند آن‌ها را به‌عنوان قانون‌مندی عینی فرایندها و پدیده‌ها بنگرد، آن‌ها را از خاستگاه ذهنیت فردی خود می‌نگرد، به‌عنوان جهان در ارتباط با سوژه، جهانی که برای این سوژه معنی دارد، و او به آن شکل داده است.

چون نگرانی مرتبط بودن فرد با مناسبت اجتماعی است که از منظر سوژه‌ی متعهد نگریسته می‌شود، در عین حال آن از دید او یک جهان فrazه‌نی است. نگرانی یک جهان درون سوژه است. فرد صرفاً آنی نیست که خود خویشتن را تلقی می‌کند و دنیا را تصور می‌کند، بلکه ضمناً چیز دیگری نیز می‌باشد: او بخشی از مناسباتی است که در آن یک وظیفه‌ی فرافردی داراست که لزوماً آن را احساس نمی‌کند. انسان چونان نگرانی ناشی از ذهنیت خود، همیشه در ورای خود است، هدف در چیز دیگر دارد، همواره در ذهنیت خود فرامی‌رود. این فراروی یا اعتلای آدمی به آن معناست که انسان به برکت فعالیتش فrazه‌نی و فرافردی است. وقتی در نگرانی (cura - توجه) سالیانی زندگی، هم یک عنصر خاکی ماده یاز و هم یک عنصر به خداییت گرونده نهفته است^۱، لذا وقتی «نگرانی» یک معنی دوگانی دارد، این پرسش پیش می‌آید: چرا این دو معنایی؟ آیا محصول و بازمانده‌ی تفکر مسیحی - الاهیاتی آن است که محرومیت زمینی یگانه راهی است که انسان در آن به خدا می‌رسد؟ آیا کلام به صورت یک انسان‌شناسی رازورز درآمده است، یا این‌که

۱. «واژه‌ی لاتینی cura مبهم است. این واژه در دوران زندگی آدمی اشاره دارد بر عنصر فاقد لطافت زمینی که معطوف است به عنصر مادی و شوق خدایی» ک. بورداخ، «فاوست و نگرانی» *Deutsche vierteljahrsschrift fuer Literaturwissenschaft und*

انسان‌شناسی یک الاهیات دنیایی (سکولاریزه) است؟ دنیایی شدن الاهیات تنها از آن رو ممکن است که تره‌های الاهیات مسائل انسان‌شناختی رازورز شده باشند. فراختای انسانی بین عنصر زمینی و عنصر خدایی از یک خصلت دوگانی پراکسیس انسان سرچشمه می‌گیرد که در هیأت از لحاظ ذهنی رازورز شده، به عنوان «نگرانی» آشکار می‌شود.

سوژه را یک نظام روابط اجتماعی عینی تبیین می‌کند، اما او به عنوان فرد حامل نگرانی رفتار می‌کند که در کنش خود شبکه‌ای از روابط بنا می‌کند. نگرانی عبارت است از:

۱- درگیری فرد اجتماعی در نظام روابط اجتماعی از حیث درگیری در پراکسیس منفعت‌جویانه‌ی خود؛

۲- رفتار این فرد که در هیأت عنصری خود به عنوان نگرانی و تشویش (اشتغال فکری) ظاهر می‌شود؛

۳- سوژه‌ی کناندگی (تأمین کردن - besorgen و مواظبت - fuersorgen) که به صورت نامتمایز و گمنام پدیدار می‌شود.

نگران بودن جنبه‌ی پدیدار کار انتزاعی است. کار تا اندازه‌ای تجزیه و شخصیت زدایی شده که در تمام پهنه‌هایش - مادی، اداری و روحی - صرف اشتغال و یا دست‌کاری می‌نماید. وقتی انسان می‌بیند که در قرن بیستم به جای مقوله‌ی کار در فلسفه‌ی کلاسیک آلمان به یک نگرانی صرف برآمد می‌کند، و هنگامی که انسان در این دگردیسی یک فرایند تجزیه می‌بیند که بارزهاش گذار از ایدآلیسم عینی هگل به ایدآلیسم ذهنی هایدگر است، آن‌گاه انسان به تثبیت یک شکل پدیدار تاریخی اقدام می‌کند. مبادله‌ی مفهوم «کار» و «تدارک» بازتاب‌دهنده‌ی کیفیت تفکر یک فیلسوف یا فلسفه به‌طور کلی نیست، بلکه به نوعی بیانگر خود واقعیت است. گذار از «کار» به «تدارک»، فرایند بت‌وار شدن ژرفنده‌ی انسانی را بازتاب می‌کند: جهان انسانی خود را بر خودآگاهی

روزمرگی می‌گشاید (که در ایدئولوژی فلسفی تثبیت می‌شود) به‌عنوان جهان آماده‌ی دستگاه‌ها، نهادها، روابط و مناسباتی که در آن حرکت اجتماعی فرد به منزله‌ی شور به اشتغال، پیشه، بایگانی و جز آن است، به یک کلام به‌عنوان تدارک جریان می‌یابد.

فرد در یک نظام شکل‌یافته‌ی نهادها، دستگاه‌ها حرکت می‌کند، آن‌ها را تأمین می‌کند و از جانب آن‌ها سرپرستی می‌شود. اما مدت‌هاست که او «از یاد برده» که این جهان محصول انسان است. این تدارک دیدن سراسر زندگی را دربرمی‌گیرد. کار به صدها عملیات مستقل تقسیم شده است که هر عملیات مجری خود را داراست؛ ارکان مجری خود را هم در تولید و هم دستگاه اداری دارد. گرداننده، کل کار (اثر) را در مقابل خود ندارد، تنها یک بخش انتزاعی را که امکان هیچ‌گونه دیده‌ورزی نسبت به آن را به‌عنوان کل نمی‌دهد. کل در نظر گرداننده هم چون امر تمام جلوه می‌کند، تکوین برای او تنها در جزئیات وجود دارد که در خود و برای خود ناعقلانی است.

تدارک یک پراکسیس در یک صورت پدیدارگون بیگانه شده است که بر تکوین جهان انسانی (انسان‌ها، فرهنگ انسانی و طبیعت انسانی شده)، دلالت ندارد، بلکه مبین پراکسیس چرخاندن (دست‌کاری) روزمره است که انسان در آن در چارچوب یک نظام «چیزها»ی آماده، یعنی در نهادها اشتغال دارد. در این نظام سازمان‌ها، انسان خود موضوع چرخاندن است. عمل چرخاندن (تدارک) انسان را به چرخاندگان و موضوع‌های چرخانده شدن دگردیسه می‌کند.

اشتغال (تدارک) دست‌کاری (چیزها و انسان) است که در آن تنظیمات روزانه تکرار می‌شود، مدت‌هاست که عادت شده‌اند، لذا روزانه مکانیکی اجرا می‌شوند. خصلت چیزوار شده‌ی پراکسیس که با مفهوم «اشتغال» بیان می‌شود، به‌معنای آن است که دست‌کاری مسأله‌اش یک اثر (کار) نیست که شکل می‌گیرد، بلکه نگرانی (اشتغال) انسان را می‌بلعد، انسان به خود کار

«نمی‌اندیشد». اشتغال رفتار عملی انسان در جهانی است که آماده و داده شده می‌باشد، رفتار با آن و چرخاندن دستگاه‌ها در جهان است بی‌آن‌که شکل بخشی به جهان آدمی باشد. موفقیت شیفته‌کننده‌ی آن فلسفه‌ای که جهان‌نگرانی و اشتغال را شرح کرد بر آن بنا دارد که این جهان معرف سطحیت (زوییگی) عام واقعیت قرن بیستم است. این جهان آن‌گونه بر انسان نمی‌نماید که واقعیتهایی باشد که او آن را خلق کرده است، بلکه یک جهان آماده و رخنه‌نابردار است، چرخاندنی است در درگیری و فعالیت. انسان با یک تلفن، یک خودرو، یک کلید الکتریکی هم‌چون یک چیز معمولی بدیهی و می‌رود (آن را دست‌ورزی می‌کند). تنها یک نقص است که به او می‌فهماند که در یک جهان نهادهای کارکرددار زندگی می‌کند، آن‌ها تشکیل نظامی را می‌دهند که خود گردان است و هر بخشی به بخش‌های دیگر ارجاع دارد. نقصان به او می‌فهماند که این دستگاه مفرد نیست بلکه صورت جمع دارد، گوشی تلفن بدون لاله‌ی گوش، گوشی بدون سیم، سیم بدون الکتریسیته، مرکز الکتریسیته بدون سوخت و ماشین‌ها بی‌ارزش است. چکش یا داس دستگاه نیستند. شکستن چکش یک امر ساده و شفاف است و یک فرد می‌تواند آن را استادی کند. چکش یک کارافزار است: بر یک نظام دستگاه‌ها به‌عنوان پیش شرط عملکرد آن دلالت ندارد، بلکه تنها بر یک دایره‌ی کوچک تولیدکننده. در جهان پدرسالار رنده، چکش و اره، انسان نمی‌تواند معضل دستگاه‌ها و مؤسسه‌های محصول جهان صنعتی مدرن قرن بیستم را درک و اداره کند.^۱

۱. از همین رو نقدی که در هستی و زمان‌بَر واپس‌ماندگی آلمان در مناسبات خاص پدرسالاری است، گرفتار دام رازورزی مثال‌های هایدگر شده است. اما هایدگر مسائل جهان سرمایه‌داری مدرن قرن بیستم را توصیف می‌کند، اما مثال‌هایی که می‌آورد کاملاً به روح رمانتیکی ملبس و پنهان‌اند. این فصل به تحلیل فلسفه‌ی هایدگر اختصاص ندارد، بلکه به تحلیل «نگرانی» که معرف چیزوار شدن عمل است، آن‌چنان‌که «عامل اقتصادی» و «انسان اقتصادی» لخت چیزوار شده‌ی پراکسیس را نشان می‌دهد.

اشتغال به عنوان شکل پدیداری کار انتزاعی انسان یک جهان مشابهاً فایده‌مند انتزاعی خلق می‌کند که در آن همه به دستگاه‌های فایده‌مند دگردیسه می‌شوند: چیزها در آن معنی مستقل و هستی عینی ندارند، تنها با چرخاننده (دست‌کاری) شدن افاده‌ی معنی می‌کنند. در دست‌کاری عملی (اشتغال) چیزها، انسان‌ها، دستگاه‌ها موضوع چرخانیدن‌اند و معنی خود را از یک نظام چرخانیده شدن کسب می‌کنند. جهان خود را بر فرد نگران چونان یک نظام معنی‌ها می‌گشاید که در آن همه چیز بر همه چیز معطوف است و این نظام معنی‌ها به عنوان یک کل به نوبه‌ی خود بر سوژه دلالت دارد، سوژه‌ای که چیزها برای او معنی دارند. این امر از یک سو بازتاب پیچیدگی تمدن معاصر است که در آن کلی مطلق بر خاصگی (جزئیت) چیره و جانشین آن شده است. از سوی دیگر در این جا تحت صورت (شکل) پدیداری جهان معنی‌ها (که جدا کردن و مطلق‌کردنش از شیئیت عینی منجر به ایدئالیسم می‌شود) جهان پراکسیس عینی انسان و محصولات آن ظاهر می‌شوند. در این جهان معنی‌ها نه تنها دلالت بر چیزها به عنوان معنی‌شان بر اساس پراکسیس عینی مادی شکل دارند، بلکه حواس انسان‌ها نیز که گذار انسان را به معنی عینی چیزها میسر می‌کنند.

در افق نگرانی جهان عینی - عملی و عملی - احساسی به یک جهان دلالت‌ها دگردیسه شده است که از ذهنیت آدمی نشأت می‌گیرد، جهان ایستایی که در آن گردانیدن دست‌کاری تدارک و فایده‌مندی و حرکت فرد در واقعیت فراهم آمده و شکل گرفته است، تکوین آن پوشیده می‌ماند. در نگرانی بستگی فرد به واقعیت اجتماعی بیان شده و واقعیت پذیرفته شده است، واقعیتی که بر آگاهی نگران هم‌چون جهان چیزواره شده‌ی دست‌کاری و اشتغال جلوه می‌کند. تدارک (اشتغال) به عنوان شکل عام چیزوار شده‌ی پراکسیس انسان هیچ‌گونه فراآوری و شکل‌دهی جهان عینی عملی نیست، بلکه یک دست‌کاری (دست‌ورزی) از طریق دستگاه موجود است با ترکیب

وسایل نیازمندی‌های تمدن. جهان پراکسیس انسان واقعیت عینی انسانی در تکوین، در تولید و بازتولید است، حال آن‌که جهان تدارک و نگرانی جهان دستگاه‌های آماده و گرداندن (دست‌کاری) هاست. از آن‌جا که در این جهان پدیداری‌ها در قرن بیستم هم کارگران و هم سرمایه‌داران زندگی می‌کنند، نمود آن دارد که فلسفه‌اش عام‌تر از فلسفه‌ی پراکسیس انسان است. این کلیت پنداری مایه از آن دارد که با فلسفه‌ی پراکسیس رازورز شده سروکار پیدا کرده است، فلسفه‌ی پراکسیسی که صورت یک فعالیت شکل‌دهنده ندارد، بلکه شکل گرداندن (دست‌کاری) چیزها و انسان‌ها را دارد. انسان چونان نگرانی صرفاً در یک جهانی نیست که به‌عنوان واقعیت آماده، موجود و به منزله‌ی واقعیت آماده، «فرا افکنده» شده است، بلکه در جهانی فعالیت می‌کند که آفریده‌ی انسان است، به طوری که در یک برهم‌تنیدگی مؤسسه‌هایی است که در آن‌ها دست‌کاری می‌کند بی‌آن‌که نیاز داشته باشد، از گرداندن و حقیقت آن شناخت داشته باشد. انسان نگران در اشتغال با تلفن، تلویزیون، آسانسور، اتومبیل و ترامواست، بی‌آن‌که از واقعیت تکنیک و معنی این دستگاه‌ها آگاهی بیابد.

انسان به مثابه‌ی نگران با روابط اجتماعی درگیر شده است و در همان حال در یک رابطه‌ی معین با طبیعت است، برای خود تصویری از طبیعت می‌سازد. او جهان انسانی را به‌عنوان جهان فایده‌دارندگی می‌شناسد؛ در این روند این حقیقت مهم بر او آشکار می‌شود که با جهان اجتماعی درگیر است که طبیعت در آن به‌صورت انسانی شده جلوه می‌کند، یعنی به‌صورت موضوع و شالوده‌ی صنعت. طبیعت برای اشتغال انسان یک آزمایشگاه و یک منبع مواد خام است و مناسبت آدمی با آن رابطه‌ی تابع‌کننده و آفریننده نسبت با مصالح خویش است.

اما این رابطه تنها یکی از رابطه‌های ممکن است، و تصویر طبیعت که از این رابطه به‌دست آمده معرف تام و تمام حقیقت طبیعت و انسان نیست.

«طبیعت گاهی به این وظیفه (نقش) فروکاسته می‌گردد که برای فعالیت تولیدی انسان کارگاه و مصالح می‌شود. طبیعت به واقع برای آدمی چونان تولیدکننده چنین خصوصیتی داراست. اما طبیعت در کل آن و اهمیتی که برای انسان دارد را نمی‌توان به این وظیفه منحصر کرد. هنگامی که رابطه‌ی انسان با طبیعت به رابطه‌ی تولیدکننده با مصالح تولید محدود شود، این امر بدان مناسبت است که زندگی انسان بی‌نهایت کم‌مایه شده است؛ به معنای آن است که جانب زیباشناختی زندگانی آدمی، رابطه‌ی انسان با جهان از بنیاد دگرگون شده است. این نه تنها به معنی آن است که با از دست رفتن طبیعت به‌عنوان واقعیتی که نه انسان، لذا نه چیز دیگری آن را خلق کرده است، چونان یک واقعیت ابدی و ناآفریده است، و نیز از دست رفتن این احساس که انسان بخشی از یک کل بزرگ است، در قیاس با آن چیزی که او نسبت به خُردی و عظمت آن واقف است.»^۱

در نگرانی فرد آدمی همیشه در آینده است - کنونه برایش وسیله یا کارافزار تحقق پروژه‌هاست. نگرانی چونان درگیری عملی فرد برای آینده به نحوی دارای امتیاز می‌شود و آن را مبنای زمان قرار می‌دهد که در سایه‌ی آن کنونه و گذشته درک و «متحقق» می‌شود. فرد کنونه و گذشته را بر اساس پروژه‌های عملی که در آن‌ها زندگی می‌کند بر پایه‌ی برنامه‌ها، هراس‌ها، انتظاراتها و هدف‌ها ارزش‌گذاری می‌کند. از آن‌جا که نگرانی نوعی «پیشانه‌نگری» است، از کنونه ارزش‌زدایی می‌کند و به آینده‌ای تکیه می‌کند که هنوز نیست. بُعد زمانی و هستی انسان چونان هستی در زمان، در نگرانی چونان آینده‌ی بت - وار شده آشکار می‌شود، چونان زمانیت بت - وار درک شده: برای نگرانی، کنونه، یعنی «وجود حاضر»، موجودیت اصیل ندارد، بلکه

۱. س. ل. رویبشتاین، مبانی و راه‌های توسعه‌ی روان‌شناسی (روسی)، مسکو، ۱۹۵۹، ص ۲۰۴. در این بخش مؤلف علیه برخی پیش‌بینی‌هایی از دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی جدل می‌کند.

گریز از آن است؛ چون که نگرانی همیشه جلوتر از کنونه است.^۱ **اصیلت اصیل** **زمان انسانی خود را در نگرانی نمی‌گشاید.** آینده در خود و برای خود هیچ‌گونه چیرگی بر رمانتیسیم و بیگانه‌شدگی نیست. در «آینده زیستن» و «پیش زمانی کردن» به معنای نفی زندگی است: فرد چونان نگرانی در فضای کنونه زندگی نمی‌کند، بلکه در آینده. و چون آن‌چه را که هست نفی می‌کند و آن‌چه را که نیست پیشانه می‌پذیرد، زندگی خود را در هیچ به پایان می‌برد، یعنی در بی‌اصالتی، در جایی بین «تصمیم» کور و یک «انتظار» تصادفی. مونتانی این‌گونه بیگانه‌شوندگی را خوب می‌شناخت.^۲

روزمرگی و تاریخ

هرگونه وجود یا بود انسان در جهان دارای روزمرگی خود است. قرون وسطا نیز روزمرگی خود را داشت که در هیأت طبقات، اصناف و گُرپوراسیون‌ها توزیع می‌شد. روزمرگی ناآزادان با روزمرگی کشیش، شهسوار، و اسال‌ها اختلاف داشت، ولی وجه مشترک‌شان که شاخصه‌ی آهنگ، ریتم و تقسیم‌بندی زندگی بود، زمینه‌ی متحدشان بود - یعنی

۱. اُرتگا ای گاست (Ortega y Gasset) معتقد است که بیشتر او تا آن‌که هایدگر باید از نظر قدمت در درک انسان به مثابه‌ی نگرانی (Care) سهیم دانسته شود. «ما انسان را به‌عنوان موجودی تعریف می‌کنیم که واقعیت اولیه و تعیین‌کننده‌اش نگرانی وی به آینده است... به اشتغال فکری. زندگی انسان این است: نگرانی اولیه و فهمش یا آن‌چنان که هایدگر دوست من سیزده سال پس از من نگرانی (Sorge) را رایج کرده است.» (La connaissance de 1, homme au XXe siecle. 1952, p. 134) مسأله این است که هایدگر نیز درنیافته که پراکسیس تعین اولیه‌ی انسان است که به زمانیت اصیل منجر می‌شود. نگرانی و زمانیت نگرانی اشکال پراکسیس مشتق شده و چیزوار شده می‌باشد.

۲. «ما هرگز آرامش نداریم، از آن به‌دوریم. ترس، آرزو، امید ما را به آینده می‌افکند و احساس و توجه به آن‌چه هست را از ما می‌رباید.» مونتانی، جستارها، کتاب اول،

جامعه‌ی فئودالی. صنعت و سرمایه‌داری به همراه وسایل تولید جدید و نهادهای جدید یک‌گونه روزمرگی نو نیز با خود آورد که از دوره‌های پیشین ماهیتاً متمایز است.

روزمرگی چیست؟ منظور از آن زندگی خصوصی در تضاد با زندگی همگانی، و نیز در تضاد با زندگی عامه نسبت به زندگی متعالی نیست: در روزمرگی هم قیصر و هم نویسنده به سر می‌برند. نسل‌ها و میلیون‌ها افراد در روزمرگی زندگی خود تحت فضای طبیعی‌شان می‌زیستند و می‌زیند بی آن‌که بر فکرشان گذشته باشد در معنی آن پرسش کنند. پس سؤال از معنی روزمرگی چه حکمتی دارد؟ آیا می‌توان با این پرسش‌آوری به ماهیت روزمرگی راه برد؟ روزمرگی کی معضل می‌شود و این معضل‌شوندگی متضمن چه معنایی است؟

روزمرگی در وهله‌ی نخست توزیع تنظیمات زندگی فردی انسان به روزهاست: تکرار کارهایش در تکرر هر یک از روزهاست که در تقسیم زمان (وقت) هر یک روز تثبیت می‌شود. روزمرگی تقسیم زمان و ریتمی است که در آن تاریخ فردی انسان جریان می‌یابد. روزمرگی تجربه و فرزانگی خود را داراست؛ نظرگاه، چشم‌انداز، تکرار خود را؛ البته خارق‌العادگی خود را نیز داراست؛ کارروز و آزادروز خود را دارد. بنا براین روزمرگی ضد ناروزمرگی، ضد آزادروزی، ضد خارق‌العادگی یا ضد تاریخ‌دارندگی نیست: جسمیت دادن به روزمرگی چونان روزمره نسبت به تاریخ به‌عنوان پدیده‌ی خارق‌العاده البته ناشی از نوعی رازورز کردن آن است.

در روزمرگی فعالیت و سبک زندگی به یک مکانیسم رفتار و زندگی غریزی که بازتاب ناخودآگاه است دگردیسه می‌شود: چیزها، انسان‌ها، حرکت‌ها، تنظیمات، محیط و جهان در اصالت و اصلیت‌شان تجربه نمی‌شوند، بررسی نمی‌شوند و خود را آشکار نمی‌کنند، بلکه صرفاً حاضرند و به‌صورت موجودی، اجزاء متشکل جهان آشناگونه پذیرفته می‌شوند.

روزمرگی به‌عنوان شب‌انبازبودگی، مکانیسم‌گریزه‌ی صرف یا به‌عنوان جهان آشنا جلوه می‌کند. روزمرگی در عین حال یک جهانی است که وسعت و امکانات آن را توانایی‌ها و نیروهای فردی کنترل و تعیین می‌کند. در روزمرگی همه چیز در «گستره»ی دسترسی بی‌واسطه است، نیت‌های افراد در آن تحقق پذیرند؛ از همین رو آن یک جهان‌آشناست، جهان خوگرفتگی‌ها، کارهای روزینه، مرگ، بیماری، تولد، موفقیت، ناکامی، رویدادهای به‌حساب‌درآمدنی زندگی روزمره‌اند. در روزمرگی فرد بر اساس تجربه‌ی خویش ایجاد ارتباط، امکانات و فعالیت خودی می‌کند؛ در نتیجه او این واقعیت را به‌عنوان جهان خویش تلقی می‌کند. آن سوی مرز این جهان مورد اعتماد، جهان دانسته‌بودگی، جهان تجربه‌ی بی‌واسطه، تکرار‌شوندگی، محاسبه‌شوندگی فردی و هدایت‌پذیر، یک جهان دیگر آغاز می‌شود که خلاف روزمرگی است. درگیری این دو جهان موجب عیان شدن حقیقت هر یک از آن‌ها می‌شود. زندگی روزینه معضل می‌شود، همین که گسستگی یابد چونان روزمرگی آشکار می‌شود. البته روزمرگی در اثر رویدادهای نامنتظر یا پدیده‌های منفی مختل نمی‌شود. روزمرگی نیز دارای استثناهای خود در سطح روزمرگی است، هم‌چون روزوارستگی از فعالیت در سطح روزمرگی. از آن‌جا که روزمرگی زندگی میلیون‌ها انسان را در یک ریتم تنظیم شده و تکراری کار و آداب و رسوم رسته‌بندی می‌کند، تنها زمانی مختل می‌شود که این میلیون‌ها از این ریتم روزینه برکنده شوند. برای مثال، جنگ روزمرگی را برهم می‌زند. جنگ مردم را به زور از زادبوم‌شان جدا می‌کند، از کارشان بازمی‌دارد، آن‌ها را از جهان‌آشنای‌شان دور می‌کند.

درست است که جنگ در افق «زندگی است»، در حافظه و در تجربه‌ی عمل و زندگی روزانه‌ای که جریان دارد، ولی بیرون از روزمرگی است. جنگ تاریخ است. با درگیری جنگ و روزمرگی، روزمرگی از غلبه می‌افتد: در آن میلیون‌ها انسان ریتم زندگی خود را از دست می‌دهند. اما روزمرگی به‌نوبه‌ی

خود بر تاریخ غلبه می‌کند: جنگ نیز روزمرگی خود را داراست. در مواجهه‌ی روزمرگی با جنگ (تاریخ) یک روزمرگی نقض می‌شود، ضمن آن‌که روزمرگی نو هنوز شکل نگرفته است، چون که نظم جنگ هنوز به‌عنوان یک ریتم عادت شده، مکانیکی و غریزی نظام دستگاه‌های روزمره و زندگی جانيفتاده است، خصلت روزمرگی هم‌چون خصلت تاریخ آشکار می‌شود که در همان حال رابطه‌ی دوجنبه‌ی آن‌هاست.

این فرزانه‌گویی عامیانه که انسان به چوبه‌ی دار نیز عادت می‌کند به معنی آن است که آدمی در عادی‌ترین، ناطبعی‌ترین و نانسانی‌ترین فضا نیز یک ریتم زندگی برای خود فراهم می‌آورد. اردوگاه جنگی نیز روزمرگی خود را دارد؛ حتی آن‌کس که محکوم به مرگ است نیز. در روزمرگی یک تکرار شونده‌ی خلط‌شوندگی دوگانه حاکم است: در روزمرگی هر روز ممکن است با یک روز همانند خلط شود؛ این پنج‌شنبه از پنج‌شنبه‌ی هفته‌ی گذشته متفاوت نیست، نه از پنج‌شنبه‌ی سال گذشته. به همین جهت با دیگر پنج‌شنبه‌ها درمی‌آمیزد و تنها زمانی حفظ می‌شود (یعنی از دیگر پنج‌شنبه‌ها متمایز می‌شود و در حافظه می‌ماند) که یک دیده‌ی خاص و غیرعادی آن را شاخص کند. مثلاً می‌توان هر سوژه‌ی یک روزمرگی معین را جایگزین یک سوژه‌ی دیگر کرد: سوژه‌های روزمرگی قابلیت تعویض دارند، شاخصه‌ی دقیق‌تر آن‌ها عدد و رقم است.

مواجهه‌ی روزمرگی و تاریخ به یک دگرگونی می‌انجامد. تاریخ (جنگ) روزمرگی را مختل می‌کند، ولی روزمرگی بر تاریخ احاطه می‌یابد، زیرا هر چیز روزمرگی خود را داراست. گسست روزمرگی از تاریخ که یک خاستگاه و یک گذرگاه می‌باشد، یک نظرگاه ماندگار نگرش روزمره است؛ در این مناسبت عملاً یک رازورز شدن است. روزمرگی و تاریخ در رسوخ سویاسوی به یکدیگر نگرند. در این رسوخ متقابل خصلت‌پنداری یا نمودی‌شان دگرگون می‌شود: روزمرگی آن چیزی نیست که آگاهی روزمره از آن تلقی

دارد، و تاریخ نیز آن چیزی نیست که بر آگاهی روزمره جلوه می‌کند. برای آگاهی ساده‌نگر روزمرگی یک فضای طبیعی یا آشنا، یک واقعیت خودی است، حال آن‌که تاریخ برای روزمرگی از آن روی یک واقعیت اعتلایی می‌نماید که در ورای آگاهی جریان دارد و در هیأت فاجعه‌ها وارد روزمرگی می‌شود، فاجعه‌ای که فرد آن را برای خود همان‌گونه «سرنوشت‌ساز» می‌بیند که حیوانی به کشتارگاه برده می‌شود.

آگاهی روزمره تقسیم زندگی به روزمرگی و تاریخ را به‌عنوان سرنوشت تجربه می‌کند. در همان حال که روزمرگی یک پدیده‌ی آشنا، خودی، نزدیک، «موطن»، دانسته می‌شود، تاریخ به‌صورت یک برون‌افتادگی از مسیر (خط)، اختلال در روند روزمرگی، استثنا و چیز بیگانه می‌نماید. این دو بخش شدگی در عین حال واقعیت را دوپاره می‌کند - به تاریخیت تاریخ و به ناتاریخیت روزمرگی، تاریخ تغییر می‌کند، روزمرگی می‌ماند. روزمرگی شالوده و مصالح تاریخ است؛ تاریخ را حمل می‌کند، تغذیه می‌کند، ولی خود بی‌تاریخ و بیرون از تاریخ است. چه مقتضیاتی موجب شد که روزمرگی بتواند «مذهب روزمره» بشود، یعنی از کیفیت شرایط ابدی نامتغیر زندگی بشری برخوردار شود؟ چگونه شد که روزمرگی یک محصول و زاغه‌ی تاریخیت است، از تاریخ جدا شد و به‌عنوان معارض تاریخ، لذا معارض تغییر و رویدادگی تلقی می‌شود؟ روزمرگی یک جهان‌پدیداری است که واقعیت خود را در آن به‌نحوی خاص آشکار و در همان حال نهفته می‌دارد.^۱

روزمرگی کاشف حقیقت واقعیت است. چه، واقعیت در ورای روزمرگی

۱. اولین بار ماتریالیسم مدرن بود که تناقض احکام بین روزمرگی و تاریخ را از میان برداشت و پیگیرانه به تدوین یگانه‌گرایی (موسیسم) واقعیت انسانی - اجتماعی پرداخت. تنها دید مادی است که هرگونه فعالیت تاریخی را درمی‌نگرد و بدین‌سان ثنویت روزمرگی بی‌تاریخ و تاریخیت تاریخ را ترمیم می‌کند.

یک ناواقعیت اعتلایی خواهد بود، یک موضوع بدون قدرت و نافذیت. اما روزمرگی واقعیت را پنهان نیز می‌کند: واقعیت در روزمرگی بی‌واسطه و در تمامیت خود نیست، بلکه تنها در جنبه‌های منفرد و وساطت یافته‌ی آن است. تحلیل روزمرگی تنها می‌تواند به میزان معین به درک و شرح واقعیت کمک کند، ولی فراسوی مرزهای «امکان‌هایش» واقعیت را تحریف می‌کند. بنا براین، واقعیت را نمی‌توان از روزمرگی شناخت؛ البته روزمرگی را می‌شود بر اساس واقعیت درک کرد.^۱

روش رازورز زدا - رازورز کننده‌ی «فلسفه‌ی نگرانی» بنا بر آن دارد که روزمرگی یک واقعیت معین را به یک واقعیت به‌طور کلی وانمود می‌کند، لذا بین روزمرگی و «مذهب» روزمره تفکیک به‌عمل نمی‌آورد، یعنی بین روزمرگی و واقعیت بیگانه شده. روزمرگی برای روزمرگی دینی یک تاریخ‌مندی اصیل نیست؛ گذار به اصالت مستلزم طرد روزمرگی است.

اما چنان چه روزمرگی «لایه‌ی پدیده‌ای (فنومنال) واقعیت است، غلبه بر روزمرگی چیزوار شده نمی‌تواند به صورت جهش به اصالت انجام گیرد، بلکه تنها با رفع عملی بت - واره‌شدگی از روزمرگی و تاریخ، یعنی با نابودی عملی واقعیت چیزوار شده، آن هم در هیأت پدیده‌ای و هم در ذات واقعی آن. نشان دادیم که جدا کردن ریشه‌ای روزمرگی از دگرگونی و تاریخت از یک سو به رازورز کردن تاریخ منجر می‌شود و از سوی دیگر به بی‌محتوایی روزمرگی، به ابتذال و به «مذهب زندگی روزمره». روزمرگی بریده شده از تاریخ تا سرحد بی‌تغییری پوچ و تهی می‌شود، و تاریخ که از روزمرگی جدا شده باشد، به یک

۱. ... رازورزی روزمرگی... در غایت منجر به رازورزی واقعیت اجتماعی به‌طور کلی می‌شود. اما دیالکتیک درون ذاتی مفهوم روزمرگی خود را در آن می‌نمایاند که روزمرگی واقعیت اجتماعی را هم آشکار و هم پنهان می‌کند. گ. لهما «سوژه‌ی روزمرگی»، آرشیو جامعه‌شناسی کاربردی، برلین ۳۳/ ۱۹۳۲، ص ۳۷. مؤلف به غلط پیشنهاد می‌کند «هستی‌شناسی روزمرگی» را می‌توان با توسعه‌ی جامعه‌شناسی کسب کرد، و این که مفاهیم فلسفی را می‌توان به مقوله‌های جامعه‌شناختی برگرداند.

هیولای بی قدرت بی معنی مبدل می شود که هم چون یک فاجعه دامنگیر روزمرگی می شود، بی آن که بتواند تغییر کند، ابتدال را از خود بزداید، آن را محتوادر کند.

ناتورالیسم عامیانه‌ی قرن گذشته بر این باور بود که رویدادهای تاریخی از نظر چگونگی و چرای خود مهم نیستند بلکه به واسطه‌ی تأثیرگذاری و نفوذشان بر «توده‌ها» اهمیت دارند. اما فرافکنی «تاریخ بزرگ» بر زندگی انسان ساده موجب نمی شود که درک ایدآلیستی تاریخ برطرف شود؛ به معنایی حتی آن را تقویت می کند. تاریخ از منظر قهرمانان رسمی اصطلاحاً تنها به جهان والا تعلق دارد، به جهان کارکردهای بزرگ و دستاوردهای تاریخی‌ای که بر خلأ زندگی روزمره پرتو می افکند. برعکس، بنا به درک ناتورالیستی این جهان والانفی می شود، توجه ناتورالیسم معطوف می شود به آشفتگی رویدادهای روزمره، به شاخص و ثبت کردن صرف رویدادهای زندگی ساده. با این چرخش البته همان طور بعد تاریخی از روزمرگی ربوده می شود که از مفهوم ایدآلیستی.

روزمرگی چونان گمنامگی و ستم یک قدرت فراشخصیتی آشکار می شود که رفتار، تفکر، ذوق و حتی اعتراض فرد آدمی را علیه ابتدال دیکته می کند. گمنامگی آن چه روزمره است و در سوژه‌ی این گمنامگی ابراز می یابد، همه کس و هیچ کس است، همپای (معادل) خود را در گمنامی عوامل تاریخ، گمنامی به اصطلاح مردان تاریخ دارد، به این معنا که رویدادهای تاریخی در نهایت به عنوان هیچ کس و همگان نمودار می شوند، به صورت رویداد گمنامی مشترک روزمرگی و تاریخ.

معنی این چیست که: سوژه‌ی فرد در وهله‌ی نخست و بیش از همه گمنامگی است، و انسان خویشتن و جهان را در ابتدا و پیش از هر چیز بر مبنای نگرانی، اشتغال و جهان دست‌ورزی (دست‌کاری) ای می شناسد که بدان پانهاده است؟ معنی این گزاره چیست: «انسان همان چیزی است که او آن

را انجام می‌دهد؟». این یعنی چه که فرد انسانی ابتدائاً در گمنامگی و غیرشخصیتی هر کس و هیچ کس استغراق یافته است که در او عمل می‌کند، در او می‌اندیشد، در او اعتراض می‌کند: به نام او و به نام «من»؟ انسان به حکم صرف وجود خودیش یک موجود اجتماعی است که نه تنها همیشه در شبکه‌ی اجتماعی درگیر است، بلکه چونان سوژه‌ی اجتماعی نیز عمل می‌کند، فکر می‌کند، احساس می‌کند، و این پیش از آن‌که او این واقعیت را بداند یا بتواند به جای آورد. آگاهی روزمره («دین») روزمرگی و وجود آدمی را یک امر دست‌کاری‌شدنی می‌داند و با انسان به ازای چنین چیزی رفتار می‌کند، او را این‌گونه توصیف می‌کند. به جهت آن‌که انسان خود را با محیط پیرامون و با آن چیزی که در دسترس دارد و آن را دست‌کاری می‌کند و با آن‌چه به او نزدیک‌ترین است هم هویت می‌کند، وجود خودی او و درک آن برایش یک چیز دور و کمتر از همه آشناست. آشنابودگی مانع شناختاری است؛ انسان خود را در فضای نزدیک به خود به جای می‌آورد، در جهان اشتغال و دست‌ورزی. اما او «خود را در خویشتن خود نمی‌شناسد»، چرا که خود را در جهان دست‌ورزی محو می‌کند و در آن سر برمی‌آورد. «فلسفه‌ی نگرانی» رازورزی‌زدایی رازورزکننده این واقعیت را شرح می‌کند، آن را ثبت می‌کند ولی نمی‌تواند آن را توضیح دهد.

چگونه است که انسان در وهله‌ی نخست و پیش از هر چیز خود را در جهان «بیرون» محو می‌کند و خویشتن را براساس آن تفسیر می‌کند؟ آدمی در قدم اول آن چیزی است که جهان او است. این هستی غیرخودی آگاهی او را تعیین می‌کند و تفسیر موجودیت‌اش را بر او می‌نویسد. سوژه بیش از همه یک سوژه‌ی غیرخودی (ناواقعی) است، این هم به صورت یک فردیت کاذب (به صورت من کاذب)، هم در یک جمع کاذب (مای بت - وار شده). تز ماتریالیستی که می‌گوید، انسان مجموعه مناسبات اجتماعی است، البته به آن

نمی‌افزاید که سوژه‌ی این «مناسبات» کیست^۱، آن را به «تفسیر» وامی‌گذارد که جای تهی سوژه‌ی واقعی یا سوژه‌ی رازورز شده را پُر کند؛ من رازورز شده یا مای رازورز شده که فرد واقعی به‌خاطر آن خود را به یک کارافزار یا ماسک مبدل می‌کند.

در مورد وجود انسان، رابطه میان سوژه و ابژه همان رابطه‌ی بین جنبه‌ی بیرونی و درونی نیست یا رابطه با سوژه‌ی منزوی، سوژه‌ی پیش-اجتماعی و غیراجتماعی با بود اجتماعی. عینیت که شیئیت‌پذیری پراکسیس انسان است، بر سوژه رسوخ کرده است. عینیت ممکن است به میزانی فردیت را ببلعد که از جهان دست‌کاری و اشتغال که سوژه‌اش در این عینیت محو می‌شود و عینیت در نهایت به‌عنوان سوژه‌ی واقعی، اگر هم رازورز شده برآمد می‌کند. از همین رو انسان ممکن است در جهان «بیرون» محو شود، چون که به اقتضاء وجود خود که یک سوژه‌ی عینی است که خودش منوط به آن است که او جهان تاریخی را ذهنی - عینی تولید کند. فلسفه‌ی مدرن این حقیقت را کشف کرده است که انسان هیچ‌گاه در مناسبات «خودش» تولد نیافته بلکه همیشه به جهان «فراکنده» می‌شود^۲ که او به اصالت یا نااصالتی آن باید خود اعتقاد بیابد - در مبارزه، در «پراکسیس»، در فرایند زندگانی خود که به برکت آن واقعیت را ملکه‌ی خود می‌کند، تغییر می‌دهد، بازتولید و دگرپس می‌کند.

۱. حذف یا نادیده گرفتن این سوژه به یکی از صورت‌های «بیگانه‌شوندگی» انسان شکل می‌دهد.

۲. فراموش نکنیم که اصطلاح‌شناسی اگزیستانسیالیسم اغلب ایدآلیستی - رمانتیستی است، یعنی پنهان‌کننده و دراماتیک‌کننده‌ی مفاهیم ماتریالیستی انقلابی است. دست یافتن به این کلید امکان می‌دهد یک دیالوگ ثمربخش بین ماتریالیسم و اگزیستانسیالیسم برقرار شود. من سعی کردم برخی جنبه‌های پوشیده و به چشم ناخوردنی جدل‌های هایدگر با مارکسیسم را در سخنرانیم «مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم» در اتحادیه‌ی نویسندگان چک، آشکار کنم.

توسعه‌ی (تحول) فکری عملی فرد و بشریت یک فرایند است که در آن قدرت ناشناخته و حاکم بر همه چیز و گمنامگی درهم می‌شکند؛ از بی‌تفکیکی (نامتمایزی) یک فرایند توسعه‌ی مستمر فردی و نوعی انسان و در یک سو انسانی و به‌طور کلی بشری شکل می‌گیرد که از انیدنش از جانب یک فرد، به او فردیت انسانی می‌دهد اما از سوی دیگر، خاص و غیرانسانی، و از لحاظ تاریخی گذراست که فرد باید خود را از آن آزاد کند چنانچه بخواهد به اصالت دست یابد. بدین سان توسعه‌ی (تحول) انسان یک فرایند عملی شدن انسانیت از غیر انسانیت، اصالت از غیر اصالت صورت می‌گیرد. ما روزمرگی را هم چون جهانی بارز کردیم که انسان در ریتم قاعده‌مندش با غریزه‌ی مکانیکی و احساس‌آشنایی در تکاپو است. در درنگ اندیشه بر معنی این روزمرگی، این آگاهی بی‌معنی شکل می‌گیرد که آن فاقد هرگونه معنی می‌باشد: «چه قدر ملال‌آور است که انسان همیشه بایستی اول پیراهن و سپس شلوار به تن بکشد، شب به رختخواب برود، صبح از آن بیرون بخزد، یک قدم همیشه چنین و بعدی را چنان بردارد؛ هیچ چشم‌اندازی ندارد که این روال چگونه بایستی تغییر کند. چه قدر غم‌انگیز است که میلیون‌ها انسان همواره باید چنین کنند...»^۱ اما تعیین‌کننده آن نیست که آگاهی پوچی از روزمرگی می‌تراود، بلکه پرسش این است که کی امر منجر به تأمل درباره‌ی روزمرگی می‌شود. احساس بی‌معنایی از درنگ فکری بر اتوماتیسم (خودکاری) نامتغیری روزمرگی پدید نمی‌آید، چرا که آن یک مسأله می‌باشد؛ در معضل‌شدگی روزمرگی در واقع معضل شدن واقعیت بیان می‌شود: پرسش بر معنی آن بیشتر پرسش بر واقعیت تا بر روزمرگی است. احساس پوچی حاصل درنگ فکری بر اتوماتیسم روزمرگی نیست، بلکه تأمل بر روزمرگی معلول پوچی است که در آن فرد (دانتون) نسبت به واقعیت تاریخی پیش آورده است.

برای آن‌که انسان اصولاً بتواند انسان باشد، باید دستگاه‌های متفاوت را

۱. گئورگ بوشنر، مرگ دانون در نمایشنامه‌ها و نامه‌ها، ویسبادن، ۱۹۵۸، ص ۳۳ ادامه.

اتوماتیکی اجرا کند. این تنظیمات وقتی کامل ترند و به انسان بهتر خدمت می‌کنند که بیشتر خودکار شده باشند و کمتر از آگاهی و اندیشه‌ورزی بگذرند. هر اندازه زندگی انسان پیچیده‌تر است، هر چه انسان روابط بیشتر برقرار می‌کند و بیشتر اعمال نقش می‌کند، به همان اندازه باید قلمروی ضروری تنظیمات کارکردها، عادت‌ها و رویدادها گسترده‌تر باشد. فرایند خودکار و مکانیکی کردن زندگی روزمره‌ی انسان یک فرایند تاریخی است؛ از همین رو مرز میان قلمروی ممکن و ضروری خودکار کردن و آن حوزه‌ای که نباید با توجه به علایق انسان خودکار شود، از لحاظ تاریخی قابل معوق نهادن است. با پیچیدگی روزافزون تمدن، انسان باید پیوسته پهنه‌های دیگری از تأثیرگذاری خود را تابع اتوماتیکی شدن کند تا بتواند برای مسائل واقعاً انسانی مکان و زمان فراچنگ آورد.^۱ ناتوانی در خودکار کردن برخی تنظیمات ممکن است سد زندگی انسان‌ها شود.

وقتی گذار از ناصالتی به اصالت یک فرایند تاریخی است که هم بشریت (طبقه و جامعه)، هم فرد به آن واقعیت می‌دهد، باید تحلیل صورت‌های مشخص این فرایند را هر دو دربر گیرند و مراعات کنند. فروگاهی قهرآمیز یک فرایند به آن دیگری یا یکی کردن آن‌ها به سترونی و ابتذال پاسخ‌هایی بازتاب می‌یابد که فلسفه می‌تواند نسبت به مسأله‌ی این یا آن فرایند ارایه کند. شبه - انضمامیت جهان بیگانه‌ی روزمره می‌تواند از راه آشنایی‌زدایی، دگرگردانی وجودی و دگرگونی انقلابی ساختارشکنی (ویران) شود. با آن‌که این برشماردن یک سلسله مراتبی کردن معین ایجاب می‌کند، هر یک از صورت‌های ساختارشکنی ذکر شده از استقلال نسبی برخوردار باشد که

۱. یکی از جنبه‌های کمتر ارزیابی شده‌ی سیرنیتیک این است که بار دیگر این پرسش را پیش می‌آورد که آنچه خود ویژه‌ی آدمی است، چیست و عملاً به مرز میان فعالیت خلاق و غیرخلاق انسان رانده شده، بین قلمروهایی که روزگار باستان به‌عنوان مدرسه، فراغت و گرفتاری (اشتغال، زحمت) تبیین می‌شد.

صورت‌های دیگر نتواند وارد حریم آن شوند.

جهان اعتماد روزمره‌ی جهان دانسته و شناخته نیست. برای آن‌که بتوان آن را به واقعیتش رهنمون شد، باید آن از اعتماد عاطفی، از بت - وار شده‌اش واکنده شود و در توحش بیگانه‌شده‌اش افشا گردد. تجربه‌ی ساده‌بینانه، ناانتقادی موجودیت روزمره به‌عنوان فضای طبیعی انسان با موضع انتقادی هیچ‌گرایی فلسفی در این رگه‌ی بارز مشترک است که یک هیأت (گشتالت) تاریخی معین روزمرگی را به‌عنوان شالوده‌ی طبیعی و نامتغیر همزیستی مجموع انسانی می‌نگرد.

بیگانه‌شوندگی روزمرگی به دو صورت در آگاهی فرافکنی می‌شود؛ یک بار به‌عنوان موضع ناانتقادی بار دیگر به‌صورت احساس بی‌معنایی. برای آن‌که بتوان به حقیقت روزمرگی بیگانه‌شونده پی برد، انسان باید از روزمرگی فاصله گیرد، خصلت‌آشنایی را از آن بزدايد، نسبت به آن «اعمال قهر» کند. این، چه جامعه، چه جهانی است که انسان‌ها باید در آن ساس، سگ، میمون «شوند» برای آن‌که بتوانند هیأت واقعی‌شان را بیان دارند؟ با چه استعاره‌های «قهرآمیز» و تشبیهاتی باید انسان و جهان‌ش را بنمایاند تا انسان‌ها چهره‌های خودی‌شان را ببینند و جهان خودی (واقعی)‌شان را بشناسند؟ ما فکر می‌کنیم که یکی از مهم‌ترین اصول هنر مدرن - شعر، تئاتر، هنر تجسمی و فیلم - «قهریت»ی است که بر روزمرگی اعمال می‌کند: ویران کردن روزمرگی است.^۱ نمایش دادن حقیقت واقعیت انسان به‌درستی به‌عنوان چیزی که با این واقعیت همساز احساس نمی‌شود، نمی‌تواند ارضاکننده باشد. بنا نیست

۱. نظریه و عمل «تئاتر حماسی» که بر اصل بیگانه‌شوندگی بنا دارد، تنها یک نوع درهم‌شکنی هنری شبه - انضمامیت است. ارتباط برشت با فضای روحی دهه‌ی بیست و اعتراض علیه بیگانه‌شوندگی آشکار است. اثر فرانتس کافکا را نیز می‌توان به منزله‌ی شالوده‌شکنی شبه - انضمامی درک کرد. نگاه کنید: اندرس، فرانتس کافکا، له و علیه، مونیخ، ۱۹۵۱، و. امریش، فرانتس کافکا، فرانکفورت، ۱۹۵۷.

حقیقت واقعیت به انسان صرفاً نشان داده شود، او باید خود به آن واقعیت بخشد. انسان خواستار آن است که در اصالت زندگی کند و به اصالت واقعیت دهد. اما فرد نمی‌تواند به تنهایی واقعیت را انقلابی دگرگون کند. آیا این به معنای آن است که فرد هیچ راه مستقیم به اصالت ندارد؟ آیا او می‌تواند یک زندگانی اصیل در جهانی داشته باشد که اصیل نیست؟ می‌تواند در یک جهان ناآزاد، آزاد باشد؟ آیا تنها یک اصالت فراشخصی و فرافردی وجود دارد، یا این که اصالت یک موقعیت پایاست که بر هر کس و همگان گشوده است؟ در گشتار وجودی سوژه، فرد نسبت به امکانات خود وقوف می‌یابد و از آن‌ها گزینش می‌کند. او جهان را دگرگون نمی‌کند، موضع خود را نسبت به جهان تغییر می‌دهد. در گشتار وجودی فرد خود را از وجود غیرخودی آزاد می‌کند و برای وجود اصیل تصمیم می‌گیرد، و این بدان وسیله نیز که او روزمرگی را تحت عنوان مرگ برانداز می‌کند: او روزمرگی را با بیگانگی ارزش‌زدایی می‌کند، از آن فرامی‌رود، ولی توأم با آن معنی رفتار خود را نیز نفی می‌کند. اراده‌ی تعیین‌کننده‌ی اصالت تحت عنوان مرگ به رواقیت رمانتیستی - اریستوکراتیکی منتهی می‌شود (به نشانه‌ی مرگ، من اصالتاً بر سریر و در زنجیر به سر می‌برم)، یا آن‌که او خود را در مصمم بودن به مرگ متحقق می‌کند. این صورت گشتار وجودی البته یگانه و رایج‌ترین یا مناسب‌ترین امکان نیز نیست که نوعی خودتحقق اصیل فرد باشد؛ فقط یک تصمیم تاریخی است که دارای محتوای اجتماعی یک طبقه‌ی معین است.

۲- متافیزیک علم و عقل

انسان اقتصادی^۱

انسان چونان نگرانی ذهنیت محض است که جهان در آن نابود می‌شود. در این فصل به کرانگین دیگر گذر می‌کنیم، که سوژه در آن عینیت می‌یابد:

1. Homo oeconomicus

برای آن که بتواند دریابد که چیست، عینیت‌مند می‌شود. سوژه دیگر درگیری و فعالیت صرف نیست، بلکه به صورت اجزاء ساخت‌وند (متشکل) در یک کل فرافردی و قانون‌مند توزیع (گنجانده) می‌شود. اما سوژه با این درج‌یابی دگرديسه می‌شود: از ذهنیت خود منتزع می‌گردد، موضوع و عنصر سیستم می‌شود.

انسان یک وحدتی است که به ازای نقشش در نظامی از قانون‌مندی‌ها تعریف می‌شود. او می‌کوشد خود را با منتزع شدن از ذهنیت خود درک کند و خود را به یک وجود عینی دگرگون کند. این فرایند محض فکری علم که انسان را به یک وحدت انتزاعی مبدل می‌کند و به عضویت یک نظام از لحاظ علمی تحلیل‌شونده و از نظر ریاضی توصیف‌پذیر درمی‌آورد، بازتاب دگرديسی انسان است که عامل آن سرمایه‌داری است. اقتصاد چونان علم فقط در عصر سرمایه‌داری شکل می‌گیرد. بدیهی است که در روزگار باستان و قرون وسطا اقتصاد و دانستنی‌های منفرد در باب اقتصاد وجود داشت، ولی علم اقتصاد شناخته نبود.

علم عصر جدید پیش از همه این پرسش را پیش می‌آورد: واقعیت چیست و چگونه شناخته‌شدنی است؟ پاسخ گاليله این است: واقعی تمام آن چیزهایی است که بتوان آن‌ها را با ریاضی بیان کرد. برای آن که یک علم اقتصاد بتواند تکوین یابد و قانون‌مندی‌های اقتصاد را بیان دارد، باید نقطه‌ی چرخشی پیدا شود که در آن عنصر فردی به عام، امر دلخواسته به قانون‌مند ارتقا یابد. سرآغاز اقتصاد سیاسی چونان علم از زمانی است که در آن عنصر منفرد، ارادی و تصادفی صورت ضروری به خود می‌گیرد و قانون‌مند می‌شود: «حال با آن که کل این حرکت به‌عنوان فرایند اجتماعی ظاهر می‌شود و با آن که دقایق منفرد این حرکت از اراده‌ی آگاه و غایت‌های خاص افراد سررشته می‌گیرد، با این همه تمامیت فرایند هم‌چون یک مناسبت (پیوند) عینی می‌نماید که طبیعی شکل می‌گیرد. درست است که از تأثیر متقابل افراد

آگاه پدید می‌آید، ولی نه در آگاهی آن‌هاست و نه به‌عنوان کل تابع آن‌هاست. درگیری خودی آنان قدرتی بیگانه و اجتماعی بر آنان مستولی می‌کند؛ تأثیر متقابل شان فرایندی قهری و ناوابسته به آن‌هاست... رابطه‌ی اجتماعی افراد با یکدیگر هم چون قدرت خودمختار، اکنون آن‌ها را به‌عنوان طبیعی، تصادف یا به هر شکل دلخواسته‌ی دیگر معرفی می‌کند، پیامد ضروری آن است که آغازگاه آزادی افراد اجتماعی نیست.^۱

علم (اقتصاد سیاسی) از این مستقل شدن حرکت اجتماعی به‌عنوان پدیده‌ای اصیل داده شده که دیگر اشتقاق‌پذیر نیست، سر نمی‌گیرد، بر آن می‌شود که قوانین این حرکت را توصیف کند. پیش شرط پنهان و ناآگاه علم در پدیده‌های اقتصادی معطوف به تصور یک نظام است، یعنی تصور یک کل تمایز یافته که قوانینش همانند قوانین فیزیکی می‌توانند پی‌گیری شده و شرح شوند. بنا بر این «علم نوین» بدون پیش شرط نیست؛ بنا بر مقدمات معینی دارد که اهمیت و خصلت تاریخی‌شان البته بر آن پوشیده می‌ماند. علم اقتصاد در شکل علمی عنصریش - به مفهوم فیزیوکرات‌ها - اقتصاد (درست یا نادرست) با صورت بورژوازی تولید یکی دانسته می‌شود و این را به‌نوبه‌ی خود در «قوانین مادیش» بررسی می‌کنند که ناشی از خصلت تولید است و از اراده، سیاست و جز آن مستقل است.^۲

یک نظریه‌ی اجتماعی به‌عنوان یک نظام تنها آن‌جا شکل می‌گیرد که جامعه خود یک نظام (سیستم) است، آن‌جا که آن نه تنها به حد کافی متمایز شده است، بلکه در آن تمایز یافتگی به یک وابستگی همه‌جانبه می‌انجامد و منجر به فهمندگی این وابستگی و پیوند می‌شود، لذا آن‌جا ساختار می‌یابد که جامعه خود یک کل اندام‌مند شده باشد. اولین نظام به این معنای کلام، سرمایه‌داری است. با توجه به این واقعیت دریافته و مفهوم شده که دارای

۱. کارل مارکس، گروندریسه، ص ۱۱۱.

۲. رک. مارکس، نظریه‌های اضافه ارزش، برلین، ۶۲-۱۹۵۶، یکم، ص ۱۰.

هیأت یک نظام طبیعی است، یعنی برپایه‌ی تصور از اقتصاد چونان یک سیستم قانون‌مندی‌ها که انسان آن را شناسایی می‌کند، استوار است. نخست یک پرسش (دوگانی) بر رابطه‌ی انسان با این نظام مطرح می‌شود. «انسان اقتصادی»^۱ مفروض بر تصور یک سیستم است. او به‌عنوان ساخت‌وند (عنصر متشکل) انسان است، به‌عنوان عنصر کارکردار نظام و از این حیث باید بسیج به خصوصیتی شده باشد که الزامی است. این نظر که علم پدیده‌های اقتصادی بر روان‌شناسی بنا دارد و این‌که قوانین اقتصاد در واقع توسعه، تعریف و تحقق روان‌شناسی می‌باشد^۲، معرف پذیرش نانتقادی اشکال پدیداری واقعیت است که خود را به‌جای خود واقعیت به‌شمار می‌آورد.

علم اقتصاد کلاسیک «انسان اقتصادی» را با برخی رگه‌های بارز مسلح کرد که اساسی‌ترین‌شان عقلانیت رفتار و خودمحوری است. وقتی «انسان اقتصادی» در علم کلاسیک یک «انتزاع» است، پس بی‌گمان یک انتزاع عقل‌مند است، نه تنها به مفهوم «هوشیار»، بلکه به‌معنای عقلانی: «انتزاع» اش را نظام تعیین می‌کند؛ انسان اقتصادی بیرون از نظام یک انتزاع بی‌محتواست. سیستم (اقتصاد چونان نظام) و انسان اقتصادی کمیت‌های ناچدا می‌باشند. نظریه‌ی منافع^۳ هلسوسیوس^۴ و نظریه‌ی اقتصادی ریکاردو بر یک بنیان مشترک بنا دارند که پوشیده بودن‌شان زمینه‌ساز بسیاری از بدفهمی‌هاست. به‌عنوان مثال، تصور این‌که روان‌شناسی خودخواهی (سود) تمثلی مستقیم بر مکانیسم فیزیکی می‌باشد، بر این اساس قوانین اقتصاد تعریف (تعیین)‌های یک نیروی‌مند که خودخواهی نامیده می‌شود. اما به‌عنوان نیروی کشنده‌ی (فتر) کنش انسان، تنها در چارچوب نظام مفروض دارای اعتبار است که انسان در آن پی‌گیر علایق خصوصی خود است و به رفاه همگانی تشریک مساعی

1. homo oeconomicus

۲. فرایر، ارزیابی اقتصاد در تفکر فلسفی قرن نوزدهم، لایپزیگ، ۱۹۲۱، ص ۲۱.

3. Interesse

4. Helvetius

می‌کند اما «رفاه همگان» چیست که در این جا به صورت نتیجه برآمد می‌کند؟ آن مبتنی بر این پیش فرض و مقدمات ایدئولوژیکی است که سرمایه‌داری بهترین همه‌ی نظام‌های ممکن می‌باشد.

یک نظام می‌تواند ضمن رابطه‌ی دو فرد شکل گیرد؛ یا به زبان دقیق‌تر: رفتار (سلوک) دو انسان الگوی عنصری یک نظام اجتماعی است. زن مدعی و تاجر زیرک از مندویل، ژاک فاتالیست و اربابش از دیدروا^۱، خدایگان و بنده نزد هگل معرف الگوهای مشخص روابط انسانی‌اند که به صورت یک نظام منظور می‌شوند. یک نظام بیش از آنانی است که در آن شرکت می‌کنند. چه، انسان‌ها در نظام و از طریق نظام در روابط خود یک چیز نو، فرافردی پدید می‌آورند. این به‌ویژه نزد مندویل آشکار است: انسان‌های او تنها به برکت آن‌که رفتار می‌کنند متعین‌اند، ولی آن‌ها می‌توانند در چارچوب یک نظام با روابط معین عمل کنند که به آن و به نوبه‌ی خود مشروط بر افراد معین است که خواستار آن‌هاست و آن‌ها را می‌پروراند.^۲

چه‌نوع انسان و با چه خصوصیت روانی می‌تواند ایجاد نظام کند تا بتواند کارکردی باشد؟ وقتی نظام انسانی را «بسیج می‌کند» که جریزه‌ی اکتساب و صرفه‌جویی دارد، از رفتار عقلانی برخوردار است و هدفش دستیابی به برترین نتیجه است (مؤثر، موفق، و...)، هیچ‌گاه از آن نتیجه نمی‌شود که انسان‌ها این مجردات‌اند، بلکه به آن معناست، برای آن‌که نظام کار کند

۱. به شکل تغییراتی که تا قرن بیستم به نظریه‌ی مادی منفعت انجامیده توجه کافی نشده است. (برای مثال، گ، اندرس، Sorge هایدگر را به «علاقه به معنی فراگیر» ترجمه می‌کند)؛ به همین سان یک تحلیل جامع از دیالکتیک ارباب و پیشخدمت دیدرو، از دیالکتیک خدایگان و بنده‌ی هگل در دست نیست.

۲. در تفاوت با شافتمبری که ذات‌هایی را مفروض می‌دارد که فعالیت‌شان به جامعه شکل می‌دهد، و برای او انسان طبیعتاً یک موجود اجتماعی است، ماندوی (Mandeville) نشان می‌دهد که یک دیالکتیسین واقعی است، برای او اضداد تولید چیز نو می‌کنند، چیزی که در مقدمات وجود ندارد.

به این خصوصیت‌های اساسی نیاز است. بنا براین، فروگاهی انسان به یک انتزاع را نظریه صورت نمی‌دهد، بلکه ناشی از خود واقعیت است. اقتصاد یک نظام است و یک قانون‌مندی روابط که انسان به واسطه‌ی آن همواره به «انسان اقتصادی» دگردیسه می‌شود. به محض آن‌که او پا به روابط اقتصادی می‌گذارد - مستقل از اراده و آگاهی - به مناسبات و قانون‌مندی‌هایی کشیده می‌شود که او در آن‌ها چونان «انسان اقتصادی»^۱ نقش ایفا می‌کند. او تنها تا زمانی وجود دارد و خود را متحقق می‌کند که کارکرد انسان اقتصادی را ایفا می‌کند. بنا براین، اقتصاد آن قلمرویی است که گرایش دارد آدمی را به انسان اقتصادی مبدل کند. چه، او را به مکانیسمی می‌کشاند که او را مقهور خود کند و با خود دمساز گرداند. انسان تنها تا موقعی در اقتصاد فعال است که اقتصاد فعال باشد، یعنی تا موقعی که اقتصاد از انسان یک انتزاع می‌سازد: اقتصاد بر برخی صفات او تأکید می‌گذارد، آنها را تقویت و مطلق می‌کند، ضمن آن‌که دیگر خصوصیات انسان را نفی می‌کند، چون که آن‌ها در چارچوب نظام اقتصادی نمی‌گنجند، زانند. بدین‌سان معلوم می‌شود چه قدر کوشش‌هایی بیهوده‌اند که می‌خواهند «انسان اقتصادی» را از سرمایه‌داری تفکیک کنند. وقتی انسان اقتصادی به‌عنوان یک واقعیتی فهمیده شود که وجودی مستقل از سرمایه‌داری دارد، او یک افسانه است.^۲ انسان اقتصادی به‌عنوان عنصر

1. homo oeconomicus

۲. پی‌گیری تاریخ مفهوم «انسان اقتصادی» بسیار آموزنده خواهد بود. هر چه علم (اقتصاد سیاسی) بت - وارتر شود، به همان میزان مسائل واقعیت را بیشتر صرفاً منطقی و روش‌شناختی می‌نگرد. اقتصاد سیاسی بورژوایی (آگاهی) خود را از پیوند بین «انسان اقتصادی»، «اقتصاد سیاسی» و واقعیت اقتصادی سرمایه‌داری از دست داده است که انسان را به یک انسان منتزع از «انسان اقتصادی» فرومی‌کاهد؛ «انسان اقتصادی» برای او یک «افسانه‌ی عقلانی» (مانزه)، یک «افسانه‌ی منطقی ضروری» (وولف)، یا یک «فرضیه‌ی کار» یا به‌عنوان «کاریکاتور مفید» (ه. گیتون) می‌نگرد. از سوی دیگر، گرامشی (ماتریالیسم

نظام یک واقعیت است.

از همین رو اقتصاد سیاسی از «انسان اقتصادی» عزیمت نمی‌کند، بلکه از نظام (سیستم)، و برای این نظام است که از «انسان اقتصادی» درخواست می‌کند، عنصر قابل تعریف بنای نظام و کارکردش باشد. انسان با توجه به یک سیستم تعریف می‌شود، نه در خود و برای خود. پرسش این نیست که انسان چیست؟ بلکه: چگونه انسان باید بسیج باشد تا نظام روابط اجتماعی بتواند به کار افتد و به‌عنوان یک مکانیسم بتواند عمل کند؟ مفهوم نظام به طرح بنیادی علم تعلق دارد؛ به‌مدد آن می‌توان در یک آشوب ظاهری پدیده‌های تجربی قانون‌مندی کشف کرد. پیش از آن‌که این پدیده‌ها در تجربه و واقعیت بودگی‌شان بررسی شوند، ایده‌ی نظام به‌عنوان اصل فهم‌پذیر وجود دارد که شناخت‌شان را ممکن می‌کند.

بسیار عملیات فردی و بی‌هنجار (آشفته) که ظاهراً خودجوش و پیش‌بینی ناشدنی‌اند، به شماری حرکت‌های بارز و تپیک فروکاسته شده‌اند و بر آن اساس توضیح می‌شوند.^۱ رواج و کاربرد نظام مرتبط است با: ۱- طرح‌واره یا مدل به‌عنوان اصل شرح‌کننده‌ی پدیده‌های اجتماعی؛ ۲- کمیتی و ریاضی کردن، یعنی با این امکان که قانون‌مندی‌های اقتصادی در فرمول‌های ریاضی بیان شوند. ریاضی کردن اقتصاد در اساس ممکن است چون که علم به پدیده‌های اقتصادی به‌عنوان نظامی می‌نگرد که قاعده‌مندی‌ها و قانون‌مندی‌ها در آن تکراری‌اند.

اقتصاد کلاسیک چرخش بزرگی را مفروض می‌دارد که در آن عامل ذهنی به‌عنوان یک چیز داده شده به عینی دگردیسه می‌شود و از این امر به‌عنوان یک

→ تاریخ، ص ۲۶۶) به درستی بر پیوند «انسان اقتصادی» با مسائل و واقعیت ساختار اقتصادی که مولد انتزاع‌های انسان است، تأکید می‌کند.

۱. «کنش (اکت)‌های فردی بی‌شمار توزیع بی‌درنگ در حرکت انبوه و بارز اجتماعی‌شان سر جمع شده است - توزیع کارکردی بین طبقات اجتماعی اقتصادی معین.» مارکس، سرمایه، جلد دوم، ص ۳۶۰.

پیش شرط پژوهش ناشده عزیمت می‌کند. سؤالی که برای آن بیگانه مانده این است که چگونه توانست به این چرخش تعیین‌کننده برسد، و چه در این رابطه از دست داد. اما آن بی تفاوتی پوششی بر رازورزی‌ها شد، اعتراض‌های گوناگون علیه «چیزوار شدن» انسان در اقتصاد سیاسی کلاسیک مایه گرفت. انسان در اقتصاد کلاسیک به صورت ساخت‌و‌ند نظام وجود داشت؛ و او خود را به آن جهت شناسایی می‌کند که خود را بخشی از نظام می‌نگرد.

در چنان شرایط آرمان شناخت علمی انسان آن است که: تا حد امکان از ذهنیت، تضاد و خاصگی‌های خود منتزع شود، خود را به یک «کمیت فیزیکی» مبدل کند که پیشینی بر ساخت‌پذیر، شرح‌شدنی و در نهایت از لحاظ ریاضی نیز همانند دیگر کمیت‌های مکانیک کلاسیک بیان‌شدنی باشد. گذار از یک انسان چونان نگرانی به «انسان اقتصادی» تنها معنایش یک تغییر خاستگاه نیست. مسأله آن نیست که انسان دست‌کم چونان ذهنیت نگریسته شود که چیزی از عینیت روابط اجتماعی نمی‌داند، وقتی او در موارد دیگر همان انسان تحت موضع دیگر در روابط عینی تر و فرافردی تر نگریسته می‌شود؛ مسأله‌ی اصلی در جای دیگر است.

با تغییر ظاهری دید یا خاستگاه، موضوع پژوهش نیز تغییر می‌کند؛ از یک واقعیت عینی یک واقعیت موضوعی، یک واقعیت چیزها حاصل می‌شود، از فوزیس یک فیزیک، از طبیعت یک طبع مخلوق^۱. با گشتار آن‌چه که ظاهراً چیزی جز دیدگاه نیست، انسان به یک ابژه مبدل می‌شود، لذا جست‌وجو می‌کند ببیند تا چه اندازه با چیزها و ابژه‌ها در یک سطح قرار دارد. جهان انسانی یک جهان فیزیکی می‌شود و از علم انسان یک علم انسان - موضوع، یعنی یک فیزیک اجتماعی^۲.

1. natura naturata

۲. فیزیک اجتماعی در یک توهم ضد‌متافیزیکی است: به‌عنوان یک دکترین دربارہ‌ی

با گشتار دیدگاه تصور می‌شود که به سادگی می‌توان این یا آن جنبه‌ی واقعیت را به گونه‌ی دیگر توضیح کرد، یک واقعیت دیگر خلق کرد، یا به سخن دیگر، چیزی را با چیز دیگر جابه‌جا کرد بی‌آن‌که از آن آگاه بود. آن نیست که با این جابه‌جا (خلط) کردن یک گذار روش شناختی به واقعیت می‌شود، بلکه با این گذار روش شناختی واقعیت دگرپس می‌شود، روش‌شناسی هستی‌شناسی می‌شود.^۱ اقتصاد عامیانه، ایدئولوژی جهان - چیز - وار است؛ روابط و قانون‌مندی‌های جهان را بررسی نمی‌کند، تصوراتی را نظام می‌دهد که عاملان جهان نام برده، یعنی انسان‌هایی که از خود به اشیا فروکاسته شده‌اند، از جهان و از اقتصاد دارند. اقتصاد کلاسیک نیز در واقعیت - ابژه حرکت (عمل) می‌کند، ولی تصورات عاملان این جهان را به‌نظم در نمی‌آورد، بلکه در جست‌وجوی قانون‌مندی‌های این جهان چیزوار شده است. حال وقتی چیزوار شدن به‌عنوان دنیای چیزها و جهان چیزوار شده‌ی روابط انسان، واقعیت است، وقتی علم آن را تأیید می‌کند، شرح می‌کند و جویای قانون‌مندی‌های درونی آن می‌شود، چگونه آن می‌تواند خودش دستخوش توهم و چیزوار شدن بشود؟ در این امر که در این جهان چیزوار شده یک شکلی از لحاظ تاریخی مرحله‌ی صرفاً گذرا در واقعیت انسانی نمی‌یابد،

→ انسان به مثابه‌ی یک موضوع (ابژه) و در باب دست‌کاری شدن او، آن نه می‌تواند

جایگزین برای متافیزیک شود و نه مسائل متافیزیکی فلسفه را حل کند.

۱. تبدیل روش‌شناسی به هستی‌شناسی یا واقعیت تجربی را هستی‌شناختی کردن یک صورت جاری رازورزی فلسفی است؛ از سوی دیگر هر دوران بزرگ فلسفی یک رازورزی تاریخی حاکم را شالوده‌شکنی می‌کند. بیکن در نقد ارسطو، این ایراد را بر فلسفه‌ی باستان وارد می‌داند که آن یک مرحله‌ی توسعه‌ی تاریخی را توانایی‌های انسانی یعنی فقدان تکنیک را به هستی‌شناسی مبدل کرده است. (رک. پائولو رُسی، فلسفه و ماشین، میلان ۸۸، ۱۹۶۲). هوسرل گالیله را یک نابغه‌ی کاشف و پنهانگر می‌نامد، چون که او چونان بنیادگذار فیزیک مدرن طبیعت آرمانی شده‌ی علوم طبیعی را جایگزین خود واقعیت (طبیعت) کرده است. (ادموند هوسرل، بحران علوم اروپایی، ۱۹۵۴، اصل ۹).

بلکه آن را به عنوان واقعیت طبیعی انسانی توصیف می‌کند.

با تغییر صرفاً ظاهری دیدگاه، یک خلط واقعیت صورت گرفته است: واقعیت - ابژه جایگزین واقعیت عینی شده است.^۱ از آن‌جا که واقعیت انسانی به عنوان طبیعت به مفهوم فیزیکی و علم اقتصاد به منزله‌ی فیزیک اجتماعی درک شد، واقعیت اجتماعی از یک واقعیت عینی به یک واقعیت - ابژه، به یک جهان ابژه‌ها (عیان) دگرسیه شد.

واقعیتی که اقتصاد کلاسیک بر اساس آن شرح روش می‌کند، واقعیت عینی نیست. اقتصاد کلاسیک جهان انسان را به صورت بیگانه شده‌اش توصیف نمی‌کند، نشان نیز نمی‌دهد که چگونه روابط تاریخی - اجتماعی انسان را روابط و حرکت‌های چیزها می‌پوشاند؛ در واقع قانون‌مندی‌های درونی این جهان چیز-وار شده را به عنوان جهان واقعی انسان شرح می‌کند، برای آن‌که سوای این جهان چیز-وار شده‌ی انسانی جهان دیگری نمی‌شناسد.

انسان وقتی واقعیت می‌پذیرد که عضو یک نظام شود؛ در بیرون از نظام او واقعیت ندارد. تنها وقتی واقعی است که به نقش در نظام فروکاسته شود و برحسب نیازهای آن، او توانایی‌ها، استعدادها و گرایش‌هایی کسب می‌کند که نظام برای تداوم حیات خود به آن‌ها احتیاج دارد، توانایی‌ها و استعدادهای دیگر او که برای بقای نظام ضروری نیستند، زائد و ناواقعی می‌شوند. آن‌ها به معنای حقیقی و اصلی کلام ناواقعی‌اند. آن‌ها قادر نیستند نه عملکرد، نه واقعیت و نه فعالیت واقعی انسان شوند، هم‌چنین نمی‌توانند به واقعیتی تبدیل شوند که آدمی در آن بخواهد در یک جهان واقعی زندگی کند. آن‌ها مبین یک جهان غیرذاتی خصوصی و «رمانتیکی»‌اند.

حجت‌آوری رمانتیکی اسمیت را نکوهش می‌کند که انسان‌ها را در نظام

۱. ویلیام پتی در *Verbum sapienti* (۱۶۶۵) روشی ابداع کرده است که به کمک آن می‌توان ارزش انسان را در پول بیان کرد. در ۱۷۳۶ ملون کوشید نشان دهد، همه چیز حتی امور صرفاً اخلاقی را می‌توان به کمیت‌های محاسبه‌شدنی فروکاست.

خود از «هرگونه پیوندهای طبیعی و اخلاقی گسسته است، روابطشان را با یکدیگر به قرارداد محض قابل فسخ و پولی ارزش گذاری کرده است. آنچه بین آنها عمل می‌کند بازار است. آنها از آن سنخ انسان‌های تقطیر شده می‌باشند که به ندرت کشش واقعی به لذت دارند: فقط جست‌وجوی سود و انگیزه‌ی صرفه‌جویی عوامل انگیزنده‌ی اقتصاد است.»^۱ این طرح پرسش هم برای اقتصاد کلاسیک و هم برای مارکس بیگانه است؛ آن یک واکنش رمانتیکی بر واقعیت سرمایه‌داری است. پرسش علم کلاسیک چنین است: انسان باید دارای چه کیفیت‌هایی باشد تا نظام سرمایه‌داری بتواند عمل کند؟ نظام سرمایه‌داری چگونه انسانی را طالب است و می‌پروراند؟ درک رمانتیستی نسبت به این نظام فرعی است. این نظام انسان را از حیث نظام تعریف می‌کند و به نیازمندی‌های سیستم فرومی‌کاهد، لذا در هیچ‌جا نمی‌تواند برای کل انسان اعتبار قایل شود، چون که انسان در پهنه‌های متعدد تنها به برخی توانایی‌ها و نقش‌های خود تحقق می‌بخشد^۲، که تفسیر رمانتیستی بیگانه با نظریه‌ی کلاسیک است و انحطاط آن را نشان می‌دهد.

غناپی (جامعی) که حجت‌آوری رمانتیک به نام آن علیه انتزاع «انسان اقتصادی» تقطیر شده اعتراض می‌کند، غناپی انسان پدرسالار است که استعدادهایش هنوز بالندگی نیافته است. غناپی است که فرد را از گهواره تا گور تنها پایبند یک سازمان می‌کند که در آن تنها می‌تواند توانایی‌های کران‌مند خود را توسعه دهد: آیا این آرمان انسان آزاد مدرن است؟ مگر آن امتیاز بزرگ عصر جدید نیست که او (با این یا آن محدودیت تاریخی یا پایبندی به طبقه) می‌تواند از یک شکل به شکل دیگر روی آورد، که او تنها با توجه به کارکردهای معین و زمان محدود می‌تواند پایبند یک دستگاه (اقتصاد به عنوان یک ضرورت اجتماعی) شود و همانا بدان وسیله استعدادهای خود را شکوفا

۱. فرایر، همان، ص ۱۷.

۲. فرایر، نظریه‌ی عصر حاضر، اشتوتگارت، ۱۹۵۵، ص ۸۹.

کند؟ آیا این نشان یک پیشرفت تاریخی نیست که او قادر است در آن واحد در چند جهان زندگانی کند، جهان‌های متفاوت را پذیرا شود و تجربه کند؟ جامعیت (غنا) رمانتیست بنا بر چیز دیگر دارد. غنای دوران‌های گذشته پایه بر بستگی صورت و هیأت (گشتالت) دارد، حال آن‌که غنای انسان مدرن بر وحدت تفاوت‌ها و تضاد بنا دارد. نقش (صرف) این توانایی که انسان بتواند در جهان‌های گوناگون فعال باشد و زندگانی کند، خود نسبت به اجبار صنفی و غنای در خود بسته یک پیشرفت است.

بیزاری رمانتیستی از نظام (سیستم) و انتزاع از یاد می‌برد که مسأله‌ی انسان، یعنی آزادی و انضمامیتش پیوسته در ارتباط انسان با نظام است. انسان همیشه در نظام به سر می‌برد، چونان جزء متشکل آن. او به برخی جنبه‌ها (نقش‌ها) یا به شکل‌های معین (یک‌جانبه یا چیزوار شده) هستی آن فروگاهی می‌یابد. اما در همه حال همیشه بیش از یک نظام است؛ به مثابه‌ی انسان نمی‌تواند به نظام فروگاسته شود. وجود انسان انضمامی به پهنه‌ی فروگاهی ناشدنی و امکاناتش دامنه می‌یابد، بر نظام چیره می‌شود، بر حلقه‌ای در زنجیره، بر ایفای نقش عملی در نظام (بر حسب شرایط تاریخی و روابط).

عقل، عقلانی کردن، ناعقلانیت

اظهار نظر مکرر (ماکس وبر، گئورگ لوکاج و س. و. رایت میلز) مبنی بر این‌که عقلانی کردن سرمایه‌داری مدرن از دست رفتن عقل را در پی دارد، این‌که به همراه پیشرفت در عقلانی (راسیونال) کردن، ناعقلانیت رشد می‌کند، به درستی به یک پدیده‌ی مهم زمانه توجه می‌دهد. اما آیا درست است که سیطره‌ی عقلانی کردن (راسیونالیزاسیون) و ناعقلانیت در تضاد با «عقل مستقل انسان دکارتی»^۱ قرار داده شود؟ ما خواهیم دید که عقل مستقل انسان دکارتی زاینده‌ی عقلانی کردن و ناعقلانیت است و مقابله کردن معلول و

۱. س. و. میلز، تخیل جامعه‌شناختی، نیویورک، ۱۹۵۹، ص ۱۷۰.

علت به معنای آن نیست که به درک ماهیت مسأله دست یافته‌ایم. این پرسش که عقلانی کردن چگونه به نیرویی درمی‌آید که عقل را منتفی می‌کند، یعنی چگونه عقلانی کردن ناعقلانیت پدید می‌آورد، تنها هنگامی می‌تواند پی‌گیرانه (درخور) بررسی شود که انسان به آغازگاه کل فرایند دگرذیسی پی‌ببرد، یعنی به تحلیل تاریخی عقل رسوخ کند.

عقل نزد دکارت، عقل فرد آزاد انزوا یافته است که یگانه ایمنی برای خود و برای جهان را در آگاهی خودی می‌جوید. در این عقل نه تنها علم عصر جدید ما و یافته بلکه هم چنین واقعیت عصر جدید به همراه عقلانی کردن و ناعقلانیتش در آن رسوخ کرده است. «عقل مستقل» با نتایج و عقلانی کردنش نشان می‌دهد که وابسته است و تابع تولیدات خویش است که در مجموع خود ناعقلانی و ناراسیونال‌اند. یک دگرذیسی دست می‌دهد که در آن عقل خودمختار هم استقلال و هم عقلانیت را از دست می‌دهد و به عنوان چیز نامستقل و ناعقلانی برآمد می‌کند، درحالی‌که محصولات آن از خود جلوه‌ی عقلانی و خودمختاری نشان می‌دهند. عقل دیگر جای خود را در انسان فرد و عقل وی ندارد، بلکه جدا از فرد و در بیرون عقل فردی جا یافته است. ناعقلی، عقل جامعه‌ی سرمایه‌داری مدرن شده است. عقل جامعه بر عقل، بر قدرت و توانایی‌های فرد به عنوان حامل عقل دکارتی سر می‌شود. عقل اعتلاست. شناخت این اعتلا و قانون‌مندی‌هایش نام علم می‌گیرد؛ زیرمجموعه‌ی این قانون‌مندی‌ها آزادی (آزادی چونان شناخت ضرورت) است.

مارکس این قانون‌مندی‌های اعتلایی را به عنوان رازورز کردن عقل یا سوپزه‌ی رازورز شده افشا کرده است. این اعتلاییت یک سوپزه‌ی کاذب است که نیرو و قدرت عقلانیتش از نیرو، قدرت و عقل سوپزه‌های واقعی، افراد فعال اجتماعی تغذیه می‌شود. عقل، عقل فرد است، ولی عقلانیت عقلش در آن نیست که آن بدون پیش شرط است، بلکه در آن است که آن پیش شرط‌های عقلانی را به عنوان پیش شرط‌های بنای عقلانیت خویشتن

می‌پذیرد. در نتیجه این عقل دارای بینه‌ی (گواهی) بی‌واسطه‌ی عقل دکارتی نیست، بلکه به میانجی یک واقعیت اجتماعی عقلانیت شکل گرفته و ساختاریافته است.

عقل دیالکتیکی بر آن است که واقعیت را نه تنها عقلانی بشناسد بلکه پیش از همه به آن شکل عقلانی دهد. البته عقل راسیونالیستی نیز این هدف را داشت. پس اختلاف در چیست؟ چه موجب شد که عقل راسیونالیستی که می‌خواست واقعیت را عقلانی شکل دهد، آن را ناعقلانی شکل داده است؟ در نتیجه این واقعیت چنان محصول در عین حال عقلانی و ناعقلانی است؟ آیا اختلاف بین عقل دیالکتیکی و عقل راسیونالیستی اختلاف صرفاً سنخ روش‌مندانه است یا نوع معرفت‌شناختی است به این معنا که به جای یک شناخت تحلیلی - محاسبی، یک فرایند شناختاری ساختاری - زایشی قرار می‌گیرد، یک فرایند شناختن در تمامیت انضمامی؟

فردیت ذره‌ای (اتمی) آغازگاه عقل راسیونالیستی است. این عقل تنها موجب پیدایش تمدن مدرن و با تکنیک و دستاوردهای علم نشده است، از یک سو فرد عقلانی پرورش داده که قادر است صاحب تفکر دقیق علمی باشد و هم چنین نیروهای ناعقلانی که «فرد عقلانی» در مقابل آن بی‌قدرت است. حاصل این‌که عقل راسیونالیستی در خاستگاه هم علم عصر جدید قرار دارد که شالوده و بنیادگذار آن است و هم شالوده‌ساز و مؤسس واقعیت عصر جدید با عقلانی کردن و ناعقلانی کردنش.^۱ عقل راسیونالیستی به یک واقعیتی شکل می‌دهد که نه در غایت می‌تواند عقلانی درک و توضیح شود و نه شکل

۱. ضعف‌های توجیه ایدئالیستی عقل نسبت به تفسیرهای اگزیستانسیالیستی در آن است که آن معمولاً پیوند میان عقل راسیونالیستی را با یک سنخ معین واقعیت به‌جای نمی‌آورد. از همین رو استدلال‌های آن در قبال اگزیستانسیالیسم چندان قانع‌کننده نیست. برای مثال نگاه کنید به: جدل آموزنده‌ی کاسیرر با یاسپرس و دیگران در باب ارزیابی دکارت: ارنست کاسیرر، فلسفه در قرن‌های هفدهم و هجدهم، پاریس، ۱۹۳۹.

عقلانی گیرد. این وارونگی یک گشتار رازورزانه نیست، بلکه بدان جهت روی می‌دهد که سرآغازش تمام فرایند، عقل راسیونالیستی فردی است، یعنی صورت معین تاریخی فرد و هم‌چنین یک صورت معین تاریخی عقل. این عقل باید برخی امور واقع را به ورای عقل واگذارد، چون که آن‌ها برای خود عقل درک‌ناشدنی‌اند، لذا ناعقلانی‌اند (نخستین معنی ناعقلانیت)، دیگر این‌که آن‌ها خود را از فرمان و نظارت عقل دور می‌دارند (دومین معنی ناعقلانیت). در نتیجه این عقل، ناعقلی را (به دو معنی ذکر شده) در کنار خود دارد و در همان حال این ناعقلی را به‌عنوان یک تحقق‌دهی به وجود خویش تولید می‌کند. عقل راسیونالیستی مسبوق بر آن است که فرد «در همه‌ی امور می‌تواند عقل خود را به خدمت گیرد»، و از همین رو علیه هر اقتدار و سنت اعتراض می‌کند، که قصد داشت همه چیز را با عقل خود بسنجد و بشناسد. در کنار این جنبه‌ی مثبت که بخش پایای تفکر مدرن است، البته حاوی یک رگه‌ی منفی در سلبیت بود که بدان واسطه این واقعیت را نادیده گرفت که فرد نه تنها یک سوژه‌ای است که وضع‌کننده است بلکه به‌نوبه‌ی خود وضع شده است که عقل فرد ذره‌ای شده به محض آن‌که به خود واقعیت می‌دهد به ضرورت تولید عقل می‌کند، چون که از خود به‌عنوان چیزی بی‌واسطه عزیمت می‌کند و نه عملی و نه نظری به تمامیت جهان نمی‌پیوندد. **عقلانی کردن ناعقلانیت** تبلور عقل راسیونالیستی است. هم عقلانی کردن واقعیت (و دگردیسی واقعیت انسانی به یک واقعیت ابژه) هم ناعقلانیت مناسبات (عقل به صورت رسوخ‌ناپذیری و هم به صورت احاطه‌ناپذیری مناسبات)، یک زمینه‌ی مشترک رشد نشان می‌دهند. از همین رو نیز امکان خلط امر عقلانی با عقل انتزاعی وقتی قضاوت‌های ارزشی از علم کنار نهاده می‌شوند و علم - در صورتی که نخواهد از کیفیت علمیت چشم‌پوشد - در قلمروی فعالیت انسان تنها نافذیت وسیله و نه حقانیت هدف را برهان کند، آن‌گاه نه تنها نافذیت عقل در حوزه‌ی محدود یک تکنیک عمل تنگ می‌شود، بلکه در

همان حال پهنه‌ی وسایل دست‌ورزی‌ها و تکنیک‌ها که در حیطه‌ی عقل‌اند، از ارزش‌ها و هدف‌ها، یعنی از اراده‌ی انسان جدا می‌مانند، و بدین وسیله امر به ناعقل، یعنی ناعقلانیت واگذار می‌شود. برای این درک^۱ که هم نزد ماکس وبر^۲ و هم در پیش شرط‌های مطالعه‌ی ریاضی - منطقی نویمان و مورگن - اشترن^۳ یافت می‌شود، عقلانی (بنا به مفهوم‌شناسی ما عقل انتزاعی) یک رویکردی (عملی) است که در استفاده‌ی حداکثر مؤثر از وسیله است تا با کمینه کوشش به هدف دست یافته شود تا به پیشینه مزیت بینجامد.

علم به انسان رهنمود می‌دهد، چگونه او وسیله را عقلانی (مؤثر، نافذ) به کاربرد و چگونه دستیابی به یک هدف به مدد وسایل شدنی است، ولی درنگ فکری (تأمل) بر هدف، در حقانیت و عقلانیتش آن را متفی می‌کند. «خصلت عقلانی رفتار ما منحصرأ با توجه به ازانیدن وسیله‌ی به کار رفته سنجیده می‌شود: هدف‌ها از هر ارزش‌گذاری عقلانی معاف می‌شوند»^۴

از آن‌جا که عقلی (راسیونل) از همان خاستگاهی است که ناعقلی (ایراسیونل) است، امکان دارد که هم‌زیایی‌شان در عقلانی کردن ناعقلی و در پیامدهای ناعقلانی عقلانی کردن آشکار شود. در این درک عقل و در واقعیت این عقل، عقل مساوی تکنیک می‌شود: تکنیک کامل‌ترین بیان عقل است، و عقل تکنیک رفتار و کردار است. در دوگانی شدن علوم به حوزه‌های طبیعی و

1. Konzeption

۲. مسأله‌ی مهم برای ماکس وبر که فعالیت فردی را فدای ناعقلانیت می‌کند، درگیری ریشه‌ای بین هستی و بایستی نیست بلکه این تصور است که حقیقت وجود ندارد، یعنی یک شناخت کلی و ضروری از یک نظام ارزشی. نگاه کنید نیز: لئو اشتراوس، حقوق طبیعی و تاریخ، اشتوتگارت، ۱۹۵۶، ص ۴۳ ادامه.

۳. فردی که می‌کوشد به این بهینه‌ی موردنظر دست یابد، گفته می‌شود باید «عقلانی» عمل کند. جان فن نویمان و آسکار مورکنشتاین، نظریه‌ی بازی‌ها و رفتار اقتصادی، پرینستون، ۱۹۵۳، ص ۹.

۴. چ. پرلمن (Perelman) و ل. تیتسا، سخنوری و فلسفه، پاریس، ۱۹۵۲، ص ۱۱۲.

اجتماعی، در مستقل شدن روش‌های توضیح و تفهیم، همین‌طور که گرایش از لحاظ دورگانی (پریودیک) تکرارشونده به طبیعی یا فیزیکی‌سازی کردن پدیده‌های اجتماعی - انسانی، گرایش به روحی (اسپیریتوالیزه) کردن پدیده‌های طبیعی به وضوح دو بخشی شدن واقعیت را آشکار می‌کند: سیطره‌ی عقل راسیونالیستی به معنای تحجریافتن این دوگانی شدن است.

واقعیت انسانی در عمل و نظر به قلمروی آن‌چه عقلی، جهان عقلانی کردن، وسایل، تکنیک، کارآیی، و به قلمروی ارزش‌ها و معنی‌های انسانی تقسیم می‌شود، که پارادکس‌گونه این دوگانی شدن که در آن وحدت جهان سرمایه‌داری^۱ واقعیت می‌پذیرد - به مثابه‌ی یک جهان قابل محاسبه، علم دقیق، کمیت بخشی، سلطه بر طبیعت، سودجویی است؛ کوتاه این‌که: عینیت در یک سو، و جهان هنر، عاطفه، زیبایی، آزادی انسان، دین، به عبارتی ذهنیت در سوی دیگر - بنیان عینی تناوب تکاپو برای یک اتحاد پنداری یا واقعی یا به‌منظور تکمیل یک‌جانبگی را تشکیل می‌دهد: پاسکال: «منطق دل» به‌عنوان تکمیل روش گفتمانی دکارت، *veritas aesthetica* (حقیقت زیباشناختی) به‌عنوان تکمیل *veritas logica* (حقیقت منطق - باوم گارتن)، استعلالیت چونان غلبه بر فیزیکی‌سازی^۲.

عقل‌گرایی کلاسیک قرن‌های هفدهم و هجدهم موجب شکوفایی ناعقلانیت واقعی یا ناعقلانیت پنداری شد، چون که به‌رغم کوشش

۱. هگل نخستین کسی بود که خصلت انسان مدرن را عمیقاً تحلیل کرده است (اعتقاد و داندگی، لاسون، صص ۲۲، ۲۲۴-۲۲۸ ادامه). تحلیل هگل از این خصلت بارز عصر جدید که در آن تمامیت به صورت یک دویارگی انجام گرفته، یواخیم ریتران را در هگل و انقلاب فرانسه، فرانکفورت، ۱۹۵۶، ص ۴۵ ادامه.

۲. این شکاف آگاهی در بحران علوم اروپایی اثر مهم هوسرل در آستانه‌ی جنگ جهانی دوم تحلیل شده است. به معنایی می‌توان گفت که در آن توسعه‌ی آگاهی دموکراتیک برای دفاع از عقل در برابر تهدید فاشیسم دیده می‌شود. این اثر از نظر محتوا به مهم‌ترین آثار فلسفی نیمه‌ی اول قرن بیستم تعلق دارد.

قهرمانانه‌اش، همه چیز را عقلانی بشناسد و در همه چیز عقل به کار برد،^۱ نتوانست به نیت خود واقعیت بخشد، چرا که عقل و عقلانیت را متافیزیکی درک کرد (که البته در آن گرایش متافیزیکی، بر روی هم بسیاری عنصر دیالکتیکی به روشنی تبلور یافتند - آن چنان که لایبنتیس از آن گزارش می‌کند). برعکس، «عقلانیت اصولی» مدرن تجربه‌گرایان منطقی بدین سبب یک واکنش ناعقلانی برمی‌انگیزد که حوزه‌های گسترده‌ی واقعیت را از شناخت عقلی کنار می‌نهد و آن را داوطلبانه به شکست‌پذیری متافیزیک و اسطوره‌شناسی واگذار می‌کند. قابل درک است که فیلسوفان غیرمارکسیست نیز که برای ترکیب دیالکتیکی تفکر علمی کوشش می‌کنند و در ارتباط انتقادی با سنت کلاسیک می‌خواهند یک عقلانیت دیالکتیکی نو تدوین کنند، «نمی‌خواهند در این بدبینی باشند، که آن نه تنها مجموعه‌ی علوم انسانی را به ناعقلانیت و تداعی واگذار می‌کند، بلکه هر چیز را نیز که رفتار با مسائل اخلاقی و سیاسی ما مربوط می‌شود - وقتی از حوزه‌ی محض تکنیکی فرامی‌رود، یعنی با فلسفه مناسبت دارد.»^۲ علم‌گرایی راسیونالیستی که فلسفه‌ی عقلانی را از پهنه‌ی علم کنار می‌گذارد، ضرورتاً تحت گرایش‌های ناعقلانی هم‌چون فلسفه‌ی زندگی، آگزیستانسیالیسم و نورماتیک تکمیل

۱. محدودیت تاریخیش را در واکنش‌های رُمانتیست‌ها از همه‌سو مبالغه و ستایش شد. طبیعی بود که در اثنای جنگ جهانی دوم به‌ویژه در اردوگاه بورژوا دموکراسی سعی شد از روشنگری اعاده‌ی حیثیت شود و از عقل در برابر ناعقلانیت دفاع شود. برای مثال نگاه کنید: اژن گوروویچ، «درباره‌ی هیچ‌گرایی کنونی» (مرور بر سیاست، هفتم، ۱۹۴۵، صص ۱۹۸-۱۷۰) به‌ویژه دفاع وی از قرن هجدهم در کج‌روی‌های ناعقلانیت رمانتیستی، و هم‌چنین یک سخنرانی الف. کوایره در نیویورک در سال ۱۹۴۴ به مناسبت یک‌صد و پنجاهمین سال درگذشت کُندورسه (در مجله‌ی متافیزیک و اخلاق، ۱۹۴۴، صص ۱۸۹-۱۶۶). کوایره معتقد است که فلسفه‌ی قرن هجدهم یک آرمان انسانی شکل داده که تنها امیدی است که بشریت در مبارزه با فاشیسم دارد.

۲. پرلمن و تیتسا، همان، ص ۱۲۲.

می‌شود. علم‌گرایی و انواع گوناگون ناعقلانیت محصولات مکمل یکدیگرند. عقل متافیزیکی آن‌چه را عقلانی و ناعقلانی متحجر می‌کند، آن‌ها را به‌عنوان پدیده‌های یک‌بار برای همیشه داده شده، و بدین وسیله از مرزهای از نظر تاریخی متحرک شناختاری و تحول انسانی واقعیت نامتغیر و ابدی درک می‌کند: دو قلمروی هستی شناختی تجسم می‌پذیرد - یکی هستی عقلانی، دیگری هستی ناعقلانی. برعکس، تاریخ دیالکتیک مدرن نشان می‌دهد که عقل دیالکتیکی این مرزهای تاریخی را از میان برمی‌دارد و برای انسان و آن‌چه عقلانی است به تدریج زمینه‌هایی به معنی اعم کلام کسب می‌کند که عقل متافیزیکی آن‌ها را حیطه‌ی منحصر به فرد ناعقلانیت می‌نگریست. هگل نیز در زمان خود، تقابل (دو شقه‌گی) تفکر ایستا (متحجر) عقلانی از یک سو و پویایی ناعقلانیت را از سوی دیگر با پاسخی داهیان‌ه حل کرد که بدیل پایه‌گذاری فلسفی دیالکتیک است، به این معنا که: «یک نوع برتر عقلانیت که نسبت به تفکر انتزاعی وجود دارد».^۱ به همین سان در قرن بیستم یک حل درخور مسأله‌ی عقلانی و ناعقلانی آگاهانه و به‌صورت عنصری (خودانگیزخته) در علوم طبیعی مدرن و در فلسفه‌ی ماتریالیستی تکوین یافت.

عقل دیالکتیکی یک فرایند عام و ضروری شناخت و شکل دادن به واقعیت است که هیچ چیز را برون از قلمروی خویش رها نمی‌کند، به همین جهت هم عقل علم و هم عقل تفکر و هم چنین عقل آزادی انسان و واقعیت است. ناعقلانیت عقل، یعنی کران‌مندی تاریخی عقل در آن است که آن مسبوق بر سلبيت به‌عنوان محصول خویش است و پیش‌بینی می‌کند که خود را به عنوان سلبيت تاریخی پیش‌رونده درک می‌کند و به همین جهت

۱. کارل مانهایم، «تفکر محافظه‌کار»، آرشيو برای علم اجتماعی، ۵۳، ۱۹۲۷، ص ۴۹۲. مانهایم که گرفتار رسوب جامعه‌شناسی‌گرایی است و منابع مدرن دیالکتیک را نادیده می‌گیرد، به نقش ناعقلانیت و رماتیسم برای توسعه‌ی تفکر دیالکتیکی معاصر پربها می‌دهد.

درباره‌ی خود می‌داند که فعالیتش در نهادن تضاد و حل آن است. عقل دیالکتیکی خارج از واقعیت نیست و واقعیت را بیرون از خود نمی‌داند. وجودش در آن است که عقلانیت خود را متحقق می‌کند، یعنی تطور آن چونان عقل دیالکتیکی فقط آن‌جا دست می‌دهد که در فرایند تاریخ، واقعیت عقلانی بنا کند.

مبانی عقل دیالکتیکی را می‌توان در نکات اساسی زیر سر جمع کرد: ۱- تاریخت عقل در مقابل فراتاریخت عقل راسیونالیستی؛ ۲- در مقابل فرایند تحلیلی - کمی عقل راسیونالیستی که از ساده به پیچیده حرکت می‌کند و از اصول یک‌بار برای همیشه به افزایش دانندگی انسان پیش می‌رود، عقل دیالکتیکی از پدیدار به ذات، از جزء به کل... حرکت می‌کند و پیشرفت شناخت را به‌عنوان فرایند دیالکتیکی تمامیت‌پذیر درک می‌کند؛ ۳- عقل دیالکتیکی صرفاً فعالیت عقلانی اندیشیدن نیست، بلکه در همان حال فرایند شکل‌دهی عقلانی واقعیت است، یعنی عقلانی کردن آزادی؛ ۴- عقل دیالکتیکی یک نفی است که مدارج حاصل شده‌ی شناخت و تحقق آزادی انسان را از لحاظ تاریخی تثبیت می‌کند و از هر یک از این مراحل با رده‌بندی کردن آن در کل توسعه از دید نظری و عملی فرامی‌رود؛ نسبی را با مطلق در نمی‌آمیزد، بلکه دیالکتیک نسبی و مطلق را در فرایند تاریخی درک می‌کند و تحقق می‌بخشد.

۳- متافیزیک فرهنگ

عامل اقتصادی

عامل اقتصادی چیست و چگونه اعتقاد به عوامل اقتصادی پیدا شد؟ در بررسی متافیزیکی - تحلیلی جنبه‌های مختلف کل اجتماعی به مقوله‌های خاص مستقل دگر دیسه می‌شوند. دقایق متفرد فعالیت اجتماعی انسان - به‌عنوان مثال، حقوق، اخلاق، سیاست و اقتصاد - در اندیشه‌های انسان‌ها به فعالیت مستقل انسانی، نیروهای تعیین‌کننده می‌شوند. وقتی جنبه‌های متفرد

کل اجتماع بدین سان منزوی و انتزاع می‌شوند، آن‌گاه وابستگی متقابل سنجیده می‌شود؛ مثلاً مشروط‌بودگی حقوق به وسیله‌ی «عامل اقتصادی». در این زمینه محصول فعالیت‌های اجتماعی انسان به نیروهای مستقل مبدل می‌شوند و نتیجتاً بر انسان سلطه می‌یابند. به همین جهت نیز ترکیبی که از این حاصل می‌شود، صرفاً بیرونی و وابستگی متقابل عوامل انتزاعی فقط صوری و از نظر مکانیکی علی است.

نظریه‌ی عوامل در زمانی صحت نسبی داشت که پیش‌نیازهای یک علم اجتماعی داشت شکل می‌گرفت. اما پیامد بررسی‌های خاص اجتماعی به آن منجر شد که نظریه‌ی عوامل جای خود را به یک مرحله‌ی برتر نگرش علمی، به درک ترکیبی داد.

ما برهان لابیولا و پلخانف را واژه به واژه دنبال کردیم، افتخار تکوین و بررسی و وظیفه‌ی (رسالت) تاریخی نظریه‌ی عوامل از آن‌هاست. هر اندازه توضیحات آنان در اختلاف بین «عامل اقتصادی» و ساختار اقتصادی ژرفیاز باشد (ما به این تفکیک‌نمایی بازخواهیم گشت)، تحلیل‌شان در یک نکته پی‌گیر نبود. بنا به نظرات آن دو «عامل اقتصادی» و باور به عوامل اجتماعی تولید، از خصلت فرضیات و پدیده‌های ملازم یک تفکر علمی رشد نیافته است.^۱ این نتیجه‌گیری‌ها تنها بازتاب و پیامدها را دربرمی‌گیرد، بی‌آن‌که به تکوین و خود عوامل توجه داشته باشد. در این رهگذر تعیین‌کننده و مهم توسعه‌ی نارسای تفکر یا صورت محدود و یک‌جانبه‌ی تحلیل نیست، بلکه تلاشی هستی اجتماعی، اتمی شدن جامعه‌ی سرمایه‌داری است.

۱. لابیولا عوامل را به‌عنوان «مفاهیم موقت» شرح می‌کند که «بیان ساده بوده‌اند و می‌باشند که البته به بلوغ نرسیده‌اند» و آن‌ها «تولید ضروری شناختی‌اند که در روند توسعه و شکل‌گیری‌اند» و «به‌صورت توالی انتزاع و تعمیم از جنبه‌های بی‌واسطه‌ی حرکت ظاهری» سر برمی‌آورند. (الف. لابیولا، مقاله‌هایی درباره‌ی درک مادی تاریخ، پاریس، ۱۸۹۷، صص ۲۱۴، ۱۸۱، ۱۷۴). و. پلخانف، در باب درک مادی تاریخ، برلین، ۱۹۴۶، ص ۱۲.

عوامل اغلب محصول تفکر و پژوهش نیستند، بلکه شکل‌های معین توسعه‌ی تاریخی‌اند که محصولات (تولیدات) در آن فعالیت اجتماعی انسان خودمختار می‌شوند؛ این اشکال به صورت عوامل جلوه می‌کنند و بر آگاهی غیرانتقادی حمل می‌شوند به‌عنوان نیروهای مستقلی که به انسان و فعالیتش ناوابسته‌اند. ما نمی‌توانیم در توضیح تکوین این عوامل و عامل اقتصادی با پلخانف و لابرینولا موافق باشیم، زیرا عقیده داریم که توضیح آنان یک‌جانبه و روشنگرانه جهت یافته است. البته ما تمایز آنان را بین عامل اقتصادی و ساختار اقتصادی کاملاً می‌پذیریم. «آیا این به‌معنای آن است که مناسبت عامل اقتصادی و ساختار اقتصادی یکی نیستند؟ البته. اما جای شگفت است که آقای کاریف و همکارانش آن را درک نکرده‌اند.»^۱

تفکیک ساختار اقتصادی (یکی از مفاهیم پایه‌ی ماتریالیسم مارکس) از عامل اقتصادی کلیدی است برای درک معنی مرکزی اقتصاد سیاسی در زندگی اجتماعی^۲، پژوهشی که برای درک مارکسیسم در کل و مفاهیم متفرد آن تعیین‌کننده است، چنین است: آیا اقتصاد سیاسی پیش مارکسیستی توانست اساس یک درک علمی تاریخی، یعنی ماتریالیستی شود؟

معنی اقتصاد چونان ساختار اقتصادی جامعه و در عین حال به معنی علم این روابط را فهمیدن یعنی خصلت اقتصادی را برای خود روشن کردن: اقتصاد هیچ عامل توسعه‌ی اجتماعی نیست. وقتی اقتصاد اعتراض می‌کند که نظریه‌ی تاریخ مارکسیستی تنها برای دوران سرمایه‌داری معتبر است، چرا که در این جا منافع مادی غلبه دارد و اقتصاد خودمختار می‌شود، حال آن‌که در

۱. گ. و. پلخانف، گزیده‌ی نوشته‌های فلسفی (روسی) مسکو، ۱۹۵۶، جلد دوم، ص ۲۸۸.

آیا آقای کاریف در بوهمایا نیز شاگرد داشته؟

۲. مفهوم مادی ساختار اقتصادی با معضل کار و پراکسیس در ارتباط ناجداست آن‌چنان که در فصل‌های بعدی نشان داده خواهد شد (به‌ویژه در فصل‌های «هنر و هم‌ترازی اجتماعی» و «کار و اقتصاد»). از همین رو نیز مفهوم «ساختار اقتصادی» ممکن است به مفهوم «عامل اقتصادی» انحطاط یابد، چنان‌چه این ارتباط در میان باشد.

قرون وسطا کاتولیکیت و در روزگار باستان سیاست غلبه داشته، این نشان واضح عدم درک نظریه‌ی مارکسیستی است. تسلط سیاست در روزگار باستان، سلطه‌ی کاتولیکیت در قرون وسطا و علم با منافع مادیش در روزگار مدرن تنها به برکت نظریه‌ی مارکسیستی توضیح شدنی است، چون که آن ساختار اقتصادی هر یک از جوامع نام برده را نشان می‌دهد.

بنا بر این وقتی ایدئولوژی بورژوایی اذعان دارد که منافع مادی و به اصطلاح جنبه‌ی اقتصادی در جامعه‌ی مدرن نقش مهم ایفا می‌کند، و وقتی نیک‌خواهانه تأیید می‌کند که مارکسیسم در این رهگذر «به‌درستی» و «مبتکرانه» توجه داده است، البته یک‌جانبگی شناخته‌اش باعث شده که تمام حقیقت را ادا نکند؛ بنا بر این با پیش‌شرط‌های خود، قربانی رازورزی خود شده است و خیرخواهیش نسبت به مارکسیسم خنده‌آور است. تسلط عامل اقتصادی یا نقش آن^۱ که متفاوت‌ترین اندیشه‌وران بورژوایی پیش از مارکس به آن توجه داشته‌اند (هرینگتون، مدیسون، تیه‌ری و دیگران)، خود نیاز به یک توضیح ماتریالیستی دارد، یعنی باید از ساختار اقتصادی سرمایه‌داری و خاصگی‌های آن توضیح گردد. خودمختاری تصویری اقتصاد در جامعه‌ی

۱. در این مورد منابع پرارزشی در مباحثه‌ی معطوف به قانون اساسی آمریکا از سال ۱۷۸۷ وجود دارد که در آن نمایندگان گرایش‌های متفاوت منافع خود را با صراحتی دفاع کرده‌اند که جامعه‌ی بورژوازی بعدی دیگر آن را به‌خود ندیده است. هامیلتون: «این نابرابری در ثروت یک اختلاف بزرگ و اساسی در جامعه است». در همان سال مدیسون در فدرالیست نوشت که «معمولی‌ترین و پایاترین منابع دسته‌بندی، توزیع متفاوت و نابرابر ثروت بوده است. آن‌ها که از آن بهره‌مند و آن‌ها که از آن محروم‌اند از همان آغاز در جامعه تشکیل منافع متمایز داده‌اند». جان آدامز در نامه‌ای به سولیوان در ۱۷۷۶ نوشت: «هرینگتون نشان داده که قدرت همیشه تابع ثروت است. تصور می‌کنم که این امریک اصل به دور از خطا در سیاست است، همان‌گونه که کنش و واکنش در مکانیک درست است. نه، من معتقدم یک گام دیگر به پیش برداریم و بپذیریم که تعادل قدرت در یک جامعه ملازم تعادل ثروت در کشور است». نگاه کنید به: دموکراسی، آزادی و ثروت، مرور بر سنت سیاسی آمریکا؛ گردآورنده ف. گوکر، نیویورک، ۱۹۴۷، صص ۱۲۰، ۸۲، ۷۳.

سرمایه‌داری که در جوامع پیشین وجود نداشت، یک مناسبت اجتماعی چیزوار شده است و بدین جهت تنها مؤید یک شکل تاریخی خاص اقتصاد است. یک دیدگاه دیگر معتقد است که هرآینه به تاریخ در کل نگریسته شود، مارکسیسم این مزیت را نمی‌پذیرد که ممکن است روزی در یک بخش زندگی در جامعه یک فعالیت و در زمان دیگر یک فعالیت دیگر اولویت داشته باشد. می‌گویند که برتری اقتصاد در جامعه تنها یک نوع برتری است که واقع می‌شود که فاقد ضرورت است. در یک مرحله‌ی توسعه که در آن دستاوردهای مادی به برکت توسعه و تکامل نیروهای مولد به یک توسعه‌ی برتر دست می‌یابد، اقتصاد به یک امر درجه‌ی دوم (فرعی) تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر این دیدگاه بر آن است که اقتصاد در جامعه‌های نسبتاً کم‌توسعه یافته دارای نقش تعیین‌کننده است؛ در آن جا به سبب کم‌توسعه‌یافتگی، نیروهای مولد ملزم‌اند بزرگ‌ترین بخش فعالیت خود را برای حل مسائل تولید به کار برند، و تولید و توزیع نیازمندی‌ها را برآورده می‌کند. در این جا اقتصاد به معنی کمی در نظر گرفته شده است، به صورت نوع کنش انسان که در تمام فعالیت آدمی موقتاً وزنه‌ی مهم دارد. بنا بر این آزادی انسان از غلبه‌ی کمی فعالیت اقتصادی، یعنی آزادی جامعه از اولویت اقتصاد. اما کوتاه شدن ساعت کار که یکی از شرط‌های آزادی انسان از اولویت (تقدم) عامل اقتصادی است به هیچ‌وجه منتفی‌کننده‌ی این واقعیت نیست که انسان‌ها در جامعه‌ی آزاد نیز وارد روابط اقتصادی معین می‌شوند، و این‌که در این جا نیز تولید یک خصلت اجتماعی داراست. بت - وارگی اقتصاد و خصلت چیزوار شده‌ی کار از میان می‌رود، کار رنج‌آور بی‌موضوع می‌شود، چیزی که به انسان امکان می‌دهد به فعالیت بی‌پردازد که عمدتاً به تولید تعلق ندارد، یعنی پرداختن به فعالیت غیراقتصادی.

اما ساختار اقتصادی به‌عنوان شالوده‌ی اساسی روابط اجتماعی اولویت خود را کماکان حفظ می‌کند. یا به سخن دیگر: تنها بر اساس یک ساختار، و در مورد ما،

اقتصاد کمونیستی آزادی انسان را از چیرگی عامل اقتصادی واقعیت خواهد پذیرفت. ما می‌توانستیم به خصلت طبقاتی این امر در جوامع کنونی استناد کنیم که از فراهم آوردن بی‌واسطه‌ی نیازمندی‌های مادی فارغ بودند و لذا تحت سلطه‌ی عامل اقتصادی قرار نداشتند. خصلت آن طبقات، محتوا و معنی فعالیت‌شان به اضافه‌ی این واقعیت امر که آن فعالیتی نبود که به تولید تعلق داشته باشد، ناشی از ساختار اقتصادی جامعه‌ای است که آن‌ها بخش متشکل آن بودند.

کورت کنراد در نقد خود از نظریه‌ی عامل نشان داده است که این نظریه محصول و بازمانده‌ی درک بت - واره‌ی جامعه‌ای است که روابط اجتماعی را چونان چیزها بازمی‌تاباند. نظریه‌ی عامل حرکت اجتماعی را کلاً و ارون می‌کند، چون که به‌عنوان «حامل» توسعه‌ی اجتماعی تولیدات منفرد پراکسیس مادی یا فکری انسان به چشم می‌خورد، با آن‌که تنها حامل واقعی حرکت اجتماعی انسان‌ها در فرایند تولید و بازتولید زندگی اجتماعی است. تمایز بین ساختار اقتصادی (مارکسیسم) و عامل اقتصادی (جامعه‌شناسی‌گرایی) پیش شرطی است برای آن‌که اولویت اقتصاد در زندگی اجتماعی اثبات و توجیه شود، درحالی‌که نظریه‌ی عوامل که مدعی است، یک عامل ممتاز - اقتصاد - تمام عوامل دیگر: دولت، حقوق، هنر، سیاست و اخلاق را تعیین می‌کند، این پرسش پیش را نادیده می‌گیرد که چگونه کل اجتماع، یعنی جامعه به‌عنوان یک صورت‌بندی تکوین می‌یابد و شکل می‌گیرد؛ و در همان حال که آن وجود این صورت‌بندی را به‌عنوان یک فکت (امر واقع) مفروض می‌دارد، به‌عنوان شکل یا پهنه‌ای که در آن یک عامل ممتاز عوامل دیگر را تبیین می‌کند، نظریه‌ی ماتریالیستی از این نگرش حرکت می‌کند که کلیت اجتماعی (صورت‌بندی اقتصادی از نظر اجتماعی) به توسط ساختار اقتصادی شکل می‌گیرد و بر ساخت می‌یابد. ساختار اقتصادی

وحدت و پیوند تمام قلمروی زندگی اجتماعی را شکل می‌دهد.^۱

در مقابل گونه‌گون‌ترین نظریه‌های کثرت‌گرایانه، یگانه‌گرایی (مونیسیم) مادی، جامعه را یک رشته یا مجموعه عواملی نمی‌انگارد که برخی از آن‌ها علت و دیگرها معلول باشند. شق: علیت مکانیکی که در آن یکی عامل و دیگری معلول است یا تعامل تکثرگرایانه پیوند صرف متقابل که هرگونه علیت را نادیده می‌گیرد و کارکردندگی را از طریق افزودن جز آن جایگزین آن می‌کند - این شق حاصل یک واقعیت‌نگری خاص است که انتزاع‌های منزوی شده را از واقعیت اجتماعی کارپردازی (آماده) می‌کند، آن‌ها را به مرتبت هستی‌شناختی (عوامل) ارتقا می‌دهد تا بعداً با برساخت‌آهای متافیزیکی مسیر بازگشت را بار دیگر بیماید، یعنی آن را در ارتباط با تعامل‌ها و وابستگی‌های علی درآورد - روندی که به ضرورت باید خصلت متافیزیکی سرآغازی داشته باشد.^۳ موضع متافیزیکی در طرح پرسش دیده می‌شود.

یگانه‌گرایی (مونیسیم) مادی که جامعه را به صورت یک کل درک می‌کند که در سایه‌ی ساختار اقتصادی، یعنی مجموعه‌ی روابط اجتماعی‌ای شکل

۱. این دیدگاه امکان می‌دهد وحدت جامعه‌ی مدرن و پیوند ساختاری تمام حوزه‌های آن درک شود. برای مثال، اقتصاد (تولید برای تولید، پول - کالا - پول بیشتر)، علم (علم چونان مطلق، یعنی فرایند نامحدود و پیوسته تکمیل‌شونده‌ی سودبری و تأمین روش‌مند داندگی عینی به‌عنوان پیش‌شرط سیطره‌ی کامل بر طبیعت) و زندگی روزینه (آهنگ شتاب‌یابنده‌ی زندگی، کمبود مطلق در ناسیری و جز آن).

2. Konstruktion

۳. کثرت‌گرایی مبتدل به روشنی در نظرات جان دیویی بیان شده است: «پرسش این است که یکی از عوامل چنان برتری دارد که بتواند عامل اصلی باشد تا عوامل دیگر جنبی و اشتقاقی باشند.» «آیا عامل یا حوزه‌ای فرهنگی یافت می‌شود که مسلط باشد و گرایش به تولید و تنظیم دیگر عوامل داشته باشد یا اقتصاد، اخلاق، هنر، علم و غیره که فقط جنبه‌های تعامل (تأثیر متقابل) شماری از عواملی که باشند که هر یک از آن‌ها بر دیگران عمل کند و خود تحت تأثیر آن‌ها باشد؟» جان دیویی، آزادی و فرهنگ، نیویورک، ۱۹۶۳، صص ۱۶، ۱۳.

می‌گیرد که انسان‌ها آن را در تولید و روابطی که با تولید دارند به خدمت (کار) می‌گیرند، می‌تواند یک نظریه‌ی تحکیم‌یافته‌ی طبقات و میزان عینی برای تفکیک تغییراتی باشد که بر خصلت نظام اجتماعی تأثیر می‌گذارد، که نظام اجتماعی را صرفاً متغیر می‌کند، تغییرات اشتقاقی فرعی بی‌آن‌که خصلت ذاتی آن را دگرگون کنند. مبانی نظری حجت‌آوری کنونی سرمایه‌داری (تز لغو اختلاف طبقاتی به‌طورکلی در جامعه‌های پیشرفته‌ی امپریالیستی)، آشفته‌سازی عامل اقتصادی و ساختار اقتصادی است. بنا براین ما این پدیده را تصادفی نمی‌دانیم که یک ادبیات (نوشته‌های) دامنه‌دار توجیه‌گر در باب مسأله‌ی طبقات از ماکس وبر نشأت می‌گیرد که طبق آن استعداد و برخورداری از مالکیت در بازار داد و ستد در تعلق طبقاتی تعیین‌کننده است که در آن اختلاف بر مالکیت نیروهای مولد از یک سو و مالکیت بر اجناس و کالا از سوی دیگر در اساس از میان می‌رود. به‌جای دوگانگی اساسی طبقاتی — استثمارکننده و استثمارشونده — نوعی خودمختاری می‌نشیند؛ در نتیجه مدارج انتزاعی دارا و ندار، ثروتمند و فقیر، مالک و بی‌چیز،... از میان می‌رود. به سخن دیگر، مفهوم اقتصاد در این درک به نظریه‌ی «عوامل» فرو کاسته می‌شود؛ اقتصاد به‌عنوان ثروت، مالکیت، عامل پول، قدرت مالکیت و جز آن درک می‌شود. به‌موجب نتیجه‌گیری جدلی سطحی، فرد از نظر اقتصادی با قدرت نباید بالضرورة حامل واقعی قدرت باشد.^۱ در تقابل با برساخت

۱. این یک پارادکس تاریخی اما به آسانی توضیح‌شونده است که جامعه‌شناسان بورژوایی پس از جنگ جهانی اول از نظریه‌ی طبقات ماکس وبر استفاده کرد برای آن‌که ناممکنی جامعه‌ی بی‌طبقات را استدلال شود (زمانی که لازم بود اهداف جامعه‌ی نوپای شوروی اعلام شود)، حال آن‌که همین نظریه پس از جنگ جهانی دوم تزهایی ارائه شده که از محو شدن تدریجی طبقات و درگیری طبقاتی، فروکش مبارزه‌ی طبقاتی در جامعه‌های بسیار پیشرفته‌ی سرمایه‌داری انحصاری حکایت دارد. رک. پاول مُمبرت، «در ماهیت طبقه‌ی اجتماعی» در: مسائل اساسی جامعه‌شناسی، ۱۹۲۳، جلد دوم، ص ۲۶۷؛ و ج. برنارد

یک‌جانبه‌ی «موجبیت اقتصادی»، یک دترمینیسم اقتصادی کثرت‌گرا مدعی می‌شود که به مدد اقتصاد، قدرت و موقعیت تعیین یافته است، لذا با نگرشی سروکار داریم که در اساس یک بازگشت به نظریه‌ی آناتومیستی عوامل است. اقتصاد و قدرت نزد ماکس وبر تشکیل موقعیت اجتماعی در رشته‌های خودمختار می‌دهند که منتهی به وجود فراتاریخی آن می‌شوند.

درواقع: ۱- وضعیت اقتصادی، ۲- موقعیت اجتماعی، سلسله مراتب پرستیژ اجتماعی، افتخار، اعتبار و... ۳- توزیع قدرت سیاسی تنها در چارچوب و برپایه‌ی یک صورت‌بندی اقتصادی معین استقلال نسبی دارند که در محدوده و بر شالوده‌ی آن‌ها کارکرد دارند، به یکدیگر رسوخ می‌کنند و بر هم تأثیر می‌گذارند. این اشتباه بصری که موقعیت اجتماعی و قدرت سیاسی «در نهایت» به اقتصاد، به ساختار اقتصادی جامعه وابسته نیستند، بلکه سه رشته‌ی مستقل و خودمختار تشکیل می‌دهند که آزادانه بر یکدیگر تأثیر می‌نهند، به آن جهت به وجود می‌آید که اقتصاد ساده اندیشانه به عنوان عاملی درک می‌شود که عوامل دیگری به خاطر «کمال‌یافتگی» به آن افزوده می‌شود و باید به آن پیوست شود. درست است که «تملک پول» در خود و برای خود یک کیفیت طبقاتی است، ولی بیانگر تعلق طبقاتی نیست؛ تملک یک ناتملکی یک موقعیت اقتصادی است بی‌آن‌که معرف تعلق طبقاتی باشند، البته به این یا به آن رابطه‌ی اجتماعی ثابت و سیاسی معطوف به ساختار اقتصادی - اجتماعی راه می‌برند. برای مثال، مسأله‌ی دن کیشوت‌گرایی را می‌توان تمسک به جابه‌جایی ارزش‌های (منزلت اشرافیت) یک نظام کهنه‌ی رو به تباهی توضیح کرد که آن ارزش‌ها در چارچوب آن عادی درک می‌شود. در جامعه‌ای با ساختار و دیگر سلسله مراتب ارزش‌ها، ارزش‌های کهنه بیرون از هنجار می‌نمایند و یک تأثیر یا معنی متضاد برمی‌انگیزند. تغییر نقش برخی

ارزش‌ها در قدم اول ناشی از ارزش‌گذاری ذهنی نیست، بلکه پیامد تغییر عینی روابط اجتماعی است. به‌نحو مشابه نیز مسأله‌ی قدرت، ساختار قدرت و دگرسان‌شوندگی آن را نمی‌توان بر اساس عامل اقتصادی (ثروت، قدرت، مالکیت، و...) درک کرد، بلکه تنها از راه قانونیت اقتصادی این یا آن صورت‌بندی. سرجمع می‌توان گفت: توزیع ثروت («اقتصادی»)، سلسله مراتب و ساختار قدرت («قدرت») و درجه‌بندی موقعیت اجتماعی («پرستیژ») با توجه به قانون‌مندی‌هایی تبیین می‌شود که از ساختار اقتصادی نظام اجتماعی در مرحله‌ی توسعه‌ی موزون سرچشمه می‌گیرد. این پرسش که قدرت در یک جامعه‌ی معین چگونه توزیع می‌شود، چه کسی صاحب و حامل آن است، چگونه قدرت اعمال می‌شود، به‌عبارتی، خصلت سلسله مراتب چگونه است، چه میزان (مساح) و چه درجه‌بندی شأن اجتماعی دارد، حرمت به چه کسی منسوب می‌شود، چه کسی صاحب اقتدار و قهرمان، چه کسی کافر و «ابلیس» است؛ منظور خصلت و مدارج اجتماعی است. و سرانجام، ثروت اجتماعی به چه طریق توزیع می‌شود، چگونه جامعه به دارنده و کم‌دارنده رده‌بندی می‌شود، یعنی توزیع ثروت. تمام این مسائل که وبر و مکتبش آن‌ها را خودمختار می‌نگرد، از ساختار اقتصادی صورت‌بندی جامعه اشتقاق شده‌اند و تنها بر این اساس می‌توان آن‌ها را عقلانی توضیح کرد.

تأکید بر وحدت اجتماعی که از طریق ساختار اجتماعی شکل گرفته البته می‌تواند مبدل به ترمز پژوهش اجتماعی شود وقتی وحدت با اینهمانی یکی دانسته می‌شود و دیالکتیک انضمامی واقعیت اجتماعی به یک کل انتزاعی تباه می‌شود. بر این اساس می‌توان توضیح کرد که چرا جامعه‌شناسی معاصر که موضع یگانه‌گرایی (مونیستی) روش‌شناختی خود را ترک کرده است و به پای بررسی جزئی‌خاستگاه حوزه‌های معین یا دقایق واقعیت اجتماعی روی آورده است که جامعه‌شناسی برای آن رشته‌های علمی مستقل تشکیل داده است (جامعه‌شناسی قدرت، جامعه‌شناسی هنر، جامعه‌شناسی فرهنگ،

جامعه‌شناسی دانش، جامعه‌شناسی دین...، به نتایج مثبت دست یافته است، حال آن‌که صرف پافشاری برخاستگاه متدولوژی صحیح - بالقوه صحیح - به تکرار کلیشه‌ای می‌انجامد - در صورتی که حقیقت این خاستگاه به‌عنوان کل انضمامی تحقق‌نپذیرد، بلکه در اینهمانی متافیزیکی به یک تمامیت تهی متحجر شود.

هنر و همترازی اجتماعی

پرسش فلسفی با سرگردانی در دور باطل اختلاف ریشه‌ای دارد. اما آن کس که در دور باطل سرگردان است و آن‌کس که پرسش فلسفی دارد، کیست؟ دایره‌ی تفکر فضای پرسش‌هایی است که در چارچوبش تفکر با تصورات ساده و ناآگاهانه حرکت می‌کند؛ گفته می‌شود که این فضای مسأله، آفرینندگی آن (یعنی تفکر) است. معضل مطرح شده، پرسش‌ها پیش آورده شده‌اند و تفکر به تدقیق مفاهیم می‌پردازد. اما پرسش را چه کسی پی گرفته و تعریف کرده است؟ چه کسی دایره را که تفکر در آن مرز و بوم یافته ترسیم کرده است؟

در جدل پیرامون رئالیسم و نارئالیسم تعریف‌ها دقیق می‌شوند، مفاهیم بازیابی می‌گردند، برخی واژه‌ها جایگزین دیگر واژه‌ها می‌شوند؛ اما کل این عمل بر بستریک پیش‌فرض ابراز و بررسی ناشده جریان می‌یابد. اختلاف بر سر آن است که موضع هنرمند نسبت به واقعیت چیست، او با چه وسایل واقعیت را بازنمایی می‌کند، این یا آن رویکرد تا چه اندازه واقعیت حقیقت‌گون و کاملاً هنری تصویر می‌کند. و همواره فرض بر این است که آن‌چه بیش از همه بدیهی و آشناست، لذا کمتر از همه نیازمند پرسش و بررسی است، همانا واقعیت است. اما واقعیت چیست؟ آیا برخورد عقاید و آرا دربارهی رئالیسم و نارئالیسم می‌تواند ثمربخش باشد درحالی‌که مسائل درجه‌ی دوم مفهومی تدقیق می‌شوند، درحالی‌که مسأله‌ی بنیادی ناروشن می‌ماند؟ آیا این بحث نیازمند آن نیست که پس از یک «چرخش کوپرنیکی»

که مسأله را کاملاً وارون بر یک بستر روشن می‌نهد و از طریق توضیح مسأله‌ی اصلی، پیش‌نیاز برای حل دیگر مسائل فراهم می‌آورد؟

هر تصویری در باب رئالیسم و نا (جز) رئالیسم از یک درک آگاه یا ناخودآگاه واقعیت مایه می‌گیرد. آن‌چه در هنر رئالیسم یا نارئالیسم است، همیشه بستگی به آن دارد که واقعیت چیست و واقعیت چگونه درک می‌شود. از این‌رو پرسش‌گذاری ماتریالیستی آن‌جا آغاز می‌شود که از این وابستگی به‌عنوان شالوده‌ی عنصری عزیمت می‌شود.

شعر نسبت به اقتصاد یک نظام فروتر نیست: شعر با آن‌که از نوع و شکل دیگری است و وظایف دیگر داراست، یک واقعیت انسانی است. اقتصاد نه مستقیم و نه نامستقیم، نه بی‌واسطه یا باواسطه تولید شعر نمی‌کند، بلکه انسان شعر و اقتصاد را به‌عنوان محصول پراکسیس خود پدید می‌آورد. فلسفه‌ی مادی نمی‌تواند با اقتصاد شعر بنا کند یا اقتصاد را به‌عنوان یگانه واقعیت در اشکال متفاوت، کم واقعیت‌دار و کمابیش تخیلی هم‌چون سیاست، فلسفه یا هنر ملبس کند، بلکه نخست باید از منشأ خود اقتصاد پرسش کند.

آن‌کس که از اقتصاد هم‌چون چیزی داده شده و دیگر اشتقاق‌ناپذیر که ژرف‌ترین علت اصلی همه و یگانه واقعیت است و دیگر هیچ‌گونه پرسشی را بر نمی‌تابد، عزیمت می‌کند، آن‌کس اقتصاد را به نتایجش، به یک شیء، به یک علت تاریخی تبدیل می‌کند و بدین وسیله اقتصاد را بت - وار می‌کند. ماتریالیسم دیالکتیک تنها بدان جهت فلسفه‌ی ریشه‌ای نیست که آن در نهایت انسان را در تولیداتش خلاصه می‌کند، بلکه به ریشه‌های اجتماعی واقعیت رسوخ می‌کند، به انسان چونان سوژه‌ی عینی، هم‌چون یک ذات که تشکیل واقعیت می‌دهد، می‌نگرد. تنها با توجه به این تعریف ماتریالیستی است که انسان به‌عنوان سوژه‌ی عینی، یعنی چونان ذات که از مصالح طبیعت با هماهنگی با قوانین طبیعت و بر اساس طبیعت به منزله‌ی پیش‌شرط ضروری یک واقعیت نو، یعنی واقعیت انسان اجتماعی، می‌توان اقتصاد را

به‌عنوان ساختار پایه در عینیت (شیئیت) پذیری انسان به مثابه‌ی طرح و چکیده‌ی روابط اجتماعی، به‌عنوان لایه‌ی عنصر تجسم هدف^۱، به‌عنوان عنصر زیربنایی که تعیین روبنا می‌کند، توضیح (تعریف) کرد. اولویت اقتصادی از یک مرحله‌ی برتر واقعیت در مقابل دیگر تولیدات انسان سر نمی‌گیرد، بلکه از اهمیت (معنی) مرکزی پراکسیس و کار در شکل بخشی به واقعیت انسانی سرچشمه می‌گیرد.

درنگ‌اندیشی‌های رنسانس درباره‌ی انسان (و رنسانس انسان که جهان انسانی را برای عصر جدید کشف کرد) با کار آغاز می‌شود که به معنی عام کلام آفریننده درک می‌شود، چونان چیزی که انسان را از حیوان متمایز می‌کند و منحصرأً به انسان تعلق دارد. آفرینش و کار در رنسانس هنوز معنی یکسان دارند، چون که جهان انسانی در شفافیت متولد می‌شود، مانند ونوس بوتجلی که در طبیعت بهار از صدف دریایی سر برمی‌آورد. آفرینش یک پدیده‌ی شکوهمند و والا یاز است. بین کار به مثابه‌ی آفرینندگی و تولید سربرآورنده‌ی کار پیوند مستقیم وجود دارد: این آثار بر آفریننده‌شان دلالت دارند، بر انسان که بر فراز آن‌ها قرار دارد و آثار از او سخن می‌گویند، نه تنها از آن‌چه او هست و بدان دست یافته است، بلکه هم‌چنین از آن‌چه او هنوز می‌تواند باشد. آن‌ها هاتف نیروی خلاق فعلی انسان و هم‌گویای توانایی‌های نامحدود اویند: «هر آن‌چه پیرامون ماست، آثار ماست، کار آدمی است: خانه‌ها، بناهای پرارزش سراسر کره‌ی زمین. با آن‌که آن‌ها به آثار فرشتگان می‌مانند، اما کار آدمی‌اند... ما وقتی چنان شگفتی‌هایی را می‌نگریم درمی‌یابیم که هنوز قادریم چیزهایی بهتر، زیباتر، ظریف‌تر و کامل‌تر از آن‌چه تاکنون آفریده‌ایم، خلق کنیم.»^۲

1. Objektivation

۲. گ. مانتی در *De dignitate et excellentia hominis*، بازل ۱۵۳۲، ص ۱۲۹. در یک جدل پر حرارت انکار می‌کند که یک شیء انسانی تباه شود، که این گرایش برنامه‌ای نشان

سرمایه‌داری این پیوند مستقیم را نابود می‌کند؛ کار را از آفریدن جدا می‌کند، آثار را از آفرینندگان آن؛ کار را به یک رنج خسته‌کننده و ناخلاق بدل می‌کند. خلاقیت در فراسوی مرزهای کار صنعتی صورت می‌گیرد. آفریدن هنر است، کار صنعتی فقط یک حرفه‌ی دستی است، شابلونی است که تکرار می‌شود و لذا کم‌ارزش است - آن‌چنان که از خود ارزش‌زدایی می‌کند. انسان که در رنسانس آفریننده و سوژه بود به سطح یک فرآورده و موضوع (ابژه) برای کار، ماشین و چکش تنزل می‌کند. با از دست دادن حاکمیت بر جهان مادی خلق شده، انسان واقعیت را نیز از دست می‌دهد. آن‌گاه جهان حقیقی، جهان عینی چیزها و روابط چیزوار شده‌ی انسانی است که انسان در مقایسه با آن یک منبع خطا، ذهنیت، نااطمینانی و خودسری، یعنی یک واقعیت ناکامل به‌شمار می‌آید. در قرن نوزدهم دیگر برترین واقعیت در سریر آسمان، در هیأت یک خدای اعتلایی به‌عنوان تصور رازورز انسان و طبیعت مأوا ندارد، بلکه به زمین فرود می‌آید به‌صورت یک «اقتصاد» اعتلایی که محصول مادی بت‌وار شده‌ی انسان است. از اقتصاد، از عامل اقتصادی پدید می‌آید. واقعیت چیست و چگونه هیأت می‌پذیرد؟ واقعیت اقتصاد است، تمام دیگر چیزها برجسته یا ملبس کردن «اقتصاد» است. اما اقتصاد چیست؟ «اقتصاد» عامل اقتصادی است، یعنی آن بخش هستی اجتماعی بت - وار شده است که در اثر اتمی (ذره‌ای) شدن انسان در جامعه‌ی سرمایه‌داری نه‌تنها به خودمختاری رسیده است، بلکه هم‌چنین بر انسان بی‌قدرت سلطه یافته چون که او دوپاره شده است. اقتصاد در این هیأت بت - وار شده یا ریخت زدوده وارد آگاهی نظریه‌پردازان قرن نوزدهم شد و در آن‌جا به‌عنوان عامل اقتصادی، یعنی

→ مانیفست معتمدانه‌ی هومانیزم وی است که افسون خاص خود را دارد. یکصد سال بعد سروانتس دیگر این خوش‌بینی را ندارد، او به یک درک ژرف‌تر از مسائل بشری رسیده است. هم‌چنین بنگرید: ا. گارین، فلسفه‌ی ایتالیا در قرن پانزدهم، فلورانس، ۱۵۳۲، ص ۱۲۹ ادامه.

به‌عنوان علت اساسی واقعیت اجتماعی سربرمی‌کشد. در تاریخ نظریه‌های اجتماعی مؤلفان متعددی نام برده شده‌اند (و ما نیز شماری بر آن‌ها می‌افزاییم) که اقتصاد برای‌شان دارای استقلال رازآمیز است. آن‌ها نظریه‌پردازان (ایدئولوگ) «عامل اقتصادی»‌اند. ما می‌خواهیم تأکید کنیم که فلسفه‌ی ماتریالیستی با «ایدئولوگ‌های عامل اقتصادی» وجه مشترک ندارد. مارکسیسم یک ماتریالیسم مکانیکی نیست که آگاهی اجتماعی، فلسفه و هنر را به مناسبات اقتصادی فروکاهد و فعالیت تحلیلیش در آن باشد که هسته‌ی عینی (زمینی) موضوع فکری را آشکار کند. برعکس، دیالکتیک ماتریالیستی نشان می‌دهد، چگونه سوژه‌ی انضمامی تاریخی ایده‌ها و کل مجموعه‌ی اشکال آگاهی را در تناسب با بنیان مادی اقتصادی خود خلق می‌کند. آگاهی به مناسبات فروکاسته نمی‌شود، بیشتر فرایندی در کانون توجه قرار می‌گیرد که در آن سوژه‌ی انضمامی واقعیت اجتماعی را تولید و بازتولید و در همان حال خود در آن از نظر تاریخی تولید و بازتولید می‌شود.

ردیف کردن ناانتقادی پدیده‌های فکری متحجر و تحلیل ناشده‌ی ایضاً متحجر و ناانتقادی درک شده‌ی مناسبات اجتماعی - رویکردی که از آن به مارکسیست‌ها ایراد می‌شود و کم و بیش به‌عنوان روش آن‌ها وانمود می‌شود، خصلت یک رشته از آثار مؤلفان ایدئالیست است: این در خدمت توضیح علمی واقعیت از سوی آنان است؛ بدین‌سان وحشی‌ترین ایدئالیسم شانه به شانه با ماتریالیسم عامیانه همگام می‌شود.^۱ یکی از گسترده‌ترین موارد چنان هم‌زیانی (سمبیوز)، تعبیر رمانتیسم است. برخی مؤلفان شعر رمانتیک و فلسفه‌ی رمانتیستی را با ضعف اقتصادی آلمان در دوران انقلاب فرانسه، با پراکندگی و واپس‌ماندگی شرایط آلمان آن زمان توضیح می‌کنند. حقیقت اشکال بیرونی تثبیت و متحجر شده، از نظر معنی فهمیده نشده‌ی آگاهی را در

۱. برای مثال، تفسیر رمانتیسم و آگاهی ناخرسند در ژان وال: آگاهی ناخرسند در فلسفه‌ی هگل، پاریس، ۱۹۲۹.

شرایط یک زمان معین جست و جو می‌کنند. برعکس، مارکسیسم که تشریح مساعیش در این امر انقلابی مشهود است، به‌عنوان اولین بار این نظر را پیش می‌آورد که حقیقت آگاهی اجتماعی در هستی اجتماعی است. اما مناسبات (شرایط) هستی نیستند.

از خلط مناسبات با هستی در بررسی مسأله‌ی مورد نظر یک رشته ابهام سرچشمه می‌گیرد: در قدم اول این تصور که رمانتیسیسم حاصل جمع بایسته‌هایی می‌باشد که به یک صورت تاریخی رمانتیسیسم تعلق دارند: به قرون وسطا، قوم آرمانی شده، تخیل، طبیعت رمانتیستی شده، شور و شوق. اما رمانتیسیسم پیوسته بایسته‌های نو خلق می‌کند و کهنه‌ها را کنار می‌گذارد. وانگهی این تصور، موضوع بین رمانتیسیسم و نارمانتیسیسم وجود دارد. مبنی بر آن‌که این یکی به آینده می‌گردد، ولی آن یکی به گذشته گرایش دارد. اما جریان‌های رمانتیستی قرن بیستم نشان می‌دهند که آینده نیز می‌تواند مقوله‌ی مهم رمانتیسیسم باشد. گذشته از این، انسان به این نظر برمی‌خورد که اختلاف بین رمانتیسیسم و نارمانتیسیسم آن است که یکی شیفته‌ی قرون وسطاست حال آن‌که دیگری به روزگار باستان کشش دارد. البته روزگار باستان نیز ممکن است مانند هر چیز دیگر موضوع جاذبه‌ی رمانتیستی باشد. مطابق این درک ما از یک سو مناسباتی داریم که محتوای آگاهی را شکل می‌دهند، از سوی دیگر آگاهی منفعل که مناسبات به آن شکل می‌دهند؛ آگاهی منفعل بی‌قدرت است، مناسبات تعیین‌کننده و همه‌توان. اما این «مناسبات» چیستند؟ همه - توان یک صفت ضروری «مناسبات» نیست؛ انفعال هیچ خصوصیت سرمدی آگاهی نیست. تعارض بین «مناسبات» (شرایط) و آگاهی یکی از صورت‌های تاریخی گذار دیالکتیکی سوپژه - ابژه است که بنیاد دیالکتیک جامعه را تشکیل می‌دهد.

انسان بدون «مناسبات» نمی‌تواند وجود داشته باشد، تنها به برکت «مناسبات» یک موجود (ذات) اجتماعی است. تضاد میان انسان و «مناسبات»،

تخالف بین آگاهی بی قدرت و «مناسبات» همه - توان، تضاد خود «مناسبات» و دوپارگی انسان است. هستی اجتماعی همان مناسبات نیست، همان شرایط با عامل اقتصادی که - در صورت تلقی منفردانه - پدیدارهای از شکل افتاده‌ی این هستی‌اند. هستی انسان در مرحله‌های معین توسعه‌ی اجتماعی انسان دوپاره می‌شود، چون که جانب مادی این هستی که انسان بدون آن دیگر انسان نیست، به یک پندار ایدئالیستی مبدل می‌شود، از ذهنیت، فعالیت، توان و امکانات جدا شده می‌باشد. در این دوپارگی تاریخی جانب عینی (مادی) انسان به یک عینیت بیگانه، به یک شیئیت مرده، غیرانسانی (به «مناسبات» یا به عامل اقتصادی) مبدل می‌شود و ذهنیت انسانی به یک وجود ذهنی، به بی چیزی، نیازمندی، تهی‌بودگی، به یک امکان انتزاعی صرف، به یک آرزو فروکاسته می‌شود.

البته خصلت اجتماعی انسان تنها در آن نیست که او بدون موضوع هیچ است، بلکه بیش از همه در آن است که او واقعیت خود را در فعالیت مادی نشان می‌دهد. در تولید و بازتولید زندگی اجتماعی، یعنی در شکل بخشی به خویشتن خود چونان یک موجود اجتماعی، انسان تولیدکننده‌ی:

۱- نیازمندی‌های مادی، یک جهان حسانی براساس کار؛

۲- روابط و نهادهای اجتماعی، مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی؛

۳- بر این اساس {تولیدکننده‌ی} ایده‌ها، تصورات، عواطف، صفات

آدمی، و حواس انسانی که به این‌ها تعلق دارند.

بدون سوژه (عامل انسانی) این تولیدات اجتماعی انسان بی‌معنی‌اند - یک سوژه بدون پیش‌نیازهای مادی و موضوع عینی، یک تصویر کاذب صرف است. وجود انسان یک وحدت شیئیت (عینیت) و ذهنیت است.

انسان در کار و بر اساس کار نه تنها خود را به‌عنوان موجود اندیشه‌ور می‌پروراند که کیفاً از انواع حیوانات برتر، متفاوت است، بلکه هم‌چنین چونان یگانه موجودی که در کیهان بر ما شناخته است، قادر است واقعیت را

دگرگون کند و شکل دهد. انسان بخشی از طبیعت است و خود طبیعت است. اما در عین حال یک ذات است در طبیعت و از راه چیرگی بر طبیعت، بر طبیعت برون و طبیعت خودی، یک واقعیت نو بنا می‌کند که نمی‌توان آن را به سطح واقعیت طبیعی فروکاست.

جهانی که انسان به عنوان یک واقعیت انسانی - اجتماعی می‌سازد، از پیش شرط‌هایی تحول می‌یابد که از انسان مستقل‌اند، جهانی که بدون این پیش شرط‌ها تصورناشدنی است - قطع نظر از آن‌که این جهان در مقایسه با پیش شرط‌ها، معرف کیفیتی دیگر است و نمی‌توان آن را به این‌ها فروکاست. انسان در بستر طبیعت رشد می‌کند، بخشی از طبیعت است ضمن آن‌که بر آن سروری می‌یابد. او در مقابل با دست‌ساخته‌های خود آزادانه رفتار می‌کند، از آن‌ها فاصله می‌گیرد، جویای حکمت آن‌ها و جایگاه خود در کیهان می‌شود. او در خویش و در جهان خودبسته و پایبند نمی‌ماند. او چون به جهان مادی شکل می‌دهد - جهان مادی و اجتماعی - توان آن دارد که از شرایط و پیش‌نیازها فرارود؛ او جهان برون - انسانی را درک و توضیح می‌کند. رسوخ آدمی به رازهای طبیعت بر پایه‌ی شکل بخشی به واقعیت انسانی میسر است. تکنیک مدرن، آزمایشگاه‌ها، سیکلوترون‌ها و راکت‌ها نفی‌کننده‌ی این نظرند که طبیعت سرچشمه در درنگ‌اندیشی دارد.

بدین‌سان پراکسیس انسان از یک پرتو دیگر نیز متجلی می‌شود: آن عبارت است از عرصه‌گاه دگردیسی پدیده‌های عینی به ذهنی و پدیده‌های ذهنی به عینی؛ پراکسیس یک کانون «کنشگر»ی می‌شود که نیت‌های آدمی در آن واقعیت می‌پذیرند، قانون‌مندی‌های طبیعت در آن کشف می‌شوند. پراکسیس انسان، علیت را با قانون‌مندی متحد می‌کند. وقتی ما از پراکسیس انسان چونان واقعیت اجتماعی عزیمت می‌کنیم، می‌بینیم که بر اساس آن در آگاهی مادو نقش (کارکرد) عنصری وحدت بی‌واسطه می‌یابند: آگاهی انسان هم ضبط‌گر و هم پژوهنده (فراکننده)، هم اثبات‌کننده و هم طرح‌دهنده

است؛ در آن واحد بازتاب و فرافکنی است.

خصلت دیالکتیکی عمل (پراکسیس) چنان است که مهر نازدودنی خود را بر تمام پرداخته‌های انسانی حک می‌کند؛ آن را برهنر نیز می‌نگارد. یک کاتدرال (کلیسای بزرگ) قرون وسطا تصویر یا بیان صرف جهان فئودالی نیست، بلکه در همان حال عنصر ساختمان این جهان است. نه تنها واقعیت قرون وسطا را بازتولید می‌کند، آن را تولید نیز می‌کند. هر اثر هنری یک خصلت دوگانه در وحدت ناجدای خود داراست: بیان واقعیت است، اما در همان حال آن را می‌سازد - واقعیتی که نه در کنار اثر هنری و نه پیش از اثر هنری، که تنها و فقط در اثر هنری وجود دارد.

گزارش شده است که پاتریسین‌های آمستردام «پاس شب» رامبرانت را با خشم رد می‌کردند، چرا که خود را در آن باز - شناختند؛ این تابلو بر آن‌ها هم چون یک تحریف واقعیت اثر می‌کرد. آیا واقعیت تنها هنگامی صحیح بازشناسی می‌شود که انسان خود را در آن به جای آورد؟ این نظر مفروض بر آن است که انسان خود را می‌شناسد و می‌داند که چه جلوه‌ای دارد و او کیست، مفروض بر آن که او واقعیت را بشناسد و بداند که واقعیت ناوابسته به هنر و فلسفه چیست. ولی انسان از کجا می‌داند و اطلاع دارد که آن چه او می‌داند، خود واقعیت است؟ پاتریسین‌ها از تصور خود از واقعیت در برابر واقعیت در اثر رامبرانت دفاع کردند، آن‌ها بین پیش‌داوری‌های خود و واقعیت خط تساوی کشیدند. آن‌ها بر این نظر بودند که واقعیت در تصورات‌شان وجود دارد، تصورات‌شان، تصورات واقعیت است. از آن این پیامد منطقی عاید می‌شود که بیان هنری واقعیت بایستی انتقال تصورات آنان از واقعیت به زبان محسوس تصویر باشد. بنا براین، واقعیت از نظر کلی شناخته است، هنرمند آن را فقط مجسم و تصویر می‌کند. اما اثر هنری تجسم تصورات دربارهی واقعیت نیست. اثر هنری چونان اثر هنری و هنر واقعیت را در همان حال که مجسم می‌کند، آن را توأم با آن می‌سازد - این واقعیت زیبایی و هنر است.

توصیف‌های سنتی تاریخ ادبیات، فلسفه، نقاشی، موسیقی منکر نیستند که تمام حرکت‌های هنر و تفکر در ضمن مبارزه با دریافت‌های سنتی پرداخته شده‌اند. اما چرا؟ پای پیش‌داوری و سنت را به میان می‌آورند، «قانون‌مندی»‌هایی کشف می‌کنند که به موجب آن‌ها توسعه‌ی پرداخته‌های فکری هم‌چون تبادل تاریخی دو سنخ «سرمدی» (تیپ کلاسیک و رمانتیک) جریان می‌یابد یا هم‌چون حرکت پاندول از یک کرانگین به دیگری. این «توضیحات» البته چیزی را روشن نمی‌کنند، فقط مسأله را می‌پوشانند.

علم معاصر پیش شرط‌های خود را در انقلاب گالیله‌ای دارد. طبیعت یک کتاب باز است و انسان امکان دارد که آن را بخواند، البته به آن شرط که او زبانی را که طبیعت بدان نوشته شده است بیاموزد. از آن‌جا که زبان طبیعت، زبان ریاضی است، انسان تنها زمانی می‌تواند طبیعت را علمی توضیح کند و با عمل بر آن چیرگی یابد، که زبان پیکرهای هندسی و نمادهای ریاضی را ملکه‌ی خود کند. آن کس که بر ریاضی مسلط نباشد، فهم عملی طبیعت بر او بسته می‌ماند. طبیعت بر او (البته تنها از یک جنبه) ناگویا می‌ماند.

کتاب جهان انسانی و واقعیت انسان اجتماعی به چه زبان نوشته شده است؟ این واقعیت بر چه کسی و چگونه گشوده می‌شود؟ هر آینه واقعیت اجتماعی انسانی به خودی خود بر انسان ساده‌نگر، برای آگاهی روزمره دانسته می‌شد، آن‌گاه فلسفه و هنر چیزی زائد می‌بود، تجملی می‌شد که آدمی آن را برحسب نیاز ارج می‌نهاد یا کنار می‌گذاشت. از سوی دیگر فلسفه و هنر فقط از راه زبان انتزاعی مفهوم یا از طریق زبان تصویری و عاطفی گویا آن چیزی را تکرار می‌کنند که می‌شد بدون آن‌ها نیز شناخته شود و برای انسان ناوابسته به فلسفه و هنر وجود دارد.

انسان می‌خواهد واقعیت را فراچنگ آورد، ولی اغلب او به سطح واقعیت یا به صورت خطای آن «دست می‌یابد». پس چگونه واقعیت اصالت خود را بر آدمی می‌گشاید؟ انسان به شناخت بخش‌هایی از واقعیت اجتماعی - انسانی و

حقیقت آن از رهگذر علوم خاص دست می‌یابد. برای شناخت واقعیت انسانی چونان یک کل و کشف حقیقت این واقعیت در واقعیتش، انسان‌ها دو وسیله در اختیار دارند: فلسفه و هنر. از این‌رو فلسفه و هنر برای انسان یک معنی ویژه و یک وظیفه‌ی خاص دارند. برای زندگی انسان هنر و فلسفه نقش اساسی دارند، بی‌جایگزین‌اند. به گفته‌ی روسو آن‌ها بدیل ندارند.

در هنر بزرگ واقعیت بر انسان مکشوف می‌شود. هنر به معنی حقیقی کلام هم راززدا و هم انقلابی است؛ انسان را از تصورات و پیش‌داوری درباره‌ی واقعیت به خود واقعیت و حقیقت آن رهنمون می‌شود. در هنر و فلسفه‌ی واقعی^۱ حقیقت تاریخ آشکار می‌شود: آدمی با واقعیت خویش روبه‌رو می‌شود.^۲

چه واقعیتی در هنر بر انسان گشوده می‌شود؟ یک واقعیتی که انسان با آن آشناست و آن را فقط می‌خواهد به یک صورت دیگر ملکه‌ی خود کند، یعنی می‌خواهد آن را حسانی مجسم کند؟ اگر درام‌های شکسپیر «چیزی جز»^۳ تجسم مبارزه‌ی طبقاتی در دوران نخستین انباشت (سرمایه) نیست، قصر رنسانس «چیزی جز» بیان قدرت طبقاتی بورژوازی سرمایه‌دار در شکوفایی نیست، آنگاه این پرسش پیش می‌آید که چرا این پدیده‌های اجتماعی که در خود و برای خود ناوابسته به هنر وجود دارند، باید بار دیگر در هنر مجسم شوند، و آن به صورتی که خصلت واقعی‌شان پوشیده بماند و به معنای معین ذات‌شان هم پوشیده و هم آشکار باشد؟ این درک مفروض بر آن است که

۱. صفات «حقیقی»، «بزرگ» و غیره می‌بایست سخن زائد باشد. اما در شرایط معین آن‌ها حاوی توضیح ضروری‌اند.

۲. این ملاحظات عمومی بهتر است از لحاظ ترسیمی در نمونه‌ی گرنیکای پیکاسو تصویر شود که البته نه تحریف نافهمای واقعیت است و نه یک تجربه‌ی «نارئالیستی» در کوبیسم است.

۳. فرمول‌بندی «هیچ چیزی جز» به‌عنوان یک ابراز شاخص فروگاهی‌گرایانه در فصل اول مطرح شده است.

حقیقتی که هنر ابراز می‌دارد می‌تواند از راه دیگر نیز حاصل شود، تنها با این اختلاف که هنر خود را در تصویرهای مرئی ارایه می‌کند، ضمن آن‌که در هیأت دیگر کمتر نافذ می‌ماند.

پرستشکده‌ی یونانی، کاتدرال قرون وسطایی، قصر رنسانسی واقعیت را ضمن آن‌که آن را می‌سازند بیان می‌کنند. آن‌ها نه تنها واقعیت روزگار باستان، قرون وسطا و رنسانس را تصویر می‌کنند، آن‌ها عناصر ساختمانی صرف هر یک از این جوامع نیستند، بلکه به مثابه‌ی آثار کامل هنری یک واقعیتی را تصویر می‌کنند که تاریخیت جهان باستان، قرون وسطا و رنسانس به‌طور کلی است. در این تداوم، ویژگی واقعیت‌شان شکفته می‌شود. پرستشکده‌ی یونان واقعیتی غیر از سکه‌ی باستان است که با فروپاشی جهان باستان واقعیت (اعتبار) خود را از دست داد. آن سکه دیگر بی‌اعتبار است، دیگر به منزله‌ی وسیله‌ی مبادله یا مادی کردن یک گنج عمل نمی‌کند. با از میان رفتن یک جهان تاریخی، عناصری که در آن ایفای نقش می‌کردند نیز ناپدید می‌شوند، واقعیت خود را از دست می‌دهند: پرستشکده‌ی باستان نقش اجتماعی بی‌واسطه‌ی خود را از دست داده است، قصر رنسانسی دیگر نماد برین قدرت نیست و جایگاه جلوس امیران اصالت‌دار رنسانس. اما آن‌ها با فروپاشی تاریخی‌شان ناپدید شدن نقش اجتماعی‌شان، آتشکده‌ی باستان و قصر رنسانس ارزش هنری خود را از کف ننهادند. چرا؟ آیا معرف جهانی‌اند که در تاریخیت‌شان نیست شده‌اند، ولی آن جهان در آن‌ها زندگی بعدی دارد؟ این دوام زندگی چگونه و به توسط چیست؟ آیا به مثابه‌ی یک مجموعه مناسبات؟ به منزله‌ی مصالحی که مردمان در آن با کار روی مصالح و کارورزی مصالح، بارزه‌های آن جهان را در آن نقش کرده‌اند؟ از قصر رنسانس می‌توان جهان رنسانس را استنتاج کرد: می‌توان در آن موضع انسان‌ها را نسبت به طبیعت، به ابعاد رنسانسی آزادی فرد، توزیع مکان، تجلی زمان را برخواند.

اما اثر هنری جهان را تنها تا آن‌جا بیان می‌دارد که آن را می‌سازد؛ و هنر

جهان را تنها از آن نظر می‌سازد که حقیقت واقعیت را آشکار کند، از این منظر که واقعیت در اثر هنری سخن می‌گوید. در اثر هنری واقعیت انسانی سخن می‌گوید. ما از آن عزیمت کردیم که پژوهش رابطه‌ی بین هنر و واقعیت و درک رئالیسم و نارئالیسمی که از آن مشتق می‌شود، پاسخ به این پرسش را پیش می‌آورد که واقعیت چیست. از سوی دیگر همانا این تحلیل اثر هنری ما را به پرسشی رهنمون می‌شود که موضوع اصلی نظرات ماست: واقعیت انسانی - اجتماعی چیست و این واقعیت چگونه ساخته می‌شود؟

وقتی انسان واقعیت اجتماعی را در رابطه با اثر هنری منحصرأ به عنوان مشروط درک می‌کند، به‌عنوان مناسبات تاریخی که تکوین اثر را تعیین می‌کنند، آن‌گاه اثر هنری خود و خصلت هنریش چیزی برون اجتماعی می‌شود. وقتی جامعه (پدیده‌ی اجتماعی) تنها، عمدتاً یا منحصرأ به صورت یک عینیت چیزوار شده تثبیت می‌شود، آن‌گاه ذهنیت باید چیزی برون اجتماعی بنماید، به‌عنوان فکت^۱ که واقعیت اجتماعی آن را مشروط می‌کند، ولی بی‌آن‌که آن را بسازد، بنیاد نهد. بنا براین وقتی انسان واقعیت اجتماعی را در ارتباط با اثر هنری به‌عنوان شرط زمانی درک می‌کند به‌عنوان تاریخیت مناسبات یا معادل اجتماعی، در آن یگانه‌نگری (مونیسیم) فلسفه‌ی ماتریالیستی رنگ می‌بازد، به‌جای آن ثنویت مناسبات و انسان قرار می‌گیرد: مناسبات وظیفه پیش می‌آورند و انسان بر آن واکنش نشان می‌دهد.

در جامعه‌ی سرمایه‌داری مدرن، لخت (دقیقه) ذهنی واقعیت اجتماعی از لخت عینی جدا مانده است؛ هر دو جنبه به مثابه‌ی دو جوهر مستقل نسبت به یکدیگر حاد شده‌اند، صرف ذهنیت در یک جا و عینیت چیزوار شده در جای دیگر. از آن دو یک رازورزی پدید می‌آید: از یک سو خودکاری (اتوماتیسیم) مناسبات، از سوی دیگر روان‌شناختی کردن و انفعال سوژه. اما واقعیت اجتماعی بسی غنی‌تر و مشخص‌تر از مناسبات و شرایط است، چون که

پراکسیس عینی انسان را شامل می‌شود که مناسبات و مقتضیات را بار می‌آورد؛ مناسبات جانب تثبیت شده‌ی واقعیت اجتماعی است. به محض آن‌که انسان آن‌ها را از پراکسیس آدمی، از فعالیت عینی انسان جدا می‌کند، آن‌ها چیز متحجر و بی‌روح می‌شوند.^۱ «تئوری» و «روش» این بی‌روحیت متحجر را به‌نحو علی با «روح» پیوند می‌دهند، با فلسفه و با شعر. پیامدش ابتدال یافتن است. جامعه‌شناسی گرایسی (سوسیولوژیسم) واقعیت اجتماعی را به مناسبات و به شرایط تاریخی فرومی‌کاهد که در این از شکل افتادگی به خود هیأت شیئیت طبیعی گیرند.

از یک سو رابطه‌ی بین «شرایط» و «مناسبات تاریخی» این چنین درک شده، و از سوی دیگر بین فلسفه و هنر، نمی‌تواند در اساس چیزی جز رابطه‌ی مکانیکی و بیرونی باشد. سوسیولوژیسم روشنگری شده سعی دارد این مکانیسم را به مدد سلسله مراتب پیچیده‌ی «عناصر میانجی» واقعی یا برساخت یافته برطرف کند: «اقتصاد» در ارتباط «وساطتی» با هنر، اما این کار عبث است. برای فلسفه‌ی مادی که با این پرسش انقلابی پیش می‌آید: واقعیت اجتماعی چگونه ساخته می‌شود؟ این واقعیت فقط به‌صورت ابژه وجود ندارد (ابژه‌ی مناسبات و شرایط!) بلکه بیش از همه به‌صورت فعالیت عینی انسان که مناسبات را به‌عنوان جزء متشکل عینیت یافته‌ی واقعیت برقرار می‌کند.

برای سوسیولوژیسم که فشرده‌ترین بارزه‌اش این می‌بود که آن مناسبات را با هستی اجتماعی خلط کند، مناسبات دگرگون می‌شوند و سوژه‌ی انسانی نسبت به آن واکنش نشان می‌دهد. واکنش سوژه به آن هم‌چون یک برهم استعدادهای عاطفی - فکری نامتغیر است، بدین‌سان که سوژه این مناسبات

۱. مارکس خصلت ارتجاعی - توجیه‌گرانه‌ی برخورد بورژوازی به تاریخ و فهم آن از واقعیت اجتماعی را در تفسیر خود نکته‌سنجانه ذکر می‌کند: «... یعنی شرایط تاریخی را جدا از فعالیت انسان دانستن» (ایدئولوژی آلمانی، آثار، جلد سوم، ص ۴۰).

را هنری یا علمی درمی یابد، می شناسد و تصویر می کند. مناسبات تغییر می کنند، جابه جا می شوند و سوبژه‌ی انسانی آن‌ها را ملازمت می کند، آن‌ها را کپی می کند. انسان عکس بردار مناسبات می شود. آدمی از این پیش شرط‌ها با سکوت می گذرد که در تاریخ صورت‌بندی‌های اقتصادی جایگزین یکدیگر شده‌اند، تاج و تخت‌ها سرنگون شده‌اند و انقلاب‌ها به پیروزی رسیده‌اند. اما استعداد انسان در «درک کردن» جهان ظاهراً از روزگار باستان تا به حال یکسان مانده است.

انسان واقعیت را درمی یابد و آن را - به گفته‌ی مارکس - با «تمام حواس»^۱ ملکه‌ی خود می کند؛ اما این حواس که واقعیت را برای آدمی بازتولید می کنند، خود یک محصول اجتماعی - تاریخی‌اند.^۲ انسان می بایست یک حس درخور کسب کرده باشد تا موضوع‌ها، شرایط، ارزش‌ها برای او معنی دار شوند. برای کسی که این حس را کسب نکرده باشد، انسان‌ها، چیزها و دستاوردها معنی واقعی خود را ندارند، برای او بی معنی‌اند. انسان معنی چیزها را از آن راه افشا می کند که یک حس انسانی در خود برای چیزها خلق می کند. بنا براین انسان به ازای حواس کسب کرده یک حس نیز برای آن‌چه انسانی است دارد. برعکس، انسانی که این حواس را دارا نیست در مقابل جهان فرو بسته می ماند، او نمی تواند جهان را عام و تمام و کمال، عقلانی و ژرف «دریابد»، بلکه تنها یک‌جانبه، سطحی، تنها از افق «جهان» خود که برشی یک‌جانبه، چیزوار شده از واقعیت است.

ما جامعه‌شناسی گرایبی را از آن رو نقد نمی کنیم که به مناسبات، به مقتضیات و شرایط می پردازد یا فرهنگ را توضیح می کند؛ بیشتر بدان جهت که آن نه معنی مناسبات را در خود و برای خود درک می کند، نه مناسبات را در

1. Sinne

۲. «حس‌ها تاریخ خود را دارند» (م. لیفشیتس، مارکس و زیباشناسی، در سدن، ۱۹۶۰، ص ۱۱۷).

ارتباط با فرهنگ. مناسبات بیرون از تاریخ، مناسبات بدون سوژه تنها یک چیز متحجر و رازورز شده نیست، بلکه در عین حال یک فرآورده‌ی بدون معنی عینی است. مناسبات نیز در این شرایط، خود فاقد عنصر روش‌شناختی اساسی است، یعنی فاقد اهمیت عینی خودی‌اند و بسته به نظرات، تفکر و معلومات پژوهنده بسا که معنی غلط می‌یابند.^۱

واقعیت اجتماعی دیگر آن چیزی نیست که برای پژوهش چیز عینی باشد: تمامیت انضمامی به دو پیکر مستقل ناهمگن شکافته شده است که «نظریه» و «روش» سعی دارند آن‌ها را متحد کنند. شکاف تمامیت انضمامی واقعیت اجتماعی منجر به آن می‌شود که در یک قطب مناسبات و در دیگری روح (عنصر روانی)، سوژه تحجر یابند. شرایط (مناسبات) یا منفعل‌اند که به واسطه‌ی روح، عنصر روانی چونان سوژه‌ی فعال هم‌چون «شور زندگی» به حرکت درمی‌آیند یا فعال‌اند و خود سوژه می‌شوند. آن‌گاه عنصر روانگانی^۲ یا آگاهی نقش دیگری جز آن ندارند که قانون‌مندی علوم طبیعی این مناسبات را دقیقانه یا رازورز شده یاد می‌گیرند.

می‌دانیم که روش پلخائف در بررسی مسأله‌ی هنر ناموفق است.^۳

۱. وقتی یک دانشمند برای هنر احساس ندارد، مثل کوچینسکی رفتار می‌کند که معتقد است، بهترین دست - کتاب اقتصاد سیاسی را در واقع گوتته نوشته است تحت عنوان با جاذبه‌ی حقیقت و هنر (شعر). بنگرید: کوچینسکی، مطالعه‌ی ادبیات زیبا و اقتصاد سیاسی، برلین، ۱۹۵۴. در عذرخواهی مؤلف باید گفت که نظراتش پژواک زمان بوده است.

2. Psychik

۳. روش پلخائفی در نگارش تاریخ ادبیات به روند زیر فروکاسته شده است. در ابتدا یک تاریخ ناب ایدئولوژیکی موضوع بر ساخت می‌یابد (یا به صورت شکل آماده از ادبیات علمی بورژوازی برداشت می‌شود)؛ سپس یک نظم و ارتباط امور «از طریق اغلب استنباط‌های نبوغ‌آمیز تحت عنوان، *ordo et conexio idearum* (نظم و ارتباط نظرات) به آن راه یافته است. پلخائف به این فرایند جست‌وجوی «معادل اجتماعی» نام داده است. رک. م. لیفیشیتس، مسائل هنر و فلسفه (روسی) مسکو، ۱۹۳۵، ص ۳۱۰.

این نارسایی خود را هم در پذیرش نانتقادی اشکال ایدئولوژیکی آماده نشان می‌دهد که برای‌شان یک معادل اقتصادی یا اجتماعی جست‌وجو می‌شود، هم در تحجر ارتجاعی که راه بر فهم هنر مدرن را سد کرده است و به‌عنوان آخرین حرف «مدرن» به امپرسیونیسم می‌نگرد. اما چنان می‌نماید که زمینه‌های نظری - فلسفی این نقصان کاملاً برآزموده (رسیدگی) نشده است.

پلخانف نتوانسته است بر ثنویت مناسبات و روانگان^۱ در نظرات فلسفی - تئوریک خود چیره می‌شود، زیرا او مفهوم پراکسیس مارکس را به‌درستی نفهمیده است. او تزه‌های مارکس درباره‌ی فوئرباخ را نقل می‌کند و نشان می‌دهد که آن‌ها تا اندازه‌ای حاوی برنامه‌ی ماتریالیسم مدرن‌اند. پلخانف ادامه می‌دهد که وقتی مارکسیسم نمی‌خواهد، ایدئالیسم را در یک حوزه‌ی معین نیرومندتر بداند، باید بتواند همه‌ی جنبه‌های زندگی آدمی را مادی توضیح دهد.^۲ او پس از این گفته‌ی مقدماتی، تفسیر خود را از مفاهیم مارکس «کار حسی انسان»، پراکسیس، ذهنیت مطرح می‌کند: «جنبه‌ی ذهنی زندگی انسانی همانا جنبه‌ی روان‌شناختی است، روح انسان، احساس‌ها و نظرات انسان است.»^۳ بدین‌سان پلخانف از یک سو روان‌شناسی یا وضعیت روح و رفتارهای اخلاقی، احساس‌ها، نظرات را تفکیک می‌کند، از سوی دیگر مناسبات اقتصادی، احساس‌ها، نظرات، وضعیت روحی و خلیقات را «مادی» توضیح می‌کند.

این ملاحظات بیش از همه نشان می‌دهند، پلخانف که در یک نقطه‌ی مرکزی از مارکس دور می‌شود که ماتریالیسم مارکس توانست به مدد آن هم بر ضعف‌های ماتریالیسم تا آن زمان در مجموع و هم بر مزیت‌های ایدئالیسم

1. Psychik

۲. لنین با این درک تمام و کمال مارکسیسم موافق است، ولی در همین مورد نیز درکی از پراکسیس به معنایی دارد که با آن پلخانف کلاً متفاوت است.

۳. پلخانف، همان، جلد دوم، ص ۱۷۱.

فایق آید، یعنی در مورد فهم سوژه.

پلخانف سوژه را به عنوان «روح زمان» می‌فهمد که در آن سوی مناسبات اقتصادی است: به صورت پراکسیس عینی (شیئیت‌دار)، یعنی مهم‌ترین کشف مارکس از مفهوم تاریخ‌کنار نهاده شده است. تحلیل‌های پلخانف از هنر از آن رو ناکام‌اند که درک واقعیتهایی که این تحلیل‌ها از آن عزیمت می‌کنند، جایش در لخت سازنده‌ی پراکسیس عینی انسان خالی است: «کار حسی انسان» که نمی‌توان آن را به روانگان یا به «روح زمان» فروکاست.

تاریخ‌گرایی و شبه - تاریخت

فراز مشهور مارکس درباره‌ی هنر باستان با بسیاری اندیشه‌های داهیانه هم سرنوشت شده است: در اثر پوشش تفسیری و بداهتی که در نقل‌های روزمره یافته، معنی واقعی خود نوشته از توجه به دور مانده است.^۱ آیا مارکس برای معنی و خصلت فرازمانی هنر باستان اهمیت قایل شده است؟ آیا می‌خواست مسأله‌ی هنر و زیبایی را تحلیل کند؟ آیا فراز نقل شده یک اظهارنظر منفرد است یا این‌که در مناسبت با دیگر گفته‌های مؤلف است؟ معنی واقعی آن چیست؟ از چه رو مفسرانی که آن را منحصرأبی واسطه به معنی لفظی درک می‌کنند، موفق نمی‌شوند آن را فراخوانی بدانند که برای توضیح خصلت آرمانی هنر یونان نگاشته شده است؟ چرا مفسرانی که پاسخ بی‌واسطه‌ی مارکس را کافی می‌یابند و به فکر نمی‌افتند که دست‌نویس بریده می‌شود و اندیشه به فرجام نمی‌رسد، ناموفق‌اند؟

در یک پاره - نوشت که روش اقتصاد سیاسی، روش‌شناسی علوم اجتماعی و مسائل درک مادی تاریخ بررسی می‌شود، ملاحظات درباره‌ی هنر

۱. «دشواری در فهمیدن این نیست که هنر و حماسه‌ی یونان با برخی اشکال توسعه‌ی اجتماعی مناسبت دارند، دشواری آن است که آن‌ها هنوز به ما ارضای هنری می‌دهند و از جهاتی هنجارند و نمونه‌شونده نیستند.» مارکس، گروندرسه، همان، ص ۳۰.

فقط معنی باواسطه دارند: آن‌ها مشخصاً معطوف به حماسه‌ی یونان نیستند، بلکه با توجه به یک نمونه می‌خواهند یک مسأله‌ی عام دیگر را حل کنند. ملاحظات به توضیح خصلت آرمانی هنر باستان تمرکز نیافته، بلکه به مسأله‌ی تکوین و اعتبار، به پیوستگی تاریخی - اجتماعی هنر و ایده‌هایی که از لحاظ اعتبار یکی نیست. بنا براین موضوع بیشتر تدوین یک پرسش اساسی دیالکتیک ماتریالیستی است تا مسأله‌ی هنر: رابطه میان تکوین و اعتبار، بین مناسبات و واقعیت، بین زمان‌مندی و سرمدیت، بین حقیقت نسبی و مطلق. برای آن که یک مسأله حل شود، باید فرمول‌بندی شود. طبیعی است که تثبیت یک مسأله چیزی سواى تعریف (مرزبندی) آن است. یک مسأله را تثبیت کردن یعنی روابط درونیش را با دیگر مسائل بررسی و تعریف کردن.

مسأله‌ی اساسی در این جا توجه به آرمانی بودگی هنر باستان نیست، بلکه یک پرسش عام‌تر موضوع آن است: چرا و چگونه است که یک اثر هنری شرایطی که در آن تکوین یافته را فرامی‌زید؟ چرا و چگونه است که اندیشه‌های هراکلیتوس از جامعه‌ای که کلاً در آن شکل گرفته فرارفته و بر آن دوام می‌یابد؟ چرا و چگونه است که فلسفه‌ی هگل نسبت به طبقه‌ای که به‌عنوان ایدئولوژی آن شکل گرفت، فرادوام یافته است؟ تنها در پرتو این فرمول‌بندی عام یک سؤال ویژه می‌تواند درک و حل گردد و برعکس، می‌توان مسأله‌ی عام حقیقت نسبی و مطلق، مسأله‌ی عام تکوین و اعتبار مربوط به معضل خاص درک شده‌ی هنر باستان را بازنمایی کرد.^۱ معضل اثر

۱. تنها در این رابطه است که مناسب پاره -نوشت نقل شده با دیگر نظرات و آثار مارکس دیده می‌شود. مسأله‌ی مشابهی مارکس در ارتباط با ارزیابی برخی نمایندگان اقتصاد سیاسی کلاسیک و با مسأله‌ی حقیقت عینی در علم توضیح داده است. «هر علمی، لذا اقتصاد سیاسی و فلسفه نیز یک تصویر عینی است که قانون‌مندی‌های عینی خود را داراست و بر اساس آن‌ها بالندگی می‌یابد، قانون‌مندی‌هایی که ناوابسته به حال و هوای

هنری فقط بایستی ما را به معضل فلسفی امر ابدی و زمانی، مطلق و نسبی، تاریخ و واقعیت رهنمون شود. اثر هنری - و به مفهومی یک اثر به طور کلی، بنا بر این نیز اثر فلسفی و علمی - تشکیل یک ساختار پیچیده می‌دهد، یک تمامیت ساختاریافته است که در آن وحدت دیالکتیکی عناصر متفاوت و ناهمگن مرتبطاند: فکری، موضوعی، انشایی و زبانی.^۱ کافی نیست درباره‌ی رابطه‌ی یک اثر با واقعیت اجتماعی صحبت شود: یک اثر یک ساختار معنایی است که در قبال واقعیت اجتماعی باز، و هم در کل و هم در عناصر متفرد ساختمانی مشروط به واقعیت اجتماعی است. وقتی رابطه‌اش با واقعیت اجتماعی به عنوان یک رابطه‌ی مشروط با مشروط‌کننده درک شود، آن‌گاه واقعیت اجتماعی در مناسبت با اثر به مناسبت اجتماعی فروکاسته می‌شود، یعنی به «چیزی» که در رابطه با اثر تنها یک پیش‌نیاز بیرونی و شرط بیرونی است.^۲ اثر هنری یک بخش منسجم واقعیت اجتماعی است، یک عنصر بنایی این واقعیت و معرف تولید روحی (فکری) - اجتماعی انسان است. در نتیجه برای درک خصلت یک اثر هنری کافی نیست که انسان رابطه‌اش را با جامعه به کمک جامعه‌شناسی هنر که تکوین تاریخی - اجتماعی و تأثیرگذارش را بررسی کند یا از طریق توجه به خصلت زندگی‌نامه‌ای و خصلت اجتماعی -

→ ذهنی افرازند، و گاه برخلاف تصورات ذهنی آنان عمل می‌کنند. مارکس با اشاره به مورد ریچارد جونز که یک هوادار مالتوس و کشیش کلیسای انگلیکان بود، خصلت عینی قوانین علم را اثبات می‌کند که رعایت‌شان به نتایجی منجر می‌شود که مستقل از نیت‌های دانشمند است.» کارل کوسیک، تاریخ فلسفه به منزله‌ی فلسفه، پراگ، ۱۹۵۸، ص ۱۵.

۱. بنگرید به رمان اینگاردن، اثر ادبی هنری، هاله، ۱۹۳۱؛ و به و. وینوگرادف، مسأله‌ی مؤلف و نظریه‌ی سبک (روسی)، مسکو، ۱۹۶۱، ص ۱۹۷؛ ل. دُلزل، درباره‌ی نثر مدرن چک، پراگ ۱۸۳، ۱۹۶۰.

۲. دیده می‌شود که یک روش نادرست ناخواسته راه به جایی می‌برد که از چشم پژوهنده دور می‌ماند: دانشمند از «واقعیت» سخن می‌گوید ضمن آن‌که چیز دیگری را جایگزین آن کرده است و آن را به شرایط فرومی‌کاهد.

زندگی نامه‌ای بکوشد آن را توجیه کند.

تردید نیست که اثر هنری از نظر اجتماعی مشروط است. اما تفکر نانتقادی این رابطه را به پیوند صرف واقعیت اجتماعی و هنر مبدل می‌کند و بدین وسیله خصلت هنر را به عنوان خصلت واقعیت اجتماعی تحریف می‌کند. تز مشروط بودن به واقعیت در عمل مسبوق بر آن است که واقعیت اجتماعی بیرون اثر می‌ماند. اثر هنری عملاً یک چیز برون اجتماعی می‌شود که واقعیت اجتماعی خلق نمی‌کند، لذا هیچ رابطه‌ی درونی با آن ندارد. بر آن اساس مشروط بودن اجتماعی اثر چیزی است که در تحلیل اثر در یک مقدمه‌ی کلی پیشانه فرض می‌شود یا به عنوان ملاحظات می‌تواند بر آن افزوده شود، بی آن‌که در ساختار خودی و در نتیجه در تحلیل علمی آن نیز وارد شود و به آن تعلق داشته باشد. در این مناسبات بیرونی متقابل هم واقعیت اجتماعی و هم اثر هنری تباه می‌شود: وقتی اثر چنان‌که یک ساختار معنایی نوع خود در تحلیل و بحث واقعیت اجتماعی وارد نمی‌شود، واقعیت اجتماعی به یک چارچوب انتزاعی صرف یا به یک شرطیت اجتماعی بدل می‌شود: از یک تمامیت انضمامی، یک تمامیت کاذب پدید می‌آید.

وقتی اثر به عنوان یک ساختار معنایی بررسی نمی‌شود، انضمامیت در وجودش چنان‌که یک لخت (دقیقه) واقعیت اجتماعی وجود ندارد، و وقتی به عنوان فقط صورت «ارتباط» اثر با واقعیت اجتماعی شرطیت اجتماعی را تصدیق نمی‌کند، اثر هنری از یک ساختار معنی دار نسبتاً خودمختار به یک ساختار مطلقاً خودمختار مبدل می‌شود: از تمامیت مشخص، یک تمامیت کاذب پدید می‌آید. در تز مشروط‌بودگی اجتماعی اثر دو معنی متفاوت نهفته است. مشروط‌بودگی اجتماعی یعنی آن‌که اولاً واقعیت اجتماعی در مقابل اثر هنری نقش الوهیت به حرکت درآورنده ایفا می‌کند که جاری‌کننده‌ی نخستین محرک است؛ ولی به محض آن‌که اثر شکل می‌گیرد، یک بیننده می‌شود که از آن پس صرفاً شاهد توسعه‌ی خودمختار اثر خود است، بی آن‌که

بر سرنوشت بعدی آن اثرگذار باشد.

مشروطبودگی اجتماعی درثانی به این معناست که اثر یک چیز درجهی دوم، اشتقاق شده، بازتاب شونده است که حقیقتش نه در خود آن، که بیرون از آن است. وقتی حقیقت اثر در خود آن نیست، بلکه در مناسبات است، آن‌گاه تنها آن‌کس می‌تواند حقیقت اثر هنری را درک کند که شرایط (مناسبات) را می‌شناسد. مناسبات باید آن واقعیتی باشند که انعکاس‌شان اثر هنری است. ولی مناسبات در خود و برای خود واقعیت نیستند، تنها از آن جهت واقعیت‌اند که نوعی تحقق‌پذیری‌اند، به‌عنوان واقعیت‌یابی^۱، به‌عنوان تثبیت و توسعه‌ی پراکسیس عینی انسان و تاریخ وی فهمیده می‌شود.

حقیقت اثر (اثر برای ما همواره یک اثر، واقعی، هنری و فلسفی است در اختلاف با نوشته‌ی صرف) در یک واقعیت زمانی، در مشروطبودگی اجتماعی و در تاریخت مناسبات قرار ندارد، بلکه در واقعیت اجتماعی - تاریخی چونان وحدت تکوین و تکرار شوندگی، در تحول و تحقق‌پذیری روابط سوژه و ابژه به‌عنوان ویژگی وجود انسانی. **تاریخ‌گرایی واقعیت اجتماعی، تاریخت مناسبات (شرایط) نیست.**

اکنون تازه به نقطه‌ای رسیده‌ایم که از آن می‌توان به پرسش اولیه بازگشت: چگونه است که اثر هنری بر مناسباتی فرامی‌زید که تحت آن‌ها پدید آمده است؟ وقتی حقیقت یک اثر در آن مناسبات نهفته است، فرادوامیش بر آن مناسبات تنها بدان جهت است که آن **گواهمان** همان مناسبات است. یک اثر هنری به دو معنی گواهمان زمان است. با اولین نگاه به اثر درمی‌یابیم در تعلق چه زمانی است و مهر چه جامعه‌ای را بر خود دارد. درثانی با توجه به این نکته، درمی‌یابیم که اثر چه گواهی از زمان و مناسبات آن افاده می‌کند. اثر به‌عنوان یک سند به‌شمار می‌آید. برای آن‌که بتوان یک اثر را به‌عنوان گواهمان زمان یا آینه‌ی مناسبات بررسی کنیم، باید پیش از همه این مناسبات را

بشناسیم. بدین سان می‌توان اثر را به‌عنوان گواهی زمان یا آینه‌ی مناسبات زمان موضوع پژوهش کرد. تنها با مقایسه‌ی مناسبات (شرایط) با اثر می‌توان گفت که یک اثر آینه‌ی حقیقی یا کاذب زمان خود است، یک شاهد واقعی یا دروغین زمان است. البته هر خلاقیت فرهنگی دارای نقش یک گواهمان یا سند زمان خود است. یک خلاقیت فرهنگی که منحصرأ و فقط چونان سند زمان نگریسته شود، یک اثر هنری نیست، ویژگی اثر در آن است که آن همانا منحصرأ و در قدم اول یک سند یا گواهی زمان نیست، بلکه وابسته به زمان و شرایط است، به شرایطی که در عین حال از آن‌ها گواهی می‌دهد، یک عنصرسازای بشری، طبقه، قوم است، یا به چنان چیزی منجر می‌شود. سرشتش تاریخت نیست، لذا در «یک‌تایی به‌طورکلی» و تکرارنشوندگی نیست، بلکه در آن قابلیت است که خود را انضمامی و فرا-زینده کند.

چون شرایط و مناسبات تکوینش در فرازیستن است، اثر هنری معرف نیروی حیات خود است. اثر تا زمانی زنده است که تأثیربخش است. اثربخشی اثر هنری شامل هم آن‌چه در مصرف اثر روی می‌دهد و هم آن‌چه بر خود اثر کارگر می‌افتد، می‌شود. آن‌چه در خود اثر رخ می‌دهد، بیان آن چیزی است که اثر است. این روی دادن به معنی واگذار شدن اثر به عناصری نیست که در اثر دربازی (ارتباط) با آن‌اند، بلکه آن قدرت درونی اثر است که در زمان واقعیت‌پذیر می‌شود. اثر در این انضمامی شدن معنی (مضمون)‌هایی به خود می‌گیرد که در موردشان نمی‌توان گفت که مؤلف بیان آن را آگاهانه در نظر داشته است. در آفرینش اثر [هنری] مؤلف در مقامی نیست تمامی تعبیر (دلالت‌گری)ها و تفسیرهایی را پیش‌بینی کند که اثر در تأثیربخشی خود به منصفی ظهور می‌آورد. به این معنا اثر هنری به تیت‌های مؤلف وابسته نیست.

از سوی دیگر جدایی و استقلال اثر از ملاحظات مؤلف یک پدیده‌ی ظاهری است: اثر هنری یک اثر است و به‌عنوان اثر از آن رو زنده است که نوعی تفسیر پیش می‌آورد و با برمضمون‌های متفاوت تأثیر می‌گذارد. پرسش

این است که امکان انضمامی شدنش بر چه استوار است، یعنی استعداد اثر در چیست که در «زندگی» خود بسیار صورت‌های تاریخی به خود می‌گیرد؟ اثر باید ظاهراً متضمن چیزی باشد که این تأثیر بر خویشتن را ممکن می‌کند. یک زمینه - فضای معینی وجود دارد که انضمامی شدن اثر من حیث ماهو در چارچوب آن، انضمامی شدن این اثر خاص شناسایی می‌شود؛ آن سوی این مرز است که از انحراف، درک ناشوندگی یا تفسیر ذهنی اثر سخن می‌رود. مرز میان انضمامی شدن اصیل و ناصیل یک اثر در کجاست؟ آیا در خود اثر است یا در بیرون از آن؟ چرا یک اثر که تنها در انضمامی شدن‌ها و در سایه‌ی انضمامی شدن‌ها زنده می‌ماند، همه انضمامی شدن‌ها را یکی پس از دیگری از سر می‌گذراند، هر یک از آن‌ها را درمی‌نوردد و بدین‌سان نشان می‌دهد که مستقل است؟ زندگی اثر بر چیزی نشانه می‌رود که خارج از اثر است، از آن فرامی‌رود. زندگی یک اثر را نمی‌شود از خود اثر دریافت. اگر تأثیرگذاریش به این معنی می‌بود که فرضاً خصوصیت پرتوافکنی رادیوم می‌باشد، به آن معنا می‌بود که یک اثر می‌توانست حتی در زمانی حیات داشته باشد و تأثیر بخشد که هیچ سوبژه‌ی انسانی آن را «درک نمی‌کرد». اثرگذاری یک اثر یک خصوصیت فیزیکی موضوع‌ها، کتاب‌ها، تصویرها و موقعیتی طبیعی یا موضوع‌های کارپردازی شده نیست، بلکه وجود اثر به گونه‌ی خاصی یک واقعیت انسانی - اجتماعی است. اثر هنری وجودش در گرو کاهلی (مانند خصلت جاافتاده متکی به سنت نیست - آن‌چنان که جامعه‌شناسی می‌پندارد^۱، بلکه ناشی از تمامیت یافتن، یعنی جان یافتن است. زندگی اثر از وجود خودمختار آن نتیجه نمی‌شود، حاصل تعامل متقابل اثر و انسان‌هاست. زندگی اثر: ۱- در سرشاریش از واقعیت و حقیقت، ۲- در زندگی آدمی به‌عنوان سوبژه‌ی تولیدکننده و دریافت‌کننده است. هر آن‌چه متعلق به واقعیت انسانی - اجتماعی است، باید به این یا آن‌صورت دلالت بر این ساختار صورت

۱. آرنولد هاووزر، فلسفه‌ی تاریخ هنر، مونیخ، ۱۹۵۸، ص ۲۰۱.

ذهنی - عینی کند.

زندگی یک اثر هنری را می‌توان هم‌چون وجود یک بخش معنایی ساختار درک کرد، بخش - معنایی که به‌نحوی خاص در ساختار معنایی یک انسجام‌یافتگی کل در واقعیت اجتماعی انسان است.

یک اثری که زمان و به‌طور کلی مناسبات تکوین خود را از سر می‌گذراند، کیفیت فرازمانی می‌یابد. پس آیا زمان‌مندی چیزی است در قید زمان و طعمه‌ی آن می‌گردد؟ و فرازمانی چیزی که بر زمان چیره می‌شود و آن را در خود ادغام می‌کند؟ در این صورت فرازمانی بودن یک اثر در کلام به معنی وجود فرازمانی آن است. اما این نظر از آن نیست، دو مسأله را تعقلی حل کند:

- ۱- چگونه است که یک اثری که خصلت فرازمانی دارد، در زمان تکوین می‌یابد؟
- ۲- چگونه می‌توان از خصلت فرازمانی یک اثر به وجود زمانی آن رسید، یعنی به انضمامی شدنش؟ برای درک هر مفهوم غیرافلاطونی امر، یک پرسش عکس یک پرسش اساسی می‌شود: چگونه می‌تواند یک اثر که زاده‌ی زمان است، یک خصلت فرازمانی بیابد؟

یعنی چه وقتی گفته می‌شود یک اثر بر زمان است و تأثیر آن را بر نمی‌تابد؟ معنایش آن است که در برابر تباهی و نابودگی ایستادگی دارد؟ یا این است که نسبت به زمان تاب می‌آورد، آن را به‌عنوان چیزی بیرونی «از خویشتن فرا» می‌راند و کلاً از بین می‌برد؟ آیا جاودانگی به معنای منتفی (مستثنا) کردن زمان، و فرازمانی درجا زدن (ایست) زمانی است؟ این پرسش که زمان با یک اثر چه می‌کند را می‌توان با این پرسش پاسخ گفت: اثر با زمان چه می‌کند؟ بدین سان به نتیجه‌ای می‌رسیم که در نگاه اول خلاف آمد (پارادکس) می‌نماید - این که فرازمانیت یک اثر در زمان‌مند بودن آن است. وجود داشتن یعنی در زمان بودن. بودن (هستی) در زمان یک حرکت در تداوم بیرونی نیست. بلکه جابه‌جایی (تبدل) زمان‌هاست، نافذ بودن در زمان است. فرازمانی اثر در زمانیتش است به‌عنوان فعلیت‌دارندگی. فرازمان بودن به معنی دوام بیرون -

زمانی یا ورای زمان بودن نیست. پافشاری بر ماورای زمان به یک تغییر طنین می‌ماند، به رنگ باختن «زندگی»، یعنی به یک فعالیت زدایی، به ناتوانی در تبدیل زمان. بزرگی یک اثر را نمی‌توان با توجه به میزان پذیرندگی که در زمان تکوین داشته سنجید؛ آثار بزرگی وجود دارند که هم‌عصران پیدایش آن را به درستی دریافتند، و آثاری که بی‌درنگ به مثابه‌ی یک اثر دوران‌ساز پذیرفته شدند؛ آثاری هستند که ده‌ها سال «نهاد» شدند تا «زمان‌شان» فرارسد. آنچه بر سر یک اثر می‌آید، صورتی از آن چیزی است که اثر خود آن است. خصلت اثر بستگی دارد به آن که ضرب آهنگ (ریتم) نافذیتش در زمان چیست. آیا برای هر زمان و هر نسل چیزی برای گفتن دارد یا آن سخنگوی زمان معینی است؛ بستگی دارد به این که آیا نخست باید «بمیرد» تا بعداً به زندگی فراخوانده شود؟ این ضرب آهنگ حیات‌آور یا تأثیر اثر در زمان، یک عنصرسازای اثر است.

یک پدیده‌ی شگفت آن است که نمایندگان نسبیت‌گرایی تاریخی و ستیزندگان طبیعی‌شان در یک نکته‌ی اساسی با هم توافق دارند: هر دو گرایش تاریخ را حذف می‌کنند. هم‌تزی بنیادی مبنی بر این که انسان نمی‌تواند به ماورای تاریخ رود، و هم ادعای جدلی راسیونالیسم را که انسان می‌بایست از تاریخ فرارود تا به چیزی فراتاریخی دست یابد که حقیقت شناخت و اخلاق را تضمین می‌کند، هر دو از یک پیش‌فرض عزیمت می‌کنند: تاریخ به‌عنوان چیزی متغیر، چیز تکرارناپذیر، یک‌باره و فردی درک می‌شود. در شبهه - تاریخ (هیستوریسیسم)، تاریخ به گذشته و خصلت‌گذاری شرایط تجزیه می‌شود که با تداوم تاریخی ذاتی خاص خود آن‌ها مرتبط نیست، بلکه از راه یک نوع تیپ‌شناسی و رای تاریخی ارتباط می‌یابد - یک اصل روشنگر روح انسانی، یک ایده‌ی تنظیم‌کننده که در بی‌هنجاری (آشفستگی) است، و به آن سامان می‌دهد.

نظری که بنا بر آن انسان نمی‌تواند از تاریخ خارج شود که از آن عدم امکان

دستیابی به حقیقت عینی نتیجه می‌شود، از لحاظ محتوا دو پهلو (مبهم) است، زیرا رویداد در تاریخ تنها یک تاریخیت، یک چیز گذرا و تکرارناشدنی نیست که پدیده‌ی مطلق یا ورای تاریخی را ناممکن می‌کند - آن چنان که شبه - تاریخ‌گرایی می‌پندارد. مشابهاً این نگرش نیز یک‌جانبه است که تاریخ همان رویدادهاست که امری غیرذاتی است، زیرا در آن سوی (ورای) تمام تغییرات است، لذا در ورای خود تاریخ، چیزی ورای تاریخی، مطلق ماندگار است که روند تاریخ نمی‌تواند با آن در ارتباط درآید. بنا به این نگرش، تاریخ یک تغییر بیرونی است که پیش از یک جوهر نامتغیر جریان می‌یابد. این پدیده‌ی مطلق که پیش از تاریخ و در ورای تاریخ دست می‌دهد، یک پدیده‌ی پیش‌انسانی است، چرا که به پراکسیس و هستی آدمی بستگی ندارد. وقتی چیز مطلق، عام و جاوید (سرمدی) و نامتغیر و مستقل از دگرگونی، ماندگار است، در آن صورت تاریخ تنها به ظاهر تاریخ است.

برخلاف نسبییت شبه - تاریخ‌گرایی و ناتاریخیت تفکر حقوق طبیعی، دیالکتیک هیچ چیز مطلق و عام نمی‌شناسد که پیش از تاریخ و ناوابسته به آن یا در پایان تاریخ به عنوان غایت آن وجود داشته باشد؛ دیالکتیک تنها یک مطلق می‌شناسد، آن مطلق که در تاریخ شکل می‌گیرد، خود را چونان مطلق و عام در آن متحقق می‌کند. وقتی مطلق برای تفکر ناتاریخی یک چیز غیرتاریخی و بنا براین سرمدی به معنی متافیزیکی است، و درحالی که تاریخ‌گرایی مطلق را از تاریخ حذف می‌کند، دیالکتیک تاریخ را به عنوان وحدت مطلق و نسبی می‌نگرد، و نسبی را در مطلق به صورت فرایندی که در آن، آن‌چه انسانی، مطلق و عام است هم در هیأت یک پیش شرط عام و هم به صورت یک نتیجه‌ی معین تاریخی ظاهر می‌شود.

تاریخ تنها از آن رو تاریخ است که هم شامل تاریخیت مناسبات و هم خصلت تاریخی واقعیت می‌شود: از آن جا که آن هم شامل تاریخیت است که سپری‌شونده است، گذشته را در خود ادغام می‌کند و باز نمی‌گرداند و هم

دارای خصلت تاریخی است، تشکیل آنچه ناگذراست، یعنی آنچه شکل می‌گیرد و ماندگار می‌شود. انسان بی آن‌که موجود تاریخی بودن خود را رها کند، بی آن‌که پهنه‌ی تاریخ را ترک کند، بر فراز هر عملیات تاریخی (به معنای امکان واقعی) یا شرایط قرار دارد، لذا می‌تواند برای ارزش‌گذاری آن وضع سنجه کند. آنچه عام، انسانی و «غیرتاریخی» است و برای تمام دوره‌های تاریخ مشترک است، یک وجود مستقل در هیأت یک جوهر نامتغیر، سرمدی و ورای تاریخی ندارد، بلکه از یک سو شرط عام در هر مرحله‌ی تاریخی است، از سوی دیگر در عین حال یک تولید خاص است.

آنچه انسانی - عام است خود را در هر عصر چونان نتیجه و چیز خاص بازتولید می‌کند.^۱ شبه - تاریخ‌گرایی و هم‌چنین نسبت‌گرایی تاریخی خود از یک سو تولید (محصول) واقعیت است که در آنچه گذشته به یک واقعیت تهی بدون ارزش و در وجود اعتلایی ارزش‌های خارج واقعیت دوپاره شده، از سوی دیگر این شکاف را ایدئولوژیکی تثبیت می‌کند. واقعیت به یک جهان نسبی شده‌ی فکت‌بودگی تاریخی و به یک جهان مطلق ارزش‌های ورای جهانی تجزیه می‌شود.

اما این ارزش ورای تاریخی چیست که مشمول مناسبات نمی‌شود؟ باور به ارزش‌های اعتلایی دارای خصلت ورای تاریخی نشان آن است که

۱. از آن‌جا که تفکر نظری با مناسباتی که آن را پدید آورده نیست نمی‌شود، بلکه در شناخت‌های عینی خود باقی می‌ماند، اکتشافات قرن هفدهم مفهوماً از ورای طبیعت انسانی به قرن ما گذر می‌کنند. از همین رو هر نظریه‌ی تاریخ و واقعیت اجتماعی به کشف دوران‌ساز و یکو به خصلت تاریخی طبیعت انسانی بازمی‌گردد. «طبیعت انسان یک طبیعت کلاً تاریخی شده می‌باشد، آن چیزی است که می‌شود، دیگر آن طبیعت ماندگار (ثابت) نیست که بتوان آن را در ورای جلوه‌های تاریخیش شناخت: وحدتی با این جلوه‌ها می‌سازد که لحظه‌های کنونی و آینده‌اش را تشکیل می‌دهد.» (الف. فونز «طبیعت و تاریخ نزد ویکو»، بررسی‌های فلسفی، پاریس، ۱۹۶۱، شماره یکم، ص ۴۶). ارج‌گذاری مارکس از ویکو مشهور است.

ارزش‌های انضمامی از جهان واقعی نیست شده‌اند، که جهان تهی و ارزش‌زدایی شده است. این جهان یک جهان بدون ارزش است، ارزش‌ها در یک قلمروی انتزاعی اعتلا و درخواست، حیات دارند.

اما مطلق از نسبی جدا نیست، در واقع مطلق از آنچه نسبی است «وضع» می‌شود یا دقیق‌تر: مطلق در نسبی شکل می‌گیرد. وقتی همه چیز دستخوش تغییر و نابودی است، و وقتی هر چیزی که وجود دارد فقط در مکان و زمان وجود دارد و خصلتش سپری‌شوندگی است، در این صورت سؤال نظرورزانه‌ی الاهیاتی بر معنی این زمانگی و سپری‌شوندگی باید یک مسأله‌ی ابدی و از ازل پاسخ‌نیافته باقی بماند.

فرمول‌بندی دیالکتیکی مسأله‌ی رابطه‌ی نسبی به مطلق در تاریخ چنین آمده است: چگونه مرحله‌های توسعه‌ی تاریخی بشر به عناصر و رای تاریخی ساختار بشریت، یعنی به طبیعت بشری مبدل می‌شوند؟^۱ بنا بر این تکوین و توسعه با ساختار و طبیعت چگونه مرتبط است؟ صورت‌های گوناگون آگاهی انسان که افراد، طبقات، دوران‌ها یا کل بشریت مسائل عملی - تاریخی خود را در بستر آن‌ها متصور می‌شوند و مطرح می‌کنند، همین که شکل می‌گیرند و تدوین می‌شوند، بخشی از آگاهی انسان می‌شوند و بدین‌سان اشکال آماده‌ای می‌باشند که هر فرد می‌تواند مسائل تمام بشریت را در آن‌ها تجربه کند، تحقق بخشد و نسبت به آن‌ها آگاهی یابد.

آگاهی ناخرسند، آگاهی تراژیک، آگاهی رمانتیک، افلاطون‌گرایی، ماکیاولیسم، هملت، فاوست، دُن کیشوت، شوایک، گرگور سامزا، اشکال از نظر تاریخی پدید آمده‌ی آگاهی یا نحوه‌های وجود انسانند که در این اشکال

۱. اغلب توجه نمی‌شود که اپریورگرایی هگل تاریخ را در پرتو آن چونان شرح روح در زمان درک می‌کند، و بنا بر این به‌عنوان منطق کاربرد یافته به مثابه‌ی دقایق بالندگی روح در زمان است که در غیر این صورت در اساس روح بی‌زمان، شگرف‌ترین کوشش ایدئالیستی برای غلبه یا بازگرداندن نسبت‌گرایی و تاریخت است.

کلاسیک در یک عصر معین یکتا و تکرارناشدنی خلق شده‌اند. اما همین که خلق شدند، نمونه‌های پیشین خود را در پاره‌های پراکنده‌ی گذشته یافتند که در قیاس با این‌ها فقط مجسم‌کننده‌ی کوشش‌های ناکامی‌اند. به محض این‌که آن‌ها شکل گرفته و «حضور» دارند در رده‌ی تاریخ قرار می‌گیرند، چون‌که آن‌ها خود تاریخ‌سازند و از اعتباری برخوردار می‌شوند که از مقتضیات اصلی تاریخی پیدایش خویش مستقل‌اند.

واقعیت اجتماعی به مثابه‌ی طبیعت انسان جدا از محصولات (تولیدات) و صورت‌های وجود آن‌ها نیست: جز آن وجود ندارد که در تمامیت تاریخی این تولیدات خود وجود داشته باشد، تولیداتی که در مناسبت با آن «هیچ» چیز خارجی یا تکمیلی نیستند و نه تنها معرف خصلت واقعیت (طبیعیّت) اند، بلکه به نوبه‌ی خود آن را می‌سازند. واقعیت انسانی هیچ‌گونه (پیش - تاریخ یا ورای تاریخ) جوهر نامتغیر نیست، بلکه در تاریخ ساخته می‌شود. واقعیت پیش از مناسبات و واقعیت مندی تاریخی است، بی‌آن‌که هم‌چون یک آسمان بر واقعیت تجربی چتر زند. ثنویت بر ساختگی تهی تجربی از یک سو و یک قلمروی ارزش‌ها بر روی آن و مستقل از آن از سوی دیگر، صورت وجودی یک واقعیت معین تاریخی است:

واقعیت تاریخی در این ثنویت وجود دارد، وحدتش در این دوگانگی است. تجسمی کردن ایدآلیستی این صورت تاریخی واقعیت منجر به آن می‌شود که جهان در یک واقعیت سپری ناشونده‌ی ارزش‌های واقعی می‌باشد و به یک «واقعیت» ناصیل یا برساختگی شرایط سپری شونده تجزیه شده است.^۱

یگانه واقعیت جهان انسانی، وحدت شرایط تجربی و شکل‌گیری‌شان از یک سو و ارزش‌های گذرا یا ماندگار و شکل‌گیری‌شان از سوی دیگر است که

۱. بدیهی است وقتی امیل لاسک مفهوم هگل از واقعیت را به عنوان «معنی، معنی، معنی» معنی فرهنگی» متجدد می‌کند، هگل را به مثابه‌ی یک کانت‌گرای ارتدکس و شاگرد ریکرت درک می‌کند. رک. لاسک، نوشته‌ها، جلد یکم، ص ۳۳۸.

در آن وابسته به خصلت تاریخی واقعیت است که تا چه اندازه وحدت این دو در هماهنگی ارزش‌های تناورده، لذا با ارزش‌های شرایط فراوانی تحقق می‌پذیرد یا این‌که در دوگانگی تجربی تهی، ارزش زدوده، و ارزش‌های آرمانی اعتلایی است.

واقعیت «برتر» از شرایط و اشکال (صور) تاریخی آن است. این یعنی: واقعیت یک بی‌هنجاری^۱ مقتضیات یا مناسبات تثبیت شده نیست، بلکه وحدت مقتضیات و سوژه‌های (عوامل) این مقتضیات، وحدت و شکل‌گیری این شرایط است، بنا براین توانایی فکری - عملی در اعتلایی کردن آن‌ها نیز. این استعداد اعتلایی کردن شرایط در امکان مبنی بر ارتقای تصور به شناخت، از عرف به دانش، از اسطوره به واقعیت، از تصادفی به ضروری، از نسبی به مطلق دست یافتن است؛ به ورای مرزها نمی‌انجامد، بلکه بیان یک ویژگی «انسان» به‌عنوان یک موجود عملگر و تاریخ‌آفرین است: انسان در حیوانیت و بربریت، نژاد، پیش‌داوری‌ها و مقتضیات.^۲ دیواربندی نشده است، بلکه به برکت خصلت هستی‌آفرین (چونان پراکسیس) خود استعداد دارد، آن‌ها را به حقیقت و کلیت اعتلا بخشد.

حافظه‌ی آدمی چونان یکی از اشکال چیرگی بر زمان‌مندی و لخت‌دارندگی^۳، فقط یک استعداد حفظ کردن (ذخیره) و چیزی را به یاد آوردن،

1. Chaos

۲. علیه بدویت و نسبیت‌گرایی نظریه‌های بی‌چشم‌انداز به منزله‌ی نظریه‌های ضد عقلانی قرن بیستم به قلم ت. لیت (در انتقال فلسفه، ویسبادن، ۱۹۴۶، ص ۲۰ ادامه) که فلسفه را دعوت می‌کند که در جست‌وجوی فلسفه‌ی حقیقت معتبر عام باشد. ایدآلیسم این نقد ضد‌هومانستی ناکامیش در آن است که پراکسیس را در کنار دانش به‌عنوان مهم‌ترین نوع غلبه بر نسبیت‌گرایی نمی‌نگرد.

۳. بزرگ‌ترین کشف قرن هجدهم، پدیده‌ی حافظه است. انسان با به یاد آوردن، از لحظگی محض امان می‌یابد؛ او از هیچی‌ای که بین دقایق است، رها می‌شود. ج. پوله، بررسی در زمان انسانی، پاریس، ۱۹۵۰، XXIX.

یعنی از انباشت نیمه‌فرااموشی‌ها یا بایگانی ایده‌ها، تأثرات و احساس‌ها به ذهن فراخواندن نیست، بلکه هم‌چنین ساختار و سازمان معین فعال آگاهی انسان (شناخت) است. یک توان‌مندی تاریخی ساختار است، چون که نه تنها بر یک گستره‌ای از حافظه‌ی تاریخی متغیر و محتوای شناخت بنا دارد، هم‌چنین بر «تجهیز» حسی - عقلانی انسان که از لحاظ تاریخی توسعه‌یابنده است. در حافظه‌ی انسان، گذشته حال (کنونه) می‌شود، یعنی بر عنصر زمان چیرگی انجام می‌گیرد، چون گذشته برای انسان چیزی است که نمی‌توان آن را هم‌چون یک شیء بی‌استفاده کنار نهاد، بلکه حافظه‌ی آن را به صورت سازا در کنونه‌ی خویش به‌عنوان طبیعت شکل‌پذیر و شکل‌دهنده‌ی انسانی می‌پذیرد.

مراحل تاریخی توسعه‌ی انسان اشکال تهی نیستند که زندگی آن‌ها را ترک کرده باشد، زیرا انسان مراحل برتر توسعه را از سر گذرانده است؛ تحت فعالیت خلاق آدمی بی‌وقفه (در پراکسیس) با کنونه یک‌پارچه می‌شود. فرایند یک‌پارچه شدن در همان حال یک نقد و ارزش‌گذاری گذشته می‌باشد. گذشته وقتی در کنونه تمرکز می‌یابد، یعنی به معنای دیالکتیکی «رفع شده است»، طبیعت آدمی رامی‌سازد، «جوهر» را که هم‌عینیت و هم‌ذهنیت، روابط مادی و نیروهای عینیت یافته هم‌چون توانایی به جهان «نگریستن» را از طریق حالت‌های متفاوت، یعنی علمی، هنری، فلسفی، شعری، تفسیر می‌کند.

جامعه‌ای که در آن اندیشه‌های اصیل هراکلیت زاده شده، زمانی که در آن هنر شکسپیر پدید آمده است، طبقه‌ای که در آن «روح» فلسفه‌ی هگل شکل گرفت، بی‌بازگشت در گذشته در گذشته محو شده‌اند، ولی «جهان هراکلیت»، «جهان شکسپیر»، «جهان هگل» به منزله‌ی دقایق زنده‌ی گذشته زندگی می‌کنند، چون که آن‌ها همیشه به سوژه‌ی انسانی غنا و گسترده داده‌اند. تاریخ انسان نسبت به گذشته یک تمامیت‌یابی پیوسته است که پراکسیس

انسان در آن دربردارنده‌ی دقیق گذشته است و همانا از راه این یک پارچگی زنده است. به این معنا واقعیت انسانی تنها یک تولید نیست، بلکه هم چنین یک بازتولید (انتقادی و دیالکتیکی) گذشته است. تمامیت یابی یک فرایند تولید و بازتولید، زنده شدن، جوان شدن است.^۱

توانایی و فرایند تمامیت یابی همواره هم یک پیش - شرط و هم یک نتیجه‌ی تاریخی است. فعالیت متمایز و تعمیم یافته‌ی دریافتن که همانا آثار باستان، دست پرداخته‌های قرون وسطا و یا هنر اقوام مهاجر را به عنوان ارزش های هنری پذیرا می شود، یک محصول تاریخی است که در جامعه‌ی ویژه‌ی قرون وسطا یا در جامعه‌ی برده داری وجود نداشت و تصورشدنی نمی بود. فرهنگ قرون وسطا نمی توانست فرهنگ باستان یا فرهنگ اقوام «بت پرست» را باززیستی کند (تمامیت یابی کند و یک پارچه کند) بی آن که خود فروپاشی خویش را خطر کند. برعکس، فرهنگ مترقی قرن بیستم یک فرهنگ عام خود مختار است که از توانایی برجسته‌ی تمامیت یابی برخوردار است. در همان حال که جهان قرون وسطا نسبت به ابراز زیبایی و حقیقت فرهنگ های دیگر کور و بسته بود، صفت بارز نگرش مدرن جهان چندارزشی است که دارای استعدادی است که ابرازهای فرهنگ های گوناگون را جذب، ملکه و از نو ارزش گذاری می کند.

۱. لیفشیس در ارتباط با مقوله های جوان شونگی و بازتولید فلسفه‌ی هگل و مارکس در فلسفه‌ی هنر مارکس، به درستی توجه داده است که «جوان شدن روح چیزی بیش از بازگشت به خود پیشین است؛ یک خودپالایی، یک کارورزی خود» است. هگل، فلسفه‌ی تاریخ، جلد اول، لاپزیگ، ۱۹۳۰، ص ۱۱. در اندیشه های داهیانیه‌ی نوالیس که پراکنده در اثر مسیحی - رمانتیستی فلسفه‌ی اوست، تمامیت یابی را با جان - بخشی یکسان می داند. رک. ت. هرینگ، نوالیس، چونان فیلسوف، اشتوتگارت، ۱۹۵۴، ص ۴۵. کار فراگیر ولی بد سازمان یافته نشان یک کمبود اساسی است، کمبودی که خاصگی تفکر نوالیس را در کلیت فضای دیالکتیکی زمان وی استحاله می کند. حاصل این که نوالیس به صورت یک هگل خرد جلوه می کند.

بخش سوم

فلسفه و اقتصاد

۱- معضل «کاپیتال» مارکس

تفسیر متن

خواننده‌ی «سرمایه» که متن را باید چند بار مرور کند تا معنی اصطلاح‌های اقتصادی آن را بفهمد و مصداق مفاهیم متفرد آن را مانند ارزش، نرخ سود کاهنده، ارزش اضافی، فرایند تولید و تشکیل ارزش سرمایه و... برای خود روشن کند، معمولاً پرسش دایر بر تفسیر مجموعه‌ی اثر مارکس بر ذهنش نمی‌گذرد یا کلاً به صرافت این مسأله نمی‌افتد یا بسنده به آن می‌کند که برای پاسخ دادن به آن ملاحظات کلی را کافی بداند که متن و فهم آن را هیچ‌گاه سؤال‌انگیز نمی‌کند. گذشته از آن چون پای یک اثر دشوار در میان است، خواننده‌ی متوسط، متن مارکس را با عینک درس-کتاب اقتصاد سیاسی می‌خواند که در آن سعی می‌شود مصالح پیچیده را توده فهم کند.

اما دشواری این متن در چیست و توده فهم بودن آن بناست در کجای کتاب باشد؟ پیش از همه متن فراگیر بایستی یک صورت کوتاه شده بیابد. از سوی دیگر- بنا به تجربه- چنانچه متن به نحوی ویراست شود که همه چیز را حذف کند یا به کمینه فروبکاهد، بازنمایی مسأله‌ی اقتصادی ممکن است

نقض شود. با فشرده شدن، تحلیل‌های کهنه شده از قرن نوزدهم کنار نهاده می‌شود، احتمالاً داده‌های نوتر جایگزین آن‌ها می‌شوند؛ هم‌چنین فرازهایی حذف می‌شوند که از دید «دقیق تخصصی» یادآور نظرپردازی‌ها یا دست‌کم تأملات ناضرووری فلسفی‌اند که در مناسبت بی‌واسطه با مسائل اقتصادی نیستند.

از آن‌جا که یک درس - کتاب یک رهبرد به مطالعه‌ی متن است، خواننده برای بخش‌های متفرد سرمایه‌نوعی اهمیت بیشتر یا کمتر قایل می‌شود که بستگی به اندیشه‌های هدایت‌کننده‌ی درس - کتاب دارد. این‌گونه قرائت البته یک معضل به متن می‌افزاید، بی‌آن‌که خواننده و بیشتر مؤلفان درس - کتاب از آن آگاه باشند. این‌گونه خواندن، قرائت اثری نیست که مؤلف آن کارل مارکس است، بلکه قرائت یک متن تغییر یافته‌ی دیگر است. توده خوان کردن در وهله‌ی نخست چنان می‌نمود که متن را صرفاً دسترس‌پذیر می‌کند، دیده می‌شود که متن به‌عنوان یک تفسیر کاملاً معین از آب درمی‌آید.

هر کمک - کتاب برای فهم یک متن دارای حد و مرز خود است که فراتر از آن دیگر نقش مدخل یا روشن‌گر خود را از دست می‌دهد و کارکرد خلاف آن را ظاهر می‌کند، به عبارتی متن را تیره می‌کند یا زیاده بیان می‌کند. وقتی توده خوان کردن مرزهای خود را نمی‌شناسد و به‌عنوان یک تفسیر معین خود را انتقادی نمی‌فهماند، در واقع به‌عنوان تفسیری که توده‌خوان شده به جنبه‌های معینی توجه می‌دهد، ولی جنبه‌های دیگر را آگاهانه نادیده می‌گیرد، فعالیت خود را ناخودآگاه به‌جانب دیگر احاله می‌کند: دیگر آن تفسیر متن نیست، در جهت دیگر عمل می‌کند، چون که با رویکرد ناانتقادی به متن معنی دیگری افاده می‌کند.

اصولاً چرا به تفسیر یک متن نیاز است؟ مگر متن از خود حرف نمی‌زند، یا به یک زبان رسا صحبت نمی‌کند؟ چه کسی سوای مؤلف می‌تواند اندیشه‌ای را که بایستی بیان شود، روشن‌تر و دقیق‌تر ابراز کند؟ وقتی گفته

می‌شود که مؤلف یک معنی خاص به متن داده است، این به چه معنی است؟ (تحت عنوان متن به معنی فراگیر فقط متن ادبی را در نظر نداریم، بلکه تصویر، پلاستیک و لذا هرگونه ساختار معنی‌دار را متن می‌دانیم). تفسیر متن بایستی معنی اصیل متن را دریابد. آیا این معنی با نیتی که مؤلف در متن خود دنبال کرده یکی است؟ چگونه می‌توان به نیت ذهنی مؤلف پی برد؟ در مورد اکثر متن‌هایی که به دست ما رسیده است، ما چیزی جز خود متن در دست نداریم. زیرا نسبت به نیت‌های ذهنی مؤلف اطلاع کافی نداریم. اما آن‌جا هم که شواهد درخور در اختیار داریم، صرف وجودشان مسأله‌ی ما را حل نمی‌کند، چون که پیوند متن با اخبار در باب نیت‌های ذهنی مؤلف صراحت ندارد. شواهد ممکن است معنی متن را که بدون مدارک بی‌واسطه نیز درک شدنی است، دقیق‌تر توضیح کنند؛ آن‌گاه «مدارک» نسبت به متن تنها نقش درجه‌ی دوم (فرعی) و تکمیلی ایفا می‌کنند. اما متن ممکن است چیزی سوای مدارک ابراز کند - کمتر یا بیشتر، نیت را برآورده نکرده یا فراتر برده باشد؛ بنا براین، در اثر (متن) چیزی «بیش از» آن‌چه مؤلف در نظر داشته درج شده است. در مورد اکثر متن‌ها اصل بر آن است که نیت مؤلف با متن همخوان است، بنا براین خواست مؤلف در متن و به توسط متن بیان می‌شود: از خواست مؤلف پیش از همه زبان متن سخن می‌گوید. در نتیجه متن آغازگاه تفسیر است. تفسیر از متن عزیمت می‌کند که تا به آن بازگردد، یعنی آن را توضیح کند. آن‌جا که این بازگشت به متن صورت نمی‌گیرد، خلط دست می‌دهد، زیرا یک تکلیف ناآگاهانه جای وظیفه‌ی یکدیگر را می‌گیرد: به جای تفسیر متن، بررسی آن به عنوان مدرک زمان اثر و شرایط آن مطرح می‌شود.

تاریخ متن به معنایی تاریخ تفسیر آن است: هر زمانی و هر نسلی بر جنبه‌های دیگر متن تأکید می‌کند، برای آن جنبه‌ها اهمیت بیشتر قایل می‌شود و براساس این اهمیت دقیق دیگری در آن‌ها کشف می‌کند. دوره‌ها، نسل‌ها، گروه‌های اجتماعی و افراد ممکن است نسبت به جنبه (ارزش)‌های متفرد

متن بی توجه بمانند، چون که آن جنبه‌ها را مهم نیافته‌اند و به جنبه‌هایی تمرکز می‌کنند که به نوبه‌ی خود برای اخلاف‌شان ابداً مهم جلوه نمی‌کند. بدین سان زندگی متن چنین پیش می‌رود که معنی‌هایش تعبیر می‌شود. آیا این برجسته کردن معنی‌ها یک نوع انضمامی کردن دقایق مضمون است که اثر به‌طور عینی متضمن آن است یا این که افزودن دقایق معنی نواست؟ آیا اصولاً یک معنی عینی اثر وجود دارد یا این که اثر را تنها می‌توان در انواع رویکردهای ذهنی مختلف درک کرد؟

چنان می‌نماید که ما در یک هزارتو سرگردان شده‌ایم، در یک دور باطل حرکت می‌کنیم. آیا یک تفسیر اصیل متن میسر است که شامل معنی عینی آن باشد. اگر چنان امکانی وجود نداشته باشد، هر کوششی در تفسیر متن بی معنی خواهد بود، چرا که متن فقط در اشکال ذهنیت‌گرایانه‌ی تقریبی درک‌شدنی است. اما چنان‌چه امکان یک تفسیر اصیل وجود دارد، آن‌گاه چگونه می‌توان این امکان را با این فکت (امر واقع) دمساز کرد که هر متن متفاوت تفسیر می‌شود، و تاریخ یک متن، تاریخ تفسیرهای گوناگون آن است؟

تفسیر یک متن بر این فرض بنا دارد که می‌توان یک بازنمایی موجه تکوین متن را از تحریف یا دگروار کردن آن تمیز داد. از یک تفسیر انتظار است که:

هیچ فراز تیره (مبهم)، توضیح ناشدنی یا «تصادفی» در متن باقی نگذارد؛ متن را در اجزاء و در تمامیتش توضیح کند، یعنی هم فرازهای متفرد و هم ساختار متن اثر را؛

متنی در خود بسته، نه این که گرفتار تضادهای درونی، نارسایی منطقی و ناپی‌گیر باشد؛

بر خود ویژگی متن تأکید کند و این خاصگی را عنصرسازای ساختمان و درک متن بفهماند.

وقتی تفسیر از امکان متن - فهمی اصیل عزیمت می‌کند اما در عین حال هر تفسیر مورد نظر را به عنوان صورت تاریخی وجود آن می‌فهمد، آن‌گاه نقد تفسیرهای پیشین بخش ضروری آن می‌شود. تفسیرهای ناکامل یا یک جانبه در این رهگذر از طرفی هم چون رسوب زمان در متن یا به عنوان اشکال تاریخی وجود آن است که خود آن اشکال همواره قابل تمیز و به آن‌ها ناوابسته است، از طرف دیگر هم چون اشکال پدیدار نگرش‌های معین است که متن در پرتو آن‌ها تفسیر شده است، یعنی در پرتو مفاهیم فلسفه، هنر، واقعیت و جز آن. هر تفسیر همواره یک ارزش‌گذاری متن است یا یک ارزش‌گذاری ناخودآگاه، لذا نامستدل یا یک ارزش‌گذاری مستدل: که نسبت به بخش‌های معین یا جمله‌های متن که کم اهمیت‌تر یا بی‌معنی تلقی می‌شوند، بی‌تفاوت است (امری که بستگی به چرخش تاریخ دارد)، یا نافهمایی ساده‌ی فرازهای متفرد و بر همین اساس «خشتی کردن» آن (چیزی که به سن، تربیت و فضای فرهنگی بستگی دارد) - این‌ها خود ارزش‌گذاری‌های ضمنی‌اند، چون که آن‌ها معناداری را از کم‌معنایی، فعلیت‌دار را از فرسوده، مهم را از فرعی در متن تفکیک می‌کنند. تاریخ تفسیر «سرمایه»ی مارکس نشان می‌دهد که در پس هر تفسیر یک فهم معین فلسفی، علمی، واقعیت، مناسبت فلسفه و اقتصاد و جز آن نهفته است که هم بازنمایی مفاهیم و اندیشه‌های متفرد و هم بازنمایی ساختمان و کل اثر در پرتو آن انجام می‌گیرد.

بازنمایی‌های سرمایه‌مبانی تفسیر را به میزان قابل ملاحظه نقض کرده‌اند، امری که گویای آن است که یک بازنمایی - چنان‌چه بناست اصیل باشد - نباید هیچ فراز «ناروشن» یا توضیح‌ناشدنی در متن به جای گذارد، یعنی که آن نباید متن را به بخش‌هایی تقسیم کند که بر اساس یک اصل معین توضیح‌پذیر است، و به بخش دیگری که خارج تفسیر می‌ماند به بهانه‌ی آن که تحت آن دیدگاه نابارور یا بی‌اهمیت می‌ماند. به سبب آن‌که بسیاری بازنمایی‌های سرمایه در برابر «فرازهای فلسفی» درمی‌ماندند، این معضل فلسفی را

به عنوان کمیت چشم پوشیدنی می نگرستند یا به طور کلی آن را کشف نکردند (چون که آن‌ها را فقط بخش‌های توضیح‌کننده می دیدند که از نظر مسأله‌ی اقتصادی بی‌مناسبت به چشم می خوردند). در ضمن وقتی آن‌ها قواعد صوری تفسیر را نقض می کردند، باعث می شد که نتوانند خصلت متن را دریابند؛ در عمل متن یگانه دوپاره می شد. از آن دو یکی بر اساس یک اصل معین توضیح می شد، حال آن‌که دیگری بر آن اساس توضیح‌شدنی نبود، لذا نافهما و بی‌معنی جلوه می کرد.

یک تفسیر وقتی اصیل است که ویژگی‌های متن را چونان عنصرسازا که بعداً در تمامیت اثر بازنمایی می شود، تصریح کند، وارد مبادی این بازنمایی شود. بدان وسیله خاصگی متن تفسیر را برهان (استدلال) می کند. البته متن ممکن است کارکرد (نقش)‌های مختلف داشته یا نمایندگی آن‌ها باشد که خصلت ویژه‌اش در آن‌ها به چشم نمی خورد. درام‌های شکسپیر را می توان به عنوان گواهی (شواهد) زمان وی دانست و به کار گرفت. مای، اثر ماخا شاعر چک را می توان با توجه به زندگی‌نامه‌ی مؤلفش بررسی کرد. در تاریخ ایدئولوژی می توان درام‌ها، اشعار، رمان‌ها، ناول‌ها را به بازی گرفت، می توان از ویژگی‌های ژانرهای شان انتزاع کرد، آن‌ها را منحصرأ به عنوان پرداخته‌های جهان‌نگرانه بررسی کرد. تمام این روش‌ها یک وجه مشترک دارند که خصلت ویژه‌ی متن را به مثابه‌ی یک چکامه‌ی غنایی یا حماسی، یک رمان، تراژدی و... کنار می نهند و نادیده می گیرند. ویژگی‌های متن یک چارچوب انتزاعی، عام نیست که متعلق به یک ژانر باشد، بلکه اصل ساختمان آن است؛ بنا براین پیش از پژوهش آن شناخته نیست، نتیجه‌ی آن است. بنا براین، پژوهش چیزهای پیش‌پافتاده را تکرار نمی کند، به متن نیز اصول انتزاعی ارزانی نمی دارد، بلکه ویژگی‌ها را در خود متن می جوید.

وقتی متن سخن از خصلت و علل رفاه مردم یا نظریه‌ی عام اشتغال حکایت دارد، در آن تردید نیست که موضوع اقتصادی و به طور اخص آثار اقتصادی

است. برعکس، سرمایه از همان آغاز نزد برخی مفسران شگفتی برانگیخت که یک چیز در آن روشن بود: این که در آن اقتصاد به معنی معمول کلام مسأله‌ی پژوهش نیست، که در این نوشته اقتصاد باید به شیوه‌ای خاص درک شود، و این که آن به نحو خاص با جامعه‌شناسی، فلسفه‌ی تاریخ به طور عام مرتبط است. با توجه به تاریخ تفسیرهای سرمایه، معضل مناسبت علم (اقتصاد) و فلسفه (دیالکتیک) مسأله‌ی اساسی سرمایه است. ارتباط اقتصاد و فلسفه یکی از موضوع‌هایی نیست که با جنبه‌های معین اثر مارکس مناسبت دارند (که بر اساس آن بررسی‌های مفیدی در ارزش‌یابی آمار، در کارپردازی مصالح تاریخی، استفاده از ادبیات زیبا در سرمایه و غیره)، بلکه آن راه به ماهیت و خاصگی سرمایه را فراهم می‌کند.

یک ره‌ایش درونی علم از فلسفه را می‌توان در تفسیر سرمایه در دگرواره (شق)‌هایی چند پی‌گیری کرد که هر یک از آن‌ها علم را به نحو خاص از فلسفه، به طور اخص پژوهش علمی را از پیش شرط‌های فلسفی‌اش جدا می‌کند که در نتیجه‌ی آن همه‌ی آن‌ها از راه‌های متفاوت به یک نتیجه می‌رسند: به بی‌تفاوتی علم نسبت به فلسفه و برعکس.

برای یک گروه مفسران، علم (اقتصاد) و فلسفه نسبت به هم زائد (بی تفاوت)‌اند، چون که تفسیر حرکت اقتصادی را بر حرکت منطقی حمل می‌کند و سرمایه‌ی مارکس را چنین تعبیر می‌کند که توضیحات علمی بر زبان فلسفی حمل می‌شود. محتوای اقتصادی نسبت به مقوله‌های منطقی بی تفاوت‌اند، مقوله‌های منطقی مستقل از محتوای اقتصادی‌اند. این درک (مفهوم) مبین آن است که اثر مارکس در اساس و مرجحاً به عنوان منطق کاربرده نگریسته شده که اقتصاد آن را به عنوان مصالح نمودارسازی حرکت خود به کار می‌برد. محتوای اقتصادی نسبت به فلسفه یک چیز کاملاً بیرونی می‌ماند، چون که آن فقط حامل حرکت منطقی است. محتوای اقتصادی در حرکتی که خاص آن است، حرکت منطقی را چونان حقیقت خود بیان

می‌کند، حقیقتی که مستقل از آن است، نسبت به آن بیگانه می‌ماند؛ چه، حرکت منطقی نیز می‌تواند از طریق حرکت دیگر مقوله‌های علوم خاص بیان گردد. بنا براین، فلسفه در حرکت خود به اقتصاد به منزله‌ی زیر متن منطقی - روش شناختی یا هم‌چون منطق کاربرده درک می‌شود. وظیفه‌ی مفسر آن است که از این منطق به کار رفته یک منطق محض بنا کند و در پس حرکت مقولات سود فروکش‌کننده، تغییر ارزش اضافی به درآمد، شکل‌گیری بها و غیره مقوله‌های منطقی حرکت، تضاد، خود - توسعه، وساطت و جز آن را کشف کند و به‌خوبی و آراسته بنمایاند. اما ما نیز مجازیم سرمایه را هم‌چون یک دستور زبان به کار رفته بنگریم، چون که بیان لفظی محتوای قوانین اقتصادی معین موقوف به آموزه‌ی زبان است که آن‌ها را نیز می‌توان از متن انتزاع کرد. چنان‌چه در طبقه‌بندی متن پیوند علم و فلسفه در نظر است (در عین حال متن یک معنی اقتصادی و منطقی - روش شناختی دارد)، اختلافی بین سرمایه‌ی مارکس و تاریخ مردم چک به قلم پالاتسکی نیست: ما می‌توانیم نزد پالاتسکی و نیز مارکس متن اثر را به‌عنوان منطق به کار برده بنگریم.

وقتی مفسر عهده‌دار یک‌چنان وظیفه‌ای می‌شود و آن را انجام می‌دهد، سرانجام هنوز باید به این پرسش پاسخ گوید که چرا مارکس یک اثر اقتصادی و پالاتسکی یک اثر تاریخی نوشته است. وقتی یک متن اقتصادی یا تاریخی به‌عنوان «منطق کاربرد یافته» تلقی می‌شود که بناست از آن «منطق محض» ساخته شود، پس از این کار متوقع هنوز مهم‌ترین وظیفه برجاست: یعنی این برهان که مقوله‌های منطقی و روش شناختی که یک دانشمند در تحلیل یک واقعیت خاص به کار برده - خواه اقتصادی یا تاریخی - دارای اعتبار عام‌اند و بیرون از چارچوب این واقعیت خاص کاربردی‌اند.

تفسیرهای منطقی‌کننده و روش‌شناسی‌آور برای خود تعیین وظیفه نمی‌کنند که محتوای اقتصادی سرمایه را انتقادی بررسی و پژوهش کنند، و نیز نمی‌کوشند معضل اقتصادی را متحول کنند یا به آن عمق دهند. نتایج آماده‌ی

تحلیل‌های اقتصادی بدون آزمون صحیح تلقی می‌شوند، و تفسیر نشان می‌دهد که مؤلف از چه راه و با چه روش‌شناسی به نتایجش رسیده که صحت‌شان در کل آزموده نمی‌شود.

در مورد دیگر از صحت محتوای اقتصادی سرمایه در برابر منتقدان مدرن بورژوازی دفاع شده است، اما در عین حال انسان به این نتیجه می‌رسد که محتوای اقتصادی فاقد برهان فلسفی است، کاری که فقط از عهده‌ی پدیدارشناسی برمی‌آید.^۱ بنا براین سرمایه یک تحلیل اقتصادی صحیح است بدون شالوده‌ی فلسفی خودی. اما همین که با این فلسفه تکمیل شود، معنی متن دگرگون می‌شود. اقتصاد سیاسی مارکسیستی یک پدیدارشناسی فراگیر چیزها می‌شود، از تحلیل مادی اقتصاد سرمایه‌داری یک شرح پدیدارشناختی جهان چیزها حاصل می‌شود.

در یک مفهوم سوم، مفسر سرمایه از خود می‌پرسد: «آیا ما با یک اقتصاد سیاسی محض، با تحلیل سازوکارهایش سروکار داریم یا این که این تحلیل یک تحلیل وجودی است که معنی متافیزیکی، فرااقتصادی داراست؟»^۲ این پرسش‌آوری مبتنی بر یک نیمه حقیقت است. آیا ما در سرمایه با یک اقتصاد سیاسی محض، با یک نظریه‌ی سازوکارها سروکار داریم، یعنی یک علم از لحاظ علمیت^۳ مفهومی شده؟ از آن جا که مفسر اقتصادی سیاسی مارکسیستی را یک چنان علمی به‌شمار نمی‌آورد، به این داعیه می‌رسد که مارکس یک

۱. برای مثال، ژان دومارشی می‌نویسد: «از منظر تاریخی تحلیل مارکسیستی دیالکتیکی است؛ پیش‌بینی از آن‌چه خواهد بود را پدیدارشناسی می‌کند. مجله‌ی انترناسیونال پاریس، ۱۹۴۵، صص ۱۶۷-۱۵۴. پیرناری در همان مجله در مقاله‌ی خود «مارکس و هوسرل» به دومارشی پاسخ می‌دهد و هم‌زیایی مارکسیسم و پدیدارشناسی را رد می‌کند. اما او گرفتار دام اشتباه‌های طبیعت‌گرایانه و مکانیستی می‌شود، لذا بحث را نمی‌توان پایان یافته دانست.

۲. پ. بیگو: مارکسیسم و هومانیزم: مقدمه بر آثار مارکس، پاریس، ۱۹۵۴، ص ۷.

اقتصاددان به معنی واقعی کلام نبوده است.^۱ چون مارکسیسم به علوم تجربی - علمی تعلق ندارد و نیز یک اقتصاد بازاری (وولگر) نیست، بنا بر این هیچ‌گونه علم نیست. اما مارکسیسم چیست؟ اقتصاد سیاسی مارکسیستی یک فلسفه‌ی وجودی است که مقوله‌های اقتصادی را به عنوان شاخصه‌های صرف یا اشاره به ذات پوشیده‌ای دارد، که وضعیت وجودی انسان را درک پذیر می‌کند.^۲

یک تفسیر چهارم بر آن است که انسان در اثر مارکس یک بخش اقتصادی مثبت (حصولی) و مشروح را باید از تأملات فلسفی (دیالکتیک) جدا کند. این تحلیل مارکس را به عنوان اقتصاددان بزرگ تصدیق می‌کنند که باید او را از مارکس فیلسوف متمایز کرد. گفته می‌شود که تحلیل‌های اقتصادی مارکس بنا بر روش علمی و اقتصاد ملی صورت گرفته است که نه تنها از دیالکتیک تفکیک‌شدنی‌اند، بلکه از آن کاملاً مستقل‌اند؛ از این رو تحلیل‌های مارکس ارزش‌های علمی خود را به رغم بار متافیزیکی که در قید آن‌اند، حفظ

۱. همان، ص ۲۱.

۲. «درگیری مارکس با فلسفه به همان نتیجه‌ای انجامید که درگیری با اقتصاددانان. اقتصاد سیاسی مارکسیستی بیش از همه یک تحلیل وجود است.» همان، ص ۳۴. تفسیر غلط این مؤلف تومستی راه به جاهایی می‌برد که به دشواری می‌توان اشتباه‌ها و رازورزی‌های او را نادیده گرفت. بیگو نقد مارکس را بریت - وارگی سرمایه‌داری نوعی «ذهنی کردن ارزش» توصیف می‌کند. این فرموله کردن را می‌شد کمی ناشیانه دانست اگر فرض می‌شد که مارکسیسم خصلت عینی و چیزوار شده‌ی ثروت اجتماعی را به فعالیت اجتماعی ترجمه می‌کند، یعنی او تکوین این نتیجه‌ی عینی را نشان می‌دهد. مارکسیسم به این معنی نظریه‌ی افشاکننده‌ی سوژه‌ی تاریخی ثروت اجتماعی است. اما بیگو، ذهنی کردن ارزش را به معنی عینیت‌زدایی و فکری کردن آن می‌فهمد آن‌چنان که در تفسیری که مارکس از فیزیوکرات‌ها می‌کند، دیده می‌شود. مارکس درک فیزیوکرات‌ها را از ارزش به خاطر مادی بودن آن نقد نکرد - آن‌چنان که بیگو می‌فهمد - بلکه از جهات طبیعت‌گرایی آن که البته یک تفاوت اساسی است. یک نقد مشروح تفسیرهای تومستی از اثر مارکس در نوشته‌های روزه گارودی دیده می‌شود، هومانیسیم مارکسیستی، پاریس، ۱۹۵۷، ص ۱۷۱ ادامه؛ و لوسین گلدمن، پژوهش‌های دیالکتیکی، پاریس، ۱۹۵۹، ص ۳۰۲.

می‌کنند.^۱ در این مناسبت این اطمینان‌بخشی‌های الطاف‌آمیز چندان برانگیزنده نیست که مارکس به‌راستی یک استعداد علمی بوده است، امری که در آستانه‌ی جنگ جهانی اول طنین ساده‌نگرانه و مضحک (گروتسک) داشت. برعکس، آن‌چه طرف توجه ماست آن است که چه معنی و محتوایی از این تفسیر در مفهوم «علم» جای می‌گیرد.

علم ریشه‌ای از فلسفه جدا شده است، چون که مفهوم علم بر تصور (مدل) تجربی بنا شده است: بر مشاهده‌ی فکت (داده)ها و تحلیل‌شان بدون هرگونه مقدمه (صغرا- کبرا)، امری که البته یک پیش‌داوری محض است، که پراکسیس خود علم آن را هر روز رد می‌کند.^۲

رفع فلسفه

پرسش بررسی شده را از جنبه‌ی دیگری می‌گیریم. می‌توان رابطه‌ی فلسفه و اقتصاد در سرمایه را با تحلیل تکامل فکری مارکس توضیح کرد؟ در نظر نداریم در این رهگذر شرح فراگیر تاریخ فکری او را بررسی کنیم، بلکه بیشتر می‌خواهیم منطق درونی آن را پی‌بگیریم. البته منطق یک امر با

۱. یوزف شوپتر هوادار پافشار این موقعیت بوده است از مقاله‌ی اولیه‌ی او دوران‌های جزمیت و تاریخ روش از سال ۱۹۱۴ تا کتاب‌های اخیر وی هم‌چون سرمایه‌داری، سوسیالیسم و دموکراسی پی‌گیرانه کوشیده است مارکس اقتصاددان را از مارکس فیلسوف جدا کند. «اگر مارکس از اندیشه‌ورزی‌های متافیزیکی عناصر فکری مادی و یا نیز فقط اخذ روش کرده بود، او رند محقری بود که مناسبت نداشت، او را جدی گرفت. اما او این کار را نکرده است... او هیچ جمله‌ی پایه ندارد، فقط - درست یا نادرست - بررسی امور واقع و تحلیل آن کاری است که او را در کارگاهش به خود داشته است.» (تاریخ جزم‌ها، ص ۸۱).

۲. اُتو مَورف در مناسبت نظریه‌ی اقتصاد و تاریخ اقتصاد نزد مارکس، بازل، ۱۹۵۱، ص ۱۷. به‌درستی اشاره دارد که «یک علم صرفاً فکت‌ها یک توهم است». از باز‌نمایی‌های قبلی ما نتیجه می‌شود تفسیر شوپتر یکی از موارد ممکن تفسیر سرمایه است که مورف آن را در نقد خود در نظر نگرفته است.

چگونگی برساخت‌های ذهنیت‌گرایانه یا تصورات معطوف به منطق این امر تفاوت دارد؛ تدوین آن باید نتیجه‌ی حقیقت‌جویی انتقادی مصالح تجربی باشد که آغازگاه و هدف بررسی است: تنها آن‌جا که مصالح تجربی به حد اعلای کمال یک پارچگی گردآورده‌ی باشد و «منطق درونی» به کار گرفته شده باشد که این غنا را در انضمامیتش دریابد، یعنی به آن معنی عینی می‌دهد و آن را توضیح می‌کند، پژوهش می‌تواند مدعی علمیت شود. معنی عینی و معضل درونی یک متن وقتی آشکار خواهد شد که انسان آن را در «فضای فکری» و واقعیت تاریخی - اجتماعی یک پارچه کند. بنا براین بررسی تحول فکری یک اندیشمند یا هنرمند را نمی‌توان از طریق یک بازروایی بی‌فکرانه‌ی زندگی رویدادها یا با یک «تفسیر» فاقد مسأله‌ی آثار و نظرات متحقق کرد.

آنچه مهم است، این است که آیا در تکامل فکری مارکس رابطه‌ی فلسفه و اقتصاد (علم) تغییر یافته یا مارکس این ارتباط را در مراحل متفرد آن فهمیده و فرمول‌بندی کرده است. این پرسش سال‌هاست در کانون توجه مارکسیست‌ها و مارکس‌شناسان است، به عبارتی رد برخورد عقاید و آرا پیرامون «مارکس جوان». بیان این بحث چندان درخشان نیست. به جای آن‌که یک پژوهش انضمامی انجام گیرد، توصیه‌های کلی روش‌شناختی می‌شود و «تفسیر»های خودی که اغلب مستقل از اندرزه‌های روش‌شناختی ادعا شده ابلاغ می‌شود، بسیار سترون‌اند. چنان‌چه این گفته‌ی کلی درست است که آناتومی انسان کلید فهم آناتومی میمون است و فهم آثار مارکس جوان و درک آثار مارکس جوان باید از فهم آثار بالغ مارکس و مارکسیسم انقلابی متحول عزیمت کند، پس انتظار می‌بایست آن باشد که همه‌ی اعلام‌کنندگان این قاعده آن را مراعات کنند و یک تفسیر از دست‌نوشته‌ها بر اساس تحلیل سرمایه‌ارایه کنند.

دست‌نوشته‌ها در واقعیت بدون توجه به تحول فکری بر روی هم مارکس تفسیر می‌شود (چیزی که یکی از دلایل کلیشه‌وارگی، ملال‌آوری و سطحی

بودن ده‌ها رساله در موضوع «مارکس جوان» است)، و پیش‌نیازهای آشکار نشده که معضل بر اساس آن‌ها توضیح‌شدنی است، یک تصور ناروشن از پویایی تکامل فکری مارکس را نشان می‌دهد. این ناروشنی که شباهت به عدم نقدانگي دارد، گور علم و بازنمایی علمی است، چون که پژوهش با یک اطمینان ساده‌نگرانه به پهنه‌ای حرکت می‌کند که سرپا مسأله‌آفرین است. ساده‌نگری نانتقادی بو نبرده که برای وصول به تحول فکری و معضالش یک‌افزار مفهومی خاص لازم است که بدون آن مصالح تجربی نافهما و درک‌ناشدنی می‌ماند یا نوعی بی‌معنایی بیان می‌کند و «حقیقت پوشیده»ی خود را پنهان می‌کند. با مطالعه‌ی تعداد زیاد «موارد» می‌توان برخی الگوهای اساسی یا طرح - واره‌های^۱ دینامیسم توسعه‌ی فکری را تدوین کرد. نقش این مدل دوگانه است: از یک سو در بازنمایی تکامل فکری (روحی) درکل و دینامیسم آن (جهت، چرخش، رجعت، پیچیدگی‌ها و انحراف)، از سوی دیگر آن‌ها وسیله‌ی مفهومی‌اند برای درک آثار متفرد، مراحل و نظرات جزئی. بی‌آن‌که مدعی بارز کردن تمام عیار باشیم، فکر می‌کنیم که بتوان برای اکثریت «موارد» یک مدل پویای اساسی تنظیم کرد که نکات زیر را دربر می‌گیرد:

۱- مدل توسعه‌ی تحولی تجربی که در آن از مبانی عنصری معین عزیمت می‌شود، تحت تأثیر رویدادهای بیرونی و در واکنش به آن‌ها جهان‌بینی گسترش می‌یابد، ژرف می‌شود، تعمیم می‌یابد، عناصر از کارافتاده و نادرست را از خود وامی‌زند و عناصر درخورتر را جایگزین آن‌ها می‌کند.

۲- مدل توسعه‌ی بحرانی - تحولی که شاخصه‌اش مراحل به شدت جدا از یکدیگر است که در آن گذار از یک درک جهان به درک دیگر است که به معنی تبدیل یک «اعتقاد» به اعتقاد دیگر می‌باشد، که در آن گذشته یا مرحله‌ی پیشین به‌عنوان یک جانبگی، اشتباه یا شوریدگی نفی می‌شود.

۳- مدل توسعه‌ی تام و تمام انضمامی که در آن بر اساس یک درنگ فکری ابتکاری یک جهان‌بینی غنا یافته تدوین می‌شود که انگیزه‌ها و مسائل تعیین‌کننده‌ی آن هرگز از دست نهاده یا تجدید نمی‌شود، بلکه با مطالعه و پراکسیس توسعه می‌یابد، دقیق می‌شود و دقیقانه فرمول‌بندی می‌شود.

طرح - واره‌ی توضیح و تحلیل ناشده‌ی تکامل فکری مارکس که تفسیرها آن را به خدمت می‌گیرند، بر آن بنا دارد که تحول از دست‌نوشته‌ها به سرمایه‌گذار از فلسفه به علم است. حال این‌که تحول مثبت یا منفی ارزیابی می‌شود، فراز یا فرود می‌یابد^۱، صفت مشخصه‌اش بستگی پیدا می‌کند به حرکت تدریجی از فلسفه و معضل فلسفی به سود علم به مسائل دقیق علمی^۲. در تحول فکری مارکس درخواست بنیادین چپ‌هنگلی مبنی بر رفع فلسفه، تبلور و تحقق یافته است.

چگونه فلسفه می‌تواند رفع شود و چگونه آن در اثر مارکس رفع شده است؟

فلسفه وقتی رفع می‌شود که واقعیت بپذیرد. فلسفه از آن طریق رفع می‌شود که به یک نظریه‌ی دیالکتیکی اجتماعی دگرديسه شود. فلسفه بدین‌گونه رفع می‌شود که تجزیه شود و فقط به صورت علم جایگزین^۳ باقی بماند، به عنوان منطق صوری و دیالکتیکی.

۱. بیشتر مفسران مارکسیست آن را یک توسعه‌ی مثبت می‌نگرند، حال آن‌که مارکس‌شناسان مسیحی و اگزیستانسیالیست در آن یک تباهی می‌نگرند. هر دو مورد از یک نظر و تفسیر نادرست سرمایه‌مایه می‌گیرد.

۲. تکامل مارکس را به عنوان گذار از یک درک فلسفی بیگانه‌شوندگی به یک مفهوم اقتصادی بت - وارگی یا گذار از دیالکتیک ذهن - عین به دیالکتیک عین - عین دانسته‌اند. (رک. «درباره‌ی مارکس جوان» بررسی‌های بین‌المللی، شماره ۹، پاریس، ۱۹۶۰، صص ۱۸۹-۱۷۴). این مؤلفان توجه نکرده‌اند که «گذار» شان به یک دگرديسی شگفت خود مارکس به یک پوزیتیویست می‌انجامد.

رفع فلسفه آن است که فلسفه واقعیت‌پذیر می‌شود: در این فرمول‌بندی ما عمدتاً جنبه‌ی ایدئالیستی رابطه‌ی فلسفه و واقعیت را مشاهده می‌کنیم. در فلسفه واقعیت با تضادهایش بیان درخور تاریخی یافته است و بیان فلسفی این تضادها صورت ایدئولوژیکی پراکسیس (عمل) می‌شود که تضادها را حل می‌کند. فلسفه در رابطه‌اش با واقعیت وظیفه‌ی دوگانه ایفا می‌کند: زمان، جامعه و طبقات در آن و در مقوله‌هایش تشکیل خودآگاهی می‌دهند و در همان حال در فلسفه و مقوله‌هایش شکل‌های مقولاتی پراکسیس تاریخی می‌یابند. فلسفه «متحقق» نمی‌شود، بلکه واقعیت «فلسفی می‌شود»، یعنی واقعیت در فلسفه هم شکل تاریخی از خود آگاه شدن را و هم صورت ایدئولوژیکی پراکسیس می‌یابد. «رفع فلسفه از طریق واقعیت بخشیدن به آن» یعنی این‌که حرکت اجتماعی آگاهی جریان می‌یابد و در آگاهی برای خود صورت‌های مقولاتی تحقق شکل می‌دهد. از سوی دیگر «تحقق فلسفه» بیان عکس برای تحقق امکاناتی است که در واقعیت پوشیده مانده‌اند.

درک ایدئالیستی این روابط را پا در هوا (روی سر) نهاده است، مناسبت اصل (واقعیت) با تصویر (فلسفه) در آن جابه‌جا (خلط) شده است. واقعیت، فلسفه‌ی واقعیت یافته یا نیافته فهمیده می‌شود؛ چون اصل بهتر از کپی است، حقیقت واقعیت باید در نقش فلسفه (به عنوان اصل) درک گردد. فرموله کردن بنیادی فلسفه رفع فلسفه از راه متحقق کردنش، نه حقیقت فلسفه و نه حقیقت واقعیت ابراز می‌شود، بلکه تناقض یک آرمان‌گرایی^۱ است که خواهان واقعیت دادن به بازتاب واقعیت می‌باشد.^۲ از آن جا که فلسفه تراکم واقعیت یا

1. Utopismus

۲. در نهایت به همان مورد ایدئالیسم و اوتوپیا می‌انجامد که مارکس آن را در سوسیالیسم خرده‌بورژوایی پرودن برملا کرده است. «آنچه این سوسیالیست‌ها را از توجیه‌گران بورژوایی متمایز می‌کند از یک سو احساس تضادهای نظام است، از سوی دیگر اوتوپیسیم، اختلاف ضروری بین صورت واقعی و آرمانی جامعه‌ی بورژوایی را

تراکم عصر در اندیشه است، آگاهی فلسفی ممکن است گرفتار خودفریبی شود که واقعیت بازتاب فلسفه است، که در نتیجه واقعیت در رابطه‌اش با فلسفه چیزی است که تحقق می‌پذیرد یا بناست که تحقق‌پذیر شود. فلسفه در این چشم‌انداز ایدئالیستی واقعیت متحقق نیافته می‌شود. البته فلسفه بنا نیست فقط واقعیت بپذیرد، بلکه نیز در تحقق‌پذیری رفع گردد، زیرا وجودش یک واقعیت ناعقلانی است. وجود فلسفه خود بیان بیگانه شده‌ی واقعیت بیگانه شده می‌باشد. بیگانگی را رفع کردن: یعنی واقعیت تا به حال ناعقلانی را رفع کردن و یک واقعیت عقلانی به‌عنوان تحقق فلسفه خلق کردن و در همان حال با این متحقق کردن، فلسفه را رفع کردن، چون که وجودش نشان ناعقلانیت واقعیت است.^۱

چنان‌چه از این دیدگاه قضاوت شود، شعار رفع کردن فلسفه با واقعیت بخشیدن به آن یک افسانه‌ی فرجام‌شناختی است. به‌طور عمده حقیقت ندارد که فلسفه فقط بیان بیگانه شده‌ی شرایط است و این توصیف (نام‌گذاری) توانسته خصلت و وظیفه‌ی فلسفه را تمام و کمال ابراز کند. یک آگاهی کاذب به معنی مطلق می‌تواند یک فلسفه‌ی تاریخی معین باشد که البته از دید فلسفه‌ی حقیقی هیچ فلسفه نیست بلکه فقط نظام‌مند کردن یا برگردان آیینی پیش‌دآوری‌ها و باورهای زمانه، یعنی ایدئولوژی‌گرایی است.

این فرض که فلسفه بیان بیگانه شده‌ی یک جهان وارون است چون که

→ نمی‌فهمد، لذا به پای امر بیهوده می‌رود، می‌خواهد به تصویر برگردان وارون این جامعه چونان واقعیت فرافکننده شده را، بار دیگر واقعیت بخشند. «مارکس، گروند ریس، برلین، ۱۹۵۳، ص ۹۱۶؛ هم‌چنین ص ۱۶۰.

۱. «وقتی عقل به‌عنوان سازمان عقلانی بشری استقرار یافته، فلسفه نیز بی‌موضوع می‌شود... برساخت فلسفی عقل جای خود را به تشکیل یک جامعه‌ی عقلانی می‌دهد.» هربرت مارکوزه «فلسفه و نظریه‌ی انتقادی»، مجله‌ی پژوهش اجتماعی، پاریس، ۱۰۳۷، سال ششم، صص ۶۳۶-۶۳۲. در «نظریه‌ی انتقادی» (هورکهایمر، مارکوزه) فلسفه به هر دو صورت رفع می‌شود. از طریق متحقق شدن و با تبدیل به نظریه‌ی اجتماعی.

گویا آن همیشه فلسفه‌ی طبقاتی است، ممکن است حاصل قرائت نادرست مانیفست حزب کمونیست باشد. این گمانه مایه از تصویری دارد که اشعار می‌دارد: «یک تاریخ بشری وجود ندارد، تنها تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی وجود دارد»، حال آن‌که به واقع در متن آمده است: «تاریخ تمام جوامع تا به حال تاریخ مبارزات طبقاتی است.» از این نتیجه می‌گیرند: بنا براین هر فلسفه‌ای همیشه فقط فلسفه‌ی طبقاتی است. در حقیقت پدیده‌های طبقاتی و انسانی تاکنون یک وحدت دیالکتیکی بوده‌اند و چنین نیز هستند: هر دوره‌ی تاریخ بشریت را یک طبقه‌ی معین مبارزه و آن را نمایندگی کرده است. بشریت و هومانیزم یک محتوای تاریخی انضمامی داشته‌اند و دارند که هم مرتب و هم مرز تاریخ انضمامی شدن را ترسیم می‌کند. تاریخ‌گرایی واقعیت مجدداً با شبه - تاریخت شرایط خلط می‌شود و تاریخ کوچه بازارانه به منزله‌ی مناسبات فهمیده می‌شود، نه به‌عنوان حقیقت واقعیت.

شعار «متحقق کردن فلسفه» چند معنایی است. چگونه می‌توان دانست که آیا فلسفه و تنها فلسفه واقعاً به خود واقعیت بخشیده است یا آیا چیزی «تحقق پذیرفته» که فلسفه نیست، بلکه فلسفه آن را از سر گذرانده یا به آن دست نیافته است؟ آیا وقتی فلسفه واقعاً واقعیت پذیرد به معنای آن است که کاملاً بی‌بازمانده تحقق پذیرفته، که واقعیت اینهمانی مطلق آگاهی و هستی شده است؟ یا این است که فلسفه با برخی ایده‌هایش بر واقعیت اعتلا می‌جوید و همانا به همین خاطر در تضاد با واقعیت قرار می‌گیرد. یعنی چه: جامعه‌ی بورژوایی تحقق بخش عقل روشنگری است؟ آیا فلسفه‌ی عصر بورژوایی در تمامیتش با تمامیت جامعه‌ی بورژوایی یکی است؟ و چنانچه جامعه‌ی بورژوایی فلسفه‌ی مجسم عصر بورژوایی است، آیا فروپاشی جهان سرمایه‌داری منجر به نابودی این فلسفه می‌شود؟ چه کسی بناست قضاوت کند و چه کسی در آینده داوری خواهد کرد که با رفع فلسفه، عقل متحقق شده است، که آیا واقعیت به راستی عقلانی شده است؟

کدام مورد آگاهی خواهد دانست که مبدا واقعیت فقط عقلانی نشده و نکند عقل همیشه دگر بار به صورت ناعقلانی واقعیت دار نمی شود؟ اساس تمام ناروشنی های ذکر شده تضاد ژرف در درک عقل و خود واقعیت است که ذاتی هرگونه تفکر فرجام گراست: تاریخ تا به حال وجود داشت، اما در لحظه ای انتقادی تاریخ به پایان می رسد. در اصطلاح شناسی پویا یک محتوای ایستا پنهان است. از لحاظ تاریخی و دیالکتیکی عقل تنها تا یک مرحله ی تاریخی معین وجود دارد، تنها تا زمان چرخش؛ پس از آن عقل به یک عقل فراتاریخی و نادیاکتیکی دگر دیسه می شود.

در فرمول بندی فرجام گرایانه ی رفع فلسفه در اثر تحقیقش، مسأله ی واقعی عصر جدید تیره می شود: آیا بشر هنوز به فلسفه احتیاج دارد؟ آیا جایگاه و وظیفه ی فلسفه در اجتماع تغییر کرده است؟ فلسفه با انجام چه وظیفه ای روبه رو است؟ آیا سرشت فلسفه دگرگون می شود؟ آن چه با این پرسش ها مورد سؤال است، واقعیت امر بودن تجربه نیست که فلسفه هنوز وجود دارد و پرداخته می شود، که در باب موضوع های فلسفی کتاب نوشته می شود، که فلسفه یک قلمروی خاص و یک اشتغال است. پرسش از گونه ی دیگر است: آیا فلسفه کماکان یک شکل ویژه ی آگاهی است که انسان برای درک حقیقت جهان و مفهوم حقیقت در جایگاه خویش در جهان ضرورتاً به آن نیاز دارد؟ آیا در فلسفه هنوز حقیقت روی می دهد، آیا آدمی هنوز در فلسفه قلمرویی را می نگرد که در آن تفکیک عقیده و حقیقت به پایان می رسد، یا فلسفه پس از اسطوره و دین وظیفه ی یک علم رازورزکننده ی کلی را عهده دار شده، چرا که انسان یک رسانه ی فکری می خواهد که با آن اعمال رازورزی کند؟ یا این افتخار از فلسفه ربوده شده، زیرا تکنیک مدرن در «رسانه های همگانی» وسایل مؤثرتری به دست داده است و وجود فلسفه گواه بر آن است که تحقق نوید داده شده ی عقل هنوز کماکان وارد عمل نشده است؛ یا شاید گواه بر آن است که تبدل دوره ای هزاره - باوری و توهم زدایی

شکاک و ناهماهنگی پیوسته‌ی عقل و واقعیت از آن‌که عقل و واقعیت به راستی دیالکتیکی‌اند و این‌که وحدت مطلق درخواستی‌شان به معنی رفع دیالکتیک است؟

نوع دیگر رفع فلسفه تبدیل آن به یک «نظریه‌ی اجتماع دیالکتیکی» است یا انحلال آن در علوم اجتماعی. رفع فلسفه بدین صورت را می‌توان در دو مرحله دنبال کرد: یک بار در تکوین مارکسیسم، زیرا مارکس در مورد هگل خود را به‌عنوان «تصفیه‌کننده»ی فلسفه و بنیادگذار نظریه‌ی اجتماعی دیالکتیکی نشان داده است؛^۱ از سوی دیگر در توسعه‌ی آموزه‌ی مارکس که از جانب دنبال‌کنندگانش به‌عنوان علم اجتماع یا سوسیولوژی فهمیده می‌شود.^۲ تکوین مارکسیسم بر پس‌زمینه‌ی فروپاشی نظام هگلی به منزله‌ی مرحله‌ی نهایی (قله) فلسفه‌ی بورژوازی توصیف شده است. (می‌گویند) ترکیب و تمامیت فلسفه‌ی هگل به دو عنصر تجزیه شده است که هر یک از آن‌ها مطلق شده و شالوده‌ی یک نظریه‌ی نو شده است: شالوده‌ی مارکسیسم و

۱. «عقل و انقلاب» هربرت مارکوزه، نیویورک، ۱۹۶۰، بر همین پایه بنا دارد. گذار از هگل به مارکس گوشه‌دارانه برچسب «از فلسفه به نظریه‌ی اجتماعی» گرفته است (ص ۲۲۳ ادامه)، و آموزه‌ی مارکس در بخشی تحت عنوان «بنیاد نظریه‌ی دیالکتیکی جامعه» (ص ۲۲۹ ادامه) آمده است. مارکوزه این مفهوم اساسی را در دهه‌ی سی در مقاله‌های خود در مجله‌ی پژوهش اجتماعی هورکهایمر چاپ کرده است. طبق نوشته‌های بعدی وی، مؤلف به خصیلت معضل‌دار تر خود تا حدی آگاهی یافته است، ضمن آن‌که کماکان نظرش آن است که «واژگون کردن ماتریالیستی هگل به دست مارکس... نه چرخشی از یک موضوع به موضوع فلسفی دیگر نبود و نه از نظریه‌ی اجتماعی به فلسفه، بلکه در واقع تصدیق این بود که اشکال استقرار یافته‌ی زندگی در رسیدن به مرحله‌ی تاریخی نفی خود بودند.» هربرت مارکوزه، عقل و انقلاب، ص XIII.

۲. به‌ویژه ماکس وبر، و به‌صورتی مبتذل‌تر کارل کائوتسکی. ظاهراً جامعه‌شناسی مارکسیستی باید در همه‌حال از طریق یک فلسفه‌ی غیرمارکسیستی تکمیل شود. با فلسفه‌ی کانت، داروین و ماخ.

اگزستانسیالیسم است. پژوهش تاریخی به درستی نشان داده است که^۱ با فروپاشی نظام هگلی هیچ خلأ فکری پدید نیامد. اصطلاح «فروپاشی» یک فعالیت گسترده‌ی فلسفی را می‌پوشاند یا زیر ماسک می‌برد که در آن دو جریان مهم فلسفی متولد شدند: مارکسیسم و اگزستانسیالیسم. نقصان این کشفیات در آن است که فلسفه‌ی هگل به‌عنوان یک قله فهمیده می‌شود، به‌عنوان یک ترکیب (سنتز) که در مقایسه با آن، مارکس و کیرکه‌گور بالضروره باید یک‌جانبه جلوه کنند. این یک نگرش ناساز است.

انتزاعاً می‌توان به هر یک از این سه دیدگاه ذکر شده اتکا کرد، آن را مطلق دانست و با عزیمت از آن، دو دیگر را به‌عنوان مظهر یک‌جانبگی نقد کرد. از دیدگاه مطلق نظام هگلی، توسعه‌ی بعدی فلسفه هم‌چون فروپاشی حقیقت تام و تمام می‌نماید و گرایش‌های به‌عنوان عناصر مستقل این فروپاشی. از دید کیرکه‌گور فلسفه‌ی هگل یک نظام بی‌روح مفاهیم است که در آن جایی برای فرد و وجود آن باقی نمی‌ماند. هگل (گویا) یک قصری از ایده‌ها ساخته ضمن آن‌که انسان‌ها را در مسکن‌های محقر رها کرده است. اما سوسیالیسم ادامه‌ی هگل‌گرایی است.^۲

مارکسیسم نیز هگل‌گرایی و اگزستانسیالیسم را دو نوع بازی با ایدآلیسم می‌داند – ایدآلیسم عینی و ایدآلیسم ذهنی. اما میزان عینی برای «مطلقیت» دیدگاه خودی کجاست؟ تحت چه شرایطی یک فرضیه به حقیقت ارتقا می‌یابد؟ یک عقیده وقتی حقیقت می‌شود که حقیقت عقیده‌ی^۳ خود را نشان دهد، وقتی دلیل حقیقت خود را اقامه کند. شرط ضروری برای این برهان، آن توانایی فعالیت فلسفی است که در روند تأملاتش ثابت می‌کند که می‌خواهد نظرهای دیگر را بداند، که می‌تواند هم درستی تاریخی این نظرگاه‌ها و در

۱. به‌ویژه کارل لویت، از هگل به نیچه، نیویورک، ۱۹۲۴.

۲. نگاه کنید: س. کیرکه‌گور، دوران کنونی، آکسفورد، ۱۹۴۰.

عین حال هم شرایط تاریخ غلبه بر آن را مطرح کند، و این که آن در وجود خودش، حقیقت دیدگاه‌های انتقادی را مستحقق می‌کند و بدان وسیله یک جانگی، محدودیت و بطلان‌شان را نشان می‌دهد.

اما چون حقیقت این برهان یک حقیقت تاریخی است، حقیقتی که خود را پیوسته نو می‌کند و پیوسته باید خصلت حقیقت خود را از نو استدلال کند، توسعه‌ی تاریخی این حقیقت مراحلی را نیز دربر می‌گیرد که «حقیقت مطلق» در آن‌ها یا مضمون حقیقی «دیدگاه مطلق» عملاً به عناصر تجزیه می‌شود، عناصری که از نظر تاریخی بر آن‌ها غلبه کرده و آن‌ها را در خود ادغام کرده بود. فلسفه‌ی ماتریالیستی می‌تواند در مراحل معین تاریخی خود را در یک «فلسفه‌ی روح» استحاله کند که مکمل انتقادی تکمیل‌کننده‌اش فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم و اخلاق است. البته این نیز یک برهان غیرمستقیم بر آن است که هگل و کیرکه‌گور را باید بر اساس مارکس فهمید و نه برعکس.

یکی از استدلال‌های دایر بر رفع فلسفه در علم اجتماعی این تز است که برگردان ماتریالیستی هگل، گذار از یک وضعیت فلسفی به وضعیت دیگر را نشان نمی‌دهد، لذا ادامه‌ی فلسفه نیز نمی‌باشد. این ادعا به حداعلی نادقیق است، چون که آن خود ویژگی «گذار» از هگل به مارکس را می‌پوشاند. از دید دیالکتیک ماتریالیستی تاریخ فلسفه نمی‌تواند «گذار از یک موقعیت فلسفی به موقعیت دیگر» توضیح شود، چون که این توضیح مسبوق بر یک تطور ایده‌ی درون ذات است که ماتریالیسم آن را رد می‌کند. وقتی تکامل از هگل به مارکس یک گذار از یک موقعیت فلسفی به موقعیت دیگر نیست، آن‌گاه از آن یک ضرورت رفع فلسفه نتیجه نمی‌شود؛ تطور فلسفه از دکارت به هگل نیز فلسفه را «رفع» نکرده است، با آن‌که آن (صرفاً) گذار از یک موقعیت فلسفه به موقعیت دیگر نبوده است. دومین استدلال نیز به همین سان آشفته است، می‌گوید «که تمام مفاهیم فلسفی نظریه‌ی مارکس مقوله‌های اجتماعی و اقتصادی‌اند، حال آن‌که مقوله‌های اجتماعی و اقتصادی هگل همه در

مجموع مفاهیم فلسفی اند.^۱ در این مورد نیز کلی جایگزین جزئی شده است. نقد ماتریالیستی در هر فلسفه و آن در انتزاعی‌ترین آن، یک محتوای اجتماعی و اقتصادی کشف می‌کند، زیرا سوژه‌ای که فلسفه می‌پردازد یک «روح» انتزاعی نیست، بلکه یک انسان تاریخی انضمامی است که در اندیشه‌های خود تمامیت واقعیت را که موضع اجتماعی او را نیز دربرمی‌گیرد، بازتاب می‌دهد.

این «محتوای اجتماعی - اقتصادی» در هر مفهوم به‌عنوان لخت نسبییت وجود دارد که در آن نسبییت هم درجه‌ی نادقتی و هم در عین حال دال بر توانایی کامل شدن و دقت یافتن شناخت انسانی است. اگر درست است که در هر مفهوم دلخواه همیشه یک لخت نسبییت نهفته است، به آن معناست که هر مفهوم یک مرحله‌ی تاریخی شناخت انسان و هم یک لخت کامل شدن آن است. اما در نظریه‌ی «رفع فلسفه»، «محتوای اجتماعی - اقتصادی» مفاهیم ذهنی‌گرایانه فهمیده شده است. گذار از فلسفه به نظریه‌ی اجتماعی - دیالکتیکی صرفاً گذار از فلسفه به غیر فلسفه نیست، بلکه بیش از همه مضمون و معنی مفاهیم کشف شده از فلسفه وارون (برعکس) می‌شود. در این جمله که تمام مفاهیم نظریه‌ی فلسفی مارکس مقوله‌های اجتماعی و اقتصادی‌اند، یک دگردیسی دوگانه بیان شده است، این جمله بر مارکسیسم در رابطه با «گذار از فلسفه به نظریه‌ی اجتماعی» تحمیل شده است. نخست یک امر واقع تاریخی را آشفته می‌کند، منظور کشف خصلت اقتصادی است؛ درثانی انسان را محبوس ذهنیت می‌کند: وقتی تمام مفاهیم از حیث خصلت‌شان مقوله‌های اجتماعی - اقتصادی‌اند، آن‌ها فقط هستی اجتماعی انسان را بیان می‌دارند، آن‌ها صورت‌های خودبیانی می‌شوند و هر صورت عینیت‌پذیری صرفاً تنها صورتی از چیزوارشدگی است.

با رفع فلسفه در نظریه‌ی اجتماعی دیالکتیکی، معنی کشف تاریخ‌ساز

قرن نوزدهم به ضد خودش بدل می‌شود: دیگر پراکسیس قلمروی انسان‌شوندگی نیست، دیگر تشکیل واقعیت اجتماعی-انسانی و در عین حال گشوده بودن آدمی نسبت به هستی و حقیقت چیزها نیست، بلکه فروبستگی است: اجتماعیت یک غار است که انسان در آن دیوار شده است. تصویرها، تصورات و مفاهیم که انسان آن‌ها را به‌عنوان بازتولید روحی (فکری) طبیعت، فرایندهای مادی و چیزهایی است که مستقل از آگاهی وجود دارند، می‌نگرد؛ در «واقعیت» یک فرافکنی‌اند، بیان موضع اجتماعی انسان به صورت علم یا عینیت. به عبارت دیگر: تصویرهای کاذب‌اند. آدمی در اجتماعیت خود دیوار کشیده شده است.^۱ پراکسیس که در فلسفه‌ی مارکس هم عینیت‌پذیری و شناختن و هم‌گشودگی انسان در مقابل هستی را تضمین کرد، به ذهنیت اجتماعی و فروبستگی دگردیسه می‌شود: انسان زندانی یک اجتماعیت می‌شود.^۲

ساختمان «سرمایه»

سرمایه‌ی مارکس با این جمله‌ها سرآغاز می‌گیرد: «ثروت جامعه‌هایی که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری در آن‌ها حاکم است، هم‌چون مجموعه‌ی انبوه کالا می‌نماید، کالای متفرد (تک) به‌منزله‌ی صورت عنصری آن است. بنا براین، پژوهش ما با تحلیل کالا آغاز می‌شود.» بخش پایانی کل کتاب، پنجاه و دومین فصل جلد سوم به تحلیل طبقات اختصاص یافته است. آیا میان آغاز و پایان «سرمایه»، میان تحلیل کالا و تحلیل طبقات پیوند وجود دارد؟ این

۱. نظرات و اصطلاح‌هایی هم‌چون پرسش اجتماعی، نول اجتماعی، شعر اجتماعی و غیره که در قرن نوزدهم به کار گرفته شده نسبت به فلسفه‌ی مادی کلاً بیگانه‌اند.
 ۲. این ذهنیت‌گرایی ریشه‌ای‌ترین ابراز خود را در این عقیده یافته که علم اجتماعی وجود ندارد، بلکه فقط آگاهی طبقاتی. این عقیده خود و امدار یک مجاز فرانسوی است: هیچ «علم اجتماعی»، فقط یک «آگاهی طبقه».

پرسش سوءظن آور و تردیدانگیز است. آیا در این مورد این امر پیش پا افتاده که هر اثری یک آغاز و یک انجام را داراست، در پرده‌ی یک سؤال ژرف نهفته نیست؟ آیا در پشت این پرسش یک اراده‌ی خود - رأی پنهان نیست که آغاز و پایان کتاب را اتفاقی مرور کرده باشد، آن‌ها را پهلوی یکدیگر نهاده و چنان وانمود کند که گویی یک کشف «علمی» صورت گرفته است؟ علم چه سرنوشتی پیدا می‌کند و وقتی وظیفه می‌یابد برای وصول به «پیوندرونی» جمله‌های آغاز و انجام اثر را بررسی کند؟

عاملی که به رفع این تردیدها کمک می‌کند این نکته است که جلد سوم «سرمایه» پس از مرگ مارکس انتشار یافته و فصل پایانی نام برده به صورت یک پاره - نوشت باقی مانده است. دور نیست که فصل پنجاه و دوم تنها یک نتیجه‌ی تصادفی باشد و تمام استنباط در باب یک پیوند «ژرف» آغاز و پایان اثر، کالا و طبقات، بی‌پایه باشد.

قصد ما پژوهش این امر نیست که دریابیم، ویراست انگلس از کتاب سوم «سرمایه» با تمام ریزه‌کاری‌های نیت مارکس همخوان است و آیا مارکس اثر خود را به راستی با فصل در باب طبقات به پایان برده است. حدس‌ها و طبقه‌بندی‌های این چنانی بیهوده‌اند، زیرا ما پیوند میان آغاز و پایان سرمایه را به عنوان رابطه صرفاً متقابل بین اولین و جمله‌ی پایانی نمی‌نگریم، بلکه آن را چونان ساختار درون ذات یا اصل ساختمان اثر می‌دانیم.

بنا بر این، پرسش اصلی را می‌توانیم دقیق‌تر فرموله کنیم: رابطه‌ی بین ساختار درون ذات سرمایه و طبقه‌بندی بیرونیش کدام است؟ چه پیوندی میان اصل ساختمان و شکل ادبی (نوشتار) آن است؟ آیا تحلیل کالا و تحلیل طبقات آغازگاه و پایان، یک فصل‌بندی بیرونی مصالح است یا این که آن‌چه در پیوند آن‌ها جلوه می‌کند، ساختار اثر است؟ با آن‌که این پرسش‌ها در نوشتارها پیش نیامده است، مسأله‌شان جدید نیست. برای مثال، این معضل در این گفته که بین سرمایه و منطوق هگل زمینه‌های تلاقی دیده می‌شود و در گزینه‌گویی

مشهور آمده که سرمایه را نمی‌توان فهمید مگر این‌که تمام منطق مطالعه شود، و این‌که درست است که مارکس هیچ منطقی از خود به‌جای نگذاشته ولی منطق سرمایه وجود دارد.^۱ همین نکته در گفته‌ای است که سرمایه، منطق و پدیدارشناسی مارکس در یک اثر است.^۲ سرانجام بحث با این جنبه‌های چندگانه پیش می‌آید که در آن یک جدل در اساس تصنعی مطرح شده که چرا مارکس «در سال ۱۸۶۳» برنامه‌ی اصلی «سرمایه» را کنار گذارد و برنامه‌ای نو جایگزین آن کرد که بر آن اساس، او سپس ویراست نهایی اثر خود را کارپردازی کرد.^۳

۱. لنین، یادداشت‌های فلسفی، در مجموعه آثار، جلد ۳۸، مسکو، ۱۹۶۱، ص ۱۸۰. می‌دانیم که لنین پدیدارشناسی روح را نخوانده بود. با توجه به این واقعیت امر ساده، استدلال فیلسوفان فرانسوی در پی‌گیری این نکته که ارتباط بین سرمایه و منطق نشان از موضع ماتریالیستی و برعکس، و ارسی پیوند میان سرمایه و پدیدارشناسی معرف موضع ایدئالیستی است، خنده‌آور می‌شود.

۲. ژان هیولیت، مطالعه در مارکس و هگل، پاریس، ۱۹۵۵، ص ۱۵۵. بعداً نشان خواهیم داد که مؤلف هیچ نتوانست از صرف این اعلام فراتر رود. او برخی رابطه‌های تصادفی بین پدیدارشناسی روح و سرمایه را ذکر می‌کند که با توجه به خود مسأله بالنسبه حاشیه‌ای است.

۳. این درگیری را یک مقاله‌ی هنریک گروسمان برانگیخت، «تغییر برنامه‌ی ساختار اصلی سرمایه‌ی مارکس و دلایلش»، (آرشیو تاریخ سوسیالیسم و جنبش کارگری، سال چهاردهم، ۱۹۲۹، صص ۳۳۸-۳۰۳). اما بعداً که دست‌نوشته‌های مارکس منتشر شد نشان می‌دهند که گروسمان از یک مقدمات نامطمئن آغاز کرده؛ در نتیجه تاریخی که برای تغییر فرضی در برنامه (تابستان ۱۸۶۳) در نظر گرفته ناصحیح است، زیرا مارکس در پایان ۱۸۶۲ یک برنامه‌ی مشروح از شکل نهایی سرمایه در دست داشت (رک. آرشیو مارکس - انگلس، مسکو، ۱۹۳۳، ص XII). مؤلفان اخیر، برای مثال، ا. مورف در مناسبت نظریه‌ی اقتصاد، تزه‌ای گروسمان را با ملاحظات یا در کل می‌پذیرند (رک. برای مثال، آلکس بارئین «دیالکتیک سرمایه»، مجله‌ی بین‌المللی، ۱۹۴۶، شماره ۸، ص ۱۲۴ ادامه). بی‌آن‌که یکی از آنان راه‌حلی را که خود مسأله آن را ایجاد می‌کند، نقد کرده باشد.

در تمام این موارد ساخت‌شناسی^۱ اندیشه و ساختمان جزئیات طرح‌ریزی شده‌ی درونی چونان رگه‌ی خصلت برجسته‌ی سرمایه به چشم می‌خورد. مارکس خود عادت داشت که رجحان اثر خود را در آن تأکید کند که معرف «یک کل آرشی تکتونیک» است. از این نکته می‌توان نتیجه گرفت که ساختار سرمایه پدیده‌ی «آرتیستیک» (هنری) می‌باشد که تنها با کارورزی ادبی میانه دارد. مؤلف از لحاظ علمی بر مصالح اشراف داشت و به‌منظور پردازش ادبی آن، یک شکل «کل آرتیستیک» یا یک شکل «دیالکتیکی عضو بندی شده» را برگزید. در این صورت دگرگونی‌های برنامه را می‌شد به آسانی به‌عنوان مراحل کارورزی مصالح تحلیل شده و از نظر علمی مهار شده، توضیح کرد. اما در جای دیگر، آن‌جا که از سرمایه چونان «کل آرتیستیک» سخن است، مارکس نیز از روش دیالکتیکی خود و رهیافت تحلیلی مقایسه‌ی یاکوب گریم را تأکید می‌کند.^۲ بنا بر این، ساختمان سرمایه به‌عنوان «یک کل آرتیستیک» یا «عضو بندی دیالکتیکی» هم با کارورزی ادبی هم‌باروش علمی بازنمایی موضوع بستگی دارد. معمولاً چنین است که مفسران در این نکته بازمی‌مانند، چون‌که زمینه‌ای کشف کرده‌اند که بر آن پایه امکان دارد بررسی‌های مفید در ساختار منطق سرمایه را آغاز کنند، همخوانی یا اختلاف مفاهیم منطقی و کاربردشان را در اثر مارکس و در منطق هگل دنبال کنند یا این‌که برای خود یک وظیفه‌ی متوقع‌تر در نظر بگیرند و از سرمایه یک نظام کامل مقوله‌های منطق دیالکتیکی انتزاع کنند.

اما «سرمایه»^۳ یک اثر اقتصادی است، لذا ساختار منطقی‌اش باید به‌گونه‌ای با ساختار واقعیت تحلیل شده پیوند داشته باشد. ساختار سرمایه ساختار

1. architectonic

۲. نامه‌ی مارکس به انگلس، ۲۱ ژوئیه ۱۸۶۵، (آثار، جلد ۳۱، ص ۱۳۲)، (گزیده‌ی مکاتبات، نیویورک، ۱۹۴۲، ص ۲۰۴).

3. *das Kapital*

مقوله‌های منطقی نیست که واقعیت بررسی شده و کارورزش تابع این مقوله‌ها باشد. واقعیت از لحاظ علمی تحلیل شده در واقع در «تبيين ديالکتیکی» که در یک ساختار همخوان شکل گرفته و تحقق پذیرفته، به صورت درخور بیان شد است.

خصلت ویژه‌ی واقعیت نقطه‌ای است که ساختار سرمایه به عنوان «تبيين دید ديالکتیکی» از آن تصور یافته و می‌تواند از همان نیز درک شود و توضیح گردد. کارورزی ادبی به صورت یک کل هنری، روش دیالکتیکی «توسعه» و کشف خصلت ویژه‌ی واقعیت پژوهیده بخش‌های اساسی ساختمان سرمایه را می‌سازند که دو نکته‌ی اول در آن تابع نکته‌ی سوم‌اند و از آن نتیجه می‌شوند. در فهرست‌بندی بیرونی و در کارپردازی ادبی مصالح، خصلت واقعیت پژوهیده یعنی مفهوم شده و از نظر علمی توضیح شده، بیان درخور می‌یابد. از این نتیجه می‌شود که ساختار سرمایه یک طرح‌واره‌ی ^۱ یگانه را دنبال نمی‌کند و نمی‌تواند هم چنین کند. چنان‌چه طرح‌واره‌ی عام ساختمان، حرکت از ذات پدیدار، از هسته‌ی درونی نهفته به شکل‌های پدیدار ^۲ می‌بود، آن‌گاه بازنمایی کل اثر که تابع این طرح‌واره است از روش‌های جزئی که (اکثر) مبتنی بر پیشرفت متضاد پدیدارها به ذات است، از اساس مختلف می‌بود. ساده‌ترین شکل اجتماعی محصول کار در سرمایه‌داری، کالا را مارکس ابتدا در شکل پدیدار آن یعنی به مثابه‌ی ارزش مبادله تحلیل می‌کند و از آن‌جا رو به بررسی ماهیتش گام برمی‌دارد - به پژوهش ارزش.

مارکس اثر خود را با تحلیل کالا آغاز می‌کند. کالا چیست؟ کالا یک موضوع (عین) بیرونی است و در نگاه نخست یک چیز ساده بیش نیست. کالا یک کمیتی است که انسان جامعه‌ی سرمایه‌داری روزانه با آن پیوسته در تماس است. کالا یک پدیده‌ی نفساً بدیهی این جهان است. اما مارکس در

1. Schema

۲. رک. هیپولیت، همان، ۱۳۹.

روند تحلیل نشان می‌دهد که کالا تنها از نگاه بیرونی یک چیز پیش‌پافتاده و ناچیز است، حال آن‌که در واقعیت یک پدیده‌ی رازورز و معماآمیز است. کالا فقط یک موضوع حسی - مشاهده‌ای نیست، بلکه در عین حال یک چیز حسانی - فراحسی است.

مارکس از کجا می‌داند، کالا «شکل انضمامی تولید کار»، «ساده‌ترین انضمامیت اقتصادی»، «آن شکل عنصری» است که دارای تمامی تعیین‌های پوشیده، ناگشوده و انتزاعی اقتصاد سرمایه‌داری است؟ این شناخت که کالا عنصر اقتصادی سرمایه‌داری است، تنها زمانی می‌تواند آغازگاه بازنمایی علمی شود که تمامی روند گفتمان درستی و ضرورت این آغازگاه توجیه شود. برای آن‌که مارکس بتواند از کالا به مثابه‌ی تمامیت تعیین‌های انتزاعی توسعه نیافته‌ی سرمایه‌داری عزیمت کند، می‌بایست سرمایه‌داری را به‌عنوان تمامیت تعیین‌های رشد یافته شناخته باشد. کالا توانست آغازگاه بازنمایی علمی گردد چون که سرمایه‌داری بر روی هم شناخته شده بود. از دید روش شناختی این امر به معنی کشف پیوند دیالکتیکی بین عنصر و تمامیت، بین هسته‌ی ناشکفته و نظام توسعه یافته‌ی در حال کارکرد است. واقعیت و ضرورت کالا را به‌عنوان آغازگاه تحلیل سرمایه‌داری نهادن در اولین سه فصل سرمایه یعنی در نخستین بخش نظری استدلال شده است. دومین پرسش این است: چگونه مارکس در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم به این شناخت رسید؟ پاسخ این سؤال در فصل چهارم کتاب سرمایه آمده است، در نظریه‌های اضافه ارزش، یعنی در بخش تاریخی - ادبی که مارکس در آن مرحله‌های تعیین‌کننده‌ی تحول تفکر اقتصادی عصر جدید را تحلیل می‌کند.

مارکس از صورت عنصری ثروت سرمایه‌داری و از تحلیل عناصرش (خصلت دوگانه‌ی کالا به مثابه‌ی وحدت ارزش مصرف و ارزش مبادله به‌عنوان شکل پدیدار ارزش، خصلت دوگانه‌ی کالا به‌عنوان سرشت دوگانه‌ی کار)، به پژوهش حرکت واقعی کالا (مبادله‌ی کالا) گام به پیش

برمی‌دارد و سرمایه‌داری را هم‌چون نظامی مجسم می‌کند که به توسط یک «سوبژه‌ی خود-کار» (ارزش) شکل می‌گیرد، به طوری که نظام در کل پیوسته به‌عنوان نو و همواره در گستره‌ی دامنه یافته‌تر یک نظام بازتولیدکننده‌ی نیروی کار بیگانه برآمد می‌کند، یعنی هم‌چون مکانیسم استیلای کار مرده بر کار زنده، سلطه‌ی شیء بر انسان، چیرگی تولید بر تولیدکننده، سلطه‌ی سوژه‌ی رازورز شده بر سوژه‌ی واقعی، سلطه‌ی موضوع بر سوژه.

سرمایه‌داری یک نظام پویاست که خود را ادواری توسعه می‌دهد. سرمایه‌داری در فاجعه‌ها یک نظام تولیدکننده‌ی تام و تمام چیزوارگی یا بیگانه‌شوندگی است که «انسان‌ها» در آن به‌عنوان ماسک‌های شاخص کارکنان یا عوامل این مکانیسم، یعنی به صورت ساخت-وندهای وجودی و عناصر آن جلوه می‌کنند.

کالا که در ابتدا یک موضوع بیرونی و شیء ناچیز می‌نماید، در اقتصاد سرمایه‌داری نقش سوژه‌ی رازورز شده و رازورزکننده دارد که در سایه‌ی حرکت واقعی آن، نظام سرمایه‌داری شکل می‌گیرد. حال اگر هم سوژه‌ی واقعی این حرکت اجتماعی ارزش یا کالا باشد،^۱ باز این واقعیت صادق است که سه مجلد نظری اثر مارکس «سفر-آدیسه» این سوژه را پی می‌گیرند، یعنی آن‌ها ساختار جهان سرمایه‌داری (جهان اقتصاد) را آن‌چنان که در آن حرکت واقعی شکل می‌گیرد، شرح می‌کنند. بررسی حرکت واقعی این سوژه یعنی:

- ۱- قانون‌مندی‌های حرکتش را تبیین کردن، ۲- اشکال واقعی متفرد یا هیأت‌هایی را که سوژه در حرکت خود و برای حرکت خود شکل می‌دهد تحلیل کردن، و ۳- تصویر جامع این حرکت را ارایه کردن.

اکنون ما به نقطه‌ای رسیده‌ایم که پیش شرط‌های لازم برای یک مقایسه‌ی

۱. مارکس در سرمایه بر آن است که سوژه‌ی این فرایند ارزش است، حال آن‌که در مباحثه با واگنر در سال‌های ۱۸۸۲ / ۱۸۸۱ مؤکداً ذکر می‌کند که کالا و نه ارزش سوژه است (رک. «حاشیه بر درس- کتاب واگنر»، در سرمایه، جلد یکم، ص ۸۴۲).

علمی و یک تحلیل انتقادی سرمایه و پدیدارشناسی روح فراهم آمده است. مارکس و هگل در ساختمان آثارشان از یک انگیزه‌ی (موتیف) تصویری - فکری مشترک سرآغاز می‌گیرند که در فضای فرهنگ زمان‌شان معمول بود. این موتیف - یک استعاره‌ی خلق ادبی، فلسفی و علمی - همان «سفر اُدیسه» است. سوپژه (فرد، آگاهی فردی، روح، جمع) باید این جهان را درنوردد و آن را بشناسد تا خویشتن را بشناسد. شناخت سوپژه تنها بر اساس فعالیت این سوپژه در جهان امکان‌پذیر است؛ سوپژه جهان را تنها بدان وسیله می‌شناسد که فعالانه با آن درگیر شود و تنها در دگردیسه کردن فعال جهان، خود را خواهد شناخت. منظور از شناخت آن است که چه کسی و چه چیز فعالیت این سوپژه در جهان است.

اما سوپژه که پس از دگردیسی در جهان به خویشتن بازمی‌گردد، سوپژه‌ای جز آنی است که سر به درنوردیدن جهان، پا به راه نهاد. جهان نیز پس از آن که سوپژه آن را پیمود، یک جهان دیگر، جهانی دگرگون شده است، چرا که صرف تن سپردن به راه‌پیمایی در جهان، از او بر آن نشان می‌ماند و از خود اثری بر آن به جای می‌گذارد. اما جهان برای سوپژه نیز در بازگشت وی چیزی سوای آنی می‌نماید که در آغاز سفر می‌نمود، زیرا تجربه‌های حاصل شده بر نگرش از جهان تأثیر نهاده و رفتارش را نسبت به جهان، به نحوی دگرگون کرده است، که شامل ازانیدن جهان، تا این‌که چشم‌پوشی از آن می‌شود.

رمان روسو «سرگذشت دل آدمی» (امیل یا در تربیت)، رمان تربیتی آلمانی در شخصیت ویلهلم مایستر یا اثر «هاینریش فن اوفتردینگن» از نوالیس به صورت رمانتیک، پدیدارشناسی روح هگل و سرمایه‌ی مارکس، راهبردهای موتیف سفر اُدیسه در قلمروهای گوناگون خلق روحی (فکری) اند.

اُدیسه‌ی روح یا علم تجربه‌ی آگاهی یگانه سنخ یا نوع علم نیست، بلکه یکی از صورت‌هایی است که سفر اُدیسه در آن‌ها «واقعیت پذیرفته» است. آیا

پدیدارشناسی روح^۱ سیر آگاهی طبیعی است که راه به دانندگی حقیقی می‌برد یا «راه نفس است که رشته‌ی دگردیدی‌های خود را آن‌چنان که وضعیتهای آن را می‌پیماید» تا بدان وسیله «با تجربه‌ی کامل خویش به شناخت آن چیزی دست یابد که خود بالقوه آن است»^۲؛ بدین سان سرمایه‌چونان آدیسه‌ی پراکسیس تاریخی انضمامی می‌نماید که از تولید کار عنصری خود یک رشته دگردیدی‌های واقعی خود را از سر می‌گذرانند که فعالیت فکری - عملی انسان در آن‌ها ضمن آن در جریان تولید واقعیت می‌پذیرد و تثبیت می‌شود و سیرش با شناخت آن چیزی به پایان نمی‌رسد که آن در خود و برای خود است، بلکه یک فعل انقلابی عملی است که برای شناخت بنیاد می‌یابد.

اشکال واقعی زندگی برای آدیسه‌ی روح فقط دقایق ضروری تحول (توسعه) آگاهی‌اند که در آگاهی روزمره به دانندگی مطلق پیش می‌رود، از آگاهی زندگی روزمره به دانندگی مطلق فلسفی. در دانندگی مطلق حرکت فقط کامل نمی‌شود بلکه بر بسته نیز می‌شود. خودشناسی یک فعالیت است البته یک فعالیت نوع خاص: فعالیت فکری یا فلسفی که مجری آن فیلسوف است (یا آن‌چنان که یک مفسر فرانسوی معاصر گفته: شخص فرزانه).

خصلت مادی فلسفه که بر اساس آن پژوهش علمی معضل اقتصادی شکل می‌گیرد، در جمله‌های آغازین سرمایه تأکید شده است: آدیسه با آگاهی آغاز نمی‌شود، چونکه آن آدیسه‌ی روح نیست، بلکه از کالا سرآغاز می‌گیرد، آن آدیسه یک صورت تاریخی انضمامی پراکسیس است. کالا صرفاً یک چیز پیش‌پاافتاده و رازورز نیست، یک پدیده‌ی ساده با خصلت دوگانه، یک

۱. تا آن‌جا که من می‌دانم ارتباط بین پدیدارشناسی روح هگل و رمان تربیتی آلمان را اولین بار جوشیا رویس در نوشته‌اش سخنرانی در آیدالسم مدرن، نیوهیون، ۱۹۱۹، ص ۱۴۹-۱۴۷، یادآور شده است.

۲. هگل، پدیدارشناسی روح، ویراست هوفمایستر، لایپزیگ، ۱۹۴۹، ص ۶۷.

موضوع خارجی، یک چیز صرفاً حسی دریافت شونده نیست، ضمناً و پیش از همه از لحاظ حسی یک چیز عملی است، مخلوق و ابراز یک صورت معین تاریخی کار اجتماعی است. پرسش اصلی در پیوند درونی آغاز و پایان سرمایه، کالا و طبقات را اینک می توان به صورت زیر فرمول بندی کرد:

چگونه کالا به عنوان شکل تاریخی کار اجتماعی انسان با فعالیت فکری - عملی گروه ها (طبقات) اجتماعی در تولید مناسبت دارد؟ مارکس از یک شکل تاریخی تولید عزیمت می کند و قانون مندی حرکت آن را شرح می دهد. اما تمامی تحلیل در این گفته به اوج می رسد که در این قانون مندی روابط اجتماعی تولیدکنندگان به نحوی در فعالیت تولیدی شان بیان (درج) می شود. بازنمایی شیوهی تولید سرمایه داری در تمامیت و انضمامیتش یعنی این که آن نه تنها به مثابه ی یک فرایند بالنفسه قانون مند شرح می شود، یعنی به عنوان فرایندی که ناآگاه و ناوابسته به آگاهی انسان ها جریان می یابد، بلکه هم چنین به عنوان یکی از قانون مندی هایش که آن است، چگونه انسان ها از این فرایند و جایگاه خود در آن آگاه می شوند.^۱

سرمایه ی مارکس نظریه نیست، بلکه یک نقد نظری یا یک نظریه ی انتقادی بر سرمایه است. سرمایه فقط تصویرهای عینی حرکت های اجتماعی سرمایه و صورت های آگاهی متناسب متعلق به عوامل آن را شرح نمی کند، بلکه در وحدت نااجدا به بررسی پی گیری قوانین عینی ای می پردازد که نظام بر اساس آن ها عمل می کند (شامل اختلال ها و بحران ها می شود)، شکل گیری سوژه ای که فروشکنی انقلابی را اجرا خواهد کرد.

۱. درباره ی رابطه ی انسان ها با مبادله و تولید، مارکس می نویسد: «در ابتدا مناسبت شان وجود عملی دارد. البته در تانی چون آن ها انسان اند، مناسبت شان چونان مناسبت برای آن ها وجود دارد. نحوه ای که مناسبت برای آن ها وجود دارد یا روابط خود را در مغز آنان بازتاب می دهد، از طبیعت خود مناسبات سرچشمه می گیرد.» مارکس، سرمایه، هامبورگ، ۱۸۶۷، ص ۳۸. در ویراست های بعدی این پاراگراف نیست.

نظام تنها وقتی در تمامیت و انضمامیتش توصیف شده است که قوانین درون ذاتی حرکت و نابودیش آشکار شود. شناخت یا دانندگی نسبت به این نظام به عنوان یک نظام استثمارکنندگی، شرط ضروری برای آن است که ادیسه صورت تاریخی پراکسیس در پراکسیس انقلابی به کمال برسد.^۱ مارکس این آگاه‌شوندگی را یک آگاهی شگرف می‌نامد.^۲

۲- انسان و شیء یا خصلت اقتصاد

تحلیل انتقادی از یک سو نشان داد که جنبه‌های متفرد چیزوارشده‌ی اقتصاد، دقایق واقعی واقعیت‌اند، از سوی دیگر این‌که این دقایق چیزوارشده در نظریه‌ها یا در ایدئولوژی‌ها تثبیت شده‌اند و در مرحله‌های مختلف رشد فکری به عنوان «نگرانی»، «انسان اقتصادی» و «عامل اقتصادی» پدیدار می‌شوند. در این شکل‌های اقتصاد که در آن واحد ذهنی و عینی‌اند، از سویی برای آگاهی وجود دارند، از سوی دیگر اقتصاد را به گونه‌ای معین بیان می‌دارند، ما یک ورودی یافته‌ایم که بناست به ما امکان دهد که خصلت ذاتی اقتصاد را بیاییم. تحلیل نه تنها انتقاد درک‌ها^۳ و صورت (پیکر)‌های واقعی چیزوار شده‌ی اقتصاد بود، بلکه در همان حال از جنبه‌های معین خصلت

۱. مارکس، در نامه به انگلس، ۳۰ آوریل ۱۸۶۸، ارتباط درونی سه جلد سرمایه را سرجمع می‌کند و می‌گوید: «ما سرانجام به شکل پدیداری (فنومال) رسیده‌ایم که اقتصاد کوچک خیابان از آن عزیمت می‌کند: رانت از زمین، سود از سرمایه منابع درآمد سه طبقه است: طبقه‌ی زمین‌داران، سرمایه‌داران و مزدبگیران؛ نتیجه‌ی نهایی مبارزه‌ی طبقاتی است که به این جنبش پایان می‌دهد و به تمام این کثافت.» (مارکس - انگلس، آثار، جلد ۳۲، ص ۷۴ ادامه.)

۲. «این بازشناسی تولیدات به عنوان مال خودی او (یعنی توانش کار) و این قضاوت که جدایش از شرایط تحقق‌پذیری به عنوان نامتعلق و اجباری یک پیشرفت در آگاهی است.» مارکس، گروندریسه، ص ۳۶۶.

خود اقتصاد را آشکار کرد. این خصلت باید در تحلیل بعدی هنوز روشن تر گردد، امری که به نوبه‌ی خود پرتو تازه بر دقایق چیزوار شده‌ی اقتصاد خواهد افکند.

هستی اجتماعی و مقوله‌های اقتصادی

وقتی مقوله‌های اقتصادی «صورت‌های هستی»، «تعین‌های وجودی» سوژه‌ی اجتماعی‌اند، لذا در تحلیل و نظام‌مند کردن‌شان، هستی اجتماعی کشف (افشا) می‌شود. هستی اجتماعی در بازنمایی دیالکتیکی مقوله‌های اقتصادی به صورت فکری بازتولید می‌شود. بار دیگر در این جا دیده می‌شود، چرا نظام‌مند کردن مقوله‌های اقتصادی در سرمایه در توالی شبهه - واقعیتی تاریخی یا در ترتب منطق صوری ارایه نمی‌شوند و چرا شرح دیالکتیکی یگانه نوعی بود که هستی اجتماعی می‌توانست از نظر منطقی ساختاربندی شود.

این درست نیست که هر مقوله‌ی سرمایه در عین حال یک مقوله‌ی فلسفی است (هربرت مارکوزه)، اما درست است که تنها یک تحلیل فلسفی از چارچوب علم خاص فرامی‌رود و توضیح می‌کند که واقعیت چیست و چگونه واقعیت اجتماعی - انسانی شکل می‌گیرد است که امکان می‌دهد ماهیت مقوله‌های اقتصادی درک شود و بدین سان برای تحلیل انتقادی ارایه‌ی کلید می‌کند. مقوله‌های اقتصادی به نفسه چیزی از خود نمی‌گویند که چه هستند. آن‌ها در زندگی اجتماعی بسیار بیش از هیروگلیف‌های رازآمیز تأثیر دارند. بنا بر این ادعای مبنی بر این که هستی اجتماعی از بهره، مزد، پول، کرایه (رانت)، سرمایه و ارزش اضافی تشکیل می‌شود، به واقع برانگیزنده‌ی احساس خودسری و بی‌معنایی است.

تا زمانی که علم اقتصاد صرفاً حرکت مقوله‌های اقتصادی را دنبال می‌کرد، پرسش چیستی این مقوله‌ها را نادیده می‌گرفت، لذا به این اندیشه نیفتاد که

یک پیوند درونی بین مقوله‌های اقتصادی و هستی اجتماعی بجوید. پیش از آن‌که این پیوند بتواند کشف شود، می‌بایست درک دیگری سوای آنی که اقتصاد کلاسیک مسبوق بر آن بود، از واقعیت وجود داشته باشد. تحلیل یک واقعیت معین در مورد اقتصاد سرمایه‌داری، کار علم اقتصاد سیاسی است. اما برای آن‌که این علم به راستی علم باشد و فقط در مرز آن تحت نوعی فلسفیدن در باب پدیده‌های اقتصادی (موزس هس) حرکت نکند یا به عنوان نظام‌مند کردن آیینی تصورات درباره‌ی واقعیت اقتصادی (اقتصاد عامیانه) نپردازد، باید از مفهوم صحیح واقعیت اجتماعی عزیمت کند که موضوع علم خاص نیست و نیز نمی‌تواند هم باشد.

مقوله‌های اقتصادی در آن واحد مقوله‌های فلسفی نیستند، اما کشف این امر که مقوله‌های اقتصادی چیستند و توأم با آن تحلیل انتقادی‌شان نیز به صورت یک مفهوم فلسفی واقعیت، از علم و از روش نتیجه می‌شود. تحلیل انتقادی که نشان می‌دهد مقوله‌های اقتصادی آن چیزی نیستند که می‌نمایند و آگاهی غیرانتقادی آن‌ها را چه تلقی می‌کند و هسته‌ی پنهان در آن‌ها را آشکار می‌کند - چنان‌چه بخواهد در سطح علم بماند - در همان حال باید نشان دهد که نمود مقولاتی‌شان بیان ضروری ذات (ماهیت) پوشیده است. این رویکرد که به وسیله‌ی آن شبه - انضمامیت رفع شده و در همان حال اثبات می‌شود که آن یک صورت پدیداری ضروری است، هنوز چارچوب فلسفه (ی هگل) راترک نکرده است. تنها اثبات آن‌که مقوله‌های اقتصادی صورت‌های تاریخی چیزوار شدن انسان است، و این‌که آنها به عنوان محصول پراکسیس تاریخی تنها از طریق فعالیت عملی می‌توانند برطرف شوند، مرز فلسفه و بدین سان نقطه‌ای را نشان می‌دهد که فعالیت انقلابی در آن آغاز می‌شود. (وقتی مارکس ردپای علم کلاسیک را می‌گیرد و رمانتیسم را رد می‌کند که در نگاه نخست انتظار عکس آن می‌رفت، چرا که علم کلاسیک تحلیلی از جهان عینی ارایه کرده حال آن‌که رمانتیسم فقط اعتراضی علیه نانسائیت آن است،

لذا در ضمن محصول آن است، در نتیجه چیزی انحرافی و جنبی است.)
 تحلیل مقوله‌های اقتصادی بدون مفروضات نیست: پیش شرط‌شان مفهوم واقعیت به‌عنوان فرایند عملی تولید انسان اجتماعی است. یک تحلیل بدین‌سان جهت یافته در مقوله‌های اقتصادی موجب کشف صورت‌های اساسی یا عنصری عینیت‌پذیرندگی می‌شود، یعنی کشف وجود بنیادی انسان چونان موجود اجتماعی. پدیده‌ای که به‌روشنی صحیح است و در آن اقتصاد کلاسیک در برابر اعتراض‌های رمانتیکی محض است، آن است که اقتصاد به‌عنوان نظام یا تمامیت، موضوع‌ش انسان است و او را با توجه به نظام شکل (پرورش) می‌دهد، به عبارتی انسان را به آن نظام می‌کشاند چون که او دارای رگه‌های معینی است که او را به «انسان اقتصادی» فرومی‌کاهد.

اما از آن‌جا که اقتصاد صورت عنصری عینیت‌یابندگی، وحدت عینیت‌یافته و تحقق‌پذیرفته‌ی سوپژه - ابژه است، در این رابطه نه تنها ثروت عینی اجتماعی توسعه می‌یابد بلکه ضمناً صفات ذهنی و استعداد‌های آدمی نیز. «در فعل خود تولید نه تنها شرایط عینی دگرگون می‌شوند، فرضاً روستا به شهر تطور می‌یابد، از بیابان کشتزارآباد شکل می‌گیرد، بلکه تولیدکنندگان خود دستخوش تغییر می‌شوند، بدین‌سان که کیفیت‌های نو از خود بروز می‌دهند، در تولید توسعه می‌یابند، نیروها و تصورات جدید می‌پروراندند، روابط و نیازمندی‌های نو و زبان نو به‌وجود می‌آورند.»^۱

۱. گروندریسه، ص ۳۹۴. در سال‌های دهه‌ی سی انتشار نوشته‌های اولیه‌ی مارکس، دست‌نوشته‌های فلسفی - اقتصادی یک رویداد واقعاً هیجان‌انگیز بود و سرآغاز ادبیات (نوشته‌ها) فراوان به دنبال داشت، حال آن‌که انتشار گروندریسه که حاوی کارهای تدارکی برای سرمایه بود مبین پختگی مارکس در پایان دهه‌ی پنجاه است و یک پیوند فوق‌العاده مهم بین دست‌نوشته‌ها و سرمایه است که تاکنون موضوع توجه خاص نبوده است. در اهمیت گروندریسه هر چه گفته شود اغراق نیست. این اثر نشان می‌دهد که مارکس هیچ‌گاه معضل فلسفی را از نظر دور نمی‌داشت و به‌ویژه مفهوم «بیگانه‌شوندگی»،

مقوله‌های اقتصادی تنها زمانی می‌توانند «اشکال هستی» یا «تعین‌های وجودی» سوژه‌ی اجتماعی را بیان کنند که آن‌ها را در تمامیت‌شان نشان دهند: نه به مفهوم یک انباشت همهی مقوله‌ها بلکه در ساختمان دیالکتیکی‌شان که در سایه‌ی یک «قدرتی که بر همه چیز سلطه دارد»، یعنی به توسط آن چیزی که - به گفته‌ی مارکس - تشکیل «اثیر کلی» می‌دهد. این مقوله‌ها - برای خود و منفرداً - فقط نماینده‌ی (معرف) جنبه‌های منفرد جزئی‌اند. تنها وقتی بازنمایی دیالکتیکی شوند و ساختمان‌شان به عضو بندی درونی ساختار اقتصادی مورد نظر واگذار شود، معنی واقعی خود را کسب می‌کنند، یعنی آن‌ها مقوله‌های انضمامی تاریخی می‌شوند. آن‌گاه در هر یک از این مقوله‌ها می‌توان دقایق زیر را کشف کرد - یا به‌طور اساسی (آن‌جا که بحث از مقوله‌های بنیادی اقتصادی است) یا از یک جنبه‌ی خاص (وقتی پای مقوله‌های فرعی در میان است):

- ۱- یک صورت متعین اجتماعی - تاریخی، چون همان‌طور که مارکس توجه کرده است، تولید در اساس عینیت دادن به فرد است.^۱
- ۲- یک مرحله‌ی متعین تاریخی - انضمامی رابطه‌ی سوژه - ابژه، و
- ۳- دیالکتیک امر تاریخی و غیرتاریخی، یعنی وحدت هستی شناختی و تعین‌های وجودی.

زمانی که بر اساس درک نوین واقعیت (با کشف پراکسیس انقلابی) خصلت مقوله‌های اقتصادی آشکار شده و تحلیل‌شان صورت گرفته است، می‌توان با عزیمت از این مقوله‌ها بار دیگر بنای هستی اجتماعی را به فرجام

→ «چیزوارشوندگی»، «تمامیت» و هم‌چنین رابطه‌ی سوژه - ابژه را که برخی مارکس‌شناسان نافرهیخته مایل‌اند آن را یک گناه مارکس جوان تلقی کنند، در واقع به‌صورت آمادگی مفهومی نظریه‌ی مارکس ماندگار است. بدون گروندریسه، سرمایه درک نمی‌شد.

۱. «هر تولید یک عینیت‌پذیری فرد است»، گروندریسه، ۱۳۷.

رساند. در نظام مقوله‌های اقتصادی ساختار اقتصادی جامعه از لحاظ روحی بازتولید می‌شود. آن‌گاه امکان کشف این وجود دارد که اقتصاد به واقع (دفاکتو) چیست، صورت‌های چیزوار شده یا پدیدارهای ضروری بیرونی اقتصاد کدام‌اند و اقتصاد به معنی خودی (ذاتی) کلام چیست. اقتصاد تنها تولید چیزهای مادی نیست، بلکه تمامیت فرایند تولید و بازتولید انسان به مثابه‌ی موجود اجتماعی - تاریخی است. اقتصاد فقط تولید نیازهای مادی نیست، بلکه در همان حال تولید شرایط اجتماعی است که تولید در پوشش آن واقعیت می‌پذیرد.^۱

آن‌چه نقد بورژوازی و اصلاح‌طلبانه به آن به‌عنوان «نظری»، «مسیحانه» یا بخش‌های «هگلی‌کننده» سرمایه می‌نگرد، فقط بیان بیرونی این واقعیت است که مارکس تحت جهان اعیان^۲ حرکت‌های بهای کالا و اشکال متفاوت سرمایه، قانون‌مندی‌های آن‌ها را در فرمول‌بندی‌های دقیق بیان می‌کند، جهان عینی روابط اجتماعی یعنی دیالکتیک سوژه - ابژه را آشکار می‌کند. اقتصاد جهان عینی انسان‌ها و تولیدات اجتماعی‌شان است، ولی هرگز دنیای واقعی حرکت اجتماعی چیزها نیست. حرکت اجتماعی چیزها که روابط اجتماعی انسان‌ها و تولیدات‌شان را پنهان می‌کند، یک شکل معین از لحاظ تاریخی‌گذرای اقتصاد است. تا زمانی که این شکل تاریخی وجود دارد، یعنی تا وقتی خصلت اجتماعی کار در ارزش مبادله تجسم می‌یابد، یک رازورزی روزینه‌ی واقعی نیز وجود دارد که موجب می‌شود که مناسبات معینی که انسان‌ها در آن پا به فرایند تولید زندگی اجتماعی‌شان می‌نهند، یک هیأت وارون به خود می‌گیرد: که شرایط اجتماعی چیزهاست.^۳

۱. «با آن‌که اقتصاددانان بورژوا می‌بینند که تولید در مناسبات سرمایه‌داری چگونه عمل می‌کند، ولی آن‌ها نمی‌بینند که چگونه خود این مناسبات تولید می‌شوند.» آرشبو مارکس - انگلس، مسکو، ۱۹۳۲، جلد دوم، ص ۱۷۶.

2. Objekte

۳. نگاه کنید: مارکس، در نقد اقتصاد سیاسی، در مارکس / انگلس، آثار، جلد ۱۳، ص ۲۱.

همه‌ی این ملاحظات نشان می‌دهند که در اقتصاد - هم‌چونان یک کل و هم در مقوله‌های متفرد اقتصادی - یک دیالکتیک خاص ناظر بر شخص و شیء است. مقوله‌های اقتصادی که از یک منظر جنبه‌های شان تثبیت مناسبات اجتماعی چیزهایند، به انسان‌ها به‌عنوان حامل مناسبات اقتصادی پوشش می‌دهند. تحلیل مقوله‌های اقتصادی یک نقد دوگانی است. از یک سو نشان نارسایی تحلیل تا به‌حال اقتصاد کلاسیک است و قتی سخن از بیان متناسب این حرکت است، به این معنی تحلیل اقتصادی ادامه‌ی اقتصاد کلاسیک است: تضاد و کمبود این حرکت را برطرف می‌کند و تحلیل‌های ژرف‌تر و عام‌تر را میسر می‌کند. از سوی دیگر - که همانا نشان آن است که تئوری مارکس نقد اقتصاد به معنی واقعی کلام است - حرکت واقعی مقوله‌های اقتصاد هم‌چون صورت چیزوارشده‌ی حرکت اجتماعی انسان‌ها جلوه می‌کند.

در این نقد عیان می‌شود که مقوله‌های حرکت اجتماعی چیزها صورت‌های وجودی - ضروری و از لحاظ تاریخی گذرا - حرکت اجتماعی انسان‌هایند. در نتیجه اقتصاد مارکسیستی یک نقد دوگانی مقوله‌های اقتصادی یا به زبان ایجابی، یک تحلیل دیالکتیک تاریخی انسان و چیزها در تولید است که به‌عنوان تولید تاریخی - اجتماعی ثروت عینی و روابط عینی - اجتماعی درک می‌شود.

در اقتصاد سرمایه‌داری یک جابه‌جایی متقابل اشخاص و چیزها، یک شخصیت‌پذیری چیزها و یک چیزوار شدن اشخاص دست می‌دهد. چیزها صاحب اراده و آگاهی می‌شوند، یعنی حرکت‌شان آگاهانه و با اراده متحقق می‌شود، اما انسان‌ها حامل و مجریان این حرکت‌ها می‌شوند. اراده و آگاهی انسان‌ها را حرکت روند عینی چیزها تعیین می‌کند؛ حرکت چیزها از راه اراده و آگاهی انسان‌ها به‌عنوان رسانه‌ی آن‌ها واقعیت می‌پذیرد.

قانون‌مندی چیزها که مولود حرکت اجتماعی آن‌هاست به آگاهی انسان به‌عنوان نیت و هدف انتقال می‌یابد، غایت ذهنی عینی می‌شود و مستقل از اراده‌ی آگاهی فردی به صورت گرایش یا وساطت اثر می‌گذارد. آنچه در

مورد ارزش و تولید کالا «هدف، انگیزه و گرایش درونی» است، در آگاهی سرمایه‌دار به‌عنوان قصدیت و غایت آگاه نقش می‌بندد که از طریق وساطت آن، این هدف به‌عنوان نیت و غایت آگاه واقعیت می‌یابد.^۱

همین که انسان قانون‌مندی‌های حرکت اجتماعی چیزها را که انسان حامل ماسک خصلت‌شان به‌عنوان «انسان اقتصادی» است، پی‌گیری و فرمول‌بندی کرد، دیده می‌شود که این واقعیت فقط یک نمود واقعی است. وقتی آدمی در مناسبت تولید اقتصادی در نگاه نخست صرفاً شخص‌نمای^۲ حرکت اجتماعی چیزها به‌عنوان مجری (عامل) این حرکت جلوه می‌کند،^۳ آن‌گاه ادامه‌ی تحلیل این نمود واقعی را رفع می‌کند و نشان می‌دهد که حرکت اجتماعی چیزها فقط صورت تاریخی رابطه‌ی انسان‌ها و آگاهی چیزوار شده فقط صورت تاریخی آگاهی انسان است.

مقوله‌های اقتصادی که شالوده‌ی هستی اجتماعی است و به‌نوبه‌ی خود اشکال وجود سوژه‌ی اجتماعی‌اند، لذا بیانگر حرکت چیزها یا روابط اجتماعی انسان‌ها نیستند که از انسان‌ها و آگاهی‌شان جدا باشند. در مقوله‌های اقتصادی مناسبات تولیدی اجتماعی تثبیت شده‌اند که بر آگاهی انسان اثر می‌گذارند بی‌آن‌که به آن وابسته باشند، یعنی آن‌ها آگاهی افراد را به‌عنوان صورت‌های وجود خودشان و حرکت‌شان به کار می‌گیرند.^۴

هستی اجتماعی، آگاهی انسان را تعیین می‌کند؛ البته از آن نتیجه نمی‌شود که هستی اجتماعی خود را به تمام کمال در آگاهی انسان آشکار می‌کند.

۱. رک. آرشیو مارکس - انگلس، ص ۶.

2. personification

۳. «نقش‌هایی که سرمایه‌دار عمل می‌کند، فقط نقش‌های اعمال شده‌ی خود سرمایه‌اند - نقش‌های ارزش‌گذار که با هضم خود کار زنده است. سرمایه‌دار صرفاً به مثابه‌ی سرمایه‌ی شخصیت‌یافته کارکرد دارد؛ سرمایه به‌عنوان شخص همان‌گونه که کارگر به مثابه‌ی کار شخصیت‌یافته عمل می‌کند...» آرشیو مارکس - انگلس، همان، صص ۳۵-۳۲.

۴. «سرمایه‌دار در مفهوم سرمایه است.» مارکس، گروندریسه، ص ۴۱۲.

انسان‌ها در پراکسیس مفید روزمره هستی اجتماعی را بیشتر در جنبه‌های منفرد یا چیزوار شده‌اش به آگاهی خویش در می‌آورند. چگونه هستی اجتماعی می‌تواند خود را در مقوله‌های اقتصادی عیان کند؟ آیا هستی اجتماعی بدان طریق آشکار می‌شود که انسان آن را بر مقوله‌های اقتصادی درخور حمل می‌کند، مثلاً سرمایه، مالکیت زمین، کارگاه‌های خُرد یا بر فکت - بودگی شرایط تاریخی - اقتصادی و داده‌ها؟ در این انتقال دادن، هستی اجتماعی با اشکال چیزوار شده یا دقایق منفرد خلط (اشتباه) می‌شود، در نتیجه ردیف کردن شکل (تصویر)‌های فرهنگی به‌جای یک‌چنان هستی فهمیده شده، موجب ترک قلمروی عامیانگی نمی‌شود. اگر هم هزاران اطمینان قدیسان را همراه داشته باشد که انسان «میانجی» پیوند میان اقتصاد و فرهنگ است و آن را دیالکتیکی می‌فهمد. نه فقدان وساطت، که درک خود هستی اجتماعی شاخص نطفه‌ی عامیانگی است.

هستی اجتماعی یک جوهر ایستا یا پویا نیست، یک ذات اعتلایی نیز نیست که مستقل از پراکسیس عینی باشد، بلکه فرایند تولید و باز تولید واقعیت اجتماعی است، یعنی پراکسیس تاریخی بشر و صورت‌های عینیت‌پذیری آن. وقتی از سویی مقوله‌های اقتصادی ناهما می‌مانند بی‌آن‌که پراکسیس عینی و پاسخ به این پرسش بدهد که چگونه واقعیت اجتماعی شکل می‌گیرد، لذا از سوی دیگر، آن‌ها اشکال اساسی و عنصری عینی کردن انسان، عناصر سازا برای بنای هستی اجتماعی‌اند. مارکس که پیوند هستی اجتماعی، پراکسیس و اقتصاد را سرجمع می‌کند، می‌گوید: «وقتی جامعه‌ی بورژوایی را در کل می‌نگریم، در واقع آخرین نتیجه‌ی فرایند تولید اجتماعی است که خود جامعه می‌نماید، یعنی خود انسان در روابط اجتماعیش. تمام آن‌چه صورت تثبیت شده دارد، هم‌چون تولید و جز آن، تنها چونان یک لخت (دقیقه) می‌نماید، لخت محوشونده در این حرکت. فرایند تولیدی خود در این‌جا صرفاً یک لخت می‌نماید. شرایط و عینی‌شدن‌های فرایند نیز خود دقایق

همان‌اند و تنها افرادند که سوبژه‌ی آن جلوه می‌کنند. البته افراد در ارتباط با یکدیگر که آن‌ها نیز آن دقایق را هم‌چنان که تولید می‌کنند، بازتولید می‌کنند. در فرایند حرکت مستمر خودی‌شان آن‌ها در عین حال خود را در آن هم‌چون جهان ثروتی که خلق می‌کنند، نو می‌کنند.^۱

در مقوله‌های اقتصادی و در تعریف‌شان هستی اجتماعی «لحاظ نشده»، بلکه در واقع تثبیت شده است. در نتیجه تحلیل نظری می‌تواند آن را در نظام مقوله‌های اقتصادی تنها زمانی آشکار کند که «ثبات» آن را برطرف کند و به‌عنوان بیان فعالیت عینی انسان‌ها و روابط اجتماعی آن‌ها را به مدد مراحل توسعه‌ی تاریخ درک کند.

فلسفه‌ی کار

ارتباط اقتصاد و کار در نظرات علم و در آگاهی روزمره چنان ریشه دوانیده که در سرگرفتن تحلیل کار چیزی آسان‌تر از آن برای فهم اقتصاد نمی‌نماید، یا برعکس، با تحلیل اقتصاد راه به فهم کار هموار می‌گردد. اما این به ظاهر بدیهی بودگی به کج‌راه می‌انجامد. نمود روند بررسی را به تحلیل این پرسش سوق نمی‌دهد که کار چیست، بلکه یک مسأله‌ی دیگر بر پژوهش تحمیل می‌کند و علم را در مسیر شرح و تحلیل فرایندهای کار و فعالیت کار در تقاطع تاریخی و به تعمیم نظام‌مند می‌برد تا این‌که به یک «تعریف کار» برسد. در تعریف‌ها فعالیت کار به صورت شرح تعمیم می‌یابد، بی‌آن‌که بدین وسیله به معضل کار پرداخته شود.

در جامعه‌شناسی کار، در روان‌شناسی کار، در الاهیات کار، در فیزیولوژی یا در تحلیل‌های اقتصادی کار با مفهوم‌های درخور جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، اقتصادی و... جنبه‌های معین کارورزی شده و تثبیت گردیده، اما پرسش مرکزی این‌که کار چیست، یا فی‌نفسه به‌عنوان

۱. مارکس، گروندریسه نقد اقتصاد سیاسی، همان، ص ۶۰۰.

پیش فرض نانتقادی پذیرفته شده (لذا هم چون پیش داوری ناعلمی که بررسی به اصطلاح علمی بر آن بنا می شود)، یا به مثابه‌ی «پرسش متافیزیکی» از علم حذف می شود.^۱ تعریف‌های جامعه‌شناختی کار که قصد دارند بر انتزاعیت غلبه کنند و متافیزیک را بزدایند، یک توصیف تعمیم یافته از کارآیی یا فعالیت کار ارائه می کنند، به معضل کار رسوخ نمی کنند. جامعه‌شناسی از همان آغاز تکیه بر موضعی دارد که از آن کلاً نمی توان معضل کار را درک کرد. اگر هم آن وانمود آن را دارد که چیزی آشنا تر و پیش پا افتاده تر از کار نیست، با این همه به آسانی دیده می شود که این آشنایی و پیش پا افتادگی بنا بر یک اشتباه (خلط) دارد: در تصور روزمره و نظام مندشدنش سخن اصلاً از ذات و تعریف آن نیست؛ تحت این عنوان معمولاً فرایند کار، بازده کار، انواع کار و جز آن فهمیده می شود. از این رو «فلسفه‌ی کار» نمی تواند اندیشه (تأمل) بر تعریف‌های جامعه‌شناختی و شناخت‌ها یا مصالح برای انسان‌شناسان، قوم‌شناسان، روان‌شناسان و فیزیولوژیست‌ها باشد. وظیفه‌شان تعمیم شناخت‌های جزئی علم یا اصولاً توجیه یک صورت تاریخی کار نیست.^۲

۱. به این پرسش که کار چیست؟ اغلب به تعریف جامعه‌شناختی برمی خوریم، آن عبارت است از «تمام افعالی که انسان بر روی مصالح به کمک مغز، دست، ابزار و ماشین انجام می دهد، عملیاتی که به نوبه‌ی خود بر انسان اثر می گذارد و او را تغییر می دهد». گ. فریدمان، «کار چیست؟»، Annals، ۱۹۶۰، شماره ۴، ص ۶۸۵. فریدمان با پ. ناوی به مشهورترین نمایندگان جامعه‌شناسی کار که بر روی هم از مارکسیسم تأثیر پذیرفته‌اند تعلق دارد. از همین رو ما نیز نظراتش را به عنوان نمونه‌ی آشفتگی نظری برگزیدیم که در آن درخواست به حق بر انضمامیت تاریخی پژوهش با تجربه‌گرایی نانتقادی و جامعه‌شناسی‌گرایی درهم تنیده شده است. البته مقاله‌های آقای فریدمان تشریک مساعی ارزنده به رشته‌ی او است، به جامعه‌شناسی صنعت، تکنولوژی و کار.

۲. نام مناسب برای این عذرآوری «الاهیات کار» است، و در میان مؤلفانش فقط متکلمان مسیحی یافت نمی شوند. البته تصادفی نیست که تومیس‌گرایی به مسأله‌ی کار توجه داشته است. و مؤلفان مدرن تومیستی (ویا لاتو، بارتولی، رُویه، لاکروا) مقاله‌های خود را

فلسفه‌ی تحلیل فرایندهای کار در تمامیت و توسعه‌ی تاریخیش نیست، بیش از همه تنها به این پرسش می‌پردازد: کار چیست؟

سؤال این است که آیا در این مناسبت از مفهوم فلسفه سوءاستفاده نمی‌شود؟ از چه رو تحلیل کار مستلزم پژوهش فلسفی است، چرا نمی‌توان این کار را در چارچوب یک علم خاص انجام داد؟ و یا مگر «فلسفه» در عبارت «فلسفه‌ی کار» معنی همسان یا مشابه در عبارت‌هایی مانند «فلسفه‌ی بازی»، «فلسفه‌ی زبان»، «فلسفه‌ی هنر» دارد، و مراد از آن تنها یک حوزه‌ی خاص زندگی انسان تحت یک دید فلسفی قرار می‌گیرد؟

از دید تاریخی معضلی که ما در عبارت «فلسفه‌ی کار» سرجمع می‌کنیم در قله‌های خاص تفکر مدرن اروپایی جلوه می‌کند: در رنسانس (گ. مانتی، پیکودلا میراندلا، کارلوس یوویلوس)، در فلسفه‌ی هگل و نزد مارکس. معضل «فلسفه‌ی کار» یک جنبه در این پرسش دارد: انسان چیست؟ برای پرهیز از بدفهمی باید بر آن بیفزاییم: معضل کار به‌عنوان سؤال فلسفی، هر پرسش معطوف به هستی‌شناسی انسان را ملازم می‌کند، هر آینه پرسش «انسان چیست؟» که به مثابه‌ی پرسش هستی‌شناختی درک شود. «هستی‌شناسی انسان» انسان‌شناسی نیست.^۱ معضل کار به‌عنوان پرسش فلسفی و به‌عنوان فلسفه‌ی کار زمینه در هستی‌شناسی انسان دارد. ارتباط کار با معضل فلسفی در جریان‌های فکری ذکر شده تنها یک ارتباط واقع نیست. این شگفتی که معضل کار از زمان مارکس به بعد دیگر از لحاظ فلسفی بازنمایی نشده است،^۲ معنی راستین خود را با تکیه به این گفته می‌یابد که فلسفه‌ی

→ مستقیماً علیه مارکسیسم به کار می‌گیرند، امری که مانع نمی‌شود آن‌ها منابع اطلاعات واقعی مارکسیسم درباره‌ی کار را به‌صورت آماده اخذ کنند.

۱. بخش چهارم «پراکسیس و تمامیت» این نکته را مشروحاً توضیح می‌کند.

۲. هربرت مارکوزه «در مبانی فلسفی مفهوم کار در اقتصاد»، Telos، ۱۶، تابستان ۱۹۷۳، ص ۱۳. ما به این مطالعه‌ی مهم که بهترین بخش‌های آن اعتبار خود را حفظ کرده است، باز می‌گردیم.

مادی نیز «آخرین»، «هستی‌شناسی انسان» است که هنوز برطرف نشده است.^۱

کار ماهیتاً و در کلیتش یک نوع فعالیت کاری یا اشتغال نیست که انسان آن را انجام می‌دهد و آن به نوبه‌ی خود بر روان، خوی و خیم و تفکرش تأثیر می‌گذارد، یعنی بر بخش‌های هستی‌شناسی اثرگذار می‌شود. کار یک رویداد است بر تمامی هستی انسان رسوخ می‌کند و خاصگی او را می‌سازد. تنها وقتی تفکر کشف کرد که در کار یک حالت ذاتی بر آدمی و هستیش دست می‌دهد،^۲ و این‌که پیوند درونی ضروری میان پرسش‌های «کار چیست» و «انسان کیست؟» را دریافت کرد، توانست با پژوهش علمی کار در تمام اشکال و پدیدارهایش (بنا بر این با پژوهش معضل اقتصادی نیز) آغاز کند و از همین رو نیز با بررسی واقعیت انسان در تمام اشکال و پدیدارهای آن. وقتی کار یک

۱. با آن که سارتر به درستی می‌گوید، از مارکسیسم به عنوان افق فکری دوران ما نمی‌توان فرا رفت، اما «فراموش می‌کند» اضافه کند، مارکسیسم نیز به عنوان «هستی‌شناسی انسان». رک. سارتر، نقد عقل دیالکتیک، پاریس، ۱۹۶۰، ص ۲۹. سارتر بر پایه‌ی این «فراموشی» حقانیت اگزیستانسیالیسم (هستی‌شناسی اگزیستانسیالیستی و انسان‌شناسی) خود را به‌عنوان تکمله‌ی ضروری فلسفه‌ی مارکسیستی توجیه می‌کند.

۲. «... کار (نزد هگل) به مثابه‌ی یک رویداد پایای پیوسته مسلط که در آن در همان حال در «جهان» انسان چیزی دست می‌دهد. در این جا کار یک «فعالیت» معین انسانی نیست... بیشتر یک کنش است در آن هر فعالیت متفرد زمینه می‌یابد و دگر بار پس زده می‌شود: یک کنش است.» مارکوزه، همان، ص ۲۶۲. این مطالعه‌ی مهم دارای یک کمبود است: اولاً بین کار و پراکسیس تمایز قایل نیست — یک غفلت سنتی که در بیشتر بررسی‌های دیرباره‌ی کار و پراکسیس دیده می‌شود: کار را به‌عنوان ذات پراکسیس تبیین می‌کنند و پراکسیس را ماهیتاً کار می‌دانند. در ثانی بین مفاهیم فلسفی و اقتصادی کار تفکیک انجام نمی‌گیرد؛ بدین سان نمی‌تواند برای تشریح مساعی مارکس در مورد کار ارزش قایل شود، و سوم عینیت‌پذیری را با شیئیت‌پذیری یکسان می‌داند، امری که مؤلف را به ذهنیت‌گرایی می‌کشاند و در توسعه‌ی معضل کار آشفتگی و نایک‌دستی پدید می‌آورد.

کنش یا رویداد است که در آن چیزی بر انسان و هستیش روی می‌دهد هم‌چنان که در جهان انسان نیز دست می‌دهد، لذا فلسفه طبیعتاً علاقه‌ی تمرکز بر آن دارد که خصلت این «روی‌دادن» و «کنش» را توضیح کند، راز این «چیز» را آشکار کند. در توصیف‌های این معضل، انسان متوجه بروز این نظر می‌شود که در کار، علیت با غایت‌گرایی گره می‌خورد یا به طریق خاص متحد می‌شود. این‌که کار محل دگرذیسی عنصر حیوانیت به انسانیت است، یعنی مکان زایش انسان است.^۱

با همه‌ی درستی، این تحلیل‌ها شناخت‌هایی‌اند که خصلت بخشی (پاره‌وار) دارند و از کنار معضلی می‌گذرند که تازه در این گفته بروز می‌کند که علاوه بر جفت - مفهوم‌های علیت - غایت‌گرایی، حیوانیت - آدمیت در رویداد کار، هنوز جفت - مفهوم‌های دیالکتیکی دیگر نیز کشف‌شدنی‌اند: ضرورت و آزادی، فردیت و کلیت، واقعی و آرمانی، درونی و بیرونی، سوژه و ابژه، نظریه و عمل، انسان و طبیعت و جز آن.^۲ آیا جفت - مفهوم غایت‌گرایی و علیت در بررسی معضل کار یک جایگاه ممتاز دارد، یا اثر بی‌توجهی به دیگر جفت‌های دیالکتیکی به واسطه‌ی یک رویکرد ناقص در پژوهش پدید آمده است؟ چگونه می‌توان کمال رشته‌ی نظام‌مند جفت - مفهوم‌های دیالکتیکی را تأمین کرد؟ و آیا نتیجه‌ی آن این است که کار یک مقوله‌ی ممتاز است که نظام مقوله‌ها باید بر اساس آن بنا شود یا آن‌که نظام مقوله‌های دیالکتیکی بایستی در فرایند کار هم‌چون یک حد میانه‌ی طبیعی و ضروری تثبیت شود؟

در مورد تحلیل‌هایی که درگیر معضل کارند، معمولاً نقصانی در

۱. نگاه کنید: گ. لوکاچ، هگل جوان، برلین، ۱۹۵۴، صص ۴۱۹-۳۸۹.

۲. ایوان دُبسکی به بررسی جفت - مقوله‌های دیالکتیکی خاص - عام، سوژه - ابژه، نظریه - عمل مرتبط با فلسفه‌ی هگل می‌پردازد (مفهوم کار نزد هگل و دیالکتیک ایدئالیستی، پراگ، ۱۹۶۱، صص ۴۴-۳۰).

نظام‌مندی دیده نمی‌شود وقتی تحلیل‌ها از رشته جفت - مفهوم‌های دیالکتیکی یک یا چند جفت بیرون آورده شود و با این‌گزینه‌ش ممتاز شوند؛ ولی این کار یک کمبود اساسی را آشکار می‌کند: خود ارادگی یا یک‌جانبگی‌گزینه‌ش را که با این ناتوانی فرقی ندارد که فرموله کردن مسأله‌ی علمی، رسوخ به ذات را ناممکن می‌کند. تا زمانی که کار تنها با یک رشته جفت - مفهوم‌های دیالکتیکی یا یک ردیف ناکامل مشخص می‌شود، اعضای این مفاهیم دوگانگی به‌عنوان مقوله ظاهر می‌شوند و تحلیل کار یک تحلیل (کامل یا ناکامل) می‌شود و نظام‌مندی مقوله‌ها، یا صرفاً به‌عنوان مثال، در جوار مقوله‌ها (علیت، غایت‌گرایی و جز آن) توضیح می‌شوند. در نتیجه نقد بر چنان پاره - تحلیل‌ها، بر تشکیل یک ردیف نظام‌مند پافشاری ندارد، بلکه بر پرسش: ویژگی جفت - مفهوم‌های دیالکتیکی در چیست که کار در آن‌ها و از طریق آن‌ها توصیف می‌شود؟

بارز کردن عام کار به مثابه‌ی یک روی‌دادن یا یک‌کنش که در آن چیزی با انسان و با هستیش روی می‌دهد، باید پیوندی با جفت - مفهوم‌های دیالکتیکی داشته باشد که به کمک‌شان کار توصیف می‌شود. بین جفت - مفهوم‌علیت - غایت‌گرایی از یک سو و جفت - مفهوم‌های فرد - کلی، آزادی و ضرورت، واقعی و آرمانی و... از سوی دیگر پیوند ویژه‌ی دیگری سوای خصلت عام دیالکتیکی‌شان وجود ندارد. اما وقتی بین دیالکتیک این جفت - مفهوم و روی‌دادن کار یک ارتباط وجود دارد، آیا این پیوند دوگانی نیست که در آن دیالکتیک روی‌دادن و روی‌دادن دیالکتیک بروز می‌کند؟ آیا در این صورت خصلت این روی‌دادن در کار و ویژگی نمی‌یابد و محتوای جفت - مفهوم خاص نمی‌شود که کار بدین وسیله توصیف شود؟ جفت - مفهوم دیالکتیکی می‌تواند کار و روی‌دادنش را وقتی بسنده شرح کند که دیالکتیک این روی‌دادن به مثابه‌ی دیالکتیک ظاهر شود. و وقتی تحلیل روی‌دادن دیالکتیکی در کار از درون با هستی انسان مرتبط است، هم‌زمان با روی‌دادن کار و ویژگی

هستی انسان آشکار می‌شود.

خود ویژگی هستی انسانی بدان وسیله توضیح می‌شود که انسان آن را نسبت با هستی حیوان و هستی چیزها مقابله می‌کند. انسان در چه چیز از سنگ، از حیوان و ماشین متمایز می‌شود؟ هگل دیالکتیسین تمایز انسان از حیوان را درست آن‌جا می‌بیند که انسان با حیوان همسان است: در حوزه‌ی جان دارندگی. پس زدن شره حیوانی^۱ و شکل گرفتن یک عضو میانجی، یعنی کار، بین شره و ارضای آن فقط یک فرایند نیست که در آن ولع حیوانی به یک سائق (انگیزه) انسانی دگردیسه شود و انسان شدن صورت گیرد، بلکه در همان حال یک مدل عنصری خود دیالکتیک است. گشتار غریزه‌ی حیوانی به کشش (آرزو) انسانی، انسانی شدن غریزه (ولع) در اثر کار و در فرایند آن، تنها یک جنبه‌ی روی‌دادن است که در کار انجام می‌گیرد. به عبارت دیگر، با ورود به روی‌دادن کار که ما از طریق تفکیک غریزه‌ی حیوانی و سائق (میل) انسانی به آن دست یافتیم، راه به درک این روی‌دادن میسر می‌شود، به شرط آن‌که انسان در آن صرفاً یک دگردیسی منفرد یا منزوی حیوانیت ننگرد، بلکه دگردیسی را به‌طور کلی تصدیق کند. کار، روی‌دادن است که در آن یک دگردیسی یا یک میانجی پدید می‌آید.

در این میانجی (وساطت) دیالکتیکی تعادل تضادها برقرار نمی‌شود، تضادها در تعارض احکام^۲ نیز تشکیل نمی‌یابند، بلکه وحدت تضداد چونان فرایند شکل می‌گیرد یا در فرایند یک دگرگونی است. وساطت دیالکتیکی یک گشتار است که در آن یک چیز نو شکل می‌گیرد؛ آن پیدایش یک پدیده‌ی کیفانو است. در این فعل (اکت) وساطت که در آن انسانیت از حیوانیت تکوین

۱. به این معنی حیوان و انسان «طبیعتاً» موجودهای عمل‌اند. نگاه کنید: جدل مارکس با واگنر: که انسان در واقعیت قرار ندارد بلکه درگیر عمل است تا نیازمندی‌های خود را برآورده کند.

می‌یابد و غریزه‌ی حیوانی را به سائق انسانی شده تغییر می‌دهد، سه بعدیت انسانی نیز شکل می‌گیرد: تنها آن موجودی که در کار بر هیچی غریزه‌ی حیوانی چیره می‌شود، می‌تواند در فعل واپس‌گراییدن در عین حال آینده را چونان بعد سوم هستی خود کشف کند. انسان در کار و با کار بر زمان چیره می‌شود (حال آن‌که زمان بر حیوان چیره است)، چون که یک موجودی که قادر است در قبال ارضای بی‌واسطه‌ی غریزه‌اش مقاومت کند و آن را فعالانه رام کند، از کنونه (حال) کارکرد آینده اتخاذ می‌کند و از گذشته می‌آموزد، یعنی درکنشش سه بعدیت زمان را به مثابه‌ی ابعاد هستی خود کشف می‌کند.^۱

کار که بر مراتب فعالیت غریزی چیره شده است و یک کنش منحصرراً انسانی است، آن‌چه را داده شده‌ی طبیعی و غیر انسانی است، دگردیسه می‌کند، آن را با نیازهای انسانی دمساز می‌کند و در همان حال هدف‌گذاری‌های آدمی را در طبیعت و مواد طبیعی متحقق می‌کند. طبیعت به دوگونه بر انسان ظاهر می‌شود: از یک سو به صورت قدرت و عینیت برآمد دارد که باید لحاظ شود و قوانینش تصدیق شود تا انسان بتواند از آن به سود خود بهره‌گیری کند؛ از سوی دیگر انسان ضمن پیاده کردن نیات خود در آن به مصالح محض فروکاسته نشود. آدمی از یک سو نیروهای طبیعت را در جهت نیازهای خود به خدمت می‌گیرد، نیروهایی که ناوابسته به او وجود عینی دارند؛ از سوی دیگر او به خود در مواد طبیعت عینیت می‌دهد و با این کار طبیعت را به مصالح صرفی تبدیل می‌کند که غایت‌های او ایجاب می‌کند. (مسأله‌ی فعالیت و انفعال متقابل انسان و طبیعت دقیق‌تر در بخش چهارم بررسی خواهد شد.)

کار روی دادن یا کنشی است که در آن وحدت انسان و طبیعت طبق گشتار متقابل شان و به نحو معین صورت می‌گیرد: انسان در کار عینیت می‌یابد و

۱. «حیوان فقط در لحظه وجود دارد؛ چیزی از فراسوی آن نمی‌داند. انسان در گذشته، کنونه و آینده زندگی می‌کند.» دیدرو، آثار، ویراست Assezat، جلد XXVIII، ص ۱۷۹.

موضوع کار از بافت اصلی خود برکنده، دگرگون و کارورزی می‌شود. انسان در کار به عینیت (چیزبودگی) می‌رسد و موضوع کار، انسانی می‌شود. در انسانی شدن طبیعت و در تحقق نیاتش انسان جهان را انسانی می‌کند (می‌آفریند). انسان در جهان زندگی می‌کند (در جهان آفریده‌ها و معانیش)؛ برعکس، حیوان پایبند شرایط طبیعی است.

عینیت عنصر سازای کار است. عینیت کار یعنی: این‌که نتیجه‌ی کار یک محصول ماندنی است، که کار تنها زمانی معنی دار است که آن «پیوسته از صورت ناآرامی به هستی، از صورت حرکت به عینیت» مبدل می‌شود.^۱ به عبارتی وقتی آن در دور از فعالیت به ماندگاری، حرکت و عینیت قرار می‌گیرد. پس از انجام یافتن فرایند کار، حاصل کار (به مفهوم فراگیر کلام) به صورت پیامد و تبلور کار به جای می‌ماند. آنچه در فرایند کار به صورت گذشت زمان پدید آمده از منظر محصول کار به عنوان تراکم یا رفع توالی زمانی، چونان سکون و ماندگاری بروز می‌کند. در فرایند کار موجود، نتایج کار گذشته تغییر می‌کند و مقاصد آنچه خصلت آیندگی دارد تحقق‌پذیر می‌شود. سه بعدیت زمان انسانی به مثابه‌ی بعدسازای هستی انسان در کار به صورت کنش انسان پایه‌ریزی می‌شود. سه بعدیت زمان و زمانیت انسان بر عینیت‌پذیری بنا دارند. بدون واقعیت‌پذیری، تغییر زمان‌ها^۲ وجود ندارد. کار به مثابه‌ی کنش عینی نحوه‌ی خاص وحدت زمان (تغییر زمان‌ها) و مکان (امتداد) به عنوان ابعاد بنیادی هستی انسان است، یعنی ابعاد شکل ویژه‌ی حرکت انسان در جهان.

درثانی خصلت عینی کار، بیان انسان به منزله‌ی موجود عملی است، چونان یک سوژه‌ی عینی. انسان در کار یک ماندگاری از خود به جای

۱. مارکس، سرمایه، همان، جلد یکم، ص ۱۹۷.

۲. در این نکته‌ی اساسی، ارتباط معضل زمان انسانی با فعالیت اساسی انسان، فلسفه‌ی مادی مطرح است که اختلاف در مبانی با درک اگزیستانسیالیستی زمانیت است.

می‌گذارد که ناوابسته به آگاهی فردیش وجود دارد. وجود ساخته‌های عینی پیش شرط تاریخ است، لذا پیش شرط تداوم وجود انسان. در این مناسبت است که روشن می‌شود، چرا یک درک ژرف و رئالیستی از واقعیت اجتماعی، کارافزار را برتر از نیات می‌نشاند و اهمیت مرکزی آن را از طریق اندیشه برجسته می‌کند که آن «حد میانه‌ی عقلانی» بین انسان و موضوع است. در تاریخ تفکر این درک را آن فیلسوفانی دارند که بر اهمیت دست انسان و پیوندش با عقلانیت آدمی تأکید می‌کنند. آنا ساگوراس گفته است که «انسان در میان موجودات زنده عقلانی‌ترین است چرا که برخوردار از دست است». ارسطو و پس از وی جوردانو برونو دست را «کارافزار کارافزارها» نامیده‌اند. هگل این خط را به کمال رساند. بر عکس، فلسفه‌ی رمانتیستی نسبت به تکنیک ابراز تحقیر می‌کند و جهانی را محکوم می‌کند که در آن «انسان در کارافزارها گم می‌شود».

این نظر شایع که انسان تنها موجودی است که از فانی بودن خویش آگاه است، چرا که آینده خود را فقط بر او می‌گشاید، که در پایان آن مرگ می‌بیند، در تفسیرهای اگزیستانسیالیستی ایدئالیستی تحریف شده است، چون که در این مورد از متناهی بودن وجود انسانی بر عینیت یافتن به عنوان یک شکل گریز در مقابل اصالت - هستی به مرگ - نتیجه می‌گیرد. اما انسان از فانی بودن خویش تنها از آن رو آگاه است که بر اساس کار به عنوان یک کنش عینی و شکل دادن واقعیت انسانی - اجتماعی زمان را تقسیم می‌کند. بدون کنش عینی که در آن زمان به آینده، کنونه و گذشته تقسیم می‌شود، انسان نمی‌توانست از زمانی بودن خویش آگاه باشد.

کار و اقتصاد

تحلیل کار که از آن توضیح اقتصاد و خصلت آن را انتظار داریم ما را به «هستی‌شناسی انسان» راه برد. البته این راه غیرمستقیم ضروری بود، ما را به

مسأله نزدیک کرده است. تحلیل فلسفی کار با این که نتوانست به ما بگوید، اقتصاد چیست، اما برخی رگه‌های بنیادی هستی انسان را آشکار کرده است. از سوی دیگر نشان داده شد که کار چنانچه بناست چونان کار فهمیده شود که چه موجب می‌شود که انسان کار را از فعالیت کاری، از دستاوردهای کار و شکل‌های تاریخی کار جدا می‌کند، به‌عنوان یک روی‌دادن ویژه یا یک واقعیت خاص به نحو سازه به کل هستی انسان رسوخ می‌کند، که باید توضیح شود.

این تحلیل تاکنون کوشید کار را به کمک جفت - مفهوم دیالکتیکی توصیف کند، چگونه غایت‌مندی - علیت، حیوانیت - انسانیت، سوژه - ابژه و... که کار در آن‌ها به‌عنوان «حد میانه‌ی فعال» ظاهر شد، در وحدت دیالکتیکی این جفت - مفاهیم متحقق می‌شود. از این طریق رگه‌های خصلت ذاتی کار به‌خوبی نشان داده شد، بی‌آن‌که ویژگی آن درک شود. این بارزکردن‌ها تاکنون کنش انسانی را به‌طور کلی توصیف کرده‌اند، ولی انواع متفرد آن را تفکیک نمی‌کنند.

این اندیشه برای حاکم قرون وسطا بیگانه نبود که حکومت کردن نوعی کار است یا وقتی تصمیم سیاسی می‌گیرد کار می‌کند؛ و آن چنان که مارکس توجه کرده است، سزار و ارسطو نام «کارگران»^۱ را نوعی توهین تلقی می‌کرده‌اند. آیا این به معنای آن است که عمل سیاسی، علم و هنر هیچ‌گونه کار نیست؟ یک پاسخ منفی صحیح‌تر از ادعای خلاف آن نیست که علم، سیاست و هنر را به‌عنوان کار معرفی می‌کند.^۲ پس مرز این که ملاک تفکیک چیست، به کجا می‌انجامد؟ یا آیا انواع کنش‌های انسانی ذکر شده تحت شرایط معین کار و در شرایط دیگر، کار نیستند؟

هنر همیشه در همه حال به‌عنوان فعالیت و کنش انسان نگریسته شده و به

1. travailleurs

۲. رک. هربرت مارکوزه، همان، ص ۲۷۳.

مثابه‌ی آفرینش آزاد از کار تمیز داده شده است. هگل به‌جای گفته‌ی شلینگ مبنی بر این که خلق هنری یگانه نوع پراکسیس است، کار واقعی را می‌نشانند که هم به‌معنای نوعی دموکراتیزه کردن و هم ژرف‌نگری به واقعیت انسانی است. اما این تمایز نباید جنبه‌های دیگر مسأله را از دیده دور بدارد. برای شلینگ و هم چنین آوگوستین اسمتانا و ادوارد دمبوفسکی، آفرینش هنری کنش آزاد است، یعنی نوعی کنش آدمی که تحت هیچ ضرورت بیرونی نیست و به روشنی مستقل از غایت‌های بیرونی مشخص شده است. بنا بر این، کنش انسان به دو حوزه بخش می‌شود: در یکی زیر فشار ضرورت روی می‌دهد و آن کار است، در دیگری به صورت آفرینش آزاد انجام می‌گیرد و هنر نام دارد.^۱

این تفکیک تا آن‌جا درست است که امکان می‌دهد ویژگی کار را به‌عنوان کنش عینی انسان درک کنیم که تحت یک غایت بیرونی که برآوردنش یک ضرورت یا وظیفه‌ی اجتماعی است، برانگیخته می‌شود و به‌طور سازا متعین می‌شود. کار یک کنش انسانی است که در حوزه‌ی ضرورت حرکت می‌کند. انسان از آن رو کار می‌کند که فعالیتش زیر فشار یک ضرورت بیرونی برانگیخته می‌شود و تعیین می‌پذیرد، فشاری که تن دادن به آن وجود فرد را تضمین می‌کند. یک و همان فعالیت واحد ممکن است کار باشد یا نباشد، بستگی دارد به آن‌که آیا به‌عنوان ضرورت، یعنی تحت شرایط ضروری انجام می‌گیرد یا خیر. ارسطو کار نمی‌کرد، اما یک مدرس فلسفه کار می‌کند، چراکه برگردان متافیزیک ارسطو برای او اشتغال است، یعنی یک ضرورت از لحاظ

۱. در این مناسبت توجه می‌دهیم به این‌که اسمتانا در اختلاف با شلینگ، اثر هنری را یک امر منحصرأ مربوط به ژنی نمی‌داند، بلکه موافق با روح زمان، کل مفهوم آفرینش هنری را بسیار دموکراتیک می‌داند و هنر را به معنی فراگیر کلام به معنای پیشانه به عنوان آفرینش آزاد مناسبات انسانی درک می‌کند. نگاه کنید: آوگوستین اسمتانا، مجموعه آثار، پراگ، ۱۹۶۰، جلد یکم، ص ۱۸۶ ادامه.

اجتماعی مشروط برای آن که وسایل مادی و بقای وجود فراهم آورد. تقسیم کنش آدمی به کار (قلمروی ضرورت) و هنر (پهنه‌ی آزادی) معضل کار و غیر کار را تنها به تقریب دربر می‌گیرد و آن تحت جنبه‌های معین. این تقسیم‌بندی از یک شکل تاریخی معین کار عزیمت می‌کند که بررسی بعدی نشده است. به عبارتی، پیش فرضی را ناانتقادی پذیرفته که بر اساس آن تقسیم کاری که از نظر تاریخی پدید آمده به کار فیزیکی - مادی و کار فکری متحجر می‌شود. البته در این تفکیک یک رگه‌ی بارز ذاتی کار چونان یک کنش انسانی نهفته است که با آن که قلمروی ضرورت را ترک نمی‌کند، ولی از آن فرا می‌رود و در درون پیش شرط‌های واقعی آزادی انسان انسجام می‌گیرد.^۱ آزادی قلمرویی را بر انسان نمی‌گشاید که ورای مرزهای ضرورت و به‌عنوان خودمختار و مستقل باشد، بلکه چونان پیش شرط ضروری از کار حاصل می‌شود. کنش بشر چنان نیست که به دو پاره‌ی ناوابسته به یکدیگر، نسبت به هم بی تفاوت تقسیم شده باشد که از آن دو یکی تبلور آزادی و دیگری پهنه‌ی ضرورت باشد. فلسفه‌ی کار به‌عنوان فلسفه‌ی کنش بشری که در آن روی دادن ضرورت دارد، پیش نیازهای لازم برای آزادی را می‌سازد، لذا

۱. مناسبت ضرورت با آزادی از لحاظ تاریخی مشروط و متغیر است. از نظر ماتریالیستی پیوسته درست است وقتی مارکس مسأله‌ی آزادی را با تأمین وقت آزاد زمان مرتبط می‌داند که شرط مهم آن کوتاه شدن ساعت کار است و این که او به این معنی مسأله‌ی ضرورت و آزادی را به رابطه‌ی زمان کار و زمان آزاد از کار به‌طور کلی برمی‌گرداند. «... اما وقت آزاد، زمان فرادست، خود ثروت است، بعضاً برای ارضای تولید، بعضاً برای فعالیت آزاد که هم‌چون کار از یک غایت بیرونی تعیین نمی‌شود، برآوردنش به‌عنوان یک ضرورت طبیعی یا وظیفه‌ی اجتماعی نگریسته می‌شود، بستگی دارد به تمایل فرد.» کارل مارکس، نظریه‌های اضافه ارزش، سرمایه، جلد سوم، مسکو، ص ۲۵۵. وقت آزاد به مثابه‌ی وقت آزاد سازمان یافته برای مارکس بیگانه است. وقت آزاد را نباید با استراحت از کار اشتباه کرد که می‌تواند یک بخش از بیگانه‌شوندگی باشد. وجود زمان آزاد نه تنها مفروض بر کوتاهی زمان کار است، بلکه در ضمن لغو چیزوارگی است.

فلسفه‌ی غیرکار نیز می‌باشد.

کنش عینی انسان که طبیعت را دگردیسه می‌کند و به آن معنی می‌نگارد، یک فرایند یک‌جانبه است که از ضرورت و تحت غایت‌مندی بیرونی صورت می‌گیرد، در همان حال پیش نیازهای آزادی و آفرینش آزاد را متحقق می‌کند. دو پاره شدن این فرایند یک‌پارچه که به ظاهر ناوابسته به یکدیگرند، از «طبیعت امر» نتیجه نمی‌شود بلکه یک محصول از نظر تاریخی گذراست. تا زمانی که آگاهی در بند این دوپارگی است، تا زمانی که آگاهی خصلت تاریخی این دوپارگی را دریافته است، آگاهی، کار و آزادی، فعالیت عینی و نیروی تخیل، تکنیک و شعر را به‌عنوان دو نوع مستقل سائق‌هایی که نیاز انسانی را ارضا می‌کنند، در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد.^۱

از سوی دیگر این طبیعی است که مطلق کردن رمانتیکی رؤیا، تخیل و شعر هر نوع «تعصب کار» را هم‌چون همزاد صادق ملازمت می‌کند، یعنی تمام اشکال تاریخی تولید را که وحدت ضرورت و آزادی در آن‌ها به‌صورت جدایی کار از شور و شوق (از شادی، خرسندی و خوش وقتی) تلقی می‌شود یا به‌صورت وحدت اضداد تجسم گروه‌های اجتماعی می‌شوند. کنش انسان

۱. این در مورد رمانتیسم و سوررئالیسم صادق است. دفاع از آن به نتایج نیندیشیده منجر می‌شود، همان‌طور که این عبارت نشان می‌دهد: «اصل روند سوررئالیستی بستگی به استدلال هگلی یا مارکسیستی ندارد: آن آزادی است.» فردینان آلکیه، فلسفه‌ی سوررئالیستی، پاریس، ۱۹۵۵، ص ۸۳.

۲. مارکس بر این خصلت متضاد فرایند تاریخ تأکید داشت: گذار توسعه‌ی جامعه هرگز این نیست که چون یک فرد نیاز خود را تأمین کرده است، اکنون برای خود فرانیاز تولید می‌کند، بلکه بیشتر بدان جهت که یک فرد یا طبقه ناچار است بیش از نیاز کار کند تا نیازهای خود را برآورده کند، چون که کار اضافی در یک سو و کار نکردن و اضافه ثروت در سوی دیگر نهاده شده است؛ در واقع توسعه‌ی ثروت تنها در این تضادها وجود دارد: طبق واقعیت توسعه‌اش امکان رفع این تضادهاست.» مارکس، گروندریسه، همان، ص ۳۰۵.

که تنها با توجه به غایت‌های درونی تعیین می‌پذیرد و نه از ضرورت طبیعی و وظیفه‌ی اجتماعی نشأت دارد، کار نیست، بلکه آفرینش آزاد است - قطع نظر از آن‌که به کدام حوزه ربط پیدا می‌کند. پس قلمروی واقعاً آزاد آن سوی مرزکار آغاز می‌شود، ضمن آن‌که کار نخست مبانی ضروری تاریخی آزادی را می‌سازد. «قلمروی آزادی در واقع آن‌جا آغاز می‌شود که کار کردن تحت الزام و غایت بیرونی تعیین یافته است، از بین می‌رود؛ در نتیجه بنا به سرشت امر در و رای قلمروی تولید واقعی مادی قرار دارد.»^۱

این‌گونه ملاحظات تاکنون، این تصور را شایع می‌کنند که گویا کار در خود و برای خود به اقتصاد تعلق دارد، گویی که آن به حکم خصلتش یک مفهوم «طبیعی» اقتصاد می‌باشد. ما تاکنون هیچ چیز اقتصادی در کار نیافته‌ایم؛ اما به این نکته رسیده‌ایم که در آن تعلق متقابل درونی اقتصاد و کار و هم‌چنین خصلت اقتصادی آشکار می‌شود. اقتصاد یک قلمروی صرفاً ضرورت نیست، حوزه‌ی فقط آزادی نیست، بلکه آن پهنه‌ی واقعیت انسانی است که در آن وحدت ضرورت و آزادی، حیوانیت و انسانیت از نظر تاریخی بروز می‌کند. اقتصاد قلمروی ضرورت (قلمروی کنش عینی کار) است که در آن پیش شرایط تاریخی برای آزادی انسان شکل می‌گیرد.

ما با تحلیل کار به دو شناخت اساسی درباره‌ی اقتصاد دست یافته‌ایم. اولی با تکوین اقتصاد مناسبت دارد. از آن‌جا که ما از تحلیل کار به بررسی اقتصاد پیش رفته‌ایم، اقتصاد بر ما هم چون ساختار اجتماعی آماده به‌عنوان زیربنای شکل‌یافته‌ی تاریخی و وحدت نیروهای مولد و مناسبات تولیدی نمود، بلکه به‌عنوان واقعیت انسانی - اجتماعی که شکل می‌گیرد و ساخته می‌شود که بر کنش عینی - عملی انسان بنا دارد. در ثانی ما جایگاه اقتصاد را در واقعیت انسانی - اجتماعی تثبیت کردیم.

اقتصاد یک‌جای مرکزی در این واقعیت دارد، چون که در قلمروی

۱. مارکس، سرمایه، جلد سوم، ص ۸۷۳؛ هم‌چنین: گروندر، همان، صص ۵۱۹، ۵۰۵.

دگرگونی تاریخی است که انسان در آن به مثابه‌ی موجود عقلانی و مخلوق اجتماعی شکل می‌گیرد، در آن انسان شدن آدمی روی می‌دهد. اقتصاد جای خود را در آن جا دارد که حیوانیت انسانی می‌شود. و آن جا که وحدت ضرورت و آزادی واقعیت می‌پذیرد. اقتصاد به این معنای کلام به‌عنوان نقطه‌ی تلاقی روابط انسانی و هم‌چون سرچشمه‌ی واقعیت انسانی است.

در نیافتن جایگاه اقتصاد در نظام واقعیت انسانی را می‌توان با دو مثال کرانگین تصویر کرد. شلینگ که در پس پدیدارهای تجربی همیشه یک «واقعیت برتر» و «واقعیت حقیقی» می‌جست، از سلطه‌ی «عقل اقتصادی» در زمان خود چنان تکان خورد که نتوانست خود را از گرفتاری در آن تجربه‌ی چیزوار شده آزاد کند، «واقعیت حقیقی» آن را جست‌وجو نکرد. شلینگ پرسید اقتصاد چیست؟^۱ کرانگین دوم این نظر است که اقتصاد جایگاهش در حاشیه‌ی واقعیت انسانی است، آن قلمرویی است که منحصرأ معطوف به نیازمندی‌های فیزیکی است: اقتصاد قلمروی ارضای نیازمندی‌های عنصری انسان به‌عنوان یک موجود فیزیولوژیکی، زیست‌شناختی و حیوانی است. بنا براین یک نقش تعیین‌کننده فقط در وضعیت‌های مرزی ایفا می‌کند، چون‌که تمام دیگر علایق انسانی کنار زده می‌شود و تنها احتیاج واجب: خوردن، گرم ماندن و پوشش بر تن داشتن باقی می‌ماند. اقتصاد به عامل تعیین‌کننده در گرسنگی، جنگ و فاجعه‌های بزرگ مبدل می‌شود؛ و چه موقع انسان با اقتصاد زندگی می‌کند و اقتصاد به او تعیین می‌دهد؟ مؤلف ما پاسخ می‌دهد: وقتی که انسان چیزی برای خوردن ندارد و از سرما یخ می‌زند.^۲

۱. رک. شلینگ، آثار، جلد دوم، صص ۶۲۲، ۳۳۰ ادامه.

۲. «زندگی تمام و کمال در سطح اقتصاد به واقع وجود دارد اما فقط در موقعیت‌های نادر. ما دقیقاً در جریان بحران در سطح اقتصادیم (جنگ، قحطی، جز آن) چراکه در آن‌چه عینیت دارد، زندگی بی‌واسطه است: تأمین خوار و بار، سرپناه گرم داشتن و غیره». ر. کالوا، «جهان بیدار و تاریخ»، انسان، جهان و تاریخ، پاریس-گرئبل، ۱۹۴۸، ص ۷۴.

ما وقتی جویای رابطه بین شکل‌گیری کار و شکل‌گیری واقعیت انسانی - اجتماعی می‌شویم، در کار چیزی از اقتصاد پیدا نمی‌کنیم. کار به مثابه‌ی کنش عینی انسان که در آن واقعیت اجتماعی شکل می‌گیرد، کار به معنی فلسفی کلام است. اما کار به مفهوم اقتصادی، آفریننده‌ی یک شکل ثروت تاریخی و اجتماعی معین است. از دید اقتصاد به‌عنوان تنظیم‌کننده و ساختار فعال روابط اجتماعی در تولید تلقی می‌شود. کار به‌عنوان مقوله‌ی اقتصادی فعالیت است که از نظر اجتماعی اشکال خاص ثروت اجتماعی خلق می‌کند.^۱ کار به معنی اعم کلام پیش‌شرط کار به مفهوم اقتصادی کلام است، بی‌آن‌که با آن یکسان باشد. کاری که ثروت جامعه‌ی سرمایه‌داری را تولید می‌کند، کار به معنای به‌طور کلی نیست، بلکه یک کار معین است، یک کار انتزاعی - انضمامی یا کار با خصلت دوگانی است؛ و تنها این شکل کار به اقتصاد تعلق دارد.

۱. «کار اقتصاد سیاسی با اشکال خاص ثروت اجتماعی یا در واقع با تولید و ثروت است.» مارکس، گروندریسه، ص ۸۵۲

بخش چهارم

پراکسیس و تمامیت

دوران‌های فلسفی جنبه‌های مختلف تفکر و آفریده‌های‌شان را در یک مفهوم مرکزی متراکم می‌کنند که سپس در تاریخ فلسفه پدیدار می‌شوند؛ مثلاً جوهر، کوگیتو، روح مطلق، نفی، شیئی فی نفسه و جز آن. این مفاهیم بدون معضل فلسفی‌شان البته فاقد محتوایند. تاریخ فلسفه در دست یک تاریخ‌نگاری که حل مسأله را از طرح آن جدا می‌کند، به یک جنگ (مجموعه) پرداخته‌های بی‌معنی خشک مبدل می‌شود، صحنه‌ی دراماتیک حقیقت یک گورستان مقوله‌های مرده می‌شود.

فلسفه پیش از همه و در وهله‌ی نخست یک پرسیدن است. از همین رو همواره باید وجود و حقانیت خود را از نو توجیه کند. با یک کشف دوران‌ساز علم طبیعی، با هر انقلاب اجتماعی، با هر اثر هنری مهم نه تنها تصویر جهان دگرگون می‌شود، بلکه هم‌چنین و پیش از همه جایگاه انسان در جهان تغییر می‌کند. هستی انسان در جهان، رابطه با کیهان^۱ آغازگاه هر فلسفه است. هر کاری که انسان انجام می‌دهد — خواه مثبت یا منفی — همواره بدان وسیله

1. cosmos

نوعی هستی عینی در جهان ایجاد می‌کند و موقعیت خویش را در آن (آگاه یا ناآگاه) تعریف می‌کند. صرف وجود او موجب ارتباط با جهان می‌شود، و این ارتباط پیش از آن‌که او درباره‌اش بیندیشد، آن را موضوع بررسی کند و آن را عملی یا فکری تأیید یا نفی کند، موجودیت دارد.

۱- پراکسیس

پراکسیس یک مفهوم مرکزی فلسفه‌ی ماتریالیستی مدرن است. این‌که پراکسیس چیست و چه چیز نیست، هر کس بدون توسل به فلسفه می‌داند. پس چرا فلسفه از این امر بدیهی یک مفهوم کلیدی ساخته است؟ آیا پراکسیس می‌بایست یک مفهوم فلسفی شود تا ظاهر یقین را که موجب شده آگاهی ساده‌نگر همیشه درباره‌ی چبود پراکسیس، مناسبت پراکسیس با نظریه، درباره‌ی عملی کردن و عمل‌گرایی بهتر از دیگران اطلاع داشته باشد، بزداید؟ فلسفه بر آگاهی ساده‌نگر هم‌چون یک جهان وارون جلوه می‌کند و آن به حق: فلسفه‌ی جهان آن را «واقعاً» وارون می‌کند. فلسفه به منزله‌ی پرسش فلسفی اطمینان‌های آگاهی روزمره و واقعیت روزمره و چیزوار شده را متزلزل می‌کند، چون که فلسفه از حقیقت و «عقلانیت» پرسش می‌کند. با این نکته گفته نشده که آگاهی ساده‌نگر با فلسفه سروکار ندارد یا نسبت به نتایج آن بی‌تفاوت می‌باشد. آگاهی روزمره نتایج فلسفه را ملکه و آن‌ها را خودی می‌کند. اما چون سیر فلسفه را نپیموده و بی‌تحمل رنج به آن دست یافته است، آن را چندان جدی به‌شمار نمی‌آورد و با آن هم‌چون با بدیهیات رفتار می‌کند. آن‌چه را فلسفه از گذشته، از فراموش‌شدگی و از رازورزی رها ساخته است برای آن‌که درک شود، آگاهی روزمره آن را بدیهی تلقی می‌کند. آن‌چه را فلسفه محسوس، چشمگیر و درک‌شدنی کرده بود، آن را به گمنامی و نا-فهمایی بازمی‌گرداند.

از کشف بزرگ فلسفه‌ی مادی در نظرات نانتقادی تنها این نظر باقی مانده

که پراکسیس یک چیز بسیار مهم می‌باشد و این‌که وحدت نظریه و عمل برترین بایسته است. اما از آن‌جا که پرسش اصلی فلسفی که کشف در پرتو آن صورت گرفت از میان رفته است و اهمیت اصل تنها در مبانی تصور به‌جای ماند، محتوای مفهوم پراکسیس نیز دگرگون شد؛ به همراه با آن وحدت نظریه و عمل در این مراحل متفرد، متناسب با آن واقعیت پذیرفت و فهمیده شد. ما در تحلیل کار به یکی از تغییرهای تاریخی که مفهوم تابع آن شد اشاره کردیم: پراکسیس «اجتماعیت» یافت و فلسفه‌ی مادی به آموزه‌ی «اجتماعیت انسان» اعتلا یافت. در گشتار دیگر، «پراکسیس» به‌عنوان مقوله‌ی صرف نظریه‌ی شناختن و مفهوم اساسی نظریه‌ی شناخت عمل کرد. در موارد دیگر پراکسیس به معنای فراگیر با تکنیک یکی شد و به صورت دست‌ورزی با مصالح مادی و انسانی فهمیده شد و به کار رفت. با دگرگونی‌های در ادراک و عملی شدن پراکسیس مفهوم، وظیفه و معنی فلسفه تغییر کرد و مفهوم انسان، جهان و حقیقت نیز.

فلسفه‌ی مادی به چه معنی و با تکیه به چه سنت فکری پراکسیس را به‌عنوان مفهوم مرکزی خود برجسته کرد؟ در نظر اول ممکن است چنین بنماید - و این نمود اکثر در فکر مادیت یافته - که در این مورد یک امر واقع بر همگان آشنا یا یک بدیهیت پیش‌یافتاده معنی و تعمیم فلسفی یافته است: مگر بر اندیشه‌وران و عملگران همه‌ی زمان‌ها دانسته نبود که انسان عملاً فعال است؟ مگر کل فلسفه‌ی عصر جدید (در اختلاف آگاهانه با فلسفه‌ی نظرورز قرون وسطا) به‌عنوان داندگی و شناخت تطور نیافت که بناست ما را «سروران و مالکان طبیعت»^۱ کند؟ و مگر فلسفه‌ی تاریخ کلاسیک (ویکو، کانت، هگل) این اندیشه را بیان نکردند که انسان‌ها در تاریخ عمل می‌کنند و عمل‌شان پیامدها و نتایجی به‌بار می‌آورد که آن‌ها آن را قصد نکرده‌اند؟ آیا فلسفه‌ی مادی شناخت‌های پراکنده و منفرد دوران‌های گذشته را درباره‌ی

۱. دکارت، رساله در روش، بخش ششم.

پراکسیس به عنوان عمل انسان، به عنوان پیشه و تجربه، به مثابه‌ی نیرنگ تاریخ و عقل سرجمع آورد و از آن مبادی توضیح علمی جامعه را ترکیب کرده است؟ از این نکته به مسیر دیگر بازمی‌گردیم به این نگرش که در مارکسیسم فلسفه رفع شده و بر یک نظریه‌ی اجتماعی دیالکتیکی حمل گردیده که معنیش در نهایت آن است که پراکسیس هیچ مفهوم فلسفی نیست، بلکه یک مقوله‌ی نظریه‌ی دیالکتیکی اجتماعی است.

مسأله‌ی پراکسیس در فلسفه‌ی مادی را نمی‌توان از رابطه‌ی نظریه - عمل یا اندیشه و ورزی - فعالیت فهمید، و این اگر هم بر نظریه و اندیشه و ورزی تأکید شود (ارسطو و کلام قرون وسطا) یا بر پراکسیس و فعالیت (بیکن، دکارت و علوم طبیعی معاصر). تأکید بر اولویت عمل نسبت به نظریه توأم با نوعی ارزش‌زدایی از اهمیت نظریه است که در مناسبت با پراکسیس به یک نظریه‌ی صرف، به یک عامل خدمتگزار عمل فروکاسته می‌شود. اما معنی و محتوای پراکسیس می‌تواند در اثر این چرخش همان اندازه فهمیده نشوند که در تأکید روزگار باستان بر اولویت نظریه. برتری عمل نسبت به نظریه، نسبت به فرمول‌بندی‌هایی هم چون «دانش قدرت است» ابراز می‌شود، یا در تأکید بر اهمیت نظریه برای عمل^۱، از یک صورت تاریخی معین مایه می‌گیرد که در آن ماهیت پراکسیس به گونه‌ای بارز آشکار و پنهان می‌شود. قداست‌زدایی از طبیعت و کشف طبیعت به مثابه‌ی انبوه نیروهای مکانیکی به عنوان یک ابژه (موضوع) استثمار و به سلطه درآوردن، شانه به شانه‌ی قداست‌زدایی از

۱. کانت در بحث در باب نظریه و عمل، پیش‌داوری‌های نادانان را که نظریه را در پراکسیس تخیلی‌شان زائد می‌دانند، رد می‌کند. اما بسیار قاطع و جدی‌تر خطای تصویری فاضلانی را رد می‌کند که نظریه را در خود و برای خود خوب می‌دانند ولی آن را برای عمل بیهوده. «وقتی یک فرد نادان نظریه را در عمل فرضی خود نالازم و نادیده گرفتنی می‌داند، آن اندازه تحمل‌ناشدنی نیست که یک دانای کل ارزش آن را برای مدرسه (فقط برای آن که تمرین فکری کند) می‌پذیرد، ولی در همان حالا اذعان می‌کند که در عمل وضع از قرار دیگر است.» کانت، آثار، جلد ششم، فرانکفورت، ۱۹۶۴، ص ۱۲۸.

انسان پیش می‌رود و او به‌عنوان موجودی کشف می‌شود که می‌توان او را پرورش و شکل داد، یا به زبان رسا، او را دست‌ورزی کرد. اهمیت ماکیاولی و معنی ماکیاولی‌گرایی تنها در این مناسبت درک‌شدنی است. آموزه‌ی ماکیاولی از دید روزنامه‌نگاری ساده‌نگر در سازوکار سلطه‌ی زمان او سنجیده می‌شود و به‌عنوان رهنمون به سیاست نیرنگ، پیمان‌شکنی، هدیه و خنجر نگریسته می‌شود.

ماکیاولی یک مشاهده‌گر تجربی نبود و نه مفسر تیزهوش متن‌های تاریخی که پراکسیس معمولی امیر رنسانسی و روی‌داده‌های سستی شده‌ی جهان روم را از نظر ادبی کارورزی کرده و تعمیم داده باشد. او در تاریخ تفکر بیش از همه به‌عنوان تحلیل‌گر سرسخت واقعیت انسانی ثبت شده است. کشف بنیادی او که با علم عمل‌گرایکن و طبیعت‌پژوهی معاصر تناسب دارد، مفهوم انسان به‌عنوان یک موجود فراچنگ‌آمدنی و دست‌ورزی‌شدنی است.^۱ علم‌گرایی و ماکیاولی‌گرایی دو جنبه‌ی یک واقعیت‌اند. این آن شالوده‌ای است که درک سیاست به‌عنوان یک تکنیک به حساب درآمندی و عقلانی‌شدنی، به‌عنوان یک مصالح انسانی دست‌ورزی‌شونده‌ی از نظر علمی پیش‌بینی‌شونده فرمول‌بندی می‌شود.

برای این درک و «پراکسیس» متناسب با آن، مهم آن نیست که انسان طبایع خوب یا بد داراست: ممکن است او خوب یا بد باشد، طبیعت وی ایجاب می‌کند که همواره شکل‌پذیر باشد، لذا می‌تواند موضوع یک دست‌ورزی قابل پیش‌بینی باشد که بر علم بنیاد دارد. پراکسیس به‌عنوان صورت تاریخی

۱. به ارتباط بین این درک جدید و واقعیت و پیدایش تراژدی مدرن را ر. گریبنچکوا اشاره دارد. (ن. برکوفسکی، مقاله در باب تراژدی، پراگ، ۱۹۶۲، ص ۱۷) «... جهانی که در آن زور سلطه دارد و خون ریخته می‌شود، در عین حال مصالح نرمش‌پذیر شگفت‌انگیز است. در آن همه چیز مجاز است، هر کاری می‌توان کرد، به همه چیز واقعیت بخشید، همه چیز را به فرمان درآورد.»

دست‌ورزی و نگرانی (تأمین) بروز می‌کند یا آن‌چنان که مارکس بعداً نشان داده است، به صورت یک دلال کثیف.

با توجه به نظرگاه پراکسیس و نیز تحت دیدگاه نظریه‌ی این پراکسیس هم‌چون نوعی دست‌ورزی برای تدارک^۱ و تصرف می‌توان یک توجیه^۲ یا نقد «پراکسیس» پیش گرفت، اما این موضع مثبت یا منفی در حوزه‌ی شبهه - انضمامی می‌ماند و لذا قادر نیست خصلت واقعی پراکسیس را آشکار کند. خصلت پراکسیس را نمی‌توان نیز از اختلاف بین یک انسان پراکسیس و یک انسان نظریه، بین یک موضع عملی و یک موضع نظری بازشناخت، چرا که این تمایز بر یک شکل یا هیأت معین پراکسیس بنا دارد و همانا تنها بر این موضع و نه بر پراکسیس به‌طور کلی دلالت دارد.

معضل پراکسیس در فلسفه‌ی مادی از تمایز بین دو قلمروی فعالیت انسان یا از یک گونه‌شناسی مواضع ممکن کلی انسان^۳ سرچشمه نمی‌گیرد، از یک صورت تاریخی روابط عملی با طبیعت و با انسان به مثابه‌ی موضوع دست‌ورزی نیز سر نمی‌گیرد، بلکه از پاسخ فلسفی به این پرسش فلسفی برمی‌آید: انسان کیست، واقعیت انسانی - اجتماعی چیست و این واقعیت چگونه شکل می‌گیرد؟

در مفهوم پراکسیس واقعیت انسانی - اجتماعی به منزله‌ی تضاد با مقتضیات، یعنی به مثابه‌ی شکل دادن و در عین حال هیأت ویژه‌ی هستی انسانی کشف می‌شود. پراکسیس یک قلمروی هستی انسانی است. به این معنی می‌توان گفت، فلسفه‌ی عصر جدید در جدل با سنت افلاطونی و ارسطویی خصلت اصیل آفرینش انسان را به‌عنوان یک امر هستی‌شناختی برجسته کرد،

1. Besorgen

2. Apologie

۳. تفکیک هوسرل بین قصدیه (حیث‌التفاتی) نظری و عملی و هم‌چنین اصل ترکیب نظریه‌ی کلی و عمل کلی که انسان را تغییر می‌دهد، از نظر امکانات توسعه‌ی فلسفه‌ی ایدئالیستی مهم است.

به مفهوم پراکسیس منجر می‌شود. با آثار انسانی نه تنها آنچه وجود دارد «غنا می‌یابد»، در واقع معلوم می‌شود که انسان در اثر یا در آفرینش خود به‌عنوان یک فرایند هستی آفرین به‌نحوی نیز واقعیت آفرین، برای خود ورود به طبیعت فراهم می‌آورد. در پراکسیس آدمی یک امر ذاتی دست می‌دهد که صرفاً دلالت بر چیز دیگر ندارد، دارای حقیقت خویش است و در همان اهمیت هستی شناختی دارد.^۱

پراکسیس در ذات و کلیتش یک پرده‌بردار رازهای انسان به مثابه‌ی موجود هستی آفرین است که یک واقعیت انسانی - اجتماعی شکل می‌دهد و بدان‌وسیله واقعیت انسانی و غیرانسانی (واقعیت در تمامیتش) را درمی‌یابد و توصیف می‌کند. پراکسیس انسان، فعالیت عملی در مقابل نظریه‌پردازی نیست، بلکه تعین (سرشت) هستی انسان به‌عنوان شکل بخشی به واقعیت است.

پراکسیس وحدت فعال انسان و طبیعت و از نظر تاریخی زاینده است، یعنی خود را پیوسته نو می‌کند و از لحاظ عملی مؤسس این وحدت است - وحدت ماده و روح، سوژه و ابژه، تولید و تولیدشوندگی است. از آن‌جا که واقعیت انسانی - اجتماعی با پراکسیس خلق می‌شود، تاریخ یک رویداد عملی می‌شود، بدین‌سان که پدیده‌ی انسانی از غیرانسانی جدا می‌شود: آنچه انسانی و آنچه غیرانسانی است ابتدا به ساکن تثبیت نشده است، بلکه در تاریخ به برکت تمایز عملی متعین می‌شود.

در بخش پیشین به ناروشنی مفهومی در مرزبندی پراکسیس و کار اشاره شد: کار به‌عنوان پراکسیس تعریف شده و پراکسیس ماهیتاً به کار فروگاسته می‌شود.

۱. اطلاعات استثنایی پرارزش برای این معضل را بررسی هانس بلگمنبرگ در «تقلید طبیعت به‌عنوان پیش - تاریخ خلاقیت بشر به دست می‌دهد». بررسی کلی، ۱۹۵۷، دفتر پنجم، صص ۲۸۳-۲۶۶.

وقتی پراکسیس نوع ویژه‌ی هستی انسانی است، لذا آن به تمام اظهارات انسان رسوخ می‌کند؛ بنا براین تنها برخی جنبه‌ها یا رگه‌های خصلتش را تعیین نمی‌کند. پراکسیس بر تمام وجود آدمی رسوخ می‌کند و تمامیت او را معین می‌کند. پراکسیس تعیین بیرونی انسان نیست: ماشین یا سگ هیچ‌گونه پراکسیس نمی‌شناسند و فاقد این استعدادند. ماشین و حیوان از مرگ نمی‌ترسند و از هیچ چیز و از چیز زیبا شاد نمی‌شوند. انسان بنای فرهنگ و تمدن می‌کند، واقعیت انسانی - اجتماعیش پناهی در برابر مردن و تناهی او نیست، بلکه او فانی بودن و تناهی خود را در بستر تمدن کشف می‌کند، یعنی با عینیت دادن به خویش. چگونه شد که انسان به این چرخش زیروروکننده رسید که در آن موجود آدمی که چیزی از مرگ نمی‌دانست و از درگشتن و از مرگ خبر نداشت، به موجود انسان دگردیسه شد که مرگ را فرجام آینده‌ی خود می‌داند و در سایه‌ی مرگ زندگی می‌کند؟ بنا به هگل این چرخش در مبارزه برای تصدیق شدن اجتماعی پدید آمد، در تکاپوی مرگ و زندگی.

این مبارزه‌ای است که تنها وقتی می‌تواند روی دهد که انسان آینده را به عنوان بعد هستی خویش دیگر شناخته است، امری که تنها بر اساس کار یعنی عینیت یافتن انسان امکان‌پذیر است. مبارزه‌ی مرگ و زندگی بنایست به مرگ بینجامد، هر دو سوی مبارزه باید زنده بمانند ضمن آن‌که هر یک زندگی خود را خطر می‌کند. مقدمات (صغرا و کبرا) دیالکتیک خدایگان و بنده البته یک پیش شرط تاریخی است. در مبارزه‌ی مرگ و زندگی انسان آن دیگری را تنها بدان جهت زنده می‌گذارد و دیگری فقط از آن‌رو بندگی را به جای مرگ می‌گزیند چون که هر دو از آینده آگاه‌اند و از آن چیزی آگاهی دارند که از آینده انتظار است: خدایگانی یا بردگی.^۱ انسان که بندگی را به جای مرگ می‌پذیرد و

۱. در این مناسبت ملاحظات انگلس مهم‌اند. «به زیر یوغ آوردن انسان برای نوکری در تمام صورت‌هایش مفروض بر آن است که انقیادکننده وسایل کار در دست داشته باشد،

انسانی که زندگی را خطر می‌کند، برای آن است که چونان خدایگان شناخته شود. انسان‌هایند که می‌دانند زمان چیست. انسان با سرنوشت بندگی را به‌جان می‌خرد یا برای جایگاه (آینده) خدایگان از آن رو مبارزه می‌کند که او کنونه را با توجه به آینده می‌پذیرد؛ بدان جهت که کنونه را در نشان آینده شکل می‌دهد. هر دو نفر کنونه و آینده‌ی خود را بر مبنای چیزی شکل می‌دهند که هنوز وجود ندارد.

آینده برای هر دو تنها در بی‌واسطگیش دانسته است. بنده در آگاهی بندگی بنده می‌شود که در آغاز هیچ امید یا چشم‌انداز در آن نمی‌تواند باشد که بندگی پایان خواهد داشت یا می‌تواند پایان پذیرد؛ او به آینده‌ی خود هم‌چون به ابدیت پا می‌گذارد، مشابهاً خدایگان نیز. فقط دیالکتیک روند چیزها آینده را دگر دیسه می‌کند، از آینده‌ی بی‌واسطه چونان ناحقیقت یا یک‌جانبگی ارزش‌زدایی می‌کند و آینده‌ی وساطت‌یافته را به‌عنوان حقیقت برجسته می‌کند: در دیالکتیک خدایگان و بنده تنها بندگی مسیرگذر شونده و راه آزادی است، حال آن‌که خدایگانی به بن‌بست می‌انجامد. اما انسان از کجا از آینده‌ی بی‌واسطه‌ی خود آگاهی دارد که اصولاً تن به مبارزه برای شناسایی شدن می‌دهد؟ سه بعدیت زمان به مثابه‌ی شکل خودی آشکار می‌شود و او خود را در فرایند عینیت‌یابی یعنی در کار برای آن ساز می‌کند.

بنا بر این، پراکسیس گذشته از لخت کار، یک لخت وجودی را نیز شامل می‌شود: هم خود را در فعالیت انسان نشان می‌دهد که طبیعت را تغییر می‌دهد و مضمون‌های انسان را در مصالح درج می‌کند، و هم با شکل دادن به ذهنیت

→ تنها به کمک آن قادر است آن را در مورد انسان سرکوب شده به کار برد و در مورد بردگی گذشته از آن وسایل معیشتی در اختیار دارد که به او امکان می‌دهد بردگان خود را زنده نگه دارد. بنا بر این پیش از آن‌که بردگی امکان‌پذیر شود، تولید باید به سطح معینی ارتقا یابد و یک نابرابری معین در توزیع پدید آمده باشد. انگلس، آنتی دورینگ در: مارکس - انگلس، آثار، جلد بیستم، صص ۱۵۰، ۱۴۹.

در هیأت دادن به سوژه‌ی انسانی در دقایق وجودی هم چون ترس، بی‌زاری، شادی، خنده، امید و جز آن به صورت «تجربه کردن» منفعل برآمد نمی‌کند، بلکه به عنوان بخشی از مبارزه برای تصدیق شدن، یعنی فرایند تحقق آزادی انسان. بدون لخت و وجودی، کار جزء متشکل پراکسیس باقی نمی‌ماند. انسان در کار یک بنده تنها هنگامی به آزادی می‌رسد که: ۱- این کار تنها به مثابه‌ی کار یک بنده‌ی منفرد صورت نمی‌گیرد، لذا همبستگی دیگر بنده‌ها را بالقوه ممکن می‌سازد؛ وقتی ۲- تضاد واقعی با کار بنده‌ها، کار نکردن خدایگان‌هاست و کار بنده‌ها به‌طور واقعی (رئال) در مناسبت اجتماعی خدایگان و بنده جای دارد، چون که تنها در این رابطه‌ی عملی امکان مقایسه و به همراه آن اختلاف ژرف در شناخت موضع و زندگی وجود دارد؛ وقتی ۳- کار بنده‌ها به عنوان کار بندگی احساس و درک می‌شود و از این حیث در آگاهی بنده زنده می‌ماند، این آگاهی یک توانش انقلابی سترگ است. از ارتباط عینی صرف با طبیعت نمی‌تواند آزادی پدید آید، آن چه در مرحله‌های معین تاریخی به عنوان «غیرشخصیت» یا «عینیت» پراکسیس نمودار می‌شود و به توسط آگاهی کاذب به عنوان درواقع عنصر عملی به پراکسیس ارتقا می‌یابد، پراکسیس فقط به مفهوم دست‌ورزی و نگرانی^۱ است، یعنی پراکسیس به یک بت ارتقا داده شده است. بدون لخت و وجودی، یعنی بدون مبارزه برای بازشناسی (تصدیق) شدن، «پراکسیس» به بعد تکنیک و دست‌ورزی فرومی‌افتد.

پراکسیس هم عینیت‌یابی انسان و چیرگی بر طبیعت و هم تحقق‌پذیری آزادی انسانی است.^۲

پراکسیس یک بعد دیگر نیز دارد: در روی‌دادنش که در آن واقعیت انسانی

1. Sorge

۲. دیالکتیک خدایگان و بنده مدل بنیادی پراکسیس است. بیشتر مفسران هگل به این نکته‌ی اساسی توجه نداشته‌اند.

به نحو خاص شکل می‌گیرد، یک واقعیت به صورت مشخص موجود است که ناوابسته به انسان وجود دارد. به طور کلی در پراکسیس گشودگی انسان در قبال واقعیت شکل می‌گیرد. در فرایند پراکسیس هستی آفرین انسان، امکان هستی‌شناسی پایه‌ریزی می‌شود، یعنی امکان فهمیدن هستی. خلق واقعیت (انسانی - اجتماعی) پیش شرطی است برای گشایش و درک واقعیت به طور کلی. پراکسیس که در آن واقعیت انسانی خلق می‌شود، در همان حال فرایندی است که در آن کائنات و واقعیت در هستی‌شان پدیدار می‌شوند.^۱ پراکسیس فرو بسته بودن در یک بت اجتماعی و ذهنیت اجتماعی نیست، بلکه گشودگی انسان نسبت به واقعیت و هستی است.

در حالی که نظریه‌های گوناگون ذهنیت‌گرایانه‌ی اجتماعی (جامعه‌شناسی علم، انسان‌گرایی، فلسفه‌ی دلهره) انسان را در یک اجتماعی‌گرایانه درک شده یا عملیت بر بسته داشته‌اند، زیرا به زعم آن‌ها او در همه‌ی خلاقیت‌ها و ابرازهایش همیشه فقط خویش و موضع اجتماعی خود را به صورت اشکال عینیت (علم) فرامی‌افکند، فلسفه‌ی مادی برعکس آن، بر این نظر است که انسان بر اساس پراکسیس و در پراکسیس در فرایند هستی‌آفرینی، توان می‌یابد، از لحاظ تاریخی به گذشته‌ی خود بنگرد و به ماورای خود راه یابد، نسبت به هستی کلاً باز باشد. انسان در حیوانیت یا اجتماعی‌گرایانه خود بسته نیست، چون که او فقط یک موجود انسان‌شناختی نیست، بلکه او

۱. یکی دانستن پراکسیس با دستکاری یا نگرانی متناوباً به تأکید بر نظریه‌ی محض به عنوان یگانه‌گذار به شناخت جهان در تمامیتش منجر می‌شود. کارل لویت در ارتباط با فوئرباخ تأکید می‌کند: «بصیرت عملی روزمره در فراچنگ‌آوری و تعرض بدیهی است که بر این یا آن غایت به منظور بهره‌وری و تغییر است، اما توجهش به کل جهان نیست.» کارل لویت، مجموعه‌ی رساله‌ها، اشتوت گارت، ۱۹۶۰، ص ۲۴۳. لویت، هم‌چنان که پیش از او فوئرباخ نیز چنین بود، از «پراکسیس کثیف بازاری» می‌گریزد. او این پراکسیس را از پراکسیس به معنی واقعی کلام تفکیک نمی‌کند، به نظریه‌ی محض و به دور از فایده پناه می‌برد.

بر اساس پراکسیس خود برای فهم هستی گشوده می‌باشد، لذا یک موجود انسان-کیهانی است. در پراکسیس مبانی یک حد میانه‌ی فعال و واقعی کشف شد، یک وساطت تاریخی واقعی^۱ روح و ماده، فرهنگ و طبیعت، انسان و کیهان، نظریه و عمل، نظریه‌ی شناخت و هستی‌شناسی.

ما جهان، چیزها، فرایندها را فقط از آن نظر می‌شناسیم که آن‌ها را «شکل می‌دهیم»، یعنی به آن میزان که ما آن‌ها را فکری بازتولید می‌کنیم. البته این بازتولید روحی واقعیت تنها یک بعد رابطه‌ی انسان با واقعیت (انسانی-اجتماعی) است که بدون آن بازتولید روحی واقعیت ممکن نمی‌بود.

اما شناختن واقعیت چگونه ممکن است و موجود شناسنده‌ی کرانمند در چه مناسبتی با دیگر بخش‌های جهان است؟ فهمیدن چیزها و هستی‌شان، فهمیدن جهان در تفردات و در تمامیت‌شان بر اساس گشوده‌بودگی‌ای است که از پراکسیس او نتیجه می‌شود. انسان در پراکسیس و بر اساس پراکسیس وابستگی خود را بر حیوانیت و طبیعت غیرآلی می‌شکند و به مثابه‌ی یک تمامیت با طبیعت برقراری ارتباط می‌کند.

انسان در گشودگی خود به‌عنوان موجود کرانمند از کرانمندی خویش فرامی‌رود و وارد پیوند با تمامیت جهان می‌شود. انسان صرفاً یک بخش این تمامیت نیست؛ بدون انسان به‌عنوان بخشی از این واقعیت، واقعیت و شناختش پاره-شناخت می‌ماند. اما تمامیت جهان ضمن متشامل بودن نحوه‌ای که آن بر انسان مکشوف می‌شود، خود انسان را در انکشاف این تمامیت دربر می‌گیرد.^۲

۱. وساطت واقعی تاریخی که زمان عنصر آن است، هم از وساطت مفهومی آرمانی و هم از وساطت توهمی فسانه‌ای رمانتیست‌ها متفاوت است.

۲. بنا بر این فلسفه‌ی ماتریالیستی باید یک هستی‌شناسی دوگانه را رد کند که به‌نحو ریشه‌ای بین طبیعت به مثابه‌ی این-همانی را از تاریخ به‌عنوان دیالکتیک متمایز می‌کند. یک چنان هستی‌شناسی دوگانی تنها در صورتی مناسب دارد که فلسفه‌ی واقعیت انسانی، خود را انسان‌شناسی بداند.

انسان متعلق به تمامیت جهان است که به مثابه‌ی موجود کرانمند در مناسبت با ناکرانمندی قرار می‌گیرد و نسبت به هستی گشوده است؛ امکان زبان، شعر، پرسش و دانش بر آن بنا دارد.

۲- تاریخ و آزادی

پیش از آن‌که بتوانیم، شیوه‌ی تاریخ را تبیین کنیم، باید بدانیم تاریخ چیست و تاریخ چگونه ممکن است. این‌که آیا تاریخ بی‌معنی، دهشتناک، تراژیک یا گروتسک است، یا برنامه‌ی مشیت در آن کار می‌کند یا دارای قانونیت درون ذات است، آیا کارزار خودخواستگی و تصادف است یا قلمروی موجیبت - هر یک از این پرسش‌ها و همه‌ی آن‌ها را بر روی هم تنها هنگامی می‌توان به‌نحو خرسندکننده پاسخ گفت که دانسته باشیم تاریخ چیست.

تاریخ‌نویس چیزی را که در تاریخ رخ می‌دهد بررسی می‌کند، حال آن‌که فیلسوف از تاریخ چیست و اصولاً تاریخ چگونه ممکن است، می‌پرسد. تاریخ‌نویس به تاریخ قرون وسطا یا عصر جدید می‌پردازد، به تاریخ موسیقی یا نگارگری، به تاریخ ایده‌ها یا شخصیت‌های برجسته به تاریخ مردم خویش یا تاریخ جهان روی می‌آورد، به تاریخ یک برش زمانی معین می‌زند یا به تاریخ تمام بشریت. فیلسوف می‌خواهد بداند، پیش‌نیازهای یک نوع تاریخ کدام‌اند و اصولاً چیزی به‌نام تاریخ چگونه می‌تواند باشد. با پرسش‌های خود به مسائل اختصاصی تاریخ چنگ نمی‌اندازد، بلکه پیش‌شرط‌های علم خود را بررسی می‌کند و از این راه کاری را انجام می‌دهد که تاریخ‌نویس نمی‌تواند آن را با وسایل خود و در چارچوب دانشش به پای آن رود.

انسان تاریخ می‌سازد و بسیار پیش از زمانی که او خود را موجود تاریخی بشناسد، در تاریخ زیسته است. اما آگاهی تاریخی که تاریخ را به مثابه‌ی بُعد اساسی واقعیت انسان کشف کرده است، به‌خودی خود هنوز از حقیقت در

این باره که تاریخ چیست، چیزی نمی‌گوید.

در تاریخ‌گرایی کلاسیک از ویکو تا هگل چنان می‌نماید که رازورزی حتی یک رگه‌ی خصلت ملازم هر فرمول‌بندی ژرفی است که می‌کوشد خاصگی تاریخ را بیان کند - گویی نگاه ژرف به ضرورت با رازورزی مناسبت دارد. درست است که جریان‌های تحصیل‌گرایانه (پوزیتیویستی) و تحول‌گرای نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم اندیشه‌ورزی و رازورزی هگلی را از تاریخ زدودند، ولی با این کار مفهوم تاریخ را رقیق کردند، گذشته از این، بار آن را با رازورزی‌های جدید و مبتذل سنگین کردند.

آیا امکان دارد تاریخ را در ژرفا و ابعاد چندگانیش فهمید بی‌آن‌که گرفتار رازورزی شد؟ پاسخ مثبت (پوزیتیو) به این پرسش بستگی دارد به توضیح خصلت یا نقش رازورزی‌های موردنظر. چه نقشی مشیت در فلسفه‌ی تاریخ ویکو، شلینگ و هگل ایفا می‌کند؟ آیا آن فقط یک عنصر دینی و کلامی این فلسفه‌هاست یا این‌که علاوه بر آن و مستقل از خاستگاه آفرینش دینی، نقش دیگر نیز دارد؟ آیا یک فیلسوف که در دید تاریخی خود به مشیت میدان می‌دهد، بالضروره یک متفکر دینی است یا متفکران دینی نیندیش نیز بوده‌اند که به دلایلی ناچار بوده‌اند، مشیت را به عنصری سازا در مفهوم تاریخ خود لحاظ کنند؟

این‌گونه پرسش‌ها در شرایطی ممکن است که انسان یا معضل دینی را بی‌معنی و فریب‌تلقی می‌کند یا تاریخ معاصر و به همراه آن تاریخ تفکر را یک فرایند گسترده‌ی سکولار کردن تفاهم مسیحی - کلامی جهان فهمی می‌داند. اما موضوع کلاً از قرار دیگر است. اگر ما معضل دینی را یک ابراز رازورزکننده‌ی مسائل واقعی بدانیم، در این صورت تاریخ تفکر عصر جدید دیگر یک فرایند فراگیر دنیایی کردن جلوه نمی‌کند و در هیأت حقیقی خود نشان می‌دهد که به‌عنوان یک راه‌حل عقلانی مسأله است که در دین رازورز بیان شده است. از این لحاظ این‌که وجود یک مشیت در دید به تاریخ

انگیزه‌دار است، یک امر فرعی است.

مشیت در تاریخ را می‌توان متفاوت نامید، ولی مسأله به‌جای خود می‌ماند: بدون یک مشیت، بدون یک دست «نامرئی»^۱، بدون «نیرنگ تاریخ»^۲ نمی‌توان تاریخ را درک کرد، زیرا می‌بینیم که بی‌هنجاری^۳ عملیات فردی، افراد، طبقات و ملت‌ها، چونان دگرگونی سرمدی هر اثر انسانی را به نابودی محتموم می‌کند، هم‌چون تناوب خوب و بد، انسانیت و نانسانیت، مثبت و منفی، بدون تضمین این‌که در این کشمکش می‌بایست نیکی و انسانیت پیروز شود. مشیت توجیه‌کننده و اطمینان‌دهنده‌ی عقلانیت تاریخ است. منظور از «نیرنگ عقل»، «خواست طبیعت»، فرزاندگی «دست نامرئی» توصیف یک واقعیت مبتذل نیست که در اثر درگیری عملیات فردی با یکدیگر، نتیجه‌ی

۱. اندیشه‌ی اسمیت که در متن نقل شده برای درک ملاحظات بعدی کانت و هگل که بسیار کمتر از «عمل‌گرایی انگلیسی» مایه یافته است، در متن زیر آمده است: سرمایه‌دار تنها منافع خود را دنبال می‌کند، و برای آن‌که تولید را آن‌چنان سازمان دهد تا محصولات تا حد امکان برترین ارزش را داشته باشد، او فقط درآمد خود را پیش می‌برد. اما در این کار او مانند بسیار موارد دیگر نیز از جانب یک دست نامرئی هدایت می‌شود تا به هدفی برسد که او از غایت آن غافل است. در واقع آن برای اقتصاد ملی بدترین وضعیت نیست که او از این غایت ناآگاه است. به‌واقع وقتی او سود خود را دنبال می‌کند بدان وسیله غیرمستقیم در پیشبرد رفاه همگانی بسیار استوارتر است تا وقتی که پی‌گیری منافع جمعی هدف بی‌واسطه‌ی او می‌بود. آدام اسمیت، سرشت و دلایل رفاه ملت، گردآوری فریدریش بیلو، لایپزیگ، ۱۹۳۳، ص ۲۲۷ ادامه.

۲. کانت در سال ۱۷۸۴ پیشانه به پیشواز «نیرنگ عقل» هگل رفت: «افراد تک و حتی کل قوم به‌ندرت بر آن می‌اندیشند که وقتی هر یک از آنان به مفهوم خود و براساس یک قصد که اغلب علیه آن دیگری است، نیت خود را دنبال می‌کند، آن‌ها بی‌توجه به طبیعت نیت که بر آن‌ها ناشناخته مانده، به‌عنوان رشته‌ای که رهنمون آن‌هاست پیش می‌روند، برای موفقیت آن عمل می‌کنند؛ چنان‌چه از آن آگاه می‌بودند، چندان بدان التفات نمی‌داشتند.» کانت، «اندیشه در تاریخ کلی»، آثار، جلد ششم، ص ۳۴.

واقعی چیزی سوای آنی شود که انسان‌ها در اصل انتظار داشتند حاصل شود، که در نتیجه پیامد عمل انسان با نیت او دمساز نمی‌باشد.

فلسفه‌ی تاریخ کلاسیک بر آن است که نتیجه‌ی ناهماهنگی بین نیات و پیامدهای کنش انسان، یک واقعیت عقلانی است. درگیری بی‌هنجار و محاسبه‌ناشدنی عملیات انسان از ناهمسویی میان ضرورت و آزادی کنش انسانی، بین آنچه آدمی قصد می‌کند و آنچه او واقعاً انجام می‌دهد، بی‌آنچه انسان درباره‌ی خویش می‌اندیشند و آنچه به واقع آن‌ها هستند، چیزی شکل می‌گیرد که انسان‌ها پیش‌بینی نکرده بودند و در نظر نداشتند، با این همه عقلانی است.

هر آینه مردم به حال خود گذاشته می‌شدند، به سودها، علقه‌ی خودشان، به ابتکار علایق خودمحور و کورکورانه‌ی خاص خودشان، تاریخ به کمال فرجام‌گرایانه‌ی خود نمی‌رسید، به صورت یک دور ابدی، بی‌معنی عقل و بی‌عقلی، خوبی و بدی، انسانیت و ناهمسانیت را می‌پیمود، در واقع یک «نظام بی‌خدایی و خداناشناسی» می‌بود. چنانچه تاریخ عقلانی و معنی‌دار باشد تنها بدان جهت است که در آن یک نیت والا، یک عقل یا برنامه عمل می‌کند و واقعیت می‌پذیرد. «تاریخ به‌عنوان یک کل یک مکاشفه‌ی پیش‌رونده، به تدریج آشکارشونده‌ی مطلق است»^۱ کرده‌های انسان درخود متضمن معنی و عقل نیستند، بلکه با توجه به برنامه و عقلانیت مشیت معنی‌دار می‌شوند و عقلانیت می‌یابند.

از این دیدگاه دو نتیجه‌ی مهم حاصل می‌شود: تاریخ چونان یک فرایند دیالکتیکی شکل می‌گیرد، ولی انسان‌ها کارافزار صرف دیالکتیک تاریخ‌اند. در تاریخ وحدت ضرورت و آزادی اتفاق می‌افتد، ولی آزادی در نهایت فقط یک آزادی فرضی و لذا وحدت آزادی و ضرورت افسانه است. این تناقض

۱. شلینگ، آثار، جلد دوم، ص ۶۰۳.

نشان کمیت و کرانمندی درک تاریخ کلاسیک است.^۱ مسأله‌ی تاریخ در فلسفه‌ی کلاسیک به درستی فرمول‌بندی شده ولی حل نشد؛ به سخن دقیق‌تر: فرمول‌بندی صحیح آغازین در روند حل رها می‌شود. فرمول‌بندی آغازین این است: در تاریخ نه قانون‌مندی مطلق حاکم است نه آزادی مطلق؛ در تاریخ نه چیز مطلقاً ضروری و نه چیز مطلقاً تصادفی یافت می‌شود؛ تاریخ دیالکتیک آزادی و ضرورت است. پاسخ در گزاره‌های مشهور ذکر شده است: آزادی ضرورتی است که ادراک شده، آزادی نمود است.^۲ برای آن‌که تاریخ معنی‌دار و عقلانی باشد، باید برحسب یک برنامه‌ی مشیت طرح شده باشد که در آن

۱. مناسبت آزادی و ضرورت مسأله‌ی اساسی فلسفه‌ی کلاسیک آلمان است. نگاه کنید: آسموس، مارکس و تاریخ‌گرایی بورژوازی (روسی)، مسکو، ۱۹۳۳، ص ۶۸. در بخش‌های تاریخی به‌ویژه در بررسی‌های معضل فلسفی هابز، اسپینوزا، شلینگ و هگل، ارزش علمی خود را تا به امروز از دست نداده است.

۲. شلینگ می‌نویسد: «آن‌چه از یک چشم‌انداز تابع می‌تواند تصادفاً آزاد و لذا عینی تصور شود، در واقع وقتی بتواند در همه‌ی کنش‌ها پدیدار شود، صرفاً آن است که فرد از آن‌چه پیشانه متعین شده و ضروری است، همانا این متعین‌شدگی را به فعالیت (عمل) خود مبدل می‌کند؛ البته آن‌چه به موفقیت مربوط می‌شود، خواه خوب یا بد، کارافزار ضرورت مطلق است.» شلینگ، آثار، همان، جلد سوم، ص ۳۱۳. آوگوستین اسمتانا این گفته را به طعن گرفته و تفسیر می‌کند که فلسفه‌ی شلینگ مسأله را با غلو بیان کرده است، ولی برای حل آن پرچم علم را فروکشیده و علم اعتقاد را افراشته است. فرمول‌بندی شلینگ تضاد آزادی و ضرورت را این‌طور حل می‌کند «چنان‌چه ما از مفهوم کنش شاخصه‌ی آزادی را کنار می‌گذاشتیم، یعنی اگر هیچ‌گونه شکافی بین آن دو به‌طور کلی موجود نمی‌بود.» (الف. اسمتانا، همان، ص ۶۶ ادامه). تاریخ‌نویسان معاصر این دیدگاه را می‌پسندند. ویراستار آثار شلینگ درک شلینگ و هگل را دربار‌ه‌ی آزادی در فلسفه‌ی تاریخ این‌گونه بارز می‌کند: «آزادی... عبارت است از خدمت داوطلبانه به چیزی که پیشانه داده شده است.» (شلینگ، ماهیت آزادی انسان، دوسلدرف، ۱۹۵۰، ص ۱۵). مؤلف دیگر این نکته را دربار‌ه‌ی شلینگ می‌گوید: «در نسبت با قدرت تعیین‌گرایی که در تاریخ به‌گونه‌ای زیرزمینی نافذند، خودانگیختگی‌گزینش فردی کم‌اهمیت است: چنان‌چه به‌طور کلی مُجاز باشیم برای آن اهمیت قابل‌شویم!» (ه. بارت، فلسفه‌ی پدیداری، بازل، ۱۹۵۹، جلد دوم، ص ۵۶۹ ادامه).

افراد تاریخی (افراد برجسته، اقوام، طبقات) آگاه یا ناآگاه مجری ضرورت پیش‌بینی شده می‌باشند. انسان‌ها در تاریخ عمل می‌کنند، ولی آن‌ها فقط به‌ظاهر ایجاد تاریخ می‌کنند: در تاریخ ضرورت (برنامه‌ی مشیت، یک هارمونی پیشانه مقرر شده) واقعیت می‌پذیرد، و اشخاص تاریخی کارافزار یا ارگان‌های اجرایی آن‌اند.

در قرن بیستم که این دید به منزله‌ی رازورزی برملا شد، دیگر اعتبار کشف علمی ندارد، به‌عنوان «دین آزادی» یا «طبیعت‌گرایی» نقد شده است. فلسفه‌ی تاریخ واقعاً می‌گوید که سرنوشت انسان را یک نیروی بی‌پایان که نام‌های گوناگون دارد (هومانیسم، عقل، مطلق، روح، مشیت)، به‌طور محتمل هدایت می‌کند که وظیفه‌ی همواره یکسان دارد: رفع نارسایی، بهبود بخشیدن به کج‌روی‌ها و رهنمون کردن به پیروزی نهایی. فلسفه‌ی تاریخ به‌واقع بر این فرض استوار است که موقعیت نهایی کنش آدمی را ساختار متافیزیکی جهان تضمین می‌کند.^۱

اما بر اساس گفته‌ی مارکس دایر بر آن‌که تاریخ مطلقاً هیچ نمی‌کند، بلکه همه‌چیز در آن و خود تاریخ را نیز انسان می‌سازد. دیگر وظیفه‌ی درجه‌ی اول برشمردن نارسایی‌های فلسفه‌ی تاریخ نیست، وظیفه‌ی همانا جست‌وجوی علل رازورزی‌های اساسی تاریخ است؛ انسان‌ها تاریخ می‌سازند. اما چگونه است که بر آنان چنان می‌نماید که در «ساختن تاریخ» صرفاً کارافزار یا مجری تاریخ‌اند؟ انسان‌ها در تاریخ با ریسک و خطر کردن عمل می‌کنند. اما چرا این کار را با این باور و نظر انجام می‌دهند که یک قدرت برتر آن‌ها را به فعالیت‌های تاریخی فراخوانده است؟ تاریخ تولید (محصول) انسان‌هاست. اما از چه‌رو انسان‌ها همیشه از نو و باز چونان مجری یا وظیفه‌دار تولید این «محصول»‌اند؟ آدمی عزم به عمل می‌کند، فعالیت خود را چنین استدلال و توجیه می‌کند که به‌عنوان کارگزار یک قدرت فراشخصی وانمود شود و خود

۱. ابانانو (Abbagnano)، امکان و آزادی، تورین، ۱۹۵۶، ص ۱۶ ادامه.

را سخنگو یا نماینده‌ی خدا، حقیقت یا بشریت به‌شمار می‌آورد. او نیات خود را به کرسی نمی‌نشانند، بلکه قوانین آهنین تاریخ را اجرا می‌کند. از نظر تکنیک و اجرا، کشتن یک کار ساده است.^۱ خنجر، شمشیر، تبر، مسلسل، هفت تیر و بمب کارافزارهای مؤثر و آزمایش شده‌اند. اما «موضوع ساده» ظاهراً وقتی پیچیده می‌شود که از «اجرا» به «ارزش‌گذاری»، از «تکنیک» به «جامعه» گذر کنیم. آن‌کس که کسی را با محرک‌های شخصی، به‌دست خود و به‌عنوان فرد خصوصی می‌کشد، یک قاتل است. آن‌کس که با مأموریت از بالا و «برای منفعت جامعه» می‌کشد قاتل نیست. آن‌جا که مجری کارافزار قصد یا سودای خود است، یک جنایت دست می‌دهد. اما آن‌جا که مجری یک صرفاً کارافزار است، موضوع یک جنایت نیست. وقتی می‌خواهم کسی را به اراده‌ی خودم بکشم، باید از فعل خود بترسم، پرهیز کنم و اجرای برنامه نکنم: در این چشم‌پوشی از فعل هیچ عنصر بزدلی و بی‌حمیتی دیده نمی‌شود. اما وقتی من به «مأموریت از بالا» کسی را می‌کشم — به فرمان ملت، کلیسا یا برحسب ضرورت تاریخی، نمی‌توانم از مسئولیت کنش خود سرباز زنم مگر این‌که به ترسویی و بی‌حمیتی خود اذعان کنم. کنش من یک قتل نیست، بلکه انتقام، حکم، اجرای عدالت، وظیفه‌ی شهروندی، عمل قهرمانانه است. اما حقیقت تاریخ، یعنی انضمامیت نرمش بردار آن چند بُعدی است و واقعیت این است که یک قتل می‌تواند در عین حال قتل و عمل قهرمانی باشد؛ این‌که نقش قهرمانی ممکن است به قتل فرو — ارزش یابد؛ علقه‌ی خاص رامی‌توان به‌عنوان عام وانمود کرد و منافع واقعاً عام را به نیات فردی تنزل داد.^۲

۱. پژوهشگران سوئسی تخمین زده‌اند که تاکنون ۳۶۴۰ میلیون انسان در جنگ‌ها کشته شده است.

۲. هگل «روان زیبا»ی رمانتیک‌ها را نقد کرده است. آن‌ها جهان را کثیف می‌دانند و

کرده‌ی قهرمانانه و جنایت هر دو به تاریخ تعلق دارد. کافر سوزی «جوانه»ی آن روزگار نیست، یک ناهنجاری یا هنجارشکنی یک «عصر نافر هیخته» نیست، بنا بر این یک امری نیست که در حاشیه‌ی تاریخ باشد، بلکه ساخت - وند معمولی و سازای فئودالیسم است همانند حتمیت پاپ و کار سرف‌ها. فلسفه‌ی تاریخ نقش پدیده‌ی بد را چونان وظیفه‌ی یک عنصر سازا در پرورش واقعیت انسانی - اجتماعی ارزیابی می‌کند؛ البته این نقش در برآمد اساس قانون متافیزیکی جهان ذکر شده است: بدی یک بخش خوبی است، نقش مثبتش آن است که از آن تدارک خوبی نتیجه می‌شود یا فراخوان به خوبی است. با توجه به ضرورت نهایی و متافیزیکی پیروزی تضمین شده‌ی خوبی، بدی نیز خود یک نقش مثبت ایفا می‌کند.

اما حال که اساس متافیزیکی جهان که پیروزی خوبی را تضمین می‌کند، به تاریخ معنی می‌دهد و عقل آن را درمی‌یابد، آن هیچ ساختار واقعیت درون ذات نیست، بلکه یکی از صور تاریخی جهان است. وقتی تاریخ پیشانه تعیین نشده و انسان نمی‌تواند از پدیده‌های کیهانی بازخوانی کند که پیروزی نیکی مطلق و برای همیشه تضمین شده است، وقتی عقل هگل با آن که به تاریخ نگریسته تا تاریخ عقلانی باشد، یک عقل «ناپیش دریافته» و فراتاریخی یک مشاهده گر عینی نبود، بلکه عقل مفهوم جهان مسیحی - کلامی بود که دیالکتیکی فرموله شده بود - آن‌گاه آیا نتیجه این می‌شود که تاریخ محمل و فاقد هرگونه معنی است، که تاریخ و عقل یکدیگر را نفی می‌کنند؟ از نقد فلسفه‌ی تاریخ بیش از همه نتیجه می‌شود که یک عقلی که بر ساخت تقدیری

→ نمی‌خواهند در تماس با آن آلوده شوند، یعنی به توسط عمل. این، نقد، را که تحت عنوان کنش تاریخی صورت گرفته است، نمی‌توان با متعلقان ساکنان «مزرعه‌ی حیوانات» یکی دانست که «روان زیبا» را از آن رو محکوم می‌کنند تا با لفاظی تاریخی فعالیت دکان داری خصوصی ملال آور خود را که دقیقاً چیزی جز منافع خصوصی در خطر نیست، پنهان بدارند.

یافته باشد، فهم عقلانی تاریخ را ناممکن می‌کند - تاریخی که از لحاظ عقل مشیتی چونان عقلانی پیشانه طراحی شده و تنها بر اساس یک پیش شرط متافیزیکی می‌تواند اندیشه‌ی «نیرنگ تاریخ»، «دست نامرئی»، «اقتضای طبیعت» ساخت یابد تا به برکت آن (یعنی یک دگردیسی دیالکتیکی - رازورز) از کنش آشفته و خاص آدمی یک نتیجه‌ی عقلانی حاصل شود.

تاریخ عقلانی است چون که پیشانه به‌عنوان عقلانی تعیین یافته است. در رابطه با این عقل، تمام آن‌چه ناعقلانی، بدی، سلبيت، قربانی و رنج است به کمیتی تبدیل می‌شود که می‌توان آن را نادیده گرفت یا آن را یک پدیده‌ی ملازم فرعی دانست. از دید هگل نیز عقل تاریخی پی‌گیرانه دیالکتیکی نیست. دیالکتیکی کردن پی‌گیر (هدف‌یاز) عقل تاریخی مستلزم آن است که شالوده‌ی متافیزیکی - مشیتی این عقل رفع گردد. عقل در تاریخ آن چیزی نیست که پیشانه برنامه‌ریزی شده باشد تا خود را در فرایند تاریخ چونان عقل آشکار کند، بلکه به مثابه‌ی عقل در تاریخ تکوین می‌یابد (شکل می‌گیرد). طبق درک مشیتی، تاریخ را عقل طرح می‌کند و این طرح عقل در تاریخ ضمن تحقق پیش‌رونده‌ی خود آشکار می‌شود، حال آن‌که بنا به درک ماتریالیستی، عقل در تاریخ شکل می‌گیرد، چون که تاریخ پیشانه تعیین عقلانی نمی‌یابد، بلکه عقلانی می‌شود. عقل در تاریخ یک عقل مشیتی، یک هارمونی پیش - مستقر و پیروز خیر متافیزیکی که پیشانه مقدر شده باشد نیست، بلکه یک عقل درگیر دیالکتیک تاریخ است که در آن برای عقلانیت تاریخ مبارزه می‌شود و هر مرحله‌ی تاریخی عقل با درگیری با ناعقلانیت تاریخی شکل می‌گیرد. عقل در تاریخ به میزانی عقل می‌شود که به خود واقعیت می‌بخشد. در تاریخ هیچ عقل آماده و فراتاریخ نیست که خود را در رخدادهای تاریخی آشکار کند. تنها در متحقق شدن است که عقل تاریخی به عقلانیت خویش می‌رسد.

انسان در تاریخ به چه واقعیت می‌دهد؟ به پیش‌رفت آزادی؟ به روند ضرورت؟ انسان در تاریخ خویشتن خود را متحقق می‌کند. نه تنها این‌که او

پیش از تاریخ و مستقل از تاریخ چیزی نمی‌داند، بلکه تنها در تاریخ است که اصولاً او انسان است. انسان واقعیت می‌یابد، یعنی در تاریخ خود را انسان می‌کند. فراخنای این واقعیت‌پذیری چنان گسترده و عظیم است که او می‌تواند کنش خویش را نانسانی شاخص کند، با آن‌که او می‌داند، تنها انسان است که می‌تواند نانسانی عمل کند.

همین‌که رنسانس کشف کرد که انسان خالق خود است و می‌تواند آن موجودی باشد که خود را آن می‌کند - فرشته، یا حیوان، یک شیر انسانی، یک خرس انسانی یا هر چیز دلخواه دیگر^۱، دیری نپایید آشکار شد که تاریخ انسان شرح این «امکانات» در زمان است. معنی تاریخ در تاریخ است: در تاریخ انسان خویشتن خود را توضیح می‌کند و این توضیح تاریخی با شکل‌گیری انسان و بشریت یکی است، این یگانه معنی تاریخ است.^۲

در تاریخ انسان و تنها انسان واقعیت می‌پذیرد. بنا بر این تاریخ تراژیک نیست، بلکه عنصر تراژیک در تاریخ است. تاریخ بی‌معنی نیست، بلکه چیز بی‌معنی در آن روی می‌دهد. تاریخ دهشتناک نیست، ولی در آن خشونت اعمال می‌شود، مضحکه نیست، ولی در آن کم‌دی صورت می‌گیرد. در تاریخ مرحله‌های معین در یکدیگر سیر می‌کنند، ولی هیچ‌گاه به یک قله‌ی نهایی به یک پایان رستاخیز فرجام نمی‌یابد. هیچ مرحله در تاریخ صرفاً و یک‌راست گذرگاه مرتبت دیگر نیست، همان‌سان که هیچ مرحله‌ای سر به فراسوی تاریخ نمی‌برد. هر مرحله یک نقطه‌ی گرهی در سه بُعدیت زمان است: با پیش‌شرط‌های خود به گذشته تکیه می‌کند و با دستاوردهای خود به آینده

۱. عین همین عبارت: «بنا بر این انسان می‌تواند آفریننده‌ی خود باشد...» به زبان لاتین نقل شده است. م.

۲. مبدع این درک انقلابی و ضد کلامی کاردینال نیکولاس ازکوزا است: «بنا بر این فعالیت‌های خلاق بشری غایتی جز بقای انسان ندارد.» نگاه کنید: ارنست کاسیرر، فرد و کیهان در فلسفه‌ی رنسانس، لایپزیگ، ۱۹۲۷، ص ۹۲.

روی می‌آورد و با ساختارش در کنونه ریشه دارد. هر آینه نخستین پیش شرط بنیادین تاریخ این واقعیت امر است که تاریخ را انسان می‌سازد، پس دومین پیش شرط بنیادی نیز این ضرورت است که این آفرینش تاریخ پیوستار است. اصولاً تاریخ از آن رو ممکن است که انسان همیشه از نو و از آغاز شروع نمی‌کند، بلکه از کار و دستاوردهای نسل‌های پیشین عزیمت می‌کند. اگر بشر همیشه از نو آغاز می‌کرد و هر فعل آدمی یک کنش بدون پیشینه می‌بود، در آن صورت در یک جا می‌ماند، وجودش در مدار یک تکرار دورانی سرآغاز مطلق و پایان مطلق سیر می‌کرد.

پیوند پراکسیس عینیت‌یافته‌ی بشر که جوهر روح عینی، فرهنگ یا تمدن نام گرفته است و در نظریه‌ی مادی به عنوان وحدت نیروهای مولد و مناسبات تولیدی رقم خورده است، از نظری معرف «عقل» اجتماعی حاصل شده‌ای است که از هر فرد مستقل است؛ از این لحاظ فرافردی است، اما در وقوع^۱ فقط به برکت فعالیت و عقل افراد وجود دارد. جوهر عینیت اجتماعی در هیأت نیروهای مولد مادی، در هیأت زبان و اشکال تفکر به اراده و آگاهی فرد بستگی ندارد، ولی فقط در فعالیت، تفکر و زبان‌شان وجود دارد. ماشین‌هایی که با فعالیت آدمی به حرکت نیایند، زبانی که انسان‌ها با آن سخن نگویند، ننویسند، اشکال منطقی که آدمی در آن بیان اندیشه نکند، مرده ریک‌اند یا فاقد معنی.

تنها در پیوند با فعالیت انسان‌هاست که پراکسیس شیئیت و عینیت‌یافته‌ی بشریت می‌تواند در پیکر نیروهای مولد، در زبان، در اشکال تفکر و جز آن پیوستاری تاریخ بنا کند. پراکسیس عینیت و شیئیت یافته یک عنصر پایا و ثبات‌یافته‌ی واقعیت انسانی است و در این هیأت خود یک نمودی القا می‌شود که واقعیتی عینی‌تر از آن که خود پراکسیس یا هر کنش آدمی به‌جا می‌آورد، می‌نماید. این نمود بستر خلط سوپژه و ابژه، بنا براین، صورت

اساسی رازورزی تاریخی است.^۱

از آن جا که پراکسیس عینیت و شیئیت یافته‌ی انسان بیش از هر فرد دوام می‌آورد و مستقل از او است، انسان خود، تاریخ خویش و آینده‌ی خود را در وهله‌ی نخست و پیش از همه بر اساس آنچه خود فراورده (ساخته) تفسیر می‌کند. در مقایسه با کرانمندی زندگی فردی، پراکسیس عینیت و شیئیت سرمدیت بخش شخصیت انسان است، نسبت به تصادفی بودن و شکنندگی وجود فردی، «جوهر اجتماعی» معرف بقا و مطلقیت است. در مقابل عقل کرانمند و ناعقلی فرد تجربی، این جوهر عقل واقعی است.

وقتی انسان خود را به عنوان کارافزار یا سخنگوی مشیت، روح مطلق، تاریخ و... یعنی یک نیروی مطلق می‌انگارد که از امکانات و عقل فردی بی‌نهایت فرامی‌رود، او گرفتار رازورزی^۲ می‌شود. این رازورزی البته مبین عقلانی یک بی‌معنایی نیست، بلکه بیان یک واقعیت عقلانی رازورز شده است: پراکسیس عینیت و شیئیت یافته‌ی بشر به صورت یک ذات متافیزیکی ناوابسته به انسان به مغز آدمی وارد می‌شود. انسان سرمدیت خود را فقط در عینیت یافتن، یعنی در پراکسیس تاریخی و در فراورده‌های آن می‌آفریند. خلط این رابطه موجب بیگانگی می‌شود: پراکسیس عینی و شیئیت یافته‌ی انسان به سوپزه‌ی رازورز دگرگون می‌شود، انسان در آن علیه عنصر تصادف، علیه ناعقلی و شکنندگی وجود فردی خود جویای سلاح می‌شود.

۱. خصلت و حجم این کتاب به ما اجازه نمی‌دهد یک پژوهش کامل تاریخی از تکامل فکری مارکس انجام دهیم. چنین پژوهشی البته نشان می‌دهد که مسأله‌ی سوپزه-ابژه یک موضوع مرکزی درگیری بین فلسفه‌ی مادی و فلسفه‌ی هگل است. ما می‌توانستیم گام به گام نشان دهیم، چگونه مارکس با این مسأله هم در دوره‌ی اول و هم در مرحله‌ی سرمایه رویکرد داشته. به‌ویژه نخستین ویراست سرمایه از سال ۱۸۶۷، با توجه به تاریخ این درگیری فوق‌العاده آموزنده است. در چاپ‌های بعدی بخش عمده‌ی این جدل با هگل حذف شده است.

انسان‌ها مستقل از آگاهی و اراده‌شان وارد مناسبات می‌شوند؛ اما همین که حتی «یک بار» در این مناسبت قرار می‌گیرند، آن‌ها را دگرگون می‌کنند، مناسبات بدون انسان‌ها وجود ندارد، و انسان‌ها بدون مناسبات. تنها بر این اساس است که دیالکتیک بین مناسبات بر هر فرد، هر نسل، هر دوره و طبقه داده شده است و عملی که مبتنی بر پیش شرط‌های داده شده می‌باشد، توسعه می‌یابد.^۱ در رابطه با این عمل که مناسبات به عنوان شرایط و پیش نیازها مطرح می‌شوند؛ عمل به نوبه‌ی خود یک معنی مشخص به مناسبات می‌دهد. در اصل هرگز چنین نیست که انسان با آگاهی و عزم خود؛ به برکت پروژه‌های فکری بر مناسبات پیشی جوید، این تنها با پراکسیس میسر می‌شود. واقعیت یک نظام معنی‌های من نیست و خود را در تطابق با معنی‌هایی که در پروژه‌های خود به آن می‌دهم، تغییر نمی‌دهد. اما انسان با عمل خود در جهان معنی رقم می‌زند و به ساختار معنی جهان خود شکل می‌دهد. من در چهاردیواری که پایبند آنم البته می‌توانم با پروژه‌های خود، با نیروی تخیل و تصور، رؤیاها و عالم خیال خود را به یک شاه‌نشین یا به ساحت آزادی تبدیل کنم؛ اما این پروژه‌های فکری من تغییری در این واقعیت پدید نمی‌آورند که چهاردیواری نوعی زندان است و اقامت من در آن ناآزادی.

برای یک سرف، «مناسبات» شرایط بی‌واسطه‌ی زندگی‌اند، اما با واسطه از طریق فعالیتش، در مقاومت یا تحت یک قیام دهقانی است که او به آن‌ها معنی نوعی زندان می‌دهد [که باید درهم شکنند]: شرایط چیزی بیش از شرایط می‌شوند، و سرف در این زندان چیزی بیش از جزئی از مناسبات است.

۱. در تاریخ سه عنصر اساسی برآمد می‌کند: دیالکتیک مناسبات و کنش‌ها، دیالکتیک قصد‌ها و پیامد فعالیت‌های انسان و دیالکتیک هستی و آگاهی انسان، یعنی نوسان میان آنچه انسان‌ها هستند و آنچه آن‌ها خود را آن می‌دانند، بین خصلت واقعی و اهمیت ظاهری و معنی فعالیت خودشان. در رسوخ سویاسو و وحدت این عناصر است که بستر چند بعدی تاریخ بنیاد می‌یابد.

شرایط و انسان عنصرسازای پراکسیس اند که به نوبه‌ی خود شرط اساسی هرگونه اعتلای مناسبات (شرایط) است.

شرایط زندگی انسان با توجه به پراکسیس که بایستی آن‌ها را دگرگون کند، شرایط بسیار برنتافتنی و نانسانی‌اند. انسان‌ها به تبع شرایط و مناسبات عمل می‌کنند و در فعالیت عملی خود به آن‌ها معنی می‌دهند. شکل‌های حرکت اجتماعی دست و پاگیر می‌شوند. نهادها، هیأت‌ها و اشکال زندگی دسته‌جمعی، مکانی‌اند که حرکت اجتماعی در آن صورت می‌گیرد. در وضعیت معین این مکان یک مکان محدودیت یافته می‌شود، آدمی آن را هم چون قید و بند و ناآزادی احساس می‌کند. در سنت مادی هابس به بعد، آزادی مکانی تعیین می‌شود که بدن در آن حرکت می‌کند. از منظر مکانیستی مکان که ناوابسته به حرکت و خصلت جسم است، فقط نیروی بیرونی خود را استوار می‌کند، راجع به نظریه‌ی فضای اجتماعی در روشنگری فرانسه، نظریه‌ی ماتریالیستی درک آزادی چونان فضای تاریخی به اوج خود می‌رسد که در فعالیت یک «جسم تاریخی» یعنی به دست جامعه، طبقه و فرد توسعه می‌یابد و متحقق می‌شود. آزادی یک موقعیت نیست، بلکه فعالیت تاریخی است که اشکال درخور همزیستی مشترک انسان، یعنی فضای اجتماع را شکل می‌دهد.

۳- انسان

خدایان تنها برای کسانی وجود دارند که آن‌ها را تصدیق می‌کنند. در بیرون مرزهای کراهی خاکی آن‌ها به نقشینه‌های چوبی تغییر می‌کنند، همان‌طور که پادشاه یک انسان معمولی می‌شود. چرا؟ چون که خدا یک تکه چوب نیست، یک رابطه‌ی اجتماعی، یک تولید است. نقد روشنگرانه که دین را از مردم گرفت و به آن‌ها نشان داد که معبدها، خدایان، قدیس‌ها و پرستشکده‌ها «چیزی جز چوب»، پارچه و سنگ نیستند، روشنگری از نظر

فلسفی از موضع معتقدان عزیزت کرد. چه، خدایان، قدیسان و محراب‌ها به واقع موم یا پارچه نیستند؛ آن‌ها محصولات اجتماعی‌اند، از طبیعت نیستند، از همین رو طبیعت نمی‌تواند آن‌ها را ایجاد کند یا جایگزین سازد.

این درک طبیعت‌گرایانه یک تصور کژ از واقعیت اجتماعی، از آگاهی انسان و از طبیعت به همراه داشت. آگاهی انسان را فقط به منزله‌ی کارکرد عمل انطباق با و جهت‌گیری از ارگانیسم در محدوده‌ی فضای خود فهمید که می‌توان آن را بادو عنصر اساسی بارز کرد: انگیزه و واکنش. بدین سان می‌توان آگاهی را به عنوان خصوصیت مشترک تمام انواع عالی موجودات اعلام کرد، ولی با این کار ویژگی آگاهی انسان درک نشده است. آگاهی انسان فعالیت سوژه است که واقعیت انسانی - اجتماعی را به عنوان وحدت هستی و مضمون، واقعیت و معنی شکل می‌دهد. آن‌جا که ماتریالیسم سنتی خصلت مادی جهان و رسته‌بندی انسان و طبیعت را تأکید می‌کند، استعلاییت خودمختاری عقل و روح را به عنوان فعالیت سوژه برجسته کرد: مادیت از فعالیت جدا شد، چون که ارزش‌ها و مضمون‌ها در طبیعت نگاشت نیافتند و آزادی انسان نمی‌تواند از رشته‌ی علی‌ی که از ایاف (بافت‌ها) و حیوانات اولیه به انسان می‌انجامد، مشتق شود.

در همان حال که ایدئالیسم مضمون‌ها را از واقعیت مادی جدا کرد و از آن یک واقعیت مستقل ساخت، پوزیتیویسم طبیعت‌گرا واقعیت تمام مضمون‌ها را ربود و با این کار یک عمل رازورز انجام داد: هر چه انسان و مضمون‌های انسانی از آن کامل‌تر زدوده می‌شدند، واقعیت اهمیت‌دارتر به شمار می‌آمد. اما وقتی «واقعیت انسانی» از علم و فلسفه زدوده شود، آن‌ها وجود خود را از دست می‌دهند. تنها در چنین بافتاری می‌توان امواجی را که به‌طور دوره‌ای در «انسان‌شناسی‌گرایی» ظاهر می‌شوند، برای خود توضیح کرد - امواجی که می‌خواهند توجه را به «انسان از یادرفته» و مسأله‌اش معطوف بدارند. آن‌گاه با این نظر مواجه می‌شویم که انسان خود را درگیر همه‌ی چیزهایی کرده که بین

زمین و آسمان امکان دارد، ولی نسبت به خود غافل مانده است. به تدوین گونه‌شناسی‌ای می‌پردازند که بناست برای انسان‌شناسی فلسفی تنها دوران‌هایی مساعد باشند که انسان در انزواست - یعنی برای شناخت انسان، حال آن‌که دوران‌های برون‌گرایی درباره‌ی انسان در حالت سوم شخص صحبت می‌کردند، بی‌آن‌که به صفت ویژه‌ی او توجه کنند؛ گویی از سنگ‌ها و حیوانات^۱ صحبت می‌کنند.

نیاز به یک فلسفه‌ی انسان‌شناسی و ضرورتش را با این فرض برهان کرده‌اند که انسان در هیچ دوره‌ی تاریخی برای خویش این‌گونه مسأله نبوده است که امروز، چرا که او بیش از هر زمان گذشته درباره‌ی خویشتن گردآوری اطلاعات کرده است، معذک کمتر از هر زمان پیشین وقوف دارد که او کیست.^۲ و در همین زمان اوج «انسان‌شناسی» این نظر مطرح می‌شود که «انسان‌شناسی» در وهله‌ی نخست و بیش از همه درباره‌ی انسان نیست (یک رشته‌ی بر روی هم مسأله‌انگیز و به دشواری قابل تعریف است)، بلکه یک «عمده‌گرایی» این روزگار آن است که برای انسان مسأله‌آفرین شده است.^۳

چنان‌چه «انسان‌شناسی فلسفی» می‌خواهد علم باشد و جایگاه انسان را در عالم هستی بررسی کند، این پرسش پیش می‌آید که به چه دلیل بناست انسان در انزوا که در آن به خویشتن خود می‌پردازد، بیشتر انسان باشد تا در «دوران برون‌گرایی» که در آن هر چیز ممکن میان زمین و آسمان را واری می‌کند. آیا مگر «انسان‌شناسی فلسفی» دوران‌های بی‌خانمانی، انزوا و مسأله‌شوندگی انسان را به‌عنوان بارورترین فصل‌های تفکر انسان‌شناختی تقویت نمی‌کند، چون که معضل انسان را به‌نحوی معین تعبیر کرده است و تنها برخی

۱. مارتین بوبر، مسأله‌ی انسان، هایدلبرگ، ۱۹۴۸، ص ۱۴.

۲. «... انسان در هیچ دوران تاریخ خود این چنین مسأله برای خود نبوده است که در کنونه» ماکس شتler، جایگاه انسان در کیهان، دارمشتات، ۱۹۲۸، ص ۱۴.

۳. مارتین هایدگر، کانت و مسأله‌ی متافیزیک، فرانکفورت، ۱۹۵۱، ص ۱۸۹.

جنبه‌های انسان را برای انسان‌شناسی مسأله می‌داند؟

با رهیافت به جهان بیرون و پژوهش در قوانین رخدادهای طبیعی، انسان هرگز کمتر از زمانی نمی‌شود که در پرسش دراماتیکی که از خویشتن می‌کند: «پس من چه هستم، خدای من، من چه سرشتی دارم؟» وقتی «انسان‌شناسی فلسفی» برای جنبه‌ها و مسائل معین امتیاز قایل می‌شود، با این‌کار نشان می‌دهد که آن با توجه به جایگاه انسان در عالم هستی تکوین نیافته است، بلکه واکنشی است به وضعیت تاریخی معین انسان در قرن بیستم.

انسان‌شناسی فلسفی می‌خواهد فلسفه‌ی انسان باشد و انسان را معضل اساسی فلسفی کند. آیا این داعیه به حق است؟ در ابتدا باید گفت که عنوان «فلسفه‌ی انسان» چند معنایی است. مسائل فلسفی در عالم هستی ثبت نشده‌اند، بلکه آن را انسان تعیین می‌کند. «فلسفه‌ی انسان» در اساس یعنی فقط انسان فلسفه می‌گوید و مسائل فلسفی طرح می‌کند. فلسفه یکی از فعالیت‌های آدمی است؛ از این لحاظ هر فلسفه‌ای «فلسفه‌ی انسان» است، تأکید بر خصلت انسانی فلسفه تحت یک عنوان ویژه زائد است. اما «فلسفه‌ی انسان» یک معنی دیگر نیز دارد: تمام مسائل فلسفه، ذاتاً همه مسائل انسان‌شناختی‌اند، زیرا انسان همه چیز را انسان‌گون می‌کند - هر آن‌چه را که در تماس عملی یا نظری با او قرار می‌گیرد. همه‌ی پرسش‌ها و پاسخ‌ها، همه‌ی غایت‌ها و شناخت‌ها در اساس و در وهله‌ی نخست از انسان حکایت دارند. انسان با مجموعه کنش خود از اشتغال عملی تا کندوکاو در راه به اجسام آسمانی، عمدتاً خود را تعریف می‌کند.

انسان‌شناسی فلسفی بر پرسش‌های مشهور کانت تکیه می‌کند:

۱- چه می‌توانم بدانم؟

۲- چه بایستی بکنم؟

۳- به چه می‌توانم امید داشته باشم؟

کانت یک پرسش چهارم به این سه افزوده است: انسان چیست؟ پرسش

اول را متافیزیک پاسخ می‌گوید، دومی را اخلاق بررسی می‌کند، سومی را دین و چهارم را انسان‌شناسی. اما کانت به روشنی متوجه است که سه پرسش اول نیز به انسان‌شناسی تعلق می‌گیرند، زیرا همه‌ی آن‌ها با پرسش چهارم مناسبت دارند.^۱ کیست آن موجود که می‌پرسد، چه می‌تواند بداند، چه بایستی بکند و به چه امیدوار باشد؟

در بستگی به آن‌که تأکید بر چیست، پرسش‌های کانت می‌توانند به معنی کرانمندی انسان باشند (هایدگر) یا به مفهوم سهم انسان در ناکرانمندی (بوبر) تفسیر شود اما قطع نظر از این تفسیرها، پاسخ چهارم در سه پرسش اول پیشانه تعیین شده است.

انسان موجودی است که آن‌چه را می‌تواند بشناسد، می‌شناسد، آن چیزی را می‌شناسد که باید انجام دهد، آن چیزی را می‌شناسد که حق دارد آرزو کند. در سه پرسش اول انسان چونان سوژه‌ی شناسنده یا سوژه‌ی شناختن تعریف شده است. به این چشم‌انداز فکری که این‌گونه چارچوب یافته، نسل‌های بعدی تکمله و تدقیق‌هایی به آن افزوده‌اند و به نتیجه رسیده‌اند که انسان صرفاً یک شناسنده نیست، بلکه یک موجود تجربه‌کننده و عمل‌گر نیز می‌باشد: انسان یک سوژه‌ی شناسنده، سوژه‌ی تجربه‌کننده و سوژه‌ی عمل‌کننده است. در تفکر به پایان گرونده‌ی پی‌گیر این طرح، جهان به‌عنوان پروژه‌ی انسانی ظاهر می‌شود: جهان فقط از آن رو موجود است که انسان وجود دارد.

در نتیجه «فلسفه‌ی انسان» به معنی دوم خود بیانگر دید ذهنیت^۲ است: اساس و آغازگاه فلسفه‌ی انسان، انسان به‌طور کلی نیست، بلکه یک درک معین از انسان است. انسان‌شناسی فلسفی از آن رو فلسفه‌ی انسان است که او

۱. «در اساس می‌توان تمام این‌ها را در تعلق انسان‌شناسی دانست، چراکه سه پرسش اول با پرسش آخر مرتبط‌اند.» کانت، آثار، همان، جلد سوم، ص ۴۴۸.

را به عنوان ذهنیت درک می‌کند.

اما فلسفه‌ی انسان هنوز یک معنی دیگر، معنی سوم دارد. این فلسفه یک رشته‌ی عمل‌گرایانه (پراگماتیستی) است که می‌خواهد به بررسی مسائل غفلت شده بپردازد، مثلاً به مسئولیت، به معنی زندگی، به خصلت درگیرانه‌ی اخلاق و جز آن. به این معنی کلام، فلسفه‌ی انسان عنوانی است برای آنچه از یاد رفته، نادیده گرفته شده، بازداشته شده و غفلت شده؛ چونان تکمله‌ی ضروری دریافت شده است. گفته می‌شود، فلسفه‌ی تا به حال را می‌بایست این فلسفه کامل کند تا ذروه‌ی زمان باشد و بتواند به همه‌ی پرسش‌های روزگار پاسخ گوید.

اگر این واقعیت روزینه را نادیده گیریم که به مسائل اخلاق در این مورد یک رتبه‌ی بلندبالا می‌دهد، آن‌گاه درک برنامه‌گون «فلسفه‌ی انسان» در سایه‌ی یک تضاد درونی ترمیم‌ناپذیر قرار می‌گیرد. نیاز به یک «فلسفه‌ی انسان» برای تکمیل فلسفه باعث می‌شود که ناروشنی یا مسأله‌دارندگی اصول بنیادی آن فلسفه آشکار شود که نیازمند یک «تکمله‌ی انسان‌شناختی» است. این فلسفه در طرح و برنامه‌ی خود، واقعیت انسان را کنار نهاده است یا این‌که او را به این معنا لحاظ کرده که او را به یک غیرانسان مبدل کرده است، به یک کمیت ریاضی - فیزیکی فروکاسته است و حال تحت تأثیر ضرورت‌های خارجی احساس احتیاج می‌کند که در فلسفه‌ی مطروح نکته‌ی غفلت شده - انسان - را جبران کند. بدین سان به فلسفه‌ی واقعیت که فاقد انسان است، فلسفه‌ی انسان به عنوان تکمله افزوده می‌شود.

بنا بر این با دو قطب کرانگین سروکار داریم: در یک سو درکی که بر اساس آن، واقعیت یک واقعیت انسان و جهان یک پروژه‌ی انسانی است؛ در سوی دیگر یک واقعیت که بنا بر آن جهان تنها از آن رو اصیل و عینی است که آن به عنوان یک جهان بدون انسان درک می‌شود. اما این جهان بدون انسان واقعیت اصیل نیست، بلکه فقط یکی از بسیار صور طرح‌های ذهنیت انسانی،

یکی از اشکالی است که انسان در آن‌ها جهان را ملکه‌ی خود می‌کند (و آن را فکری بازتولید می‌کند). تصویر جهان فیزیکی که در علوم طبیعی مدرن از گاليله تا آينشتاين واقعيت پذيرفته، يکي از ورودی‌های فکری - عملی به واقعيت است: يک نحوه‌ی طرح نظری (بازتوليد روحی) و چيرگی عملی بر واقعيت. وقتی اين تصوير هستی‌شناختی شود (چيزی که برای فلسفه‌ی ماتريالیستی که شناخت را يک بازتوليد فکری درک می‌کند، متفی است)، يعنی وقتی آن به جای خود واقعيت تلقی شود و آدمی جویای رابطه و جایگاه خود در اين «واقعيت» شود، خود را به يک کميت ریاضی - فیزیکی تبديل کند، يعنی به يک بخش محاسبه‌شدنی نظام طرح شده شود یا وقتی که خود را به اين نظام طرح شده به‌عنوان سوژه ملحق می‌کند، يعنی به‌عنوان نظریه‌پرداز، فیزیکدان یا رياضيدان.

واقعيت بدون انسان هيچ واقعيت (اصیل) نیست، همان‌طور که آن صرفاً واقعيت انسان نمی‌باشد. آن واقعيت، طبيعت به‌معنی مطلق است، نه تنها مستقل از آگاهی انسان، بلکه به وجود او نیز وابسته نیست؛ و اين واقعيت انسان است، انسان که در طبيعت و به مثابه‌ی جزئی از طبيعت است، واقعيت انسانی - اجتماعی را می‌سازد که از طبيعت فرامی‌رود، بخشی از طبيعت است که جایگاه خود را در عالم هستی (کائنات) تعريف می‌کند.

انسان در دو سپهر زندگی نمی‌کند که با يک بخش وجودش در تاريخ و با بخش ديگر در طبيعت باشد. او چونان انسان هميشه همزمان در طبيعت و در تاريخ است. او چونان موجود تاریخی، لذا اجتماعی، طبيعت را انسانی می‌کند، البته او هم‌چنين آن را به‌عنوان يک تماميت مطلق تصديق می‌کند، تمامیتی که خود اتکا و خود - علی است، شرط و پيش‌نیاز انسانی کردن است. در دید کیهان‌شناختی هراکلیت و اسپینوزا انسان طبيعت را به‌مثابه‌ی تماميت مطلق و ناكرانمند می‌شناخت که انسان همواره خود را نسبت به آن تعريف می‌کند: از طريق تأثیر بر نیروهای طبيعت، با شناخت قانون‌مندی‌های

رخدادهای طبیعی، با اسطوره‌ها، ادبیات و جز آن. اما با همه‌ی تغییر موضع انسان نسبت به طبیعت، با همه‌ی پیشرفت انسان در چیرگی و شناخت فرایندهای طبیعی، طبیعت به مثابه‌ی تمامیت مطلق وجود دارد و می‌پاید.

وقتی طبیعت در هیأت صنعت، تکنیک، علم و فرهنگ برای آدمی انسانی شده است، معنایش آن نیست که آن کلاً یک «مقوله‌ی اجتماعی» می‌باشد. شناخت و تسلط بر طبیعت از نظر اجتماعی مشروط است، و تنها به این معنی کلام طبیعت از نظر تاریخی یک مقوله‌ی اجتماعی متغیر است؛ برعکس، وجود مطلق طبیعت را هیچ چیز و هیچ کس نمی‌تواند مشروط کند.

«یک انسان که طبیعت برای او کلاً به موضوع فعالیت انسانی، اقتصادی یا تولیدی تغییر کرده است، طبیعت برای او چونان دست‌نخورده وجود ندارد، او یک جنبه‌ی ذاتی موجودیت انسانیش را از دست داده است. یک فرهنگ که طبیعت را کلاً از زندگی رانده است، خود را از هم می‌پاشد و غیرقابل تحمل می‌شود.»^۱

انسان در نژاد، اجتماعیت و پروژه‌های ذهنی چهار دیواری نشده که خود را در آن به شیوه‌های گوناگون تعریف کند، بلکه به برکت پراکسیس که ذات او است قادر است از ذهنیت خود گذر کند و چیزها را آن‌چنان که هستند بشناسد. در هستی آدمی نه تنها واقعیت اجتماعی-انسانی تولید می‌شود، بلکه هستی انسان واقعیت را نیز در تمامیتش بازتولید می‌کند. انسان در تمامیت جهان وجود دارد، اما از تعلقات این تمامیت آن است که او به مدد استعداد خود تمامیت جهان را در روح (فکر) خویش بازتولید می‌کند.

آن‌گاه که انسان در طرح واقعیت قرار گرفته و واقعیت را به مثابه‌ی تمامیت طبیعت و تاریخ درک کرده است، پیش‌نیازهای حل معضل فلسفی انسان فراهم آمده است. اگر درست است که واقعیت بدون انسان ناکامل است، پس انسان نیز مشابهاً بدون جهان پاره‌گون است. طبیعت آدمی

نمی‌تواند در آن انسان‌شناسی فلسفی که انسان را در وضعیت آگاهی، نژاد، اجتماعیت ادغام می‌کند و ریشه‌گونه از عالم هستی جدا می‌کند، شناخته شود، حال آن‌که شناخت از جهان هستی و قانون‌مندی‌های رخدادهای طبیعت مستقیم یا نامستقیم همیشه شناخت از انسان و از خاصگی او است.

در هستی انسان، روی‌دادن واقعیت انسانی - اجتماعی و واقعیت فراانسانی به‌نحوی خاص در تلاقی با یکدیگرند. انسان موجودی است که شاخصه‌ی هستیش در تولید عملی واقعیت انسانی - اجتماعی و در پرتو بازتولید فکری واقعیت انسانی و فراانسانی، در واقعیت به‌طورکلی، بارز می‌شود. پراکسیس به انسان امکان می‌دهد، هم به انسان و به تفاهم با انسان و هم به طبیعت و توضیح و تسلط بر آن راه یابد. دوگانگی انسان و طبیعت، آزادی و قانون‌مندی، انسان‌گرایی و علم‌گرایی را نمی‌توان با خاستگاه آگاهی یا ماده ترمیم کرد، بلکه تنها بر مبنای پراکسیس به معنایی که در نوشته بازنمایی شده درک‌شدنی است.

دیالکتیک با «خود موضوع» سروکار دارد. اما «خود موضوع» یک چیز معمولی نیست، آن حتی امر (موضوع) به‌طورکلی نیست. «خود موضوع» که فلسفه به آن می‌پردازد، انسان و جایگاه او در عالم هستی است، یا همان نکته به سخن دیگر: تمامیت جهان است، که آدمی آن را در تاریخ آشکار (کشف) می‌کند، انسان که در تمامیت (کلیت) جهان وجود دارد.