

# جامعه مدنی و آگاهی پسامدرنیستی

توماس میچر  
برگردان فرهاد بامداد



جامعہ مدنی  
و  
آگاہی پسامدر نیستی



توماس مچر

جامعه مدنی  
و  
آگاهی پسامدرنیستی

توماس مچر

برگردان  
فرهاد بامداد

انتشارات پیلا

تهران - ۱۳۸۴

جامعه مدنی و آگاهی پسامدرنیستی / توماس مچر... [و دیگران]؛ برگردان: فرهاد  
بامداد- تهران: پیلا، ۱۳۸۴.-  
۱۵۶ صفحه.

ISBN: 964 - 93150 - 8 - X

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

۱. جامعه مدنی. ۲. فراتجدد. الف. مچر، توماس Metscher, Thomas ب. بامداد،  
فرهاد، ۱۳۱۷-، مترجم. ج. عنوان.  
۱۸۵ ج / jc۳۳۶ ۳۲۰ / ۱۰۱  
۱۳۸۴  
کتابخانه ملی ایران  
۸۴-۱۵۰۴۸ م

تلفن: ۸۹۵۶۰۹۷

نشر پیلا

توماس مچر  
جامعه مدنی و آگاهی پسامدرنیستی  
مترجم: فرهاد بامداد

چاپ اول: ۱۳۸۴؛ کلیه خدمات چاپ و صحافی: فرشویه؛ تعداد: ۲۲۰۰ نسخه

شابک: x-۸-۹۳۱۵۰-۹۶۴-X 964 - 93150 - 8 - ISBN

حق چاپ محفوظ.

تقدیم به همسر مهربانم، که به من نوشتن  
آموخت.

فرهاد بامداد

اسفند ۱۳۸۱

## فهرست

۱۱	الف. بخش اول
۱۱	در بارهٔ جوانب گوناگون اندیشهٔ پسامدرنیستی - مترجم.
۱۳	پیشگفتار
۱۷	در بارهٔ کتاب حاضر
۱۹	بازتولید فرهنگی
۱۹	فرهنگ، پدیده‌ای مصنوعی است و توسط انسان آفریده شده
۲۱	تعریف پسامدرنیسم
۲۶	کوشش پسامدرنیستی توضیح جوامع بشری
۲۸	برخی نکات مشترک و اساسی در نظرات پسامدرنیستی
۲۸	۱. روشنگری
۳۳	انسان تاریخی پسامدرن
۳۵	۲. نفی نظریهٔ شناخت
۴۰	هدف برنامه‌ی پسامدرنیسم
۴۱	مطلق کردن برخی جنبه‌ها
۴۲	تقسیم‌بندی ظواهر - ساختارگرایی - ساختارها
۴۴	۳. نیهیلیسم
۴۷	دریچهٔ نفوذ در روح انسان
۴۸	پیش‌آهنگ نظری

۵۱	ب. بخش دوم
۵۳	جامعه مدنی و آگاهی پسامدرنیستی - توماس مچر
۵۳	۱. جامعه مدنی و آگاهی پسامدرنیستی
۵۳	الف. جامعه مدنی و آگاهی ساده روزمره
۵۸	ب. قانون برتری (هژمونی) و جامعه مدنی
۵۸	چه گونه‌گی جلب موافقت مردم در جامعه سرمایه‌داری کنونی
۵۸	۱. خردگریزی جدید
۶۵	۲. برنامه‌های استراتژیک سرمایه‌داری کنونی برای ایجاد ثبات در نظام
۶۵	۲-۱. نقش دستگاه‌های روابط عمومی در همراه‌سازی مردم با نظام و سلب حقوق اجتماعی آنان
۶۷	۲-۲. آگاهی ناشی از وسائل ارتباط جمعی
۷۲	۲. دو نکته اضافی
۷۲	یک. کواکولا و موز - اشکال ایدئولوژیک
۷۲	اشاره‌یی بر نیاز به سمبل‌ها
۷۴	دو. خردگریزی، اثبات‌گرایی و آگاهی پسامدرن
۷۶	۳. دورنمای سیاسی
۷۶	دیدگاه‌هایی در باره تعریف نظری جامعه سرمایه‌داری کنونی
۷۶	۱. در باره مفهوم جامعه امپریالیستی دوران افول
۸۰	۲. در مورد دیالکتیک روند فرهنگی
۸۰	۲-۱. دیالکتیک چه گونه‌گی تربیت ایدئولوژیک و فرهنگی
۸۳	۲-۲. سطوح و عرصه تأثیر قدرت حاکمیت
۸۶	۲-۳. حاکمیت دمکراتیک به مثابه طرحی استراتژیک
۹۲	برخی نظرات استراتژیک در نبرد برقراری برتری فرهنگی
۹۳	۴. آزادسازی و یا انهدام خود

پ. بخش سوم

- ۹۷ پیوست یکم - یوری پلتنیکف
- ۹۷ صورتبندی (فرماسیون) و تمدن بشری
- ۱۰۱ شیوه تولید آسیایی
- ۱۰۴ مفهوم کلی تاریخ تمدن
- ۱۰۶ مشخصه اجتماعی - فرهنگی
- ۱۱۰ پیوست دوم - روبرت اشتیگر والد
- ۱۱۰ برداشت اثبات‌گرایانه از مسأله تاریخ
- ۱۱۱ پیشگفتار
- ۱۱۲ برداشت اثبات‌گرایانه از مسأله تاریخ
- ۱۱۲ کارل پوپر یک اثبات‌گرا
- ۱۱۸ انتقاد پوپر به خاصیت ضد طبیعت تاریخ‌گرایی
- ۱۲۱ ساختار دمکراسی بورژوازی دوران افول
- ۱۲۵ انتقاد پوپر به سرشت جانبدار بودن تاریخ‌گرایی
- ۱۴۰ جامعه باز و جامعه بسته
- ۱۴۰ انتقاد به نظرات پوپر
- ۱۴۴ مقوله قهر نزد پوپر
- ۱۴۶ سخن کوتاه
- ۱۴۷ پایان سخن
- ۱۵۰ پیوست سوم - هانس هینس هولس
- ۱۵۰ غار بزرگ دزدان

۱  
در بارهٔ جوانب گوناگون  
اندیشهٔ پیامد رنیستی  
فرهاد بامداد

## پیشگفتار

«جامعه مدنی و آگاهی پسامدرنیستی»، اثر توماس مچر<sup>۱</sup> جامعه‌شناس و نویسنده آلمانی است که در مجموعه‌ای تحت عنوان «آیا مدرنیته شکست خورده است؟ انتقاد ایدئولوژیک به نظریه پسامدرنیسم» از سوی موسسه انتشاراتی نوبه ایمپولس<sup>۲</sup> در آلمان به چاپ رسیده است. کتاب از مجموعه نه رساله و یک پیشگفتار تشکیل شده، که توسط شماری از جامعه‌شناسان و فیلسوفان آلمانی به رشته تحریر درآمده است. در این رسالات، اندیشه نهفته در فراسوی نظرات پسامدرنیستی، تاریخ نظرات به اصطلاح نظریه‌ها، جوانب گوناگون اسلوب‌ها و ابزار و وسائل به کار گرفته شده به منظور دسترسی به هدف؛ و سرانجام، اهداف نظرات پسامدرنیسم توضیح داده می‌شود، و به گونه‌ای عریان در برابر دیدگان خواننده ترسیم می‌گردد. به این ترتیب، کتاب، برای آنان که بخواهند اطلاعات وسیع و همه‌جانبه‌ای در باره پدیده «پسامدرنیسم»، به مثابه «ایدئولوژی امپریالیسم دوران افول» کسب کنند، و به زیر و بم نقش آن پی ببرند، مجموعه پژوهشی را تشکیل می‌دهد.

ضرورت ترجمه مقاله «جامعه مدنی و آگاهی پسامدرنیستی» از

---

1. Thomas Metscher. 2. Neue Impuls Verlag.

دیدگاه‌هایی گوناگون، احساس می‌شد. یکی، از دیدگاه یاری رساندن به وظیفه، و نیز شرکت عملی در نبرد نظری جهانی در دوران کنونی به‌طور عام؛ و کمک به درک شرایط نبرد اجتماعی در برخی از کشورهای جهان سوم برای برقراری و تحکیم «جامعه مدنی» که با مسائل و بغرنجی‌های نظری دست‌به‌گریبان است، به‌طور خاص. شاید ترجمه این مقاله و پیشگفتاری که از جمله با توجه به محتوای مقالات عمده دیگر مجموعه یاد شده (از این پس تحت عنوان «مجموعه») تنظیم گشته است، و نیز پیوست‌های افزوده، کمکی باشد برای حل این بغرنجی‌ها.

دومین ضرورت ترجمه، از این دیدگاه است که این رساله می‌تواند به مثابه برداشتن گامی در جهت رفع کمبودهای فعالیت روشنفکرانه نظریه‌پردازان پایبند به نظرات علمی مارکس، انگلس و لنین در دهه‌های پس از زندگی بنیان‌سوسیالیسم علمی باشد. کمبودهایی که روند رفع آن با کوشش‌های آنتونیو گرامشی آغاز شد، بی‌آن‌که مرگ زودرس او در زندان فاشیست‌های ایتالیایی، نقطه پایانی بر آن بگذارد.

در سطح فلسفی، صحنه اصلی مبارزات نظری بنیان‌سوسیالیسم علمی در قرن نوزدهم، عمدتاً در برخورد با ایده آلیسم حاکم بر نظرات معاصران زمان خود، با هدف برکرسی نشانیدن ماتریالیسم و تفهیم آن در جنبش جوان کارگری بود. به کارگیری این توان در این امر مهم، به پایه‌ریزی دانش ماتریالیسم تاریخی و ماتریالیسم دیالکتیک انجامید و بزرگ‌ترین دستاورد اندیشمندان فلسفی بشریت را خلق کرد، که تاریخ را از مرحله ماقبل علمی آن به مرحله علمی ارتقاء داد؛ و بدین ترتیب، «ترقی اجتماعی»، به نظر فیلسوف معاصر آلمانی هانس هینس هولس<sup>۱</sup>، «بر پایه رشد علوم استوار شد: رشدی که در روند آن هیچ حقیقتی گم نمی‌شود، و هر یک آغازی است برای شناخت‌های تکمیلی و تصحیحی آینده.» (رساله «خردگریزی<sup>۲</sup> - مدرنیته - پسامدرنیسم»، مجموعه، ص ۸۳).

---

1. H. H. Holz. 2. Irrationalismus.

اما این پیروزی بدون اثرات منفی نمی‌توانست به دست آید. کمبود زمان و نیروی کافی و لازم برای بررسی وسیع و همه‌جانبه مسائل جامعه‌شناختی، روان‌شناسی فردی و اجتماعی، و نهایتاً بررسی نقش آن بخش از ابزارهای روبنایی صورت‌بندی<sup>۱</sup> اقتصادی-اجتماعی سرمایه‌داری، که در آن تاریخ یا هنوز اصلاً وجود نداشتند و یا تنها در آغازین‌ترین مراحل رشد خود بودند. کمبودی که برطرف ساختن آن به وظیفه نظریه‌پردازان بعدی تبدیل شد. فردریش انگلس در مورد این کمبود و ضرورت برطرف ساختن آن در پاسخ به نامه‌هایی که در سال‌های بازپسین زندگی خود به برخی از مبارزان نوشته است، نکات پرارزشی را مطرح می‌سازد. از جمله در نامه‌ای به ژوزف بلوخ (۲۱ سپتامبر ۱۸۹۰) می‌نویسد: «این که برخی از جوان‌ترها بیشتر بر بخش اقتصادی [نظرات ما] تأکید می‌کنند، در آنچه سهم این بخش می‌تواند باشد، تا اندازه‌ای مارکس و من مقصر هستیم. ما ناگزیر بودیم در برابر مخالفان، این بخش را که آنها نفی می‌کردند، برجسته سازیم، در حالی که همواره زمان، و شرایط و موقعیت، به نحوی نبود که جایگاه بخش‌های دیگر زندگی اجتماعی و تأثیرات متقابل آنها را، چنان که شایسته آنهاست، توضیح دهیم. اما آن‌جا که عملکرد و عمل اجتماعی مطرح بود، وضع به نحو دیگری بود و هیچ اشتباهی [در نظرات و عملکرد] رخ نداد.

متأسفانه وضع چنین است که تصور می‌شود با آموختن جملات اصلی یک نظریه جدید، آن هم نه همواره به گونه‌ای درست، می‌توان آن را به کار نیز گرفت.

بر پایه درک ماتریالیستی تاریخ، تولید و بازتولید [نیازهای اولیه] زندگی، نهایتاً مسأله اصلی در تاریخ است. هیچ‌گاه، نه مارکس و نه من، بیش از این مدعایی داشته‌ایم. اگر اکنون کسی این نکته را چنان تحریف می‌کند که مدعی می‌شود مسائل اقتصادی تنها عامل تعیین‌کننده است، نظر ما را به صورت

---

1. Formation.

غیرمجاز تغییر داده است. بخش اقتصادی جامعه، پایه و اساس زیربنا را تشکیل می‌دهد، اما مسائل و عوامل متعددی از روبنا، بر اشکال سیاسی نبرد طبقاتی و نتایج آن تأثیر می‌گذارد. قانون اساسی، اشکال حقوقی و انعکاس نبرد اجتماعی در ذهن شرکت‌کنندگان در آن، نظریه‌های سیاسی، حقوقی، فلسفی، نظریات مذهبی و آموزش‌های جزم‌گرایانه ناشی از آن‌ها، تأثیرات خود را اعمال می‌کند؛ بر نیروهای اجتماعی مؤثر واقع می‌شود و شرایط و اشکال نبرد را تعیین می‌کند. تأثیر متقابل همه این عوامل و مسائل، که باید تأثیر گونه‌های بی‌شمار رویدادها را نیز به آن افزود (یعنی تأثیر امور و رویدادهایی که ارتباط آن‌ها با یک‌دیگر چندان خارج از ذهن و غیرقابل اثبات است که تصور می‌کنیم اصلاً چنین ارتباطاتی وجود ندارد و می‌توان آن را نادیده گرفت)، بر روند اصلی برخوردهای اقتصادی مؤثر واقع می‌شود. با بی‌توجهی به این تأثیرات، انطباق نظریه بر مرحله‌ای از تاریخ، چنان آسان می‌نماید، که گویا تنها باید معادله‌ای یک مجهولی را حل کرد.

انسان، تاریخ خود را خود می‌سازد، البته تحت شرایط و پیش‌شرط‌های معین. در میان این شرایط، عوامل اقتصادی، عمده است. اما عوامل سیاسی و غیره، حتی سنت‌های جاافتاده در ذهن انسان‌ها نیز، - اگر چه نه به صورت عمده - در این روند نقش ایفا می‌کند.

ثانیاً تاریخ بدین گونه ساخته می‌شود که نتیجه نهایی آن همواره برآیند تضادها و برخوردهای متعددی است، که هر یک خود بر پایه شرایط پُر شمار و ویژه زندگی قرار دارد... بدین ترتیب، نتیجه تاریخی از برآیند تأثیر متقابل نیروهای متعدد بر یک‌دیگر زاده می‌شود...» و نیز در نامه به کنراد اشمیت (۵ اوت ۱۸۹۰) می‌نویسد: «...حتی اگر ماهیت مادی زندگی، محرک آغازین<sup>۱</sup> باشد، بدان معنا نیست که بخش‌های معنوی، به مثابه محرک ثانوی بر روندها تأثیر ندارد... برداشت [ماتریالیستی] اما از تاریخ، تنها یک راهنما برای بررسی است و نه یک اهرم ساختاری، چنان‌که طرفداران هگل می‌پندارند... کل روند

---

1. Primum Agens.

تاریخ باید از نو مورد بررسی قرار گیرد، باید شرایط وجودی صورتبندی‌های اقتصادی-اجتماعی گوناگون، جزء به جزء، مورد کنکاش قراگیرد، تابتوان از این طریق، ازوضع سیاسی، حقوق فردی، زیبایی شناسی، فلسفی، مذهبی و... حاکم بر آن باخبر شد و به نقش آن در زندگی اجتماعی آگاهی یافت. در این زمینه تاکنون گام‌های اندکی برداشته شده است...».

امروز، مهم‌ترین ابزار و وسائل روبنایی برای تثبیت ایدئولوژیک حاکمیت سرمایه‌داری و در نتیجه حفظ سلطه سیاسی آن، امکانات «وسائل ارتباط جمعی» است، که به ویژه با انقلاب انفورماتیک و الکترونیک در دهه‌های پایانی قرن بیستم به رشد بی سابقه‌ای دست یافته است و می‌کوشد به کمک بازتولید «فرهنگ» انحرافی و بهره‌گیری از آن در خدمت منافع خود، سلطه خود را توسعه دهد و تثبیت کند. باشد که کتاب حاضر گامی در جهت روشن ساختن اهداف این فرهنگ انحرافی بردارد!

## در باره کتاب حاضر

بخش اول، توضیحات مترجم در باره جوانب گوناگون اندیشه پسامدرنیستی است. به این منظور، ازجمله، از نظرات مطرح شده در دیگر رساله‌های «مجموعه» یاد شده به گونه‌ای وسیع بهره‌گرفته شده است.

بخش دوم، ترجمه رساله توماس مچر تحت عنوان «جامعه مدنی و آگاهی پسامدرنیستی» است.

بخش سوم از دو پیوست تشکیل می‌شود، که عنوان آن‌ها عبارت است

از «صورتبندی و تمدن بشری»، اثر یوری پلتنیکف<sup>۱</sup>، دانشمند معاصر روسی، و «برداشت اثبات‌گرایانه نسبت به تاریخ»، اثر روبرت اشتیگر والد<sup>۲</sup>، فیلسوف معاصر آلمانی، و صفحاتی از کتاب «غار بزرگ دزدان»، اثر هانس هینس هولس، فیلسوف معاصر آلمانی.

افزوده‌های مترجم به متن ترجمه، همه جا، در میان دو نشانه [ ] مشخص شده است.

---

1. Juri Pletnikow.      2. Robert Steigerwald.

## باز تولید فرهنگی

فرهنگ، پدیده‌ای است مصنوعی و آفریده انسان.

در رسالهٔ توماس مچر نقش بازتولید «فرهنگی» در ثبات بخشیدن به سلطهٔ «سرمایه‌داری دوران افول» و نحوهٔ عملکرد آن توضیح داده شده و به اثبات رسیده است. عملکردی که بر پایهٔ دوگانگی مضمون روند تولید و بازتولید «فرهنگ» در هر جامعه‌ای، و در طول تاریخ، استوار است. مارکس این دوگانگی جامعهٔ سرمایه‌داری را، ایجاد تمدن و همزمان با آن تخریب منابع انسانی و طبیعی، می‌داند. مچر همچنین می‌نویسد: «مارکس تاریخ فرهنگ انسانی را تاریخ برپایی هویت انسان» اعلام می‌کند. به عبارت دیگر، برای مارکس، مفهوم «فرهنگ»، مفهومی عام است که کلیهٔ جوانب زندگی فردی، معنوی، و اجتماعی انسان را در بر می‌گیرد.

مچر در رسالهٔ خود جوانب گوناگون پدیدهٔ «فرهنگی» را می‌شکافد و به ویژه نقش و رابطهٔ آن را با وضع روحی، احساسی و عاطفی انسان، برجسته می‌کند. یوری پلتنیکف ابعاد پدیدهٔ «فرهنگی» جامعهٔ انسانی را در رساله‌ای

تحت عنوان «صورتبندی و تمدن در روند تاریخی» توضیح می‌دهد، که آن را در سال ۱۹۷۷ منتشر کرده است (نشریه دیالوگ، شماره ۳، مسکو). به نظر او «تمدن، به طور کلی، هم‌سنگ فرهنگ نیست، بلکه بارشد و فروپاشی آن در ارتباط است.» پلتنیکف همچنین «فرهنگ» را از نظر لغوی به معنای کاشتن، ساختن و بر روی چیزی کارکردن می‌داند، و آن را در برابر مفهوم طبیعت قرار می‌دهد. به نظر پلتنیکف، محتوای فرهنگ، مصنوعی است، و «با طبیعتی ثانوی» توسط انسان آفریده شده است.

[به خاطر اهمیت نظرات پلتنیکف، برای درک نظرات پسامدرنیستی و انتقادات وارد به آن، ترجمه این رساله در پیوست شماره یکم در همین کتاب آمده است.]

طبیعت مصنوعی و خلق‌شده «فرهنگ» به تمامی جوانب زندگی هنری - زیبایی‌شناسی، و نیز فنی - تکنولوژیک، و نهایتاً تمامی فعالیت‌های روشنفکرانه و خلاق انسان، تسری می‌یابد. مچر به نقل از آنتونیو گرامشی، این فضای مصنوعی (ثانوی) میان زیربنا و روبنای جامعه، یعنی فضای فرهنگی را، «جامعه مدنی» می‌نامد.

جستجو برای یافتن تعریفی همه‌جانبه و منسجم برای مفهوم «پسامدرنیسم» در نوشته‌های نظریه‌پردازان مدافع آن، راه به جایی نمی‌برد. علت این امر را به هیچ‌وجه نباید «بفرنجی» و یا چندلایگی وضعی دانست که صاحبان این نظرات مایل به توضیح آنند؛ بلکه ریشه آن را باید در فقدان بررسی علمی و روش‌مند پدیده‌ها، بی‌توجی به علل عینی و صوری ایجاد آن‌ها، نفی روابط و تضادها میان پدیده‌ها، بی‌تفاوتی در تعیین عمده و غیرعمده و... ارزیابی آن‌ها از پدیده‌ها دانست. به نظر مچر فصل مشترک به اصطلاح نظریه‌های همه نظریه‌پردازان پسامدرنیست را تنها پیش‌وند «پس‌از» تشکیل می‌دهد.

به نظر آندره گدو<sup>۱</sup> در همین مجموعه (رساله «فلسفه مدرنیسم در سایه نظرات مارکس»)، ابهام در نظرات پسامدرنیستی به این امر باز می‌گردد که آن‌ها تنها «بدلِ منفیِ نظرات مدرنیستی» هستند.

### تعریف پسامدرنیسم

برای شناخت ابعاد و جوانب مقوله «پسامدرنیسم» و ارائه تعریفی کمابیش همه‌جانبه از آن، نخست باید بر سر تعریف مقوله «مدرن» به توافق رسید. اما در این‌جا منظور تنها شناخت مقولات «روشنگری»، «خردگرایی»<sup>۲</sup> و سازماندهی خردمندانۀ زندگی اجتماعی نیست، که مشخصه‌های «جامعه مدنی» را در «پروژه مدرنیته» تشکیل می‌دهد، که به گفته آندره گدو نظرات پسامدرنیستی «بدل منفی» آن است، بلکه بیشتر پاسخ به پرسش در باره ضرورت و چه‌گونگی پدید آمدن نظرات «پسامدرنیستی» در جامعه سرمایه‌داری است. علت علی<sup>۳</sup> این ضرورت در کدام واقعیت نهفته است؟ کدام واقعیت باید پنهان یا مخدوش شود؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها، باید میان مفهوم لغت «تجدد طلبی» و یا «نو خواهی» به‌طور عام، و مفهوم «مدرنیته» در تاریخ رشد معنویت انسان و جامعه انسانی به‌طور اخص، تفاوت قائل شد.

هر لحظه اکنون، در طول تاریخ تکاملی انسان اندیشه‌ورز، نسبت به گذشته آن، نو و مدرن است. کوشش بشر در طول تمامی اعصار و قرون گذشته متوجه شناخت محیط پیرامون خود، یعنی طبیعت، بود؛ که خود به‌مثابه بخشی از آن در مرکز این تفحص و شناخت پیگیر روشنفکرانه قرار داشت. این روند عام، کماکان جریان دارد و برای آن پایانی متصور نیست.

---

1. Andere Gedoe.    2. Rationalismus.    3. Causal Genese.

تنها در چنین برداشت «عام» می‌توان «روند اصلاحات» را پایان‌ناپذیر تلقی کرد، که علیرغم موانع راه خود را می‌گشاید. این اما به مفهوم نفی تنگ شدن نسبی و یا حتی قطع امکان «اصلاحات» در شرایط مشخص تاریخی نیست.

در روند عام تجدد طلبی، مرحله خاصی را نیز می‌توان تشخیص داد. این مرحله، سرآغاز دورانی است که بشریت شناخت محیط پیرامون خود، و خود را به مثابه بخشی از طبیعت، با شیوه‌ها و اسلوب‌های علمی، مورد مطالعه قرار داده است.

احسان طبری مرحله پدید آمدن مدرنیته را در کتاب «جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران»، مرحله انقلاب‌های بورژوازی اعلام می‌کند و می‌نویسد: «در آستانه انقلاب‌های بورژوازی در قرن‌های هفدهم و هجدهم در کشورهای اروپای باختری و آمریکا یک سلسله فلاسفه و اندیشه‌ورانی ظهور کردند، که به اصطلاح انگلس «سرها را برای انقلاب نوین روشن می‌ساختند» (مارکس و انگلس، منتخبات به زبان روسی، جلد سوم، ص ۱۰۷، ۱۹۵۵). البته متفکران انقلابی چنین می‌پنداشتند که در راه ایجاد نظامی مبتنی بر عقل و عدالت مبارزه می‌کنند، ولی در واقع نظامی که از تلاش آن‌ها پدید آمد، نظام سرمایه‌داری بود... جنبشی که این مردان متفکر به وجود آوردند، چون مدافع معارف و علم و تجدد بود و منجر به تاراندن ظلمات خرافات و جهل و رخنه فروغ درک و دانایی می‌شد، جنبش «روشنگری» نام گرفت و خود این افراد را نیز «روشنگران» نامیدند. جنبش روشنگری برای کلیه کشورهایی که در آستانه انقلاب بورژوازی قرار می‌گرفتند، نمونه‌وار و پدیده‌ای عام بود و پیدایش جنبش را باید از قوانین تکرارپذیر رشد نهضت انقلابی در کشورها دانست.» (همان‌جا، ص ۳۹۵ - ۳۹۴).

هانس هینس هولس، «روشنگری» را از دیدگاه فلسفی، در رساله خود در «مجموعه»، چنین توضیح می‌دهد: «روشنگری عنوان دورانی است که در طول آن تاریخ فرهنگ، به مثابه تاریخ خردگرایی، به پیش شرط حق تعیین

سرنوشت انسان تبدیل می شود، که به این منظور باید قبلاً شرایط مادی تحقق آن به وجود آورده شود و به وجود آمده باشد. حق تعیین سرنوشت به معنای آن است که: شرایط برای بررسی واقعیت مستقل خارج از ذهن شخص، و روابط حاکم بر آن، برای انسان وجود داشته باشد. انسان بتواند امکانات رابه منظور تغییر در واقعیت در جهت خواست های خود تشخیص دهد، و تعیین کند، و به آن ها تحقق بخشد. بررسی اهداف فوق از این زاویه، که تنها در خدمت منافع کوتاه مدت و خودپرستانه نباشد، بلکه با توجه به منافع خانواده گونه انسان، اصلاً ارزش کوشش برای دستیابی به آن وجود داشته باشد. زیرا فرد انسان، به مثابه عضوی از خانواده انسانی، اگر در کوشش برای دسترسی به منافع کوتاه مدت خود، منافع دراز مدت بشریت را لگدمال سازد، علیه منافع خود عمل می کند.

انگته ای که در مورد حفظ محیط زیست، در دهه های اخیر به شناخت عمومی تبدیل شده است.].

برای دستیابی به چنین هدفی، انسان باید تضادها را مشخص و تعیین کند، باید عام را از خاص تمیز دهد و جدا سازد، باید وجود و تظاهر وجود را از هم تمیز دهد، باید ارتباط علت و نتایج ناشی از آن را بشناسد و پیش شرط و مشروط بودن را تشخیص دهد؛ کوتاه سخن، انسان باید شیوه هایی را بیابد، که عمل خردمندانه او را اثبات کند. این موازین «خردگرایی»، برای همه انسان ها امری مشترک است. در غیراین صورت، و در اثر پایبند نبودن به آن، هیچ تفاهمی میان انسان ها به وجود نمی آید، زبان مشترک پانمی گیرد و همکاری و نهایتاً زندگی اجتماعی، دوام نخواهد داشت. کسی که این قوانین خردگرایی را نقض می کند، قوانینی که به کمک آن همه چیز قابل بررسی و تجزیه و تحلیل علمی است، و در مواقع شک نیز باید مورد بررسی قرار گیرند، به ظاهر، خود را از واقعیت ناشناخته خارج از ذهن خود، مستقل می سازد.

---

1. Gattung.

به نظر مارکس اصل خردمندانه بودن حق تعیین سرنوشت از ماهیت «خانواده انسانی» برمی خیزد. این ماهیت دو مفهوم را در برمی گیرد، یکی آن که هر انسان عضوی است از خانواده انسانی و تنها در رابطه با خانواده، هویت ویژه شخصی او ایجاد می شود و یگانه می گردد، زیرا با هویت تک تک دیگران متفاوت است؛ دوم آن که، تنها آن که عضوی از خانواده انسانی است می تواند ویژگی های عام خانواده را بشناسد، تا بتواند با تجربه بلاواسطه شخصی، ویژگی احساس و شناخت از خود را درک کند و آن را با همگان در ارتباط و مقایسه قرار دهد. براین مبناست که فرد نمی تواند برای خود اهداف شخصی ای تعیین کند، که به دیگران صدمه وارد آورد. زیرا در چنین وضعی آن دیگری نیز از همین حق برخوردار است، و بدین ترتیب، ما، تا از میان رفتن همه، می توانیم به این راه خردگريزانه ادامه دهیم... «امانوئل کانت» این اصل را تحت عنوان «جبر مطلق<sup>۱</sup>» بیان داشت: «تنها به شیوه ای متوسل شو، که مایل باشی به یک قانون کلی تبدیل شود.» (هانس هینس هولس، مجموعه، ص ۷۴-۷۳).

دوران روشنگری، به فروپاشی نظام زمین داری و پایان سیطره کلیسای کاتولیک، به مثابه بزرگترین قدرت این نظام در اروپا می انجامد، و با پیروزی انقلاب کبیر فرانسه در پایان قرن هفدهم و برقراری صورتبندی اقتصادی - اجتماعی سرمایه داری، به نقطه عطف خود می رسد. روندی که مارکس مشخصه آن را مرحله «ناوابستگی فردی، در چهارچوب وابستگی های عینی» تعریف می کند: آزادی نسبی در چهارچوب عینیت محدود کننده مناسبات تولیدی در جامعه. این مرحله که دوران رشد بر پایه صورتبندی اقتصادی - اجتماعی سرمایه داری استوار است، مرحله ای است که تحت عنوان «پروژه مدرنیته» در تاریخ به ثبت رسیده است.

بدین ترتیب، مرحله خاص در مفهوم مدرنیسم را می توان همزاد

---

1. Kategoriescher Imperativ.

برقراری سرمایه‌داری دانست، که در آن شیوه و اسلوب علمی بررسی و تحقیق در علوم، از جمله علوم انسانی، متداول شد. برقراری اسلوب‌های علمی، ضرورتاً پابندی به تجزیه و تحلیل دیالکتیکی را در علوم تثبیت کرد و برداشت ماتریالیستی را بر آن مسلط ساخت. با این که پابندی به قوانین دیالکتیکی و ماتریالیسم در بررسی‌های علوم طبیعی، به ظاهر، با صورتبندی اقتصادی-اجتماعی حاکم، متضاد به نظر نمی‌رسید، نمی‌توان این امر را در علوم انسانی، اقتصاد، جامعه‌شناسی و غیره نیز وارد دانست. پابندی پیگیرانه به ماتریالیسم دیالکتیک در زمینه‌های زندگی جامعه، چنان که بنیان سوسیالیسم علمی به آن وفادار ماندند، منجر به کشف تاریخی و گذرا بودن صورتبندی سرمایه‌داری شد. این روند، با منافع بورژوازی تضادی آشفتنی ناپذیر داشت. از این رو، پس از برقراری صورتبندی اقتصادی-اجتماعی سرمایه‌داری، به زودی متفکران بسیاری به صحنه آمدند تا با برقراری مجدد ایده‌آلیسم و شیوه‌های غیرعلمی ذهن‌گرایانه، و یا با استمرار آن در علوم اجتماعی و انسانی، محدودیت تاریخی سرمایه‌داری را نفی کنند و پایان تاریخ را اعلام دارند. کوششی که کماکان در صدر فعالیت نظریه‌پردازان آنان قرار دارد.

اکنون، روشنگری و خردگرایی، به‌مثابه سلاح بورژوازی انقلابی در نبرد علیه نظام فئودالی-کلیسایی قرون وسطا، می‌بایست برای خدمت به تثبیت و ابدی ساختن نظام سرمایه‌داری، جایگزینی می‌یافت. یافتن این جایگزین، برای همه آنان که دفاع از منافع ویژه خود را عمده و برتر می‌دانستند، در برابر منافع عام اجتماعی<sup>۱</sup> و کل انسانیت، به وظیفه روز مبدل شده بود؛ صرف نظر از این که به خاطر منافع خود، مداح و مدافع نظام سرمایه‌داری شده باشند، و یا از شناخت روشنفکرانه ضرورت پذیرفتن عمده بودن منافع عام بشریت بر منافع خاص خود، ناتوان باشند.

---

1. Cummune Bonum.

کوشش برای پاسخ دادن به فراخوان این وظیفه روز» که می توان آن را تقریباً همزاد مدرنیسم دانست، همان کوششی است که به نام «پسامدرنیسم» مطرح است و می توان آن را به مثابه کوششی در امتداد کوشش گذشته دانست، که جهان پیرامون و انسان و جامعه انسانی را عمدتاً بر پایه شیوه های به ظاهر علمی مورد بررسی و تحقیق قرار می دهد. اکنون، وارثان اسلوب علمی بورژوازی انقلابی، به سلاح کهنه ماقبل علمی و افسانه ای بازمی گردند: آنان «خردگریزی» را جایگزین «خردگرایی» می کنند.

### کوشش پسامدرنیستی توضیح جوامع بشری

برداشت خردگريزانه بررسی موقعیت انسان و جامعه انسانی و نیز جهان پیرامون، که هسته مرکزی نظرات پسامدرنیستی در دهه های اخیر را تشکیل می دهد، نسبت به انواع پیشین خود، تفاوتی ماهوی ندارد. توماس مچر نظرات اخیر را تنها ریشه گراتر از نظرات گذشتگان می داند. به نظر هولس، بی شمار بودن این نظرات از بی اثر بودن آنها حکایت می کند. دوران «رمانتیسم» قرن نوزدهم در اروپا را باید نخستین جریان تجدید نظر طلب اجتماعی در این راستا دانست، که با طرح مشرب «حال» و «خوشباشی» و «فلسفه زندگی»، به اندیشه فلسفی بورژوازی نوپا و توانگر تبدیل شد، تا ضرورت انقلاب را نفی کند و ابراز ندامت از گذشته و راه آشتی طبقاتی با اشراف گذشته را بگشاید.

در این مجموعه نظرات، عمدتاً می توان سه جریان کمابیش مشخص، اما بدون مرزبندی روشن را برجسته ساخت: کوشش فاشیستی، کوشش اگزیستانسیالیستی - فردگرایانه، و کوشش دوران اخیر که به «پسامدرنیسم» معروف شده است. این بدان معناست که در هر یک از این گروه ها، برخی جوانب برجسته و یا حتی مطلق گرایانه مطرح می شوند که در گروه دیگر با

اهمیت کمتری مورد تأیید قرار می‌گیرند. اگر در جریان‌های سابق نسبت به جنبه‌هایی از جامعه سرمایه‌داری، عناصر انتقادی وجود داشت، مثلاً مواضع ضدفاشیستی و صلح‌دوستانه آگزیستانسیالیست‌ها در فرانسه - که برجسته‌ترین نماینده آن سارتر است - نظرات پسا مدرنیستی کنونی، که با نادیده انگاشتن علل پدیده‌ها، ظاهر بی‌واسطه را تنها واقعیت ممکن اعلام می‌دارد، و تن دادن به آن را طلب می‌کند، فاقد هر نوع ظرفیت انتقادی نسبت به سرمایه‌داری است.

نظرات آگزیستانسیالیستی - فردگرایانه، مایل است آزادی فرد را از طریق پشت کردن به ارزش‌های تحمیل شده از سوی نظام اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری، ممکن سازد. یعنی می‌خواهد بی‌توجه به وابستگی‌های عینی در ارتباط با شیوه تولید، به هدف خود دست یابد. ریشه و اساس خیال‌پردازانه و غیرواقعی این نظرات، در این ذهن‌گرایی و بی‌توجهی به واقعیت جامعه سرمایه‌داری، نهفته است.

کوشش فاشیستی، عمدتاً در نظرات «فریدریش نیچه» خلاصه می‌شود. به نظر او، پایبندی به عقل و عملکرد خردمندان، انسان را در وحله اول در برابر خود و نیازهایش، مسئول می‌سازد. نیچه مدعی است که از میان بردن «خردگرایی» در جریان روشنگری - مرحله طلوع جامعه سرمایه‌داری - درست به معنای برپاداشتن شعور کامل است، زیرا خردگرایی در نبرد تنازع بقاء، هدف را حفظ فرد تعیین می‌کند و لذا باید نیرومندترین بودن را، عین عقل دانست. به نظر او، حقیقت «به معنای کوشش برای دستیابی به قدرت است» و لذا انسان در تنازع بقاء، هرچه حیوان‌تر باشد، به همان نسبت انسان‌تر است. نظریه «برتری نژاد» فاشیسم هیتلری و ایتالیایی و انواع نوین آن، ریشه در این اندیشه دارد.

# برخی نکات مشترک و اساسی در نظرات پسامدرنیستی

## ۱. روشنگری

چنان که پیش‌تر مطرح ساختیم، روشنگری به مفهوم عام، تاریخ فرهنگ جامعه بشری است. به عبارت دیگر، روشنگری، تاریخ رشد تعقل و معنویت انسان است که در مرحله رشد جامعه سرمایه‌داری به نوک پیکان نبرد اندیشمندان و نظری برای کسب آزادی و برابری و برقراری حق تعیین سرنوشت انسان به دست خود، تبدیل می‌شود. چنان که پیش‌تر نیز اشاره شد، مرحله‌ای است که مارکس آن را دوران ناوابستگی فردی، در چهارچوب وابستگی عینی، می‌نامد.

ایدئولوژی بورژوازی انقلابی، یعنی روشنگری، که اساس ایدئولوژیک جامعه مدرن را دربرمی‌گیرد، البته به این معنا نیست که علت علی برپایی چنین جامعه‌ای نیز هست. زیرا برپایی چنین جامعه‌ای خود نیاز به پیش

شرط‌های مادی دارد. برپایی صورتبندی اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری در رشد نیروهای مولده‌ای ریشه داشت که بارشد فن (تکنیک) و صنعت و با ایجاد ثروت در دست تولیدکنندگان شهری، به آماج تاریخی رشد جامعه در اروپا و آمریکا تبدیل شده بود. انعکاس ضرورت تاریخی این پیش‌شرط‌ها در ذهن بورژوازی انقلابی است که در چهارچوب نظرات روشنگرانه، به پرچم ایدئولوژیک نبرد اجتماعی بورژوازی تبدیل می‌گردد. اما ضرورت این پیش‌شرط‌ها برای بورژوازی انقلابی روشن نیست. از این رو، تصور می‌شود که روبنا، زیربنای سرمایه‌داری را برپایی دارد. نکته‌ای که در مبارزات برخی از کشورهای جهان سوم امروز نیز شاهد آن هستیم. هنوز برخی از مبارزان تصور می‌کنند که برقراری «جامعه مدنی» نه با برقراری حاکمیت منسجم مردم، بلکه از طریق تصحیح ایدئولوژی «راست» به کمک تکرار ضرورت پابندی به خردگرایی و... امری ممکن است.

پسامدرنیسم «انتقاد» خود را علیه «روشنگری» و خردگرایی به کار می‌گیرد و اعلام می‌دارد که «مدرنیسم» شکست خورده است، و روشنگری به فاجعه اردوگاه‌های مرگ هیتلری و «استبداد»<sup>۱</sup> انجامیده است. مدرنیسم اگر هم این افاضات را، انتقاد از سرمایه‌داری می‌نامد، «انتقاد»‌های این‌چنینی به روشنگری را، به هیچ وجه به زیربنای جامعه سرمایه‌داری تعمیم نمی‌دهد. بدین ترتیب، به نظر اشتیگروالد، در رساله «پسامدرن، موزیک جدیدی است برای متنی قدیمی» در مجموعه، «زیربنای جامعه سرمایه‌داری مصون می‌ماند، و آتش، تنها بر روی معنویت جامعه بورژوازی - و نه برپایه و اساس مادی آن - گشوده می‌شود. ماهیت دروغین «انتقاد» در نظرات پسامدرنیستی، از همین امر ناشی می‌شود. و موضع اثبات‌گرایانه و مدافع وضع موجود این نظرات نیز، ناشی از همین مواضع است» (مجموعه، ص ۱۹۷).

---

1. Totalitarismus.

موضع افراطی پسامدرنیسم در یورش به معنویت بورژوازی انقلابی، روشنگری، خردگرایی، برابری و شأن شخصیت انسان، ادامه مواضع نیچه و هیدگر است که ضرورت انهدام<sup>۱</sup> این معنویت را هدف قرار داده‌اند. مطرح شدن دوباره نظرات نیچه، به ویژه نزد «فلسفه نوین» فرانسه، دارای چنین پایه و اساسی است. همین جا باید افزود، که متأسفانه این نظرات، در نشریات اصلاح طلبان برخی از کشورهای جهان سوم در سال‌های گذشته نیز، به طور نسبتاً وسیع مطرح شده است، و نقش منفی ایدئولوژیک خود را در مبارزات سال‌های اخیر، ایفا کرده است. ضعف نظری در نشان دادن پایگاه طبقاتی جریان «راست» در این کشورها، بی توجهی به هم‌سویی منافع آن با منافع سرمایه مالی جهانی و...، تحت تأثیر این نظرات، با اتخاذ تدابیر غیرریشه‌ای در مبارزات اجتماعی امروز، همراه شده است.

اشتیگر والد در همین رابطه، در ادامه مطالب خود، «ماهیت سیاسی - ایدئولوژیک نظریه پسامدرن» را، که بی کم و کاست، هدف «نابود ساختن نظریه برابری<sup>۲</sup> روشنگری را در سر می‌پروراند»، برجسته می‌سازد. واقعیتی که به طور بسیار چشمگیر در پدیده تشدید یا بنده برتری نژادی و نواستعماری نظرات سرمایه مالی امپریالیستی به چشم می‌خورد، که مثلاً در کوشش آمریکا برای اعمال سلطه خود بر جهان و یا از سوی هارترین محافل اسرائیلی برای به بند کشیدن خلق فلسطین، بروز می‌کند.

پسامدرنیسم، انهدام نظرات روشنگرانه را چنان افراطی و ریشه‌ای مطرح می‌سازد که مدعی است «نظرات کانت، که روشنگری را پایه ریخت، تنها می‌توانسته است بازداشتگاه مرگ هیتلری آشویتس را ایجاد کند، و دیالکتیک هگل می‌توانسته است تنها فاجعه وحشتناک «استبداد» را به بار آورد.» با توجه به این مواضع است که اشتیگر والد نتیجه می‌گیرد هدف تهی ساختن فرهنگ انسان دوستانه و ترقی خواهانه روشنگری مدرنیته، یا

---

1. Destruktion.      2. Emazipation.

معنویت جامعه بورژوازی انقلابی، توسط صاحبان نظرات پسامدرن، همراه با «برکسی نشانیدن نظرات مرحله ارتجاعی شدن ایدئولوژی سرمایه‌داری» عملی می‌شود. (مجموعه، ص ۱۹۹).

آندره گدو نیز در رساله خود در مجموعه فوق‌الذکر این هدف را در نظرات پسامدرنیستی تأیید می‌کند و خاطر نشان می‌سازد که «بازپس گرفتن و انهدام ارزش‌های بورژوازی مرحله آغازین سرمایه‌داری، همه ابعاد معنویت ایدئولوژی بورژوازی انقلابی را در بر می‌گیرد: بازپس گرفتن برداشت تاریخی از جامعه، نفی توانایی معنوی و اخلاقی انسان، رد اصل یک‌پارچگی طبیعت و جامعه، مردود دانستن اسلوب‌های علمی تجزیه و تحلیل در علوم برای تعریف تن‌مندی روابط اجتماعی و کلیت آن، نهایتاً با نفی آن‌چه «داستان بزرگ» نامیده می‌شود، همراه است. اعلام دوران کنونی به عنوان مرحله «پس از تاریخ»، «پس از ملیت» و «پس از فلسفه» نیز، در همین راستا قرار دارد.» (مجموعه، ص ۱۶).

منافع سیاست جهان‌گرایانه جامعه امپریالیستی دوران افول، به خلاف «منافع ملی» دوران آغازین رشد سرمایه‌داری، برانداختن کلیه مرزهای جغرافیایی، حقوقی، سیاسی - فرهنگی و... را در جهان ایجاب می‌کند. هم‌سویی عینی منافع «راست» در برخی از کشورهای جهان سوم، که از

---

#### 1. Totalitaet.

۲. پوپر «ماتریالیسم تاریخی» را «داستان بزرگ» می‌نامد. به نظر او، دوران‌های جامعه اولیه (کمون)، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و سوسیالیسم، که محتوای آموزش برداشت تاریخی مارکسیسم از آغاز رشد جامعه بشری تا دوران فعلی است، نه واقعیت علمی، که «برداشت» و تقسیمی شمرده می‌شود که به راحتی می‌توان برای آن جایگزینی پیشنهاد کرد. خود نیز چنین می‌کند و جوامع را به «جوامع توتالیترا» و «جوامع آزاد» تقسیم می‌کند، بی‌آن‌که دیگر بر این «افسانه» خود، نام «داستان بزرگ» بگذارد. او جوامع را، تا قبل از سرمایه‌داری، «توتالیترا» می‌نامد، زیرا بر آن‌ها «جبر» حاکم است؛ در حالی که گویا در سرمایه‌داری آزادی حکم فرماست. پوپر جامعه سوسیالیستی را بازگشت به «توتالیتاریسم» می‌داند. زیرا به زعم او، گویا در این صورتبندی، دیگر آزادی - البته به مفهوم بورژوازی آن - وجود ندارد. - م.

طریق مخالفت با ایجاد یک «اقتصاد ملی»، خواستار تبدیل این کشورها به «تجارتخانه‌های مناطق» گوناگون است، با اهداف جهان‌گرایی سرمایه‌مالی امپریالیستی، از این جا ناشی می‌شود.

گوتفرد اشتیلر<sup>۱</sup> «تخریب هویت<sup>۲</sup> انسان تاریخی<sup>۳</sup>» را به مثابه یکی از پایه‌های نظرات مدرنیسم در رساله خود تحت عنوان «انسان خالق و مخلوق روابط حاکم بر خود - علیه تخریب انسان تاریخی»، برجسته می‌سازد و خاطر نشان می‌کند که این مواضع «در واقع بیان مخالفت نظری پسامدرنیسم با شرایطی اجتماعی است که هویت انسان تاریخی در مرکز آن قرار دارد. نظریه روشن‌گرانه در باره حاکمیت انسان مستقل و برخوردار از حق تعیین سرنوشت، با برداشتی تسلیم‌طلبانه<sup>۴</sup>، به سود برتری قدرت ساختارها و نظام‌ها در نظام حاکم، نفی و مردود اعلام می‌شود... از آن جا که نیروی انسانی که بتواند انسانیت را به جامعه منتقل کند نمی‌توان یافت، باید «مرگ انسان تاریخی» را پذیرفت. و از آن جا که انسان در چنگال روندهای تاریخی و محیط اجتماعی حاکم گرفتار است، نمی‌توان انسان تاریخی را انسانی آزاد و مستقل دانست. پذیرفتن انسان تاریخی به مثابه هویتی مستقل، خیال‌پردازی است.» (مجموعه، ص ۲۱۱). او به نقل از ژاک دریدا<sup>۵</sup>، یکی از نظریه‌پردازان پسامدرنیست، همان‌جا چنین ادامه

---

1. Gottfried Stiehler. 2. Dekonstruktion.

۳. واژه Subjekt، که معادل واژه Subject انگلیسی است، در زبان فارسی و در مباحث فلسفه و علوم اجتماعی، به تناسب موضوع، معادل‌های متعدد و گوناگونی یافته است. از جمله: «فاعل مختار»، «انسان مختار» و غیره. ما برای این واژه، معادل «انسان تاریخی» را برگزیده‌ایم. زیرا تفاوت «انسان تاریخی» و «فاعل مختار» (= انسان مختار)، در نسبی و «تاریخی» بودن اختیار اوست. با رشد شناخت، و توانایی ناشی از آن، دایره اختیار انسان برای انتخاب ممکن‌ها، توسعه می‌یابد. مضمون «مختار»، این نسبت را بیان نمی‌کند. «اختیار» او، به اختیار «قادر مطلق و توانا» شبیه و یا نزدیک می‌شود. درجه‌ای از اختیار که تنها به صورت ذهن‌گرایانه Subjektiv توجیه‌پذیر است. - م.

4. Resignativ.

۵. ژاک دریدا Jacques Derrida، فیلسوف فرانسوی موجد رویه انتقادی شالوده‌شکنی. - م.

می‌دهد: «باورداشتن به استقلال و خردگرایی انسان تاریخی، نادرست است؛ از این رو، باید تعاریف اصلی فلسفهٔ فرنگی<sup>۱</sup> منهدم شود. زیربنای فلسفی تخریب، بر این پایه قرار دارد.» او سپس نظر میشل فوکو<sup>۲</sup> را برمی‌شمرد، که معتقد است: «انسان تنها یک پدیدهٔ گذرا در تاریخ دانش است. او در ساختارها و نظام‌ها حل و محو می‌شود.»

## انسان تاریخی پسامدرن

گرچه فهرست نظرات ضدانسانی و ضد انسانیت صاحبان نظرات پسامدرنیستی، از این، بسیار طولانی‌تر است، اما برای جلوگیری از به درازا کشیدن سخن، در این جا تنها به این نکته از رسالهٔ اشتیگر اشاره می‌شود که نفی حق تعیین سرنوشت انسان و مردود اعلام کردن مواضع انسان‌دوستانه در نظرات روشنگری تاریخ سرمایه‌داری، آن روی سکهٔ نفی فلسفی هویت و نقش تاریخی انسان، در این نظرات است. بدین ترتیب، زمینهٔ به اصطلاح فلسفی این هدف فراهم می‌شود که با ارزیابی افزاروار از «انسان»، از او، برای ساختارهای جامعهٔ دوران افول سرمایه‌داری، نمونه‌ای آرمانی ارائه داده شود؛ انسانی که نمی‌تواند نقشی در تغییر ساختارها داشته باشد، بلکه ناگزیر است خود را با آن‌ها انطباق دهد. حکمی جبرگرایانه و سرنوشت‌گرا و باورمند به گزیرناپذیری تقدیر بلا تغییر، یکی دیگر از جوانب نظرات پسامدرنیستی است که در راستای موضع سیاسی - ایدئولوژیک تأیید شرایط حاکم سرمایه‌داری دوران

---

۱. منظور از «فلسفهٔ فرنگی»، فلسفهٔ غربی (Okzidental Philosophie) در برابر فلسفهٔ شرقی (Oriental Philosophie) است. به طور مشخص، منظور نظرات رنسانس و نهایتاً نظرات دوران بورژوازی انقلابی است. - م.

۲. میشل فوکو (Michel Foucault) (۱۹۸۴ - ۱۹۲۶) فیلسوف، مورخ، و تحلیل‌گر اجتماعی فرانسوی.

افول، قرار دارد.

به نظر ژاک لکان<sup>۱</sup> «هویت و نقش این انسان در ارتباط با روابط اجتماعی مشخص نمی‌شود، بلکه ناشی از زبان اوست: انسان یک «زبان - موجود» است، آفریده زبان خود.»

در مورد نظرات نیهیلیستی و ماهیتاً جبرگرایانه پسامدرنیسم در زیر سخن خواهیم گفت. نگارنده سودمند می‌داند که در این‌جا از کتاب «جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران» اثر احسان طبری (ص ۱۹۳ - ۱۹۱) نقل قولی ارائه دهد، تا روشن گردد که موضع جبرگرایانه در پسامدرنیسم نیز همان «موزیک جدید برای متن قدیمی» است. طبری می‌نویسد: «موضع جبرگرایانه در فلسفه چینی، یونانی، رومی و ایرانی (کیش مزدایی کهن، مانیکری، درست‌دینی مزدکیان، زروانیکری و غیره) نیز مطرح بوده است. لوسیوس آنه سنه‌کا<sup>۲</sup> (۶۵ - ۶ میلادی)، فیلسوف معروف رومی نیز معتقد است: «سرنوشت، خواستاران را راهنماست، ولی ناخواهندگان را می‌کشاند.» طبری همان‌جا در توضیح این موضع و انگار با نگاهی به نظرات امروزمین پسامدرنیست‌ها، چنین ادامه می‌دهد: «خیر و صلاح بشر همانا آن است که با سرنوشت بسازد و بدان قانع شود، در قدرت ما نیست که جهان را تغییر دهیم و یا زندگی سیاسی و اجتماعی را عوض کنیم و نیز از سیر حوادث نباید شکوه کرد و باید راه رضا و تسلیم را در پیش گرفت.»

شیوه و موضع افراطی نظرات پسامدرن را، در درک آن از مقوله «انسان تاریخی» نیز، می‌توان دریافت.

---

۱. ژاک لکان Jacques Lacan (۱۹۸۱ - ۱۹۰۱)، روان‌کار فرانسوی که بی‌شک پس از فروید، بحث‌انگیزترین دانشمند در این زمینه بوده است؛ و چشم‌گیرترین تأثیرات را بر متفکران درون و بیرون حوزه روان‌کاری نهاده و موجب پیشرفت‌هایی در نقد ادبی، فلسفه، فمینیسم، و نظریه سینما شده است. - م.

2. L. A. Seneca.

پسامدرن به جای انسان تاریخی، به وجود آمدن نوع جدیدی از انسان را مطرح می‌کند و آن را «نمونه‌ای از تنوع» (انسان تاریخی، به مثابه تنوع) می‌داند هارتموند کراوس<sup>۱</sup> در رساله «انسان تاریخی شک برانگیز پسامدرن» (مجموعه، ص ۱ - ۱) می‌پرسد: «سخن بر سر چه گونه انسانی است؟» مفهوم «انسان تاریخی» در این نظرات نه تنها با نفی مفهوم دیرینه این مقوله در نظرات روشنگرانه بورژوازی انقلابی همراه است، بلکه حتی تعریف فردگرایانه «فردیت» نیچه نیز از سوی انسان «انسان تاریخی» پذیرفته نمی‌شود و با آن در تضاد است. انسان جدید مورد نظر پسامدرنیسم، نمونه مطلوب یک انسان «متنوع» است.»

گویا هویت و شخصیت انسان را تنوع آن تعیین می‌کند، چنان که مثلاً خطوط سیاه ویژه هر گورخر، هویت آن را تعیین می‌کند و یگانگی آن را به اثبات می‌رساند. انسان انگشت‌نگاری شده، و داغ شماره بر پیکر! انسان مورد نظر پسامدرن، فاقد هر نوع هویت است، «تنوع» در این رده، هویت اعضای خانواده را تعیین می‌کند. انسان از جایگاه والای معنوی خود - آزادی، برابری و برادری - در دوران آغازین روشنگری بورژوازی، به عمق دره ابتدال سرمایه‌داری مرحله افول، سقوط می‌کند.

## ۲. نفی نظریه شناخت

یکی دیگر از صحنه‌های مخالفت صاحبان نظرات پسامدرنیستی با ایدئولوژی دوران آغازین و انقلابی بورژوازی، مخالفت با نظریه شناخت است.

شناخت عبارت است از انعکاس نتایج ادراک احساسی و تعقلی واقعیت عینی در آگاهی انسان، که «مرحله عمل (پراتیک) در مبداء و

---

1. Hartmund Kraus.

منتهای» آن قرار دارد (طبری، همان‌جا، ص ۳۱۹). شناخت، یک روند تاریخی است. چه‌گونگی شناخت پدیده‌ها در کلیت خود، بیان سطح دانش و فرهنگ انسان و کیفیت و محتوای معنویت او در مقطع تاریخی است.

پرسش در باره ماهیت شناخت در ارتباط با پرسش اساسی فلسفه، مسأله عمده بحث میان فلسفه ماتریالیستی و ایده‌آلیستی را تشکیل می‌دهد. فلسفه ماتریالیستی، شناخت پدیده‌ها را انعکاس کمابیش دقیق واقعیت عینی پیرامون در ذهن انسان می‌داند. در فلسفه ایده‌آلیستی، شناخت یک عمل ذهنی - معنوی است، معرفت یافتن نسبت به چیزی است. ایده‌آلیست‌ها، به نسبت جهت‌گیری خود در این فلسفه (ایده‌آلیست ذهنی و یا عینی)، بخش‌های گوناگونی را در روند شناخت در نظر می‌گیرند و آن را مطلق می‌کنند.

[فیلسوف معاصر آلمانی، هانس هینس هولس در کتاب «انعکاس»<sup>۱</sup> در توضیح انعکاس واقعیت عینی در ذهن، از جمله می‌نویسد:  
«شناخت عقلایی کلیت [جهان و یا هر پدیده] به هیچ صورت دیگری کامل نمی‌شود، جز در اندیشه مربوط به کلیت که در آن کلیه اطلاعات و از جمله تجارب عملی [فرد] منظور شده باشد.

دسترسی به این کلیت از طریق مرتبط ساختن همه جوانب و اجزای کلیت با یکدیگر، ممکن می‌گردد؛ که از این راه، به کلیت شکل ظاهری نیز داده می‌شود، که در آن، انواع تالی‌های ممکن شکل نیز مورد توجه قرار می‌گیرد.» (ص ۴۴).

با توجه به این بغرنجی و چندلایگی شناخت از کلیت هر پدیده است که فلسفه ایده‌آلیستی، آن را امری ذهنی - معنوی می‌پندارد، و به اندیشه

---

1. Wiederspiegelung.

(ایده) در ذهن فرد، در برابر وجود مادهٔ عینی خارج از ذهن، تقدم؛ و به پرسش‌های نخستین فلسفه پاسخ ایده‌آلیستی می‌دهد.

این برداشت و «شناخت» ایده‌آلیستی، یک‌سویه و مطلق‌گرایانه است، زیرا در آن مادیت جهان خارج از ذهن نفی می‌گردد؛ و به بیان دقیق‌تر، در روندی جدا و زمان‌بندی شده نسبت به ذهنیت، در نظر گرفته می‌شود.

اما انعکاس دیالکتیکی واقعیت عینی خارج از ذهن، بر پایهٔ «مونیزم<sup>۱</sup> ماتریالیستی»، یعنی بر پایهٔ وحدت بین مادیت خارجی و ذهنیت درونی، قرار می‌گیرد. کارل مارکس این وحدت را انعکاس «روابط مادی» می‌نامد. هولس، همان‌جا این امر را چنین توضیح می‌دهد: «کلیت [جهان] را نمی‌توان به آن صورت دریافت: اکنون این، و سپس چیز دیگر؛ زیرا در این صورت جهان نه آن‌چه اکنون؛ بلکه به جز آن، چیزی هم هست که در آینده خواهد بود. اما اگر بودن در چهارچوب مقولهٔ کلیت اندیشیده شود، آن‌گاه باید زمان تداوم آن [مثلاً زمان تجزیه و تحلیل برای درک آن در ذهن] نیز به وضعیت لحظهٔ کنونی، افزوده گردد. از این رو باید در الگوی دیالکتیکی از جهان [هر پدیده] کثرت گونه‌ای مواد [پدیده، انسان] با وحدت جهان آن‌چنان در ارتباط قرار داده شود که کثرت<sup>۲</sup> گونه‌ای مواد (اجزاء [انسان])، به مثابهٔ علت تک‌واحدی<sup>۳</sup> هر جزء، برقرار باشد، و هر جزء شرط وجود کلیت [پدیده، جهان، خانوادهٔ انسانی] نیز باشد... یعنی پایه و اساس وجود<sup>۴</sup> ظاهری هر جزء، در ارتباطات درونی کلیت قرار گیرد...

این برداشت، در نظرات کارل مارکس، آن‌جا که تعریف ماده را از سیستم متافیزیکی ماتریالیسم خارج می‌سازد و تعریف دیالکتیکی ماده را با فرمول «روابط (تناسب) مادی»<sup>۵</sup> بیان می‌کند، به شکوفایی کامل می‌رسد. تنها تعیین وضع نسبی برای مادی بودن [مادیت] است که اجازه می‌دهد وحدت در طبیعت و روح، وحدت مادیت و معنویت [ذهنیت] به

1. Monism: یکتانگری، وحدت‌گرایی. 2. Pluralism. 3. Singualitaet.

4. Ontologie. 5. Materielle Verhältnisse.

مثابه وحدت متفاوت‌ها تبیین و دریافت شود، و بر این پایه مونیسم ماتریالیستی پیگیرانه مستدل گردد.

نظریه انعکاس واقعیت عینی در ذهن، بر پایه این شناخت از کلیت وجود، یعنی یک پارچگی آن‌چه که هست [عین و ذهن] مستدل می‌شود.» (ص ۴۴ و ۴۵).<sup>۱</sup>

نظریه شناخت، آموزش فلسفی در باره قانونمندی روند شناخت است. پسامدرنیسم این نظریه را که از زمان یونان باستان موضوع بحث فلاسفه بوده است و در دوران روشنگری برای نخستین بار توسط هواداران کانت به کاربرده می‌شود، با این استدلال مردود می‌داند، زیرا نظریه شناخت یک «داستان بزرگ» است، که گویا مانند همه افسانه‌ها، در پایان آن، شرایط پیشین بار دیگر جان می‌گیرند. هیدگر، بر این پایه، معتقد است که تاریخ فلسفه از زمان افلاطون و ارسطو به گمراهه رفته است و باید از این گمراهه بازگشت و از نو آغاز کرد. هیدگر و امثال او، کوشش برای دستیابی به شناخت عینی را کوششی «استبدادی» می‌دانند و آن را تحت عنوان زیاده‌طلبی و پُرگویی بی‌پایه و اساس، مردود اعلام می‌دارند. برنامه تخریب و انهدام ایدئولوژی بورژوازی انقلابی در نظرات پسامدرنیسم، در همین تصورات ریشه دارد.

روبرت اشتیگر والد در رساله یاد شده خود و با توجه به نظرات ژان فرانسوا لیوتار<sup>۲</sup> ریشه مخالفت با نظریه شناخت را در مواضع اثبات‌گرایانه پسامدرنیسم می‌داند، که تحت لوای دفاع از «فردیت»<sup>۳</sup>

---

۱. رک. همچنین به مطالب مندرج در صفحات ۸۸ تا ۹۰ در باره واحد دیالکتیکی «بیولوژیک - روانی - روحی - اجتماعی» شخصیت انسان. وحدت سه بخش شخصیت انسان نیز بر پایه تئوری شناخت مستدل می‌گردد.

۲. ژان فرانسوا لیوتار Jean Francois Lyotard (۱۹۹۸ - ۱۹۲۵) تحلیل‌گر فرانسوی و مدافع بسیار تأثیرگذار پسامدرنیسم.

3. Individuallitaet.

عنوان می‌شود، و می‌نویسد: «اما انگیزه اصلی، نبرد علیه «استبداد» است، که گویا در «داستان بزرگ» ریشه دارد.»

لیوتارد دو نوع «داستان بزرگ» را از یک‌دیگر متمایز می‌کند. «یکی با مشخصه افسانه‌ای برای دوران دور تاریخی، و یکی بدون مشخصه افسانه‌ای برای دوران روشنگری به بعد. کارل پوپر، نیز دقیقاً همین نظرات را در کتاب خود تحت عنوان «جامعه باز و دشمنان آن» [رک. پیوست دوم، در همین کتاب] همین محتوا را مطرح می‌سازد و جامعه بدوی و سوسیالیسم را یکی دانسته و هر دو را استبدادی ارزیابی می‌کند. قانون‌مندی درونی «داستان بزرگ»، که گویا «استبداد» را به وجود می‌آورد، به اصطلاح چنین اثبات می‌شود که: «همواره یک طرف بر طرف دیگر سلطه می‌یابد و از این‌رو، کار به ترور، استبداد و آشویتس [بازداشتگاه مرگ هیتلری] می‌انجامد. به عکس، باید آن قانونمندی را برپا داشت، که کار را به این‌جا نکشانند. باید پس از آشویتس، ارجمندی اندیشه را بار دیگر زنده کرد.» و این یعنی «مخالفت با مدرنیته... یعنی مخالفت با نظریه شناخت، با نظریه علوم، با اخلاقیات و نیز با اشکال حاکمیت سیاسی آن [حاکمیت بورژوازی انقلابی]». آقای لیوتارد، برای دستیابی به این هدف، چنین می‌گوید: «باید ساختار سیاسی - ایدئولوژیک مفهوم پسامدرنیسم را برجسته ساخت» (مجموعه، ص ۱۹۴).

لیوتارد برای اثبات درستی نظر خود به تاریخ مدرنیته متوسل می‌شود، که در قرن شانزدهم پدید آمده است، و بنا به درک مارکسیستی، جامعه بورژوایی را تشکیل می‌دهد. او این تاریخ را، چنان‌که پیش‌تر اشاره رفت، تاریخ پدید آمدن «فردیت انسان» می‌داند. این تاریخ و محصول آن -

---

۱. کارل پوپر Karl Popper، (۱۹۹۴ - ۱۹۰۲)، فیلسوف اتریشی. او کار خود را به عنوان یکی از منتقدان اثبات‌گرایی منطقی در حلقه وین آغاز کرد. نظریات او، تأثیر بزرگی بر حوزه فلسفه علم نهاده است. - م.

انسان - به طور مداوم مورد تهدید جریان‌های ماقبل مدرن قرار دارد. او این جریان‌ها را همان استبداد می‌نامد و بی توجه به شرایط اقتصادی - اجتماعی، «فاشیسم» و «سوسیالیسم» («استالینیسم») را نمونه‌های آن می‌شمارد، «بی توجه به آن که یکی محافظ سرمایه‌داری و دیگری مخالف سرسخت آن است.» و سپس برای «پسامدرن، نقش مخالف این خطرات ماقبل مدرن» را قائل می‌شود، که حمایت از «فرد<sup>۱</sup>» را هدف خود اعلام داشته است.

### هدف برنامه‌ی پسامدرنیسم

مخالفت با مدرنیته در نظرات پسامدرن، چنان که پیش‌تر نیز اشاره رفت، به هیچ وجه کلیت جامعه سرمایه‌داری را در بر نمی‌گیرد، بلکه تنها بخش رشدیابنده آن، یعنی مواضع روشنگرانه و برابرخواهی و تساوی حقوق<sup>۲</sup> آن‌را هدف قرار می‌دهد. به جای دیدن و توجه به روابط در کل روند، چنان که موضوع نظریه شناخت است، پسامدرنیسم برجسته ساختن «کثرت‌گرایی»<sup>۳</sup> و «تنوع» را مد نظر دارد. بدین ترتیب، مخالفت این نظرات با «داستان بزرگ» نیز ناپیگیر از کار در می‌آید. به جای «داستان بزرگ» ارزش‌های روشنگری، از جمله نظریه شناخت، «داستان بزرگ» تنوع و کثرت‌گرایی جایگزین می‌شود. باید پذیرش گرایش به تنوع را جایگزین گرایش روشنگرانه و برابرخواهانه کرد. این، هدف برنامه‌ای نظرات پسامدرنیستی است.

پسامدرن با چنین استدلالاتی دستخوش یک تضاد درونی است. این نحله فکری که «مدرن» را تنها به مرحله آغازین رشد سرمایه‌داری محدود

---

1. Individuum. 2. Emazipation. 3. Plurization.

می‌کند و تنها معنویت بورژوازی انقلابی علیه نظام کهنه فئودالی (استبداد) را هدف انتقاد خود قرار می‌دهد، دوران آغازین و مرحله افول صورتبندی سرمایه‌داری را در برابر هم قرار می‌دهد. اما جامعه سرمایه‌داری یک صورتبندی اقتصادی - اجتماعی کامل و بسته با قوانین زیربنایی ثابت و یگانه است (مالکیت، تصاحب سود اضافه، استثمار نیروی کار و...). یک «کل» با تضادهای بسیار. به نظر اشتیگر والد، پسامدرن که در خدمت «کل»، یعنی در خدمت نظام سرمایه‌داری قرار دارد، با این تضاد درونی روبروست: «با برداشت منفی از دوران روشنگری، مواضع دفاع از «کلیت» نظام در ایدئولوژی پسامدرنیستی به بن‌بست می‌انجامد. قاعدتاً می‌بایست راه‌حل چنین باشد: نبرد علیه کلیت، فعال کردن تفاوت‌ها، و نجات دادن آن‌ها»، اما به جای آن یک کلیت جدید، یک «داستان بزرگ» جدید را جایگزین می‌کند: «گرایش به تنوع و تفاوت با برداشت فلسفی «کلیت تنوع و تفاوت» تکمیل می‌شود. اکل‌گرایی<sup>۱</sup> عبارتست از پذیرفتن نظری که ریشه همه چیز را در یک کل می‌داند.» (اشتیگر والد همان‌جا، ص ۱۹۵). رابطه و تأثیر متقابل، علت و معلول، قدرت روشنفکرانه تجزیه و تحلیل و در «کل» همه و همه عناصر نظریه شناخت، با چرخش نوک قلمی، نفی می‌شود.

## مطلق کردن برخی جنبه‌ها

روبرت اشتیگر والد پسامدرنیسم را باشگاهی ارزیابی می‌کند که همه نظرات اثبات‌گرایانه و مدافع سرمایه‌داری در آن جای دارند. مخالفت با «داستان بزرگ» و «استبداد»، که به معنای «استالینیسم» و «سوسیالیسم» به

---

1. Holismus.

کار برده می شود، مثلاً نزد کارل پوپر، در باب «مهندسی اجتماعی» ظاهر می شود. هدف همه مدافعان سرمایه داری حفظ کلیت نظام، از طریق نفی «نظریه شناخت» است. اگر گروهی «فردیت» و «تنوع و تفاوت»ها را برای حفظ کل نظام مطلق می سازند، پوپر به منظور حفظ سرمایه داری، با هدف تعدیل تضادهای درونی و ساختاری نظام، به مطلق ساختن امید به تغییرات کمی و خرد در جامعه، می پردازد.

### تقسیم بندی ظواهر - ساختارگرایی - ساختارها

نکته مشترک دیگر در نظرات فلسفی همه این جریانها، نفی برداشت ماتریالیستی از تاریخ و القای این باور است که گویا تاریخ زندگی انسان با صورتبندی اقتصادی - اجتماعی سرمایه داری دوران افول، به پایان رشد خود رسیده است. نفی وجود طبقات در جامعه و به طریق اولی نفی نبرد طبقاتی، یکی از عمده ترین نکات نظریه های این نظریه پردازان را تشکیل می دهد. آنها ساختار طبقاتی جوامع بشری را مسکوت می گذارند و به جای آن انواع تقسیمات ظاهری را پیشنهاد می کنند. مثلاً مدعی هستند که جامعه، نه از طبقات با منافع گوناگون و متضاد اقتصادی و فرهنگی - ایدئولوژیک، بلکه گویا از مجموعه ای از «ساختارها» که مافوق طبقات قرار دارد، تشکیل می شود. آنها دولت را به عنوان «ساختاری» ارزیابی می کنند که گویا در خدمت منافع و حفظ سلطه سیاسی طبقات حاکم نیست، بلکه «ساختاری» مجرد و بدون هر نوع وابستگی به طبقات و اقشار است. به نظر آنها می توان با نفوذ در این ساختار، در طول زمان، نظریات جدید و ترقی خواهانه را در جامعه، عملی ساخت. محافل سوسیال دمکرات راست و جریان «سبزها» در کشورهای اروپایی، به چنین نظراتی معتقدند. اکنون نزدیک به سه دهه از عمر فعالیت «سبزها»

می‌گذرد و نمایندگانشان مثلاً در مقامات بالای دولتی آلمان حضور دارند. سیاستی که آن‌ها در کنار سوسیال دموکراسی در این کشور ایفا می‌کنند، اجازه شناخت عیار نظراتشان را فراهم می‌آورد. دولت آلمان کماکان در خدمت منافع بزرگترین کنسرن‌های آلمانی در اروپا و جهان قرار دارد و به کمک نمایندگان جریان سبزه‌ها، لشکرکشی دوباره ارتش آلمان به کشورهای دیگر آغاز شده است؛ فراگیرترین تقسیم ثروت از پایین به بالا و به سود سرمایه‌ی مالی و کنسرن‌های بزرگ، در این چند سال تحقق یافته است؛ و یا شدیدترین و محدود کننده‌ترین قوانین مهاجرت به آلمان، با رأی اکثریت این دو حزب و البته به کمک رأی احزاب دست راستی، و با نقض قانون اساسی آلمان، به تصویب مجلس این کشور رسیده است.

نظریه پردازان بسیاری در جنبش اصلاحات کشورهای جهان سوم نیز به تبلیغ نظریه‌های ساختارگرایانه پسامدرنیستی در نوشته‌ها و گفتارهای خود مشغولند. طبق این نظرات، هر نظام سیاسی مجموعه‌ای مرکب از قوانین، ساختارها و نهادهاست. و «ذیل ساختار اجتماعی، توده بی‌شکل مردم قرار دارند... در ساختار اجتماعی و در بالای نیروهای اجتماعی [یعنی «طبقه‌ای با هویت مشترک»] حوزه سیاست... که هسته آن دولت (و حاکمیت) است» قرار دارد. نکته مشترک در این نظرات، چنان که پیش‌تر آمد، نفی طبقاتی بودن جامعه و نفی نبرد طبقاتی در آن است.

[چنان که اشاره شد، کثرت‌گرایی در نظریه پسامدرن، می‌کوشد «کلیت تنوع» را القاء، و آن را مقوله‌ای کیفی قلمداد کند. مثلاً مدعی است که به تعداد انسان‌ها، عقاید متفاوتی در باره هر پدیده وجود دارد؛ و این، عین «دموکراسی» است.

به عبارت دیگر، پسامدرن می‌کوشد تفاوت میان هستی‌شناسی<sup>۱</sup> و انسان‌شناسی<sup>۲</sup> را مخدوش سازد. رابطه میان هستی‌شناسی به مفهوم شناخت یگانه بودن رشد فردی و تظاهر بیرونی هر انسان، و انسان‌شناسی به مفهوم شناخت خانواده‌گونه انسان، از نظر فلسفی، رابطه میان جزء و کل است؛ که در این رابطه، اولی مقوله‌ای کمی و دومی مقوله‌ای کیفی است. تنوع شکل تظاهر اجزاء با منافع و خود فرد، نه تنها با منافع و نیازهای خانواده انسانی در تضاد نیست، بلکه وابستگی و ارتباط درونی این دو مقوله، پیش شرط وجودی تنوع کمی در کیفیت مشترک را تشکیل می‌دهد. پسامدرنیسم این رابطه دیالکتیکی میان جزء و کل را درک نمی‌کند، بلکه نهایتاً این دو را در برابر هم قرار می‌دهد. جامعه «دموکراتیک» مورد نظر پسامدرن، فاقد ساختار است و نمی‌تواند در طول زمان بغرنج گردد؛ بلکه هم‌چنان به صورت بافت همگون خمیرگونه‌یی بر جامی ماند. واقعیت تاریخی رشد و تکامل جامعه انسانی از جامعه ساده اولیه با اشکال ساده زندگی انسان‌ها؛ تا جامعه بغرنج و پیچیده سرمایه‌داری و سوسیالیستی با لایه‌ها و قشربندی‌های حیات اجتماعی، این برداشت مکانیکی و ایستا<sup>۳</sup> از جامعه انسانی را، رد می‌کند.

### ۳. نیهیلیسم

«نیچه با نظریاتش در باره نیهیلیسم، به‌طور اصولی بر بحث در باره امکان «پایان بخشیدن» [آگاهانه و هدفمند هر روندی]، خط بطلان کشید. زیرا آن‌جا که نه علتی به رسمیت شناخته می‌شود و نه حقیقتی، آنگاه نمی‌توان با موعظه در باره امکان شناخت آن‌ها، به چه‌گونگی تغییر وضع اندیشید؛ بلکه باید پذیرفت که با هر پایانی، آنچه بوده است بار دیگر برپا

---

1. Ontologie. 2. Anthropologie. 3. Statik.

خواهد شد.» (و. ولس<sup>۱</sup>) بدین ترتیب، تعریف «مستبد» برای جوامع گذشته، که پسامدرنیست‌ها خطر تکرار آن را به عنوان جریمه باور نداشتند به نظرات آن‌ها، برای دوران کنونی نیز گوشزد می‌کنند، ریشه نظرات نیهیلیستی و جبرگرایانه آن‌ها را تشکیل می‌دهد.

با نقل نظریه فوق در پیش‌گفتار مجموعه یادشده، هرمان کوپ<sup>۲</sup> و ورنر زپمان<sup>۳</sup> می‌نویسند: «پسامدرنیست‌های معاصر می‌خواهند به یاری نظرات نیچه این تصور را جایندازند که «وضع موجود» را باید در شکل پایانی کنونی آن برای همیشه پذیرفت و تحمل کرد، زیرا «به هر کجا که نظر افکنی، راه‌گزینی از مدرنیته به چشم نمی‌خورد» (گ. فیگال<sup>۴</sup>) و خلق کردن چیزی «واقعاً نوین» (جانی واتیمو<sup>۵</sup>) اصلاً ممکن نیست.» طبری در همان کتاب به نقل برداشت صادق هدایت از «ویس و رامین» می‌پردازد، که به جبری بودن تکوین جهان در نظرات فلسفه دینی زرتشت پرداخته است. نیچه نیز، برای نشان دادن همین امر، به این بخش از نظرات زرتشت اشاره دارد.

با همه به اصطلاح مواضع انتقادیشان، «برای اندیشمندان پسامدرن گذار از شرایط و روابط حاکم ممکن نیست. آن‌ها در برابر هر اشاره انتقادی به جوانب اجتماعی-فرهنگی شرایط حاکم، ضمن نفی سریع آن، با سیمایی روشنفکر مآبانه و مایوسانه توصیه می‌کنند که بهتر است خود را بر شرایط موجود انطباق دهیم.» استدلال آن‌ها با این ادعا همراه است که «هیچ جایگزینی برای سرمایه‌داری، در سطح جهانی، وجود ندارد.» (لیوتارد). بدین ترتیب، آن‌ها حفظ شرایط موجود را تبلیغ می‌کنند.

پایه و اساس نظری این دفاعیه در نظرات پسامدرنیسم را آن «اصل

---

1. W. Welsch. 2. Hermmann Koop. 3. Werner Seppmann. 4. G. Figal.  
۵. جانی واتیمو Gianni Vattimo، ( - ۱۹۳۶) فیلسوف و نظریه‌پرداز فرهنگی ایتالیایی است که نامش عمدتاً مترادف با چرخش پسامدرن در تفکر فلسفی متأخر است. - م.

بدیهی<sup>۱</sup>» تشکیل می‌دهد، که گویا به هیچ صغرا و کبرای قانونمندی نیاز ندارد و همانند افسانه‌های مذهبی، باید بدان باور داشت. سیمای نومیدانه و درعین حال متفکرانه این نظریه‌پردازان هنگام بیان مطالب فوق، پرده ساتری است برای پوشاندن بی‌پایگی نظری و نازل بودن سطح هوشمندانه نظریشان.

ریشه فلسفی مواضع ایدئولوژیک نیهیلیستی و نتایج جبرگرایانه ناشی از آن را هانس هینس هولس در رساله خود، به اختصار، چنین توضیح می‌دهد: دیالکتیک تضاد درونی سرمایه‌داری، نظام را مجبور می‌کند به منظور دستیابی به انباشت سرمایه، هرآنچه را که وجود دارد و یا حتی خود ایجاد کرده است، از میان بردارد، تا برای دور جدید تولید جا باز کند. او مدرنیته را در روندی شتاب‌یابنده در اشکال جدید جستجو می‌کند. تداوم<sup>۲</sup> فرهنگی را در نوآوری‌های پی‌درپی و ناپیوسته<sup>۳</sup> دنبال می‌کند. منظور آنتونیو گرامشی، دقیقاً همین روند است، زمانی که می‌گوید: «نوآور کسی است که همه چیز موجود را از میان می‌برد، بی‌آنکه کوچکترین اندیشه‌ای صرف آن کند که به جای آن چه خواهد آمد... هر نابودکردنی، خلاقیت است.» مدرنیته، از صد سال پیش، درست این سیما و مواضع نیهیلیستی را اتخاذ کرده است و آن را توسعه نیز می‌دهد. اشتینر و نیچه، نمایندگان آغازین این ایدئولوژی نیهیلیستی هستند.

مدرنیته، زمانی که با جریان‌های ضد‌مدرنیستی (پسامدرنیستی) رویارو قرار می‌گیرد - که خود انواعی از «مدرنیسم» است - با قانون درونی خود روبه روست. روندی که مدرنیته با بازگشت به مواضع محافظه‌کارانه و حتی جهان‌بینی‌های دارای عناصر فاشیست‌مآبانه، با آن روبروست، روندی است که خود مدرنیته، با بازگشت به مواضع خردگرایانه خود، راه بر آن‌ها گشوده است. همچنان که لیبرالیسم

---

1. Axiom. 2. Kontinuitaet. 3. Diskontinuitaet.

بورژوازی در بخش اقتصادی، به عکس خود، یعنی به حاکمیت انحصارها، تبدیل شد، روشنگری نیز به ابزار عقل‌گونه فن‌سالاران خادم انباشت سرمایه بدل گشت. ترقی‌خواهی هدفمند نیز بر همین منوال به نوآوری مد روز تبدیل شد. شکل‌گرایی و ظاهر‌صوری آزادی‌های بورژوازی، که شیرۀ جان مدرنیته بود، همانند نمونه کلاسیک در دیالکتیک هگل، پابرها شد، و به ضد خود دگردیسی یافت.

نظریۀ پسامدرن با ایدئولوژی نیهیلیستی، توجه را از علل نابسامانی‌ها و تضادهای اجتماعی و نیز جهانی، دور می‌سازد؛ حساسیت طرح پیگیرانه پرسش در بارۀ علل نابسامانی‌ها را کاهش می‌دهد و از میان می‌برد، و تن دادن محدودیت شخصی را در شرایط سخت و تنگ شونده، در اذهان جا می‌اندازد. به گفته مارکس در نامه به کوگل‌مان<sup>۱</sup> «با شناخت روابط در کل پدیده، کلیۀ باورهای نظری در بارۀ ضرورت تداوم شرایط حاکم، فرومی‌ریزد. منافع طبقات حاکم برای ابدی ساختن ناروشنی و سردرگمی در شناخت روابط در کل پدیده، از این واقعیت ناشی می‌شود.»

## دریچۀ نفوذ در روح انسان

مواضع نیهیلیستی و تبلیغ بی‌ارزشی و فقدان معنویت در پدیده‌های موجود در نظرات پسامدرنیستی، به منظور قابل پذیرش کردن «بوسیدن دستی که نمی‌توان قطع کرد»، دریچۀ نفوذ این نظرات در روح، احساس و عاطفۀ انسان است. برخورد خشن و استهزاآمیز در برابر مواضع جانبدارانه و مبارزه‌جویانه برای تغییر وضع موجود، که همراه است با

---

1. Kugelmann.

استدلالات مایوسانه در باره تناسب قوا در سطح جامعه و جهان و گزیرناپذیری دوری جستن از «انقلاب» در سطح جامعه، که گویا همواره به بازگشت وضع پیشین می‌انجامد؛ و گزیرناپذیری الزامات «جهان‌گرایانه» در روابط جهانی، روی دیگر سکه این نظرات است. این مواضع تسلیم‌طلبانه و سرخورده، که باید نقش خنثی ساختن مواضع مبارزه‌جویانه و انقلابی را ایفا کند، یکی از مشخصات فرهنگی نظرات پسامدرنیستی است. متأسفانه می‌توان چنین نظریاتی را نزد برخی از فرهیختگان دوران کنونی مبارزات اجتماعی کشورهای جهان سوم نیز تشخیص داد. نتایج منفی این نظرات در طفره رفتن از سازماندهی مردم برای مقاومت و دفاع از خواست‌های خود، چشمگیر است.

## پیش‌آهنگ نظری

موضع‌گیری روشن و صریح نظری و سیاسی در برابر این مواضع، برای روشنفکران پایبند به ضرورت تغییرات ریشه‌ای و انقلابی در این جوامع و در جهان، به وظیفه‌خطیر روز تبدیل شده است. این وظیفه درست در دوران‌هایی، که به ظاهر شرایط ابدی شدن وضع موجود، خود را می‌نمایاند، یعنی در دوران‌های حرکت‌کننده<sup>۱</sup> و پُررهزینه، از اهمیت ویژه برخوردار است. پایبندی علمی و واقع‌بینانه و در عین حال پیگیرانه به چنین وظیفه‌ای، مشخصه پیش‌آهنگان را تشکیل می‌دهد. جستجوی راه‌های عملی شکستن ظاهر آهنگین شرایط و سلطه حاکم، و نه گریز از واقعیت و پناه‌بردن به درویش‌خانه‌ها، وظیفه روز است. موضع پیش‌آهنگی نظری برای روشنفکران پایبند به نظرات علمی، در این امر

---

1. Stagnation.

نهفته است.

البته هر آگاهی در باره دورنمای رشد جامعه و به طریق اولی چه گونگی دسترسی به آن، مساوی با مواضع پیش‌آهنگانه نیست. هولس سه نوع آینده‌نگری را ممکن می‌شمارد: «آینده‌نگری آرمانی (اتوپایی): تا آن زمان که نمی‌توان گام‌های میانی از واقعیت موجود به امکان آینده‌را، به اندازه کافی مستدل ترسیم کرد. آینده‌نگری واقع‌بینانه: زمانی که برای تحقق آینده‌ای کوشش می‌شود که شرایط تحقق آن هم اکنون آماده و رسیده است و افکار عمومی نیز آن را پذیرفته است. آینده‌نگری پیش‌آهنگانه: زمانی که تصاویر و نشانه‌ها راه‌حلهایی را طرح‌ریزی و مطرح می‌سازد که در زمان حاضر معنای نهفته در آنها و یا ارزش‌هایی که برای آنها می‌توان برشمرد و یا تصور کرد، عملی و تحقق پذیر است، اما هنوز تنها با آگاهی نظری - ایدئولوژیک در باره تضادهای درونی آنها، قابل شناخت است. تضادهایی که توسط مدافعان یک سوی تضاد دیده می‌شود و راه حل آنها دنبال می‌شود.» هولس ادامه می‌دهد: «پیش‌آهنگ که با شناخت ایدئولوژیک ضرورت جانبداری از یک سوی تضاد [در شرایط ناپخته]، جانبداری از سوی ترقی خواهانه تضاد را وظیفه خود قرار می‌دهد، در این مرحله با انفراد موقعیت خود در جامعه روبرو خواهد بود. زیرا توده‌ها تنها قادرند در جریان نبرد اجتماعی و با تجربه خود و در طول زمان، به نتیجه‌گیری‌های نظری پیش‌آهنگ برسند. در این مرحله، طرح‌های پیش‌آهنگ، همواره ساختارهای ذهنی دارای مشخصه‌ای کمابیش ذهن‌گرایانه، باقی می‌ماند.» (مجموعه، ص ۸۷ - ۸۸).

وظیفه مدافعان شناخت علمی و جویندگان آینده‌ای با گرایش سوسیالیستی در زمان کنونی، یعنی در دوران افول جامعه امپریالیستی، و با تمام سنگینی یک‌جانبه وزن جهان تک‌قطبی شده بر روی این مدافعان، تجهیز نیروها علیه اندیشه پسامدرنیستی است، که می‌کوشد القاء کند گویا تاریخ پایان یافته است و دوران «پس از تاریخ» با ابدی شدن سرمایه‌داری

دورانِ افول، فرا رسیده است. این، به هیچ وجه وظیفه‌ای آرمانی و یا پیش‌آهنگانه نیست، زمینه‌ واقع‌بینانه آن قطعی است و امکان تحقق آن به مثابه «یک امکان تاریخی» وجود دارد. مقاومت رشدیابنده صلح‌دوستانه در برابر اهداف جنگ‌طلبانه نواستعماری آمریکا در سراسر جهان، در هفته‌ها و ماه‌های آغازین سال ۲۰۰۳ از تاریخ نویسی اروپایی، یکی از عمده‌ترین وجوه تحقق این امکان تاریخی است. توماس مچر نیز در رساله خود، از جمله در باره «امکان تاریخی»، نظرات خود را مطرح می‌سازد و می‌توان خواننده را به آن ارجاع داد.

۲

جامعہ مدنی

و

آگاہی پسامدر نیستی

توماس مچر

# جامعه مدنی و آگاهی پسا مدرنیستی<sup>۱</sup>

## الف. جامعه مدنی و آگاهی ساده روزمره

منظور از «جامعه مدنی» فضای مرکزی فرهنگی میان زیربنا و روبنا، میان اقتصاد و حاکمیت هر جامعه رشد یافته و بر پایه تقسیم کار اجتماعی سازمان داده شده، است. مفهوم جامعه مدنی، اصطلاحی است که نخستین بار «آنتونیو گرامشی» آن را در این ارتباط به کار برده است. او که حاکمیت را به مثابه تسلط دستگاه جبر از «بالا» با وظیفه حفظ مناسبات تولیدی - مالکیتی حاکم بر جامعه درک می کند، جامعه مدنی را مجموعه آن بخش از «زندگی اجتماعی» و زندگی فرهنگی روزمره می داند، که شامل انواع هنرها، ادبیات، مطبوعات و دیگر وسائل ارتباط جمعی، علوم و فلسفه است، و در آن، توافق حکومت شوندگان با مناسبات حاکم سازمان داده شده، و نیز بازتولید این توافق از مجرای ساختارهای رسمی، عملی می گردد. جامعه مدنی اشکال اساسی زندگی اجتماعی و ساختارهای رسمی آن را دربرمی گیرد، که خانواده، مدرسه، کلیسا، احزاب، سازمان های تعاونی و سندیکا همان قدر اجزای آنند، که ادبیات،

---

1. Zivilgesellschaft und Postmodernes Bewusstsein.

هنر و علوم به انضمام چه گونگی دسترسی به امکانات علمی - آموزشی و برخورداری از نتایج آن، در چارچوب این مفهوم جای دارند. بدین ترتیب، مرز جامعه مدنی «در بالا» به حیطة حاکمیت می‌رسد (که با آن از طریق وسائل گوناگون در ارتباط است)، و «در پایین» وارد بخش (زندگی) اقتصادی جامعه می‌شود. مرزهای جامعه مدنی در بخش‌های کناری خود «سیلان» دارد و دارای ساختارهای کاملاً مشخص و دارای مرزبندی روشن و دقیقاً تعریف شده، نیست.

در فضای «جامعه مدنی» است که ساختن و تربیت اجتماعی انسان به‌طور مداوم و روزانه عملی می‌گردد؛ ساختنی که وضع جسمی، روحی، احساسی و عاطفی و آگاهی انسان، به عبارت دیگر کلیت انسان را، در ارتباط با رفتار شخصی - اجتماعی و شناخت او از جهان پیرامون، و نیز از خود، در بر می‌گیرد. جامعه مدنی شرایط حاکمیت بر انسان را بر پا می‌دارد و در عین حال جایگاه مقاومت در برابر آن نیز هست. فضایی است برای کلنجار بر سر توافق و مخالفت انسان با روابط موجود مالکیت و حاکمیت. بدین ترتیب، جامعه مدنی مکان و فضایی است که عملاً در آن نبرد بر سر سرنوشت نظام و چه گونگی مقاومت در برابر سلطه آن، جریان دارد، و رقم می‌خورد. نیز، این فضا است که برقراری تساوی حقوق شهروندان در برابر حاکمیت در آن تحقق می‌یابد، یعنی، فضای بلوغ شخصیت فردی و اجتماعی انسان و بروز رشد فرهنگی اوست. در این فضا، این نتیجه‌گیری نهایی به دست می‌آید که آیا تعداد زیادی از اعضای جامعه، نظام سیاسی - اقتصادی موجود را می‌پذیرند و یا آن را رد می‌کنند. هیچ طبقه‌ای قادر نیست در طول زمان، حاکمیت خود را تنها از طریق اعمال فشار دستگاه سرکوب تأمین کند. برای پابرجا نگاه داشتن و حفظ حاکمیت خود در مدت زمان طولانی، طبقات و یا گروه حاکم به توافق حکومت شوندگان نیاز دارند (لااقل به توافق بخش قابل توجهی از آنان). تنها با ایجاد چنین توافق کلی است که دوام حاکمیت مسلط تأمین می‌شود

و در زیر چتر چنین حاکمیتی روابط اقتصادی - مالکیتی مسلط می‌شود و می‌تواند قدرت سیاسی خود را، در آرامش، تحکیم بخشد. این نکته چندان پراهمیت است که می‌توان آن را یک قانون تلقی کرد («قانون تسلط حاکمیت سیاسی»).

طبقه و یا گروه حاکم، ایجاد توافق با حاکمیت خود را وظیفه جامعه مدنی می‌داند. از این رو می‌کوشد ساختارهای جامعه مدنی را چنان برپا دارد، که در خدمت تأیید و توافق با حاکمیت خود قرار داشته باشد (مثلاً عملکرد سنتی نظام آموزشی و کلیسا). اما از دید حکومت شوندگان (مردم) که برای احراز حقوق خود می‌کوشند، وظیفه جامعه مدنی جهتی مخالف دارد: فضایی که در آن، دسترسی به خواست‌ها، احراز حقوق و آزادی ممکن می‌شود.

بدین ترتیب، جامعه مدنی کانونی است که در آن منافع متضاد اجتماعی با هم تلاقی می‌کند. مکانی برای برخورد و نبرد آشکار و پنهان، بر سر منافع، و از جمله، عرصه‌ای عمده برای نبرد طبقاتی، و نیز جایگاهی مهم در زندگی اقتصادی و نیز در صحنه کشمکش‌ها، در سطح حاکمیت.

با آن‌چه بیان شد، کوشیدیم دیالکتیک درونی جامعه مدنی و ساختارهای آن را برشمردیم («دیالکتیک حاکم بر جامعه مدنی»): از یک سو این تضاد دیالکتیکی «از بالا» مؤثر است و در خدمت ثبات حاکمیت قرار دارد (عملکرد ایدئولوژیک جامعه مدنی)، و از سوی دیگر، این تضاد صحنه‌ای است که در آن استقلال و تساوی حقوق و هویت و شخصیت فردی و اجتماعی انسان سامان می‌یابد (در جنبشی از «پایین»، در جهت مخالف). به عبارت دیگر، جامعه مدنی فضای تربیت فرهنگی، خودسازی، احراز تساوی حقوق اجتماعی برای حکومت‌شوندگان در برابر حکومت‌کنندگان و دستیابی به آزادی‌های فردی و اجتماعی است. براین پایه، به‌طور مداوم در جامعه برخوردها، فشارها و تضادها پیش

می آیند و تا عمق روح افراد اثر می گذارند. از این روست که مسائل حادث در فضای جامعه مدنی از موضع روان‌شناسی نهفته انسان نیز، امر پراهمیتی است.

با آن چه گفته شد، جامعه مدنی در عین حال نیز فضایی است که در آن تحت تأثیر آگاهی ایدئولوژیک، انواع جهان‌بینی‌ها، و بر این پایه، «آگاهی معمولی روزمره» پامی‌گیرد.

آماده ساختن انسان برای پذیرفتن و یا نپذیرفتن امری، از طریق جهت دادن روحی، احساسی و عاطفی او عملی می‌شود، که تحت تأثیر شرایط مادی زندگی و عملکرد خردمندانه آن قرار دارد. به عبارت دیگر، پذیرفتن (و یا نپذیرفتن) نظم حاکم، به طور آگاهانه تحقق می‌یابد. برقراری مشروعیت ایدئولوژیک حاکمیت، در جامعه جهان‌بینی به کرسی نشانده می‌شود، اگرچه جهان‌بینی، بیشتر زمینه‌های وضع احساسی و عاطفی و نیز آداب و رسوم جامعه را در برمی‌گیرد. تأثیر متقابل سه بخش زندگی انسان، یعنی بخش روحی، احساسی و عاطفی، نیازهای مادی و برداشت خردمندانه او، زمینه لازم را برای تثبیت حاکمیت (اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی) طبقات و یا گروه حاکم، ایجاد می‌کند. هسته مرکزی این ثبات را برتری ایدئولوژیک تشکیل می‌دهد.

درست در همین هسته مرکزی، یعنی ایدئولوژی، تضاد دیالکتیکی حاکم بر جامعه مدنی برقرار و مؤثر است: هم جنبه تثبیتی برای حاکمیت و هم جنبه احقاق تساوی حقوق برای حکومت شوندگان: هم از نوع تحمیل شیوه‌های دلخواه حاکمیت و در خدمت تداوم قدرت آن، و هم از طریق مقاومت و بازیابی نقش اجتماعی خود توسط حکومت‌شوندگان. به همین سبب، دیدگاه ایدئولوژیک، برای حاکمیت، نقشی مرکزی ایفا می‌کند. نیز از همین روست که باید نقش تأثیرگذاری آگاهی نظری در فضای جامعه مدنی را پراهمیت ارزیابی کرد.

آگاهی پسامدرنیستی ریشه در این روند پیچیده دارد. شناخت ریشه‌ها

و چه‌گونه‌ی ساز و کار تأثیرگذاری آن و نیز ارزیابی نقش حقایق کوچک و دروغ‌های بزرگ آن، تنها با توجه به تضاد دیالکتیکی برشمرده شده، ممکن است. آگاهی پسامدرنیستی می‌کوشد ریشه‌های خود را در فضای جامعه مدنی پنهان دارد، و یا این که اصلاً منشاء این ریشه‌ها را نمی‌شناسد. خود را به مثابه یک نظریه بزرگ در مقام جانشین نیچه و هیدگر می‌پندارد، بی آن‌که در هیچ زمینه‌ای به سطح آن‌ها دست یابد. خود را اندیشه «پس از» روشنگری و انسان‌گرایی بر می‌شمارد، و در عین حال خود را به عنوان مخالف این دو، به عنوان اندیشه «پس از» فروپاشی «پروژه مدرنیسم» قلمداد می‌کند (این کلمه «پس»، نقطه مشترک نظرات گوناگون و مخالف پسامدرنیستی است، که در ایجاد ارتباط آن‌ها با یک‌دیگر نقشی جادویی ایفا می‌کند). پسامدرنیسم با این موضع ضد انسانی و ضد خردگرایی، در واقع جایگاه خود را در روند عمومی اندیشه دوران افول جامعه سرمایه‌داری می‌یابد، روندی که با دید انتقادی می‌توان آن را با مفاهیم «نیهیلیسم» [نفی مطلق] و «خردگریزی»، مشخص کرد.

در نوشته حاضر، کوشش شده است به یاری برخی نظرات متداول، ارتباطات پیش‌گفته به نمایش درآید و ریشه آگاهی پسامدرنیستی، در فضای جامعه مدنی، نشان داده شود. در عین حال این نوشته کوششی است در جهت برافکندن طرح برنامه استراتژیک مخالفی، که آن را می‌توان با مفهوم «روشنگری جدید» مشخص کرد، مفهومی که رسالت خود را تنها در زمانی احراز می‌کند، که اندیشه قدیمی روشنگری را در شرایط تغییر یافته جهان، از نو برپا دارد.

## ب. قانون برتری (هژمونی) و جامعه مدنی

### چه گونه‌گی جلب موافقت مردم در جامعه سرمایه‌داری کنونی

#### ۱. خردگریزی جدید:

ترک ارزش‌ها، انطباق دادن خود، و یافتن جایگاه خود، به مثابه گرایش عمومی ایدئولوژیک. توسعه بازتولید فرهنگی - ایدئولوژیک.

به سختی می‌توان این نظر را منتفی دانست که از سال‌های ۷۰ به بعد وضع روشنفکری در مراکز سرمایه جهانی (وضع در کشورهای فقیر و پرولتریزه، یعنی ورشکسته) از جهات گوناگون، به گونه دیگری است. چنین دریافت می‌شود، که در بازگشت به سوی به اصطلاح «نظریه»های نیهیلیستی، جهان‌بینی‌های یأس آور و تهی از هر امید، احیای مجدد آداب و رسوم بر پایه تعاریف افسانه‌ای نیروهای ماوراء طبیعه (وماوراء واقعی) قدرتمند و ذهن‌گرایانه، سر در لاک خود فرو بردن (که آن سوی همه آنها، به بازار بردن جسم خود است)، و نیز مطرح شدن اشکال گوناگون یک لودگی تحقیرآمیز و هرز و زهرآلود؛ و در مجموع، برداشتی خردگریزانه، به مثابه گرایش عمده ایدئولوژیک، حکم فرما شده است.

---

1. Irrationalismus.

بازگشت به سنت نیچه نیز بر پایه این گرایش خردگرایانه استوار است، که با نفرتی لجوجانه علیه هر نظری که در آن به نظرات روشنگرانه، انسان‌گرایانه و برداشت خردمندانه اشاره‌ای شده باشد، همراه است. این روند رشدیابنده، به هیچ وجه جریان محافظه‌کارانه جدیدی نیست. این روند، در آن بخش از جامعه نیز که به طور سنتی بخش چپ (یا لااقل بخش دارای مواضع انتقادی نسبت به اوضاع اجتماع) به شمار می‌آید، در شرف تکوین است. باید به آندره گدو حق داد که می‌نویسد: «تجدید زندگی افسانه، طرح مجدد مواضع انتقادی بر پایه «فلسفه زندگی» علیه خردگرایی علمی، احیای مجدد آداب و رسومی که به کمک اندیشه خردگرایانه قابل درک نیست (و نیز وضع جسمی انسان که به دوران رماتیسم بازگردانده می‌شود)... در حوزه‌های روشنفکرانی نیز، که خود را از مخالفان سیاسی محافظه‌کاران می‌دانند، نفوذ می‌کند.»

تفاوت گرایش روشنفکرانه انحرافی امروزی، که فلسفه جدید فرانسوی تنها قله کوه یخ آن را تشکیل می‌دهد، با مراحل مشابه دیگر در تاریخ گذشته ایدئولوژی سرمایه‌داری دوران افول، به ویژه در مواضع رادیکال - ریشه‌ای آن است. در مجموع، آنچه «تخریب» نامیده شده است، انتقاد ایدئولوژیک به کلیه مواضع مرکزی خردگرایی علمی غربی است: خردگرایی هدفمند، حقیقت، روشنگری (که به مراتب از انتقاد دیالکتیکی به خردگرایی دوران روشنگری فراتر می‌رود)، انطباق خود با محیط، انسان‌گرایی و خیالپردازی انسان‌دوستانه دوران روشنگری.]

فرهنگ حاکم کنونی که در گرایش اصلی خود دارای موضعی نیهیلیستی است، تقریباً همه جوانب زندگی روشنفکرانه را در بر می‌گیرد:

---

1. Logos.

چه آن‌گاه که به فلسفه، ادبیات، هنرهای تجسمی، و فیلم و رسانه‌های عمومی بیندیشیم و یا در مجموع، آن‌ها را مورد توجه قرار دهیم. صحنه‌های ترسناک<sup>۱</sup>، سرشار از رعب و هراس و آینده‌های بی‌فرجام، کیفیاتی هستند که هم هنرهای جدی با آن دست به‌گریبانند، و هم صنعت تفریحات وحشت‌زا و اشکال معمولی آن؛ هرزه‌نگاری، کارهای هنری مبتذل<sup>۲</sup>، و مسخره‌بازی، روی دیگر سکه همین کیفیات است.

البته تفاوت‌های آن‌ها را نباید از نظر دور داشت. این تفاوت‌ها، حتی بسیار پراهمیت نیز هست. آنچه «گرایش نیهیلیستی» نامیده می‌شود، از صحنه ضجه مایوسانه گرفته تا تبلیغ و ارائه تأییدآمیز و آگاهانه سرانجامی وحشت‌زا و حاکی از درماندگی و یا ستایش زهرآلود خشونت و جنایت را دربر می‌گیرد.

نکته عمده در نظرات پسامدنیستی، سربرتافتن بی‌پروا از سنت روشنگری، انسان‌گرایی و سوسیالیسم است، یعنی تمامی آن‌چه در فرهنگ اروپایی و غیراروپایی ارثیه ترقی‌خواهی را تشکیل می‌دهد؛ روبرتافتن و تجدید نظر روزافزون با برنامه‌ای تنظیم شده و با چهره‌ای که می‌خواهد اطمینان کامل به پیروزی نظرات خود را القا کند، عملی می‌گردد؛ تجدید نظری که به مراتب از نظرات نیچه فراتر می‌رود. الگوی این روند و کشوری که این نظرات در آن بیشترین توسعه را یافته است، وطن کلاسیک روشنگری و انقلاب، سرزمین کمون است: فرانسه!... [ص

۱۴۹ تا ۱۵۰]

خردگریزی جدید نام‌های گوناگونی دارد. زیر پرچم‌های گوناگونی حرکت می‌کند و از الگو، نسخه و قالب‌های متفاوتی بهره می‌جوید. همه

---

1. Horror. 2. Kitsch.

آن‌ها را نمی‌توان از یک نوع دانست؛ ارزیابی سایه‌روشن‌ها، باید بتواند کیفیت و مواضع تک تک آن‌ها را شناسایی کند. اما همه آن‌ها در گرایش روشنفکرانه خود مشترک هستند: هدف اصلی، یورش علیه روشنگری، خردگرایی و دیالکتیک است و نکته مشترک همه آن‌ها را بیش از همه، وظیفه ایدئولوژیک آن تشکیل می‌دهد، که در تمام اشکال گوناگون و در تمام جریان‌ها و جهت‌ها، به‌طور عینی (یعنی صرف نظر از انگیزه‌های افراد شرکت‌کننده در آن)، یکی است. پرسش در باره «به سود چه کسی؟»<sup>۱</sup> بار دیگر مطرح می‌شود. و پاسخ می‌تواند تنها چنین باشد: خردگرایی جدید (همانند نوع قدیمی آن) تنها در خدمت منافع کسانی است، که حاکمیت را در اختیار دارند و خشونت وسیله آقایی و سلطه آن‌ها است، و به آنان که در زیر فشار قرار دارند و قربانیان خشونت و سرکوبند، سودی نمی‌رساند.

خردگرایی در خدمت تحکیم صورتبندی کنونی اقتصادی و حاکمیت سیاسی آن است: و از آن‌جا که این نظام - پس از فروپاشی سوسیالیسم دیوان‌سالار - مترادف است با حاکمیت سرمایه، باید گفته شود: خردگرایی امروز در خدمت بازتولید سرمایه‌داری کنونی است و نقش خود را در این امر از این طریق ایفا می‌کند که فضای جامعه مدنی را برای تثبیت مناسبات حاکم کنونی آماده می‌سازد و حاکمیت جامعه سرمایه‌داری پسامدرن را تحکیم می‌بخشد. تکرار می‌کنیم: این وظیفه عمده و کارکرد عینی جریان خردگرایی جدید است، که به طریق فوق پیاده می‌شود. اتهامی در کار نیست، که دستیابی به چنین نتیجه‌ای، هدف و انگیزه آن‌ها است که چنین مواضعی را پذیرفته‌اند. شاید انگیزه تعداد بی‌شماری از آن‌ها، چیز دیگری باشد.

---

1. Cui Bono.

آنچه می‌توان اکنون با نگاهی دقیق‌تر مدعی تحقق آن شد، توسعه تحکیم صورتبندی حاکم، هم از نظر کیفی و هم کمی، در «سطحی بالاتر» است. از این‌رو، من از توسعه بازتولید فرهنگی - ایدئولوژیک نظام حاکم اقتصادی - سیاسی سخن می‌گویم.

چنان‌که ما از گرامشی آموخته‌ایم، چنین بازتولیدی نهایتاً از هیچ طریق دیگری جز جاانداختن آن در روح، احساس و عاطفه (و نهایتاً وضع جسمی) انسان خفقان‌زده و استثمارشده، ممکن نیست. جاانداختن انسان در نظام، از طریق تسلط بر روح، مغز و جسم او عملی می‌شود؛ و از این طریق، بازتولید توافق او با وضع خفقان‌آمیز و حاکمیت موجود، ممکن می‌گردد. یادآوری می‌کنیم که هانا آرنه<sup>۱</sup> نیز در سال ۱۹۶۹ در مقاله خود تحت عنوان «قدرت و خشونت»، چنین استدلال کرد که خشونت قادر نیست قدرت ایجاد کند. از لوله تفنگ‌ها همواره یک فرمان قاطع خارج می‌شود. اما آنچه از آن‌ها هیچ‌گاه بیرون نمی‌آید، قدرت است. خشونت، جمع ابزار اعمال جبر فیزیکی است که نهایتاً زندگی را هدف قرار می‌دهد. «قدرت» از جمع توافقیها برمی‌خیزد، که تصمیم‌گیری‌ها و عمل‌ها بر پایه آن قرار دارند. ثبات قدرت، منوط به درجه توافق با آن است.

چیزی که نظر تحکیم حاکمیت سرمایه را از طریق توسعه بازتولید فرهنگی - ایدئولوژیک آن تأیید می‌کند، این واقعیت است که محتوای ایدئولوژی «جدید» پسامدرنیسم، چندان نو هم نیست - لااقل در هسته مرکزی محتوای نظرات آن. به اصطلاح نظریه‌های سیاسی و فرهنگی در باره پایان تاریخ و پشت‌پا زدن به سنت روشنگری - انسان‌گرایانه (و سپس سوسیالیستی) با جامعه بورژوایی از روز تولد مدرنیسم - زمان انقلاب

---

1. Hnnah Arendt.

فرانسه - همزاد است. نظراتی با این محتوا را می‌توان از دوران رمانتیسم تاکنون مشاهده کرد، که همانند سایه بدن، تاریخ جامعه مدنی را همراهی می‌کند. کسی که نمی‌خواهد این واقعیت را باور کند، باید کتاب «روح آقایان» اثر هانس گونتر<sup>۱</sup> و «انهدام عقل» گئورگ لوکاج<sup>۲</sup> و رساله بزرگ هینریش مان<sup>۳</sup> را بخواند؛ و کسی که این‌ها را نیز باور ندارد و یا موافق یک طرفه بودن و بی‌دقتی این آثار نیست، رمان دوران‌ساز توماس مان<sup>۴</sup>، یعنی «دکتر فاستوس» را بخواند، که در آن، این روندها، در عمیق‌ترین و دقیق‌ترین شکل خود، تشخیص داده شده است.

به هر جهت: مسأله، شناخت یک روند در جامعه مدنی است. یعنی کوشش برای دستیابی به برتری، نه به مفهوم اقدامی جبارانه، که گویا انسانی قدرتمند و بی‌همتا، چنین نمایشی را برپا می‌دارد و آن را هدایت می‌کند، بلکه به مثابه نتیجه یک هماهنگی مؤثر، که در آن، نمایش‌گران گوناگون، حتی علیه خواست و آگاهی خود، شرکت داده می‌شوند. چنان که پیش‌تر در بحث جامعه مدنی بیان شد، نبردهای اجتماعی در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری (همین وضع به‌طور کلی برای همه کشورهای دارای صورتبندی‌های اقتصادی - اجتماعی پیچیده، صادق است) تنها در صحنه اقتصادی و سیاسی جریان ندارد، بلکه همزمان - و همراه با پیشرفت ساختارهای فرهنگی، روابط عمومی و فن - به‌طور روزافزون در صحنه فرهنگی و ایدئولوژیک (یعنی در فضای جامعه مدنی) نیز، جریان می‌یابد. در این صحنه، نبرد بر سر تصاحب روح، احساس، عاطفه، و مغز، و نهایتاً جسم انسان، تحقق می‌یابد؛ بی‌آن‌که نبرد بر سر روح و روان‌شناسی انسان‌ها در ردیف آخر قرار گیرد. گونتر

---

1. Hans Guenther.

۲. گئورگ لوکاج Georg Lukacs، (۱۹۷۱ - ۱۸۸۵)، فیلسوف مارکسیست، سیاست‌مدار، و زیبایی‌شناس مجار.

3. Heinrich Mann. 4. Thomas Mann.

آندرس<sup>۱</sup> نیز در «عتیق بودن انسان»، همین نظر را در مورد دوران دومین انقلاب صنعتی مطرح می‌کند.

پس بحث در بارهٔ محتوای «خردگریزی» جدید، تنها بر سر این نکته نیست که محتوای نظرات روشنگری کلاسیک در برابر آن، روندی خردمندانه است یا خیر. زیرا هدف آن پاک‌سازی آگاهی از پیش‌داوری‌ها، توهمات و نظرات نادرست بوده است که در خدمت منافع حاکمیت [فئودالی] قرار داشت. هدف خردگریزی جدید، تأثیر بر روندی است که در عمق ناخودآگاه روح انسان جریان دارد، و مجموعهٔ دستگاہ روحی، احساسی و عاطفی انسان را شکل می‌دهد. هدف، انحراف این روند، در جهت تحکیم سلطهٔ حاکمیت سرمایه‌داری دوران افول است.

کلیت انسان، صحنهٔ این نبرد است. جسم، روح، احساس و عاطفه (روانشناسی) و شعور او، هدف حاکمان برای دستیابی به توافق و همراهی حکومت‌شوندگان با نظام حاکم اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است.

به‌عکس، از دیدگاه کسانی که دورنمای تغییر این جامعه به سود تساوی حقوق حکومت‌شوندگان (مردم) و توسعهٔ آزادی مدنظر آن‌ها است، این نبرد بر سر ایجاد ناسازگاری، اعلام نافرمانی، مخالفت، برجسته ساختن تضادها و سازماندهی مقاومت در برابر نظام حاکم، جریان دارد. هدف، موضع‌گیری آگاهانهٔ مغزها و قلب‌های جامعه‌ای است که برای گذران در آن، نه خشونت سرکوب‌گرانه و نه تسلط روحی - شعوری استیلاگرانه، ضروری است.

---

1. Guenther Anders.

## ۲. برنامه‌های استراتژیک سرمایه‌داری کنونی برای ثبات در نظام

### ۱-۲. نقش دستگاه‌های روابط عمومی در همراهِ سازی مردم با نظام و سلب حقوق اجتماعی آنان

کیفیت جدید ثباتی که سرمایه‌داری بدان دست‌یافته است، از چه نوع است؟ همراهِ سازی توده‌ها در این ثبات چه نقشی ایفا می‌کند؟ معنی «توسعهٔ بازتولید فرهنگی - ایدئولوژیک» چیست؟ «سرمایه‌داری دارای فن پیشرفته»<sup>۱</sup> چه گونه و به چه صورتی [علت صوری] به تحکیم مبانی حاکمیت خود نایل می‌شود؟

پاسخ این است: از طریق شستشوی مغزی و جهت‌دادن روزافزون به ذهنیت انسان و جلب موافقت آن به کمک تأثیرات و سائل ارتباط جمعی و «صنعت فرهنگی» خود - از راه تحمیق روان‌شناسانه (روحی، احساسی، عاطفی) و شعوری، و نیز معیوب ساختن جسمی آن‌ها: یعنی معیوب ساختن جسم، روح و شعور او.

در این رابطه من با صراحت از ذهنیت انسان سخن می‌گویم، زیرا دیگر مدت‌هاست که مسأله اصلاً تنها به آگاهی او محدود نمی‌شود، که روشنگری کلاسیک علیه منحرف ساختن آن در خدمت منافع حاکمیت وارد صحنه شده و اقامهٔ دعوی کرده است. کلیت انسان امروز موضوع اصلی است: آگاهی، وضع روحی، احساسی، عاطفی و جسمی او.

انحراف، همهٔ وجود و تمام توانایی‌های او را در برمی‌گیرد. بدین ترتیب، آن برداشت در نظرات روشنگری سنتی که به خردورزی در تنظیم روابط اجتماعی اولویت می‌داد، در جمع از اهمیت نسبی کمتری

---

1. High-Tech.

برخوردار است.

اثرات ناشی از عملکرد روابط عمومی سرمایه‌داری، اصلاً مسأله جدیدی نیست. اما در نتیجه رشد فن‌آوری در دهه‌های اخیر، بسیار تشدید شده است. مبانی چه‌گونگی تأثیرگذاری روابط عمومی را ت. و. آندرو<sup>۱</sup> در نظریه «صنعت فرهنگی»، و ماکس هورکهایمر<sup>۲</sup> با بررسی نمونه ایالات متحده آمریکا، در «دیالکتیک روشنگری» نشان داده‌اند. با وجود تمام پایه و اساس پرسش‌برانگیز نظری نظرات آنان و بررسی غیرتاریخی آنان، که روشنگری را نهایتاً علت اصلی و آغازگر سلب حقوق اجتماعی و سلب آزادی انسان در دوران کنونی عنوان می‌کنند، و نیز با وجود نتیجه‌گیری‌های ناروشن در باره فقدان راه نجات برای مدرنیته، این دو نظریه‌پرداز، خطوط اساسی در نقش دستگاه‌های روابط عمومی سرمایه‌داری، یعنی نفی هویت، انحراف و معیوب‌سازی شخصیت و سلب حقوق اجتماعی انسان را، به مثابه اثرات روابط عمومی سرمایه‌داری، مورد توجه قرار داده‌اند.

اما نگارنده ارزش عمده تجزیه و تحلیل گوتتر آندرس را در «عتیق بودن انسان» در این نکته می‌بیند که در آن، برای نخستین بار، با دقت کامل اهمیت دستگاه‌های ارتباط جمعی برای جهت‌دادن و منحرف ساختن ذهنیت انسان به‌نمایش گذاشته شده است و او از این طریق شرایطی را برمی‌شمرد، که نبرد برای برتری، در چهارچوب آن جریان دارد.

نتایج رشد فن‌آوری در ۳۰ سال اخیر نظر گوتتر آندرس را در باره تأثیر «انقلاب دوم صنعتی» مورد تأیید قرار داده است. با تکیه بر نظرات فریگا هاوگ<sup>۳</sup> نگارنده نقش خودکارگردانی (اتوماتیزاسیون) و کامپیوتری کردن

---

1. Th. W. Andro..

۲. ماکس هورکهایمر Max Horkheimer، (۱۹۳۷ - ۱۸۹۵)، فیلسوف آلمانی.

3. Frigga Haug.

سطوح گوناگون زندگی را برجسته می‌سازد. نکته‌ای که نوربرت اشنايدر<sup>۱</sup> نیز در ارتباط با وضع فرهنگی جوانان، تحت تأثیر روند کامپوتری کردن، که با نفی آرمان‌های شخصیتی همراه است، گوشزد کرده، و نشان می‌دهد که این امر، نظام‌های تربیتی و فرهنگی را که مبین سطح دانش و آموزش بورژوازی بودند، به شدت نابود ساخته است و به حل شدن انسان و انطباق او بر ضوابط دستگاه‌های این فن‌آوری انجامیده است (شنايدر، ۱۹۸۶، ص ۵۲).

شنايدر همین نکته را در سال ۱۹۵۶ نیز مطرح ساخته و تأثیر کامپوتری کردن امور را بر ساختار روحی انسان (و تخریب آن)، و زنگ‌زدن و از هم پاشیدن «ثبات - من»، و تحلیل «هویت - من» را به روشنی نشان داده است: «اندیشه و عمل، به پیچیدگی‌های احساسی فراگیر تبدیل می‌شوند: آن‌جا که تعریف عمل، اقدامی هدفمند و جهت‌دار ارزیابی می‌شد، و با مفاهیم ارزش داشتن و دست‌یافتن به خواست‌ها تعریف می‌شد، که ریشه در درکی اجتماعی - انتقادی و خردمندانه داشت، اکنون از مفهوم آن، تنها تصور بی‌معنا و هجوی باقی مانده است (همان‌جا).

## ۲-۲. آگاهی ناشی از وسائل ارتباط جمعی

انتقاد اساسی و پایه‌ای به نظرات فرهنگی پسامدرنیستی از این قرار است: نظریه پسامدرن همه‌چیز را غیرواقعی، مجازی و ظاهری اعلام می‌کند. گویی ماهیت همه‌جانبه جهان ارتباطات (که کلیه جوانب زندگی را در برگرفته) هرگونه تفاوت میان واقعیت و عکس‌برگردان آن و تظاهر به آن

---

1. Norbert Schneider.

را، تفاوت میان بودن و تظاهر به بودن را، محو کرده است. بدین ترتیب، مفهوم واژه واقعیت بی محتوا شده و سندیت خود را از دست داده است. دیگر هیچ بحثی بر سر واقعیت و اثبات آن ممکن نیست، انسان و «من» مسئول دیگر وجود ندارد و راه گریزی نیز از این وضعیت موجود نیست. این‌ها درس‌های مذهب‌گونه نظریهٔ پسامدرن ژان بودریار<sup>۱</sup> است.

بی تردید با طرح نظر غیرواقعی و ظاهری بودن همهٔ پدیده‌ها، واقعیت انحرافی فرهنگ جامعهٔ امروزین به‌طور برجسته‌ای مطرح و نامگذاری می‌شود. ایراد آن نیست که این نظر نادرست است، بلکه آن است که جهت محدودی از این واقعیت را به امری مطلق تبدیل می‌کند و آن را به کلیهٔ جوانب زندگی فرهنگی تعمیم می‌دهد. در واقع - به نظر من - زندگی فرهنگی ما از اثرات نفوذ وسائل ارتباط جمعی، آلوده و چرکین شده است. این بدان معناست، که از طریق وسائل ارتباط جمعی چنین القاء می‌شود که همه چیز، بی‌توجه به تفاوت‌ها، با هم درآمیخته است؛ و درعین حال همه چیز در انفراد کامل، در کنار یکدیگر قرار دارد: بدون هر گونه ارتباط، بی‌توجه به تفاوت نوع و کیفیت آن‌ها، و بدون تاریخ و شکل. آنچه از طریق وسائل ارتباط جمعی دستگیر انسان می‌شود، همواره یکی است. شناخت اختلافات، به شدت دشوار شده است. این در حالی است که امروز بیش از همیشه به اندیشه‌ای نیازمندیم، که ظاهر «به حق» آنچه را که به صورت واقعیت مطرح می‌شود، مورد پرسش قرار دهد، ماهیت پدیده‌ها را همان‌قدر برجسته سازد و به رسمیت بشناسد، که کیفیت‌ها و کمیت‌های گوناگون و رابطهٔ آن‌ها را؛ به وجود تفاوت میان هستی و چه‌گونگی و ماهیت وجود و تفاوت میان مادیت - عینیت و ظاهر پدیده معتقد باشد - یعنی نیاز روز پابندی به اندیشهٔ دیالکتیکی فعال و تیزبین و هشیار است، که می‌تواند تفاوت‌ها را از زیر سرپوش تحمیل شده نجات

---

۱. ژان بودریار Jean Baudrillards ( - ۱۹۲۹)، کارشناس فرانسوی «جامعهٔ مصرفی» و افراطی‌ترین متفکر در عرصهٔ پسامدرنیسم.

دهد و جمع صوری آنها را برملا سازد. زیرا تنها با توجه به قوانین دیالکتیکی است، که پدیده‌ها و اشیاء با یکدیگر قابل مقایسه می‌شود و در تناسب قرار می‌گیرد. تنها با کمک چنین شیوه تفکری می‌توان سرشت تحمیلی و مطلق‌گرایانه جهان ارتباطات جمعی را، که گویا مستقل از انسان‌ها نیز عمل می‌کند، از نظر نظری، درک کرد و شناخت.

آندرس در «عتیق بودن انسان» به این مشخصه جامعه امروزین که به‌طور کامل در چنگال وسائل ارتباط جمعی گرفتار است، اشاره دارد، آن‌گاه که مفهوم جهان ترسیم شده توسط این وسائل را تظاهری دروغین (فاتوم) و قالبی تهی از واقعیت می‌نامد. این جهان ارائه شده یک توهم است، زیرا نه حضور و وجود دارد و نه غایب است. صورت، و تصور از صورت، همزمان حضور دارد و واقعیت ارائه شده و خیال و تصور از آن، جایگزین یکدیگر می‌شود. واقعیت ارائه شده قالبی تهی است، زیرا ناشی از سلطه تصاویر ارائه شده، یعنی تصاویر جهانی ساخته و پرداخته شده است. موزاییک برنامه‌هایی القاء شده، که در کلیت خود دروغین است؛ اما بخش‌هایی از آن با واقعیت انطباق دارد. آنچه از این طریق تربیت و ایجاد می‌شود، انسانی است جدید که مشخصه او باور مطلق به جهانی است، که از تظاهری دروغین و اشیاء ساختگی و تهی از محتوا تشکیل می‌شود. جهان ساخته و دستکاری شده، انسان دستکاری شده را به مثابه مصرف‌کننده خود، به وجود می‌آورد؛ شخصیت فرد شکاف برمی‌دارد و چندگانه می‌شود. دستگاه‌های روابط عمومی، دوگانگی و اسکیزوفرنی (رفتارپریشی) مصنوعی ایجاد می‌کنند.

به گفته آندرس، که با توجه به وضعیت جامعه آمریکا بیان شده، وضع طبیعی به صورتی درآمده است که از عناصر به کلی متفاوتی، که به شکلی نامانوس در کنار یکدیگر قرار گرفته است، تشکیل می‌گردد. «امروز هیچ‌کس تعجب نمی‌کند، که هنگام صرف صبحانه، در یک فیلم کارتون ببیند که چه‌گونه چاقویی در سینه دختری جنگلی که پستان‌های

شهوت آلود برجسته‌ای دارد، فرو می‌رود؛ و همزمان، به ترنم یکی از سونات‌های بتهوون گوش فرادهد».

بدین ترتیب، قابل درک است که تماشاگر این صحنه ساخته و پرداخته، هر نوع قابلیت دیدن، شنیدن و خواندن متمرکز را از دست بدهد. در واقع نیز، این یک انتقاد اساسی و پایه‌ای و دستور روز در برابر تولید انبوه فرهنگ پسامدرنیستی است...

رهایی از چنگال هیولای قدرتی که چنین آگاهی را بر انسان مسلط می‌سازد، تنها از طریق کوششی مداوم و همه‌جانبه، و از جمله زیبایی‌شناسانه، ممکن و ضروری است.

دریافت و برداشت غیرمتمرکزی که امروزه در سراسر جهان، و از طریق وسائل ارتباط جمعی، در جامعه تولید و به آن القاء می‌شود، همراه با برداشت و شناختی از محیط پیرامون است، که به‌طور همزمان، هم توده‌ای همگون است و هم از نقاط مجزا و منفرد تشکیل می‌شود. این بدان معناست، که آن‌چه دریافت می‌شود، از یک سو دارای نقاط منفرد است، و از سوی دیگر، به‌طور همزمان، در خمیری از جهانی دروغین و همواره یک‌سان، گم می‌شود. هویت و وضع منحصر به فرد نقاط، از دست می‌رود. هویت و تفاوت و یگانه بودن پدیده‌ها، به مثابه مشخصه برداشت از «خاص» از میان می‌رود. در نتیجه، این قابلیت نیز که بتوان ساختار مشخص «کل» و کلیت را شناخت، نابود می‌گردد. تک تک حواس انسان‌ها، در جهانی به ظاهر مستقل، همه‌جانبه، یک‌پارچه و بهشت‌گونه احساسات، ذوب و ناپدید می‌شود. این جهان همگون و در عین حال ساخته شده از نقاط و تجارب منفرد، ارتباط درونی خود را از دست می‌دهد و فاقد قدرت حافظه می‌شود. جهانی است به کلی بی‌سیما و تاریخ. «زمان» در آن به‌طور مداوم «اکنون» [الْحظَّةُ کنونی] است، و آلوده به موزیک. نه گذشته‌ای دارد و نه آینده‌ای را به رسمیت می‌شناسد. بدین ترتیب، زمان نیز به معجونی تبدیل می‌شود و از «نقاط - اکنون» منفرد تشکیل می‌گردد. این، در واقع نیز

جهان «پس از تاریخ» است.

محو تفاوت‌ها میان هنر و «هنر مبتذل»، هنر «پاپ» و هنرهای جدی، هرزه‌نگاری (پورنوگرافی) و عشق، هم‌سطح‌سازی‌ای که آن را پسامدرنیسم «دمکراتیک» نیز قلمداد می‌کنند (لزلی آ. فیدلر<sup>۱</sup>)، همراه است همچنین با خلط شدن مفاهیم حاکمیت سرکوبگر، مقاومت در برابر آن و یا جنبش آزادیبخش - به مثابه واقعیت‌ها و مفاهیم زیباشناسانه - که جملگی به خمیر تاریخی غیرقابل تمییز و همگونی تبدیل می‌شوند. تنها شیوه بررسی دیالکتیکی قادر است ظاهر سطحی و بلاواسطه چنین آگاهی را به کنار زند، این پدیده ساختگی را تشخیص دهد، و تولید کنندگان و مصرف‌کنندگان این روند بازتولید را، به نام، معرفی کند. البته هدف فوق، بدون پایبندی به مفهوم «انسان تاریخی»، یعنی انسان تاریخی که پسامدرنیسم - از دیدگاه خود به حق - آن را نفی می‌کند، دست‌یافتنی نیست.

آگاهی پسامدرن، به خلاف آگاهی دیالکتیکی، جهان دروغین همگون را بر پایه ظاهر سطحی بلاواسطه آن بازتولید می‌کند. عنصر بی‌واسطه بودن این جهان برای انسان، عنصر «حقیقی» این آگاهی است. اما عنصر اساسی غیرحقیقی در این برداشت، آن است که این نظر، حقیقت سطحی بی‌واسطه را، به عنوان حقیقت کامل و همه‌جانبه درک می‌کند و ارائه می‌دهد. نادرستی آن در این است که وجود واقعیت دیگری را، جز جهان دروغین خود ساخته، نفی می‌کند. چوب را چوب می‌داند - بدون توجه به نوع «جنس» آن - و مانند ستایشگر صنعت تبلیغی در روزنامه فرانکفورتر آلگه‌ماینه، ۱۷ سپتامبر ۱۹۸۸، می‌نویسد: «فرق نمی‌کند که دروغ باشد و یا حقیقت، هر طور که شما مایلید [...] تنها نکته واقعی آن است که امکان گمراه کردن و فریب دادن از طریق تبلیغات وجود دارد، و

---

1. Leslie A. Firdler.

این تنها رآلیسم موجود، جای خود را باز کرده است». این آگاهی القاء شده - بی تفاوت در فلسفه، انتقاد هنری و یا صنعت تبلیغات - خواستار مطلق بودن پدیده بی واسطه است. پسامدرنیسم از این طریق خود را به مثابه شیوه تأیید «واقعیت موجود»، افشاء و اثبات می کند، که ماهیتاً یک ایدئولوژی در خدمت حفظ حاکمیت موجود است: ایدئولوژی اثبات گرایانه، در خدمت تداوم وضع موجود. این ایدئولوژی هیچ چیزی را، جز جهان دروغین خود ساخته که تنها از واقعیت بی واسطه تشکیل می شود، نمی بیند و به رسمیت نمی شناسد؛ و سخت به واقعیت هایی که در مقطع زمان منجمد شده، چسبیده و جوش خورده است. این نظریه، به خلاف اثبات گرایی «کلاسیک»، فاقد هرگونه قدرت انتقادی از وضع موجود است... در زمان کنونی، برای نظرهای مد روز پسامدرن (که بر مبنای سلیقه و موضع هر نظر دهنده ای مطرح می شود)، که آن را نوآوری نیز می نامند، جشن گرفته می شود؛ و یا آن را به عنوان هنر جدید مقدس مآبانه مطرح می سازند و با زهرخند به مثابه واقعیت های تاریخی غیر قابل تغییر، عرضه می کنند. مواضع اعتراضی و یا مقاومت در برابر این نظرات، برای این آگاهی، دیگر قابل توجیه نیست. اعتراض، خاموش شده است. دیالکتیک، کنار گذاشته شده است.

## دو نکته اضافی

یک. کواکولا و موز، اشکال ایدئولوژیک

اشاره ای به نیاز به سمبل ها

تحت شرایط معینی (که باز تولید آزمایشگاهی آن ممکن است) نیازهای نمادین (سمبولیک) می تواند شرایط نیازهای مادی بی واسطه را کسب کند، و یا - لاقلاً - در سطح آگاهی، و در ذهن، جایگزین نیازهای اولیه (نیازهای اساسی مادی) شود. نیازهای نمادین به ویژه زمانی که

نیازهای اولیه برطرف شده، کشش بیشتری می‌یابد و حتی می‌تواند جایگاه نیازهای اساسی برطرف نشده را نیز اشغال کند. از چنین وضعی، ماهیت چندجانبه نیازهای نمادین نشأت می‌گیرد - و «درخشندگی» خاصی پیدا می‌کند.

باید میان نیازهای اولیه و ثانویه تفاوت قائل شد. نیازهای اولیه با زندگی مادی انسان ارتباط مستقیم دارد. این نیازها عبارت است از: رفع گرسنگی، برخورداری از روابط جنسی و امکان بهره‌مندی از مسکن. این نیازها با بازتولید بی‌واسطه در ارتباط مستقیم است - تولید و بازتولید زندگی (فردریش انگلس). این نیازهای انسانی اشکال تظاهر فرهنگی دارد و با تغییر شرایط تاریخی، تغییر نیز می‌کند، اما به معنای دقیق کلمه، ناشی از رشد فرهنگ نیست. نیازهایی که در مجرا و روند فرهنگی رشد انسان ایجاد می‌شود، نیازهای «ثانوی» نامیده می‌شود، زیرا از نظر تاریخی، بعدها و پس از نیازهای اولیه، به وجود می‌آید. نیازهای ثانویه، بر پایه نیازهای اولیه ایجاد می‌شود، بی‌آن‌که با آن‌ها همگن باشد. این بدان معناست که نمی‌توان از نیازهای ثانویه به نفع نیازهای اولیه چشم‌پوشی کرد، اگرچه نیازهای ثانویه بدون نیازهای اولیه مستقلاً به وجود نمی‌آید و وجود خارجی ندارد. باوجود این که نیازهای ثانویه دارای پایه و اساس فرهنگی است، به هیچ وجه «غیرواقعی» تر از نیازهای اولیه نیست. نیازهای ثانویه به طبیعت «دوم انسان» [فرهنگی پسیکوسوسیال] تعلق دارد؛ و نیازهای اولیه به طبیعت «اول انسان» [بیوفیزیولوژیک].

نیازهای نمادین که از کانال روابط عمومی به نمایش گذاشته می‌شود، مرکز و کیفیت جهانی را می‌سازد که به دست این دستگاه‌ها برپا شده است. در برنامه ایجاد آگاهی در توده‌های مردم توسط این دستگاه‌ها، نیازهای نمادین، دارای وظایف ایدئولوژیک پراهمیتی است. کوکا کولا و موز، نمونه‌هایی است از تاریخ گذشته نزدیک برای اثبات درستی این ارزیابی. این دو، برای ساکنان جمهوری دمکراتیک آلمان زندگی در

جهانی را تداعی می‌کرد، که تمامی نیازهای انسان برآورده می‌شود و وعده آزادی نامحدود به همراه داشت. مقاومت در برابر زور، کنترل، ممنوعیت و چشم‌پوشی را تداعی می‌کرد و جایگزین یک اتوپیا (آرمان‌شهر) مادی شده بود.

در این جا باید هم‌زمان به دو نکته توجه کرد. از یک سو باید حقانیت اصولی نیازهای نمادین را پذیرفت، و از سوی دیگر به نقش ایدئولوژیک آن‌ها توجه کرد. تنها چنین برداشتی اجازه می‌دهد که درعین‌جای گرفتن این نیازها، بتوان برخوردی انتقادی نیز با آن داشت.

## دو. خردگریزی، اثبات‌گرایی و آگاهی پسامدرن

به نظر نگارنده، آگاهی پسامدرن، از طریق ایجاد خمیر همگونی از آنچه بی‌واسطه احساس می‌شود، جهانی دروغین می‌آفریند. بازتولید توسط این آگاهی، بی‌آن‌که ماهیت کالایی - فетиشی<sup>۱</sup> این آگاهی را درک کند، در سطح پدیده باقی می‌ماند. این بدان معناست که این آگاهی تنها منتج از پدیده‌های آماده و ساخته و پرداخته شده است. موضع تأیید آمیز و اثبات‌گرایانه آن نیز از همین امر ناشی می‌شود. پرسش در این باره که از کجا آمده (علت علی) و زیر و بم ماهیت صوری وجود پدیده، اصلاً مطرح نمی‌شود. بدین ترتیب، اندیشه پسامدرن خود را به مثابه یکی از

---

۱. منظور از ماهیت کالایی - فетиشی (Fetisch) آگاهی، بیان این واقعیت است که رسانه‌های عمومی سرمایه‌داری، روزانه «کالا»یی تولید می‌کنند، که هدف آن دستیابی به «سود» است؛ جلب بینندگان بیشتری، که به «کارخانه تولید آگاهی» (تله‌ویزیون، سینما و غیره) امکان بهره‌مندی بیشتری از «کیک» تبلیغات تجارتي را می‌دهد. این آگاهی، دیگر مضمون توسعه اطلاعات و نهایتاً «اختیار» انسان تاریخی (و مختار) را به وجود نمی‌آورد، و یا این مضمون را بسیار غیر عمده و انحرافی، داراست. به‌طور عمده و هدفمند، نقش دیگری را ایفا می‌کند: ایجاد «آگاهی» کاذب در خدمت حفظ سیستم حاکم. و می‌کوشد که این آگاهی کاذب را به تمام شئون زندگی رسوخ دهد. - م.

اشکال اثبات‌گرایانه آگاهی (یعنی تأیید شرایط حاکم) در جامعه بورژوازی دوران افول، افشاء می‌کند. «شیخ روح آن [Positivismus]».

تنها آنچه به‌طور «مثبت» [پوزیتیویستی] وجود دارد، می‌تواند به حساب آید. یعنی رأساً و به‌تنهایی، ظاهر پدیده. صرفاً، واقعیت داده‌ها، که گویا تنها امکان واقعی تظاهر وجود پدیده ساخته و پرداخته منفرد را نشان می‌دهد و اثبات می‌کند، به حساب می‌آید. امکان، به‌عنوان جانشین دومی برای واقعیت موجود، اصلاً دیده و به رسمیت شناخته نمی‌شود. مشخصه پوزیتیویستی در آگاهی پسامدرن از جبری بدون جانشین سرچشمه می‌گیرد، که ناشی است از مقدر بودن وجود جزء جزء و تک تک‌ها در مجموعه همگون با ملاطی خمیرگونه. از دیدگاه چنین برداشتی، که تنها به جزء توجه دارد و آن را به رسمیت می‌شناسد، ضرورتاً «کل»، «خردگریز» از کار درمی‌آید (تئودور آدورنو<sup>۱</sup> از «خردگریزی» «کل» سخن می‌گوید). هماهنگی و تمامیت منطقی روند تاریخی پدیده‌ها، در تعریف نظری آن‌ها به‌عنوان «داستان بزرگ»، بی‌معنا و مردود اعلام می‌شود. از چنین موضعی است که قائل نبودن ارزش و اعتبار برای مفاهیم اساسی اندیشه سنتی روشنگری، یعنی حقیقت، آزادی و انسان‌دوستی، به‌طور پیگیر برمی‌خیزد؛ و این نکته قابل توجه می‌گردد که گویا عقل وسیله‌ای است برای دستیابی به قدرت و هدف از پیش تعیین شده و نهایتاً در خدمت استثمار و سرکوب، که از طریق به‌کارگیری خردمندانه دستگاه‌های ارتباط جمعی امکان تحقق می‌یابد. پذیرش نقش روشنفکرانه شعور و خرد در خدمت منافع سرمایه، جایگزین نقش انسانی و نیروی شناخت نظری و علمی آن می‌شود. پسامدرنیسم از آن رو می‌تواند نقش و کارکرد عقل را در جامعه

---

۱. تئودور آدورنو Theodor Adorno، (۱۹۶۹ - ۱۹۰۳)، فیلسوف، موسیقی‌شناس، و منتقد فرهنگی آلمانی. و چهره‌ای شاخص در جمع نظریه‌پردازان انتقادی مکتب فرانکفورت.

بورژوازی به نقشی افسانه‌ای تبدیل کند (چنان که پیش از آن، همین نقش را، نظرات پوچ‌گرایی<sup>۱</sup> ایفا کرده بود؛ اما اکنون به مراتب ریشه‌ای‌تر ایفا می‌کند)، که در جامعه سرمایه‌داری، در واقع نیز خردگرایی (در خدمت منافع طبقاتی) روزانه و لحظه‌ای، شرایط خردگریزی را می‌آفریند و به بربریت می‌انجامد.

مشخصه‌ صوری واقعیت بی‌واسطه، برای اندیشه‌ پسامدرن نهفته باقی می‌ماند؛ زیرا این اندیشه، از تحلیل دیالکتیکی روی بر می‌تابد. هسته مرکزی ماهیت ثبات‌بخش آن برای ایدئولوژی حاکم، در همین نکته نهفته است.

### ۳. دورنمای سیاسی

#### دیدگاه‌هایی در باره تعریف نظری جامعه سرمایه‌داری کنونی

مقابله مؤثر با پسامدرنیسم را نباید تنها از طریق انتقاد از مواضع آن عملی ساخت، بلکه باید با ارائه نظرات جایگزین نیز به مقابله با آن پرداخت. بدین منظور، چند نکته:

#### ۱. در باره مفهوم جامعه امپریالیستی دوران افول<sup>۲</sup>

ما در چه گونه جامعه‌ای زندگی می‌کنیم؟ نخست باید به این پرسش پاسخ گفت. نظریه‌های پسامدرنیستی، جامعه کنونی را جامعه‌ای «پس از» جامعه «کلاسیک» بورژوازی تلقی می‌کنند و این تنها نکته مشترک همه آنهاست. جامعه کلاسیک بورژوازی تحقق روشنگری را هدف خود قرار داده بود و هوای سازماندهی خردمندانه جامعه را در سر داشت. به

---

1. Absurdismus. 2. Spaetimperialismus.

عبارت دیگر، منظور از جامعهٔ پسامدرن، جامعه‌ای است ماوراء آنچه که اغلب به نام «پروژهٔ مدرنیته» مطرح می‌شود.

بررسی را باید از این‌جا آغاز کرد؛ زیرا به‌راستی نیز جامعهٔ دوران حاضر، به‌طور غیرقابل‌جبرانی رابطهٔ خود را با گذشته قطع کرده است. در کنار نظریه پردازان مارکسیست مانند گئورگ لوکاچ، نویسندگان بورژوایی، مانند هاینریش و توماس مان نیز، با نشان دادن پدیدهٔ رشدیابندهٔ فاشیستی، به روشنی این واقعیت را تشخیص داده و بیان کرده‌اند. از این‌رو، به منظور نشان دادن این قطع رابطه و بریدن آن از شکل «کلاسیک» خود، این برداشت می‌تواند موجه باشد که دوران کنونی را شکل «پسامدرن» جامعهٔ سرمایه‌داری بدانیم. با پذیرش تعریف مفهوم «مدرن» برای مرحله‌ای از جامعهٔ سرمایه‌داری، که در طول آن این صورتبندی اقتصادی - اجتماعی [در طول چند قرن] در سطح جهان توسعه یافته و برقرار شده، می‌توان «پسامدرنیسم» را همچون مفهومی برای مرحلهٔ پس از برقراری سرمایه‌داری در سطح جهان، درک کرد.

با وجود این، چنین تعریفی از جامعهٔ کنونی غیردقیق و گمراه‌کننده است. زیرا روند توسعه و برقراری جهانی حاکمیت سرمایه‌داری به هیچ وجه هنوز پایان نیافته و در این زمینه حرف آخر گفته نشده است.

صرف نظر از نکتهٔ فوق، جامعهٔ دوران کنونی را می‌توان از نظر ساختاری و مشخصات، به مراتب مناسب‌تر از مفهوم «قدیمی» لنین در بارهٔ آن برشمرد، تحت عنوان «جامعهٔ امپریالیستی» (که البته باید برخی از نظرات لنین را توسعه داد و بر شرایط کنونی منطبق ساخت و تصحیح کرد - بحث در این باره تقریباً هنوز آغاز نشده است) نامید.

در این مورد، نکات زیر را می‌توان برشمرد:

به کاربردن مفهوم «جامعهٔ امپریالیستی» به مثابهٔ تعریفی کلی در بارهٔ صورتبندی تاریخی دوران ما، ویژگی‌های این صورتبندی را به شرح زیر در نظر می‌گیرد: سرشت و مشخصهٔ جهانی و تک قطبی بودن

سرمایه‌داری کنونی و نیز به وجود آمدن سرمایه مالی به مثابه ساختار برتر اقتصادی، که با برقراری حاکمیت سیاسی سرمایه مالی همراه است. این تعریف در عین حال نظام انحصاری حاکمیت را نشان می‌دهد، که دارای ساختار برتر و جهانی است و با تشدید تفاوت سطح روزافزون میان انباشت ثروت و فقر، میان کشورهای ثروتمند و فقیر، و در همین رابطه تشدید روند توسعه افلاس و ورشکستگی (پرولتریزه شدن) توده‌ها در سراسر جهان، همراه است.

این تعریف، همچنان جهانی شدن را به مثابه روند برقراری تسلط اقتصادی - سیاسی و فرهنگی «جامعه امپریالیستی» بر سراسر جهان، تحت کنترل انحصارات جهانی، توضیح می‌دهد، که با نبرد به منظور تقسیم [مجدد] جهان همراه است.

امپریالیسم، دوران جنگ‌ها و انقلابات است (لنین)، زیرا دوران ستیز به منظور تسلط بر کره زمین و تقسیم آن است. این دوران، همچنین دوران مقاومت متقابل جنبش‌ها، به صورت نبرد برای دموکراسی و سوسیالیسم است. بدین ترتیب، این دوران، دوران اعمال «خشونت افراطی»<sup>۱</sup> است (اریک هابزبوم<sup>۲</sup>). این، «آخرین و بالاترین» مرحله رشد سرمایه‌داری است، زیرا پس از آن، یا بربریت و یا سوسیالیسم می‌تواند برقرار شود. یا فاجعه یک خودکشی همگانی بشریت حادث گردد - زیرا جامعه امپریالیستی با وجود رشد عظیم فن‌آوری، قادر نیست دورنمای یک زندگی انسانی را برای او تأمین کند. آن روی سکه این ترقی اجتماعی، که مدیون رشد همه‌جانبه و پیش‌رفته تخصصی شدن (و از جمله دانش) است، فلج روزافزون - و از نظر تاریخی بی‌سابقه - نیروهای مولده توده‌های بی‌شماری از مردم جهان را به دنبال داشته است. بر باد دادن و حتی نابود ساختن (از جمله نابودی فیزیکی) منابع انسانی، نه تنها در به

---

1. Age of Extremes.      2. Eric Hobsbawm.

اصطلاح کشورهای در حال رشد، بلکه از جمله در مراکز کلان جهان سرمایه‌داری نیز در جریان است. براین پایه است که می‌توان تعریف «رشد یافته‌ترین شکل خشونت» را برای بیان مضمون جامعه «امپریالیستی دوران افول»، که نگارنده پیشنهاد می‌کند، واقع‌بینانه دانست.

تضاد ساختاری میان بورژوازی و پرولتاریا، همچنان در جامعه امپریالیستی، به مثابه شکلی از صورتبندی اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری، قانون‌مندی خود را حفظ می‌کند. برای نشان دادن این تضاد، مشخصات مفاهیم پرولتاریا و پرولتریزاسیون (فلاکت) را مورد توجه قرار می‌دهیم: ۱. کنارگذاشته شدن از مالکیت اقتصادی ابزار عمده تولید؛ ۲. فروش نیروی کار (یدی و فکری)، به منظور دستیابی به امکان بازتولید ضروری نیازهای زندگی؛ ۳. محدودیت بازتولید - به معنای برخورداری به مراتب نازل‌تر، از مواهب مادی اولیه و فرهنگی (مواد مصرفی غذایی، مسکن، مراقبت پزشکی، دانش، و هنر به‌طور عام) در مقایسه با اقشار دیگر جامعه، به‌ویژه مالکان ابزار تولید؛ ۴. محرومیت از تصمیم‌گیری در باره مسائل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی؛ ۵. فقدان استقلال، و تعیین سرنوشت آنها توسط افراد دیگر، و دست به‌گیریان بودن با فقر و آسیب‌های جسمی.

بدین ترتیب، دست یافتن به این شناخت، که امروزه بخش عمده‌ای از مردم جهان دچار فقر، و به گونه‌ای روزافزون دستخوش روند پرولتریزاسیون (افلاس و ورشکستگی) هستند، به آسانی میسر است. روندی که هم‌اکنون به‌طور عمده در کشورهای جریانی دارد که کشورهای «جهان سوم» و یا کشورهای رشد‌یابنده نامیده می‌شوند. واقعیت روند پرولتریزاسیون در سطح جهانی، یکی از وجوه اساسی جامعه جهانی امروزی است.

۲-۱. دیالکتیک چه گونه‌ی تربیت ایدئولوژیک و فرهنگی

چنان که نشان دادیم، ایجاد توافق ایدئولوژیک و تربیت فرهنگی در جامعه مدنی، تحت تأثیر تضاد دیالکتیکی توافق و مخالفت تحقق می‌یابد. توافق، به معنای ایجاد آمادگی در انسان به منظور پذیرش موافقت‌آمیز جایگاه و مکان خود در نظام استثماری و حاکمیت موجود است. من ایجاد چنین توافقی را روندی ایدئولوژیک می‌دانم، که در نتیجه تسلط قدرت حاکم، عملی می‌گردد؛ و در موارد بی‌شماری، به معنای نفی بقایای شخصیت و هویت فردی انسان است. به خلاف این روند، منظور از «آموزش فرهنگی»، جریانی است که در خدمت ایجاد و برپاداشتن و استحکام شخصیت انسان عمل می‌کند (که قاعدتاً بر پایه مخالفت و مقاومت قرار دارد): بازتولید استحکام «من»، به خود آمدن، «نظر خود» را داشتن. آموزش فرهنگی، همواره ایجاد و استحکام «مضمون» درک و شناخت فردی و اجتماعی انسان را به همراه دارد. پرسش در باره این مسأله، پرسش مرکزی آموزش فرهنگی است.

تأثیر دیالکتیک چه گونه‌ی ایجاد توافق ایدئولوژیک و نیز تربیت و آموزش فرهنگی برای کل روند رشد تمدن، و به‌طور کلی، برای ایجاد مدنیت، صدق می‌کند. این امر همان‌قدر در مورد دوران کنونی صادق است، که برای گذشته؛ و البته در مورد روندهای فرهنگی در جامعه امپریالیسم دوران افول نیز، صدق می‌کند.

اهمیت شناخت فوق‌تنها از این نکته ناشی نمی‌شود، زیرا نظریه‌های مطرح‌امروزین تنها به یک جنبه از این روند توجه دارد. مثلاً نظریه فرهنگی در «نظرات فرانکفورت» [فرانکفورته شوله] و نظرات پیرامون آن، تنها مناسبات فرهنگی را برای ایجاد انحرافات در نظام امپریالیسم دوران افول، مسئول می‌داند. اهمیت شناخت دیالکتیک میان ایجاد توافق

ایدئولوژیک و مقاومت فرهنگی در برابر آن، به ویژه در این است که تنها به کمک این شیوه می توان در کنار نفی پذیرش یک طرفانه و تندروانه نقش ایدئولوژی، همچنان از پذیرش نقش مطلق‌گرایانه (و بر این پایه، انتزاعی) تربیت فرهنگی، دوری جست.

مفهوم دیالکتیکی روند رشد فرهنگی (عملاً رشد جامعه، به طور عام) حداقل به دو معنا است: اول- پذیرفتن موضع انتقادی به مثابه شرط اسلوبی برای بررسی کل روند. از آدورنو می توان آموخت (اگر دیگر نمی خواهیم از مارکس بیاموزیم)، که تجزیه و تحلیل آن وضع اجتماعی، که کلیت زندگی جامعه را مورد توجه قرار می دهد، بدون موضع انتقادی - انتقاد به جامعه موجود - غیرممکن است. دوم- پذیرش این امر که در بُعد «تربیت فرهنگی» در جامعه، نیروی مخالف و خواستار تغییر، به طور مداوم، حضور دارد.

این مفهوم دیالکتیکی را باید آگاهانه مورد توجه قرار داد و آن را در طرح استراتژی به منظور تغییر و اصلاح جامعه و برقراری تساوی حقوق در آن، به کار گرفت.

در همین جا بیفزاییم که مارکس نیز روند فرهنگی را در جامعه مدنی، روندی دوگانه می داند: روند تولید فرهنگی، و همزمان روندی به منظور انحراف انسان. نتیجه تأثیر آن چه که او تأثیر عظیم تمدن ساز سرمایه داری<sup>۱</sup> (مجموعه آثار مارکس - انگلس، جلد ۴۲، ص ۵۸) می نامد، تخریب منابع انسانی و مادی است. مارکس تاریخ تمدن و فرهنگ انسانی را رشد فرهنگی شخصیت انسان ارزیابی می کند. او در تاریخ تمدن، سه مرحله را تشخیص می دهد: اول- مرحله وابستگی فردی انسان. در این مرحله، بازده کار انسان تنها در عرصه ای محدود و جوانبی منفرد، رشد نشان می دهد. دوم- مرحله استقلال فردی، اما محدود به وابستگی عینی -

---

1. The great influence of capitalism.

اجتماعی او. نخست در این مرحله است که نظام سوخت و ساز و داد و ستد عمومی اجتماعی، روابط عام اجتماعی، نیازهای عام و ثروت، به مفهوم کلی آن، ایجاد می‌شود. این مرحله تاریخ جامعه، دوران سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهد. از این‌روست که مارکس برای سرمایه‌داری قدرت ایجاد تمدن قائل است. بر این زمینه، ایجاد مرحله سوم آغاز می‌شود: مرحله ایجاد هویت و شخصیت آزاد انسان. مشخصه این مرحله، رشد همه‌جانبه انسان و مهار تولید فردی و اجتماعی و جهت دادن آگاهانه و خردورزانه به آن، در خدمت رفع نیازهای مادی و معنوی انسان است. مشخصه‌ای که نتیجتاً به ثروت اجتماعی فرامی‌روید و در خدمت جامعه قرار می‌گیرد (همان‌جا، ص ۹۱).

پس آزادی انسان، مشخصه سومین مرحله ساختار جامعه انسانی است و نتیجه روند همه‌جانبه‌رشدیابنده تاریخی فرهنگ جامعه [رشد همه‌جانبه فن و هنرها] است. اما نه به معنای هدفی خردورزانه، مقدر و گزیرناپذیر. از این‌رو، هدفی از پیش تعیین شده<sup>۱</sup> نیست، و ارزشی «ضروری» نیز به شمار نمی‌آید. با وجود این، آزادی انسان نتیجه‌ای است خردورزانه و رشدی است قابل‌برنامه‌ریزی، و در جامعه انسانی، امکان پذیر. سرمایه‌داری برای تحقق این وضعیت تاریخی، شرایط ضروری را، به مفهوم تحقق یک «امکان»، که می‌تواند تحت تأثیر عمل آگاهانه انسان عملی شود، و یا نشود، ایجاد کرده است. پسامدرنیسم واقعیت «امکان» را نفی می‌کند.

جامعه سرمایه‌داری در طول تاریخ خود، این تضاد اصلی را نشان می‌دهد که از یک‌سو شرایط رشد هویت، شخصیت و فردیت انسان را ایجاد می‌کند؛ و از سوی دیگر، به‌طور وسیع و در مقیاس جهانی، آن را نابود می‌سازد. این تضاد، امروز مشخصه رفتار دوگانه و حتی خطر

---

1. Praedestiniert.

خود ویرانگری سرمایه‌داری را نشان می‌دهد. رشد بی‌بندوبار نیروهای مولده، بدون تغییر مناسبات تولیدی، و به‌ویژه، بدون کنترل نیروهای مولده در مقیاس جهانی، جامعه را به‌طور مداوم (و چنان‌که به‌نظر می‌رسد، بدون امکان ایست دادن به آن) به سوی فروپاشی و نابودی می‌راند.

## ۲-۲. سطوح و عرصه تأثیر قدرت حاکمیت

در ارتباط با جامعه مدنی، می‌توان سطوح گوناگون حاکمیت غالب را تشخیص داد. منظور آن جایگاه‌هایی است که مناسب‌ترین عرصه برای مؤثر شدن تضاد دیالکتیکی میان تأثیر تحمیلی ایدئولوژی و رشد مقاومت فرهنگی است. اکنون می‌کوشیم برای این جایگاه‌ها، توضیحاتی ارائه کنیم.

اول. نقش روابط عمومی و «صنعت فرهنگی» در صحنه تولید فرهنگ عامیانه.

این عرصه، تصویری معین از جهان و انسان را ارائه می‌دهد: انسانی منفرد و تنها با مشخصات محدود و بدون شناخت از ماهیت خود<sup>۱</sup>، که به مثابه الگوی «انسان مطلوب»، تبلیغ می‌شود. هدف، ایجاد انسانی است که مجموعه دستگاه‌های روحی، احساسی و عاطفی او، در جهت خاصی سوق داده شده و نیازهای فرهنگی خود را بر مضامین فرهنگی ارائه شده، انطباق داده باشد. مثلاً سوق دادن زندگی روزانه در جهت توسعه هرزه‌نگاری (پورنوگرافی) هرچه بیشتر. روندی که با جهت‌گیری همه‌جانبه در سطح جهانی همراه است، و «کلیت انسان» را در بر می‌گیرد: جسم، روان‌شناسی (روح، احساس و عاطفه) و آگاهی او. در بررسی ما،

---

1. De-subjektivation.

این که آیا این روند توسط اجرا کنندگان آن ناآگاهانه، و یا به منظور دستیابی به سود، پیش رانده می‌شود، به کلی بی تأثیر است؛ و نتایج حاصل، تنها «یک نتیجه جنبی» است.

دوم. صحنه مصرف روزانه: کالا و زیبایی شناسی آن. نقش ایدئولوژیک - فرهنگی این عرصه نیز در کنار وظایف دیگر آن، از اهمیتی برجسته برخوردار است. و. اف. هاوگ<sup>۱</sup> در «بررسی انتقادی زیبایی شناسی کالا»، به حق، از تأثیر منحرف کننده وجه زیبایی شناسی کالا سخن می‌گوید، که انسان را تا سطح سایه خود، تنزل می‌دهد. سوم. وسائل «سنتی» ارتباط جمعی در خدمت تربیت انسان و انتقال جهان بینی به او: تربیت (در خانواده، مدرسه و دانشگاه)؛ حقوق، اخلاق، آموزش سیاسی، مذهب، کتاب و روزنامه، فرهنگ و هنرها، و علوم و فلسفه.

اگر چه وسائل «سنتی» تربیت انسان در جامعه پیشرفته سرمایه داری برای تعداد بی شماری از انسان‌ها دیگر نقش مرکزی و سنتی تربیت ایدئولوژیک را ایفا نمی‌کند، و حتی به مثابه وسائل انجام چنین وظیفه‌ای، به طور روزافزون به کنار رانده می‌شود، اما بی توجهی به آن در چهارچوب ارائه استراتژی برقراری یک حاکمیت دمکراتیک، فاجعه بار است. در این وسائل و عرصه‌ها، نیروی بزرگ مقاومت علیه نفی هویت و شخصیت انسان و نقض حقوق انسان، و مقاومت فرهنگی، نهفته است. در همین ارتباط، توجه به وسائل «جدید» ارتباطی، همانند تلویزیون، کامپیوتر و... نیز ضروری است.

باید با این نظر نادرست متداول در باره نقش وسائل «جدید» ارتباطی، برخوردی انتقادی داشت. گفته می‌شود که در اثر توسعه وسائل «جدید»، نقش وسائل «قدیمی» و سنتی هنر، به ویژه کتاب، به طور روزافزون به

---

1. W. f. Haug.

پایان خود نزدیک می‌شود. گویا تلویزیون، ویدیو و کامپیوتر موجب شده‌است که مردم دیگر کتاب نخوانند. حتی اگر این سخن تا حدی نیز درست باشد، ما نمی‌توانیم تسلیم واقعیتی نادرست شویم. باید علیه آن اقدام کرد. بازتولید بی‌سواد، بار دیگر به یک امکان و خطر واقعی اجتماعی تبدیل می‌شود. ثانیاً اگر نمی‌توان و نباید وسائل «جدید» را برانداخت و رشد فن‌آوری را بازپس‌گرداند و کتاب را دوباره بر جای آن نشانند، این بدان معنا نیز نیست که وسائل جدید، وسایل قدیمی را به کلی از صحنه خارج خواهد کرد. درک مثبت نسبت به وسائل و فن‌آوری پیشرفته، یعنی اندیشیدن و توجه داشتن به امکان توسعه آگاهی و جهان‌بینی انسان به یاری وسائل «جدید»، استفاده بهینه از این وسایل، توان توسعه فراگیر شعور، احساس، عواطف و ذهنیت انسان را فراهم آورده‌است.

در این ارتباط، بیفزاییم که توان زیبایی‌شناسی، به‌طور کلی، با شعور و احساس عاطفی انسان تاریخی در ارتباط است. هسته مرکزی زیبایی‌شناسی توسعه احساس عاطفی و معنویت انسانی را تشکیل می‌دهد، از جمله در جهت انسانی کردن محیط زیست [...] که از طریق رشد و توسعه احساس عاطفی انسان نسبت به زیبایی و برداشت زیبایی‌شناسانه از محیط زیست تحقق می‌یابد. هر ساختن و پروراندنی در محیط زندگی، زیباسازی را در بر دارد (هم در مورد خود انسان، هم موضوع و ساخته او) [...] برای هنر، به مثابه پرچم رشد اجتماعی انسان اندیشه‌ورز و نماینده رشد و معرف نیروی احساس او، نمی‌توان همان پایانی را متصور شد، که برای تاریخ رشد خود انسان، غیرقابل تصور است. زیباشناسی در مجموع - به مفهومی عام تر از هنر - کتاب گشوده‌ای است از روند رشد فرهنگی احساس، عاطفه و معنویت انسان. نقش اساسی زیبایی‌شناسی (هنر و نیز وسائل ارتباط همگانی و فرهنگی) را، می‌توان با کوششی بازشناخت که برای رشد فرهنگ و جهان‌احساسات و

عواطف انسان به کار می‌رود. کتاب‌ها و نشریات، برای آموزش زبان انسان؛ موزیک برای آموزش شنوایی؛ و هنرهای سازنده برای دیدن؛ عرصه عملکردهای اساسی و عمده فرهنگی این وسائل است.

دفاع از وسائل هنری «سنتی» را نباید دفاع از فرهنگ محافظه‌کاران ارزیابی کرد و آن را منافی با وسائل «جدید» دانست. وسائل جدید را باید فرصتی برای رشد قدرت شناخت انسان بر پایه توسعه فن‌آوری، ارزیابی کرد. رشته‌های سنتی در این چهارچوب نقش دگرگون شده‌ای می‌یابند [...] وسایل جدید ارائه اطلاعات، کارایی اسناد و بازده زنده آن‌ها را بهتر ممکن می‌سازد. اما مثلاً وسایل سنتی، نقش رشد زبان را به مراتب بهتر ایفا می‌کند؛ درحالی‌که وسائل جدید حتی به از میان رفتن زبان می‌انجامد [...] انسان بدون زبان، انسان فاقد خاطره و آگاهی است. انسان بدون زبان و خاطره، هسته مرکزی انسان بودن خود را از دست می‌دهد (آیماتوس مالکورت)<sup>۱</sup>: دورنمای «دیگر انسان نبودن»، دورنمایی است از امکان پیروزی بربریت بر جامعه امروزین. در این که اکنون با همه گیر شدن نابینه کامپیوتری کردن امور، و نیز امکان دستکاری تکنولوژیک توارثی انسان، خطر عظیمی برای نابودی فرهنگی جامعه به وجود آمده است، تردیدی نیست. درواقع، ضربات زنگ ساعت ۱۲ نواخته شده است!

### ۳-۲. حاکمیت دمکراتیک به مثابه طرحی استراتژیک

می‌توان مفهوم حاکمیت دمکراتیک را، به مثابه پیشنهادی در برابر حاکمیت کنونی، مطرح ساخت، و آن را هدف سیاسی اعلام داشت. با توجه به نظرات مارکس، تحقق دمکراسی کامل، همان سوسیالیسم است. از این رو کوشش برای برقراری حاکمیت دمکراتیک، عمل در جهت

---

1. Aimatows Malkurt.

دورنمای سوسیالیستی است [بی‌آن‌که آن را مترادف با سوسیالیسم بدانیم، که لازمه آن برقراری مالکیت اجتماعی بر ابزار عمده تولید و براندازی استثمار انسان از انسان است.]

اکنون کوشش در جهت دورنمای سوسیالیستی، در برگیرنده اقدام برای رشد دادن جامعه مدنی است. این امر در حله اول، به معنای حفظ و توسعه دستاوردهای سیاسی و حقوقی انقلاب بورژوازی، و از این طریق، حفظ شکل دمکراتیک حاکمیت بورژوازی دوران کنونی است؛ کوششی که باید در مرحله کنونی جامعه امپریالیستی دوران افول، تشدید نیز بشود. [تعیین اشکال و ابزار مبارزه، موضوع مقاله کنونی نیست.] این امر، آرمان‌ها و وظیفه روشنگری و انقلابی را که جامعه بورژوازی قادر به تحقق آن‌ها نشد، در برمی‌گیرد. نگارنده، هم به ساختارهای سیاسی و حقوقی می‌اندیشد (مثلاً تفکیک قوا) و هم به محتوای مشخص مضامین، ارزش‌ها و آرمان‌هایی که محتوای مفهوم «پروژه مدرن» را تشکیل می‌دهد. تحقق حقوق اساسی بشر - حق زندگی، کار، تمامیت انسان، رشد فردی و فرهنگی و آزادی جهان‌بینی و مذهب - بخش‌های عمده هر برنامه سوسیالیستی را تشکیل می‌دهد. اندیشه در باره «صورتبندی اقتصادی - اجتماعی رشد یافته‌تر» ضرورتاً تحقق‌پذیر این حقوق پایه را مطرح می‌سازد. یکی، بدون دیگری، تحقق نخواهد یافت.

«تمامیت» انسان، به معنای آن است باید او و جوانب گوناگون نموده‌های زندگی اش را، به مثابه کلّیتی تقسیم‌ناپذیر، دریافت. بر اساس

---

۱. «تمامیت» انسان، یعنی آن‌که باید او و جوانب گوناگون نموده‌های زندگی اش را به مثابه کلّیتی تقسیم‌ناپذیر دریافت. در تعریف مارکسیستی از شخصیت انسان، در تحقیقاتی جالب و جدید، انسان به مثابه «واحد بیولوژیک - روانی - روحی - اجتماعی» (Bio - Psycho - Sozial) ارزیابی می‌شود. دیالکتیک تأثیرگذاری این سه بخش، شخصیت انسان را بروز می‌دهد.

تحقیقاتی جالب و جدید، در تعریف مارکسیستی از شخصیت انسان، انسان به مثابه «واحد بیولوژیک - روانی - اجتماعی»<sup>۱</sup> ارزیابی می‌شود. دیالکتیک تأثیرگذاری این سه بخش، شخصیت انسان را بروز می‌دهد. طبق این پژوهش، ارزیابی کارل مارکس از شخصیت انسان که در «دستنویس‌های پاریس»<sup>۲</sup> مطرح می‌شود، دوباره به مرکز نظریه مارکسیستی در باره شخصیت انسان باز می‌گردد. او در این دستنویس‌ها در باره منشأ انسان می‌نویسد: «انسان بلاواسطه، موجودی طبیعی است». با بازگشت به این ارزیابی مارکس از انسان، «اودیسه»یی که اندیشه دانشمندان و تئوریسین‌های مارکسیست، به‌ویژه در انترناسیونال دوم و سوم، برای تعریف شخصیت انسان طی کرده بود، پایان می‌یابد. این چرخش انحرافی و سرگردانی، از آن رو در بحث‌ها جا باز کرده بود که تز ششم در باره فویر باخ در نظرات مارکس به صورت غیر دیالکتیکی و مطلق‌گرایانه عمده شده بود. مارکس در این تز، شخصیت انسان را ناشی از «مجموع روابط اجتماعی» می‌نامد. ارزیابی یک‌سویه و جدا از کل نظرات مارکس، و به‌ویژه دستنویس‌های پاریس، موجب شده بود که نظریه‌پردازان مارکسیست تا دهه‌های ۸۰ و ۹۰ قرن گذشته تاریخ اروپایی، نقش شرایط اجتماعی را، در ساختن شخصیت انسان، امری جدا از جنبه‌های دیگر (بیولوژیک - روحی واحد جداناپذیر) بدانند، و این امر را به‌طور غیر دیالکتیکی، پراهمیت تلقی کنند.

هانس پیتر برنر<sup>۳</sup> روان‌شناس و فیلسوف معاصر آلمانی در کتاب تازه منتشر شده‌ای که در آن ریشه پایگاه بیولوژیک، روانی و اجتماعی شخصیت انسان را بر پایه نظریه اسلوب‌شناسی علمی و فلسفی - تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهد، نادرستی برداشت فوق را نشان می‌دهد، و روند رشد درک دقیق مارکسیستی از شخصیت انسان را، به

1. Bio - Psycho - Sozial. 2. Pariser Manuskrite. 3. Hans Peter Brenner.

مثابهٔ یک واحد دیالکتیکی (چنان که مارکس در دستنویس‌های پاریس ارزیابی می‌کند)، در نظرات مارکسیست‌های آلمان دموکراتیک، اتحاد شوروی و برخی از اندیشمندان آمریکایی، انگلیسی و آلمان غربی، دنبال می‌کند و نشان می‌دهد. رشد این نظریه‌ها در کمیسیون‌های مشترک بین رشته‌یی<sup>۱</sup> (فلسفه، انسان‌شناسی، بیولوژی، تحقیقات بر روی مغز و اعصاب، بیوشیمی روان‌شناسی، جامعه‌شناسی) در سال‌های ۸۰ و ۹۰ قرن بیستم تحقق یافت. در این تحقیقات نشان داده می‌شود که جوانب بیولوژیک، روان‌شناختی و اجتماعی شخصیت انسان، به صورت یک واحد دیالکتیکی، هم‌زمان، در طول تکامل خانواده‌گونهٔ انسان رشد و عمل کرده است.

برنر در صفحهٔ ۳۹ کتاب خود «تئوری مارکسیستی شخصیت» و «واحد بیولوژیک - روانی - روحی - اجتماعی»، می‌نویسد: «نزد مارکس، دیالکتیک بیولوژیک و جامعه‌شناختی در رشد انسان، به مفهوم رشدی درجه‌بندی شده از نظر زمانی و یا تعقلی - ساختاری نیست، که یکی پس از دیگری تحقق یافته باشد، بلکه رابطه و نسبت توأمانی است که از ابتدای رشد و تکامل خانواده‌گونهٔ انسان، وجود داشته است. جنبهٔ اجتماعی، چنان که مورد نظر فروید است، به مفهوم تأثیری خارجی بر جنبهٔ بیولوژیک نیست. جنبهٔ بیولوژیک، مستقل از جنبهٔ اجتماعی نیست، و بخش روان‌شناختی نیز تنها حلقهٔ واسطه‌یی که آن دو واحد دیگر را می‌پوشاند، به شمار نمی‌رود.»<sup>۲</sup>

جامعهٔ مدنی با دورنمای سوسیالیستی، به معنای رشد دموکراسی، فراتر از «دموکراسی صوری» جامعهٔ بورژوایی است: مشارکت واقعی

---

1. Interdisziplinär.

۲. رک. همچنین به صفحات ۳۶ تا ۳۸ در بارهٔ انعکاس «روابط مادی» در ذهن.

اکثریت مردم، یعنی همه آنان که امروز از شمار کسانی که قادر به اتخاذ تصمیم‌های اساسی هستند، کنار گذاشته شده‌اند. البته شکل مطلوب آن، شرکت همه اعضای جامعه در این حوزه و در روند تصمیم‌گیری و اجرای آن در زندگی سیاسی [و اقتصادی] جامعه است، و تنها در چنین شرایطی است که این تصمیم‌گیری، به «مسأله همگانی و آشکار»، یعنی جمهوری، تبدیل می‌شود.

حقوق بشر عمده‌ترین میراث سیاسی - نظری روشنگری و انقلاب است. این حقوق، به‌طور کلی، هسته مرکزی سیاسی فرهنگ اروپایی و تاریخ انسان را تشکیل می‌دهد. اما حقوق مذکور، به همین جهت، به هیچ وجه ارزش‌ها و مضامینی فاقد تاریخ نیست. در محتوای خود مضامین و اخلاق سیاسی را تشکیل می‌دهد، و همانند همه مضامین اخلاقی، در روندی تاریخی ایجاد شده و در جریان تاریخ تغییر می‌یابد. اما این تغییر تاریخی به هیچ‌وجه به مفهوم برقراری نسبی دلخواهانه آن نیست، بلکه به ایجاد، تغییر و تکامل مداوم آن اشاره دارد.

حقوق بشر در هسته مرکزی خود، به مفهوم حق برخورداری از حقوق جامعه بورژوایی و استقلال عمل هر انسان است، یعنی برخورداری از حق زندگی، آزادی، مالکیت، استقلال ملی، کوشش برای دستیابی به خوشبختی، برخورداری برابرحقوق از حمایت قانون و حق مقاومت در برابر سلطه و زور. بعدها حق کار و آموزش نیز به آن افزوده شد، که با پدید آمدن جنبش کارگری، به مواضعی مرکزی تبدیل گشت. این حقوق اساسی باید در برگیرنده حق برخورداری از صلح نیز باشد. و باید حق خواستاری حفظ محیط زیست را نیز بدان افزود. حفظ صلح و محیط زیست را می‌توان حقوق فرهنگی نامید. این اهداف همه شرایطی را در مد نظر دارد، که می‌تواند امکان رشد و شکوفایی توانایی‌های هر انسان را تضمین کند.

حقوق بشر را می‌توان به کمک مفهوم زندگی «فرهنگی» جامعه از

دیدگاه تاریخی - مادی، توضیح داد و اثبات کرد. این بدان معناست، که فرهنگ، هسته اساسی «رشد همه‌جانبه خودسازی» انسان را تشکیل می‌دهد. فرهنگ همواره به مفهوم تحقق خودسازی فردی و اجتماعی هویت و شخصیت انسان، و پایه‌ریزی شرایط اجتماعی فردیت، از طریق عملکرد مستقل انسان خاص، است.

اگر فرهنگ، هسته اساسی حقوق انسانی برای خودسازی و آزادی انسان باشد، پس جامعه مدنی محلی اساسی برای تحقق حقوق بشر است، که نتیجه و میراث رشد فرهنگی جامعه است. این بدان معناست که جامعه مدنی محل نبرد برای تحقق حقوق بشر است. مرکز ثقل استقلال عمل آزاد، در جامعه مدنی است: جایی که در آن شخصیت و هویت انسان سیمای مشخصی می‌یابد. شخصیت انسان در چهارچوب فعالیت در جامعه مدنی بروز می‌یابد و یا نمی‌یابد (جامعه مدنی تنها جایگاه برای دسترسی به این هدف نیست، اما امکان اساسی برای تحقق آن به شمار می‌آید).

در ارتباط با نظریه وجود عرصه‌های گوناگون برای اعمال حاکمیت، باید تصریح شود که نبرد برای برقراری حاکمیت دمکراتیک، ایجاد شرایط انسانی، اعمال تساوی حقوق و برخورداری برابر حقوق هر فرد از قانون، باید در کلیه عرصه‌ها به پیش برده شود - شکل مطلوب آن، نبردی همزمان در تمامی عرصه‌ها است. به هیچ وجه نمی‌توان از پیش تعیین کرد که کدام یک از عرصه‌ها از همه مهم‌تر است. اولویت‌ها را تنها بر پایه شرایط مشخص می‌توان تعیین کرد. پذیرش مطلق‌گرایانه هر یک از عرصه‌های این نبرد، می‌تواند یک اشتباه استراتژیک بزرگ باشد. مبارزه فرهنگی باید در درون و بیرون احزاب موجود نیز دنبال شود، در هر جایی که ممکن است و در هر جایی که تناسب قوا آن را ممکن می‌سازد.

## برخی نظرات استراتژیک در نبرد برقراری برتری فرهنگی

یک نکته عمده، وحدت نیروهای اپوزیسیون دمکرات است. «وحدت را ایجاد کن» (پتر وایس<sup>۱</sup>). استراتژی طبقات حاکم همواره «تفرقه بیفکن و حکومت کن» بوده است. آن جا که این استراتژی پیروز شود، نمای آهین جامعه سرمایه داری ناشکستنی می شود. وحدت نیروهای مخالف یعنی: وحدت نیروهای کار، علم و فرهنگ و نیز مشارکت کلیسا (و قطعاً مذاهب دیگر جهانی؛ و اسلام نیز، که با وجود اثرات منفی جریان بنیادگرا و افراطی آن، از یک میراث بزرگ مدنی برخوردار است). توان انسان دوستانه - دمکراتیک مذهب، می تواند در بخش هایی از جهان، در این نبرد نقش کلیدی ایفا کند.

نقطه نظر دیگر، سمت یابی ضروری جهانی این نبرد است. اما داشتن تصور هر نوع مرکزیت برای اروپا در این نبرد، مردود است. تنظیم نظریه مشترکی توسط هنرمندان، نویسندگان، دانشمندان و فلاسفه برای مفهوم «روشنگری جدید»، پاسخ آگاهانه ای است در برابر نظرات پسامدرنیستی. نکات حساس چنین نظریه ای می تواند از این قرار باشد: تعریف دیالکتیکی خردگرایی؛ جهان بینی و تعریف مفهوم احساس، عاطفه، معنویت؛ رشد فرهنگی و رشد نیروهای مولده؛ رابطه با محیط زیست؛ روابط میان زن و مرد و مسأله طبقات؛ تعریف بورژوازی و پرولتاریای امروزی؛ بحث در باره جایگاه انسان (انسان تاریخی) در حاکمیت دمکراتیک و نوآوری اجتماعی؛ اندیشه در باره فرهنگ جدید؛ در باره خردگرایی و خیال پردازی؛ خیال پردازی آرمانی<sup>۲</sup> و آگاهی مشروط<sup>۳</sup>؛ نقش اروپا در مناطق دیگر؛ نقش کشورهای سابق جهان «سوم» به مثابه نیروی تاریخی - جهانی؛ و نبرد برای حفظ خاطره: خاطره فرهنگی و آگاهی تاریخی.

1. Peter Weiss. 2. Utopie. 3. Anitizipztion.

## ۴. آزادسازی و یا انهدام خود

گرامشی، زمانی، از وضع جهانی که پایان می‌یابد، بی آن‌که جهان نوینی تولد یابد، سخن گفت. ما اکنون در چنین وضعی قرار داریم. جهان کهن از میان می‌رود، و جهان نوین به وجود نمی‌آید. باوجود این، نیاز مبرم به جهانی نوین وجود دارد؛ لااقل نیاز به تغییر اصولی جهان کهن: تغییر اساسی خود ما و نیز روابط اجتماعی که بر زندگی ما حکم می‌راند.

ضرورت برپایی جهانی «نوین» (اکنون نامش را «سوسیالیستی» نگذاریم) غالباً از هیچ شالوده‌ای بر نمی‌خیزد، مگر از شالوده جهان «کهن» - از انباشت مشکلاتی که باید آن‌ها را در مقیاس جهانی برطرف ساخت: فاجعه محیط زیست، گرسنگی، مسأله تساوی حقوق میان زن و مرد، استثمار انسان و غارت طبیعت، افلاس و فقر قاره‌ها، جنگ و فشار و سلطه مداوم، نژادپرستی، اشاعه مواد مخدر، و اقدامات دیوانه‌وار قدرتی جهانی که خود را بلامنازع می‌پندارد.

درک و شناخت مشکل اساسی، بسیار ساده است. اگر جهان «کهن» می‌توانست مشکلات برشمرده را در کوتاه مدت و یا دراز مدت حل کند، نیازی به تغییرات اساسی نبود. اما واقعیت این است که صورتبندی [اقتصادی] اجتماعی که بر پایه طبیعت ساختار خود، دسترسی به سود از طریق استثمار منابع انسانی و طبیعی را هدف قرار داده است و بدین ترتیب بر پایه اعمال زور و جبر استوار است و برنامه علنی آن «رقابت»، و «نبرد» برای اثبات این که حق از آن قویترها است، نمی‌تواند مشکلات مطروحه را برطرف سازد. زیرا با برطرف ساختن این مشکلات، خود نیز فرو می‌ریزد. البته برتری سرمایه قابل تصور است، و حتی اکنون برای تاریخ بشریت به ظاهر محتمل نیز به نظر می‌رسد، اما حل مشکلات جهانی جامعه بشری توسط سرمایه‌داری، تصور بیهوده‌ای است. تنها، جامعه‌ای که می‌تواند دست رد به سینه اعمال فشار و زور در روابط اجتماعی بزند، قادر به عملی ساختن چنین طرح بزرگی است. و آن، جامعه‌ای است که در آن، همکاری جایگزین رقابت، و تساوی و

جبران کمبودها جایگزین فشار و قدرت شده باشد: از دید تاریخی، همان مفهوم قدیمی جامعه سوسیالیستی [که در آن مالکیت اجتماعی بر ابزار عمده تولید برقرار، و استثمار انسان از انسان، برافزوده است] - جامعه‌ای که به هیچ وجه بهشتی بر روی زمین نیست، اما جهانی است که می‌توان به‌طور انسانی در آن زیست.

سرمایه‌داری قادر است حاکمیت جهانی خود را برقرار سازد، این امر اکنون بر همگان روشن شده است، اما قادر به برپایی جهانی انسانی نیست. چنین جهانی، باید از طریق ایجاد جنبشی در برابر واقعیت کنونی که پیروزی خود را جشن گرفته است، برپا شود. کماکان این امر قطعیت دارد که جهان نوین در دامن جهان کهن نطفه بسته است. در باره جایگزین تاریخی برای جهان کهن کنونی، نظر روزا لوکزامبورگ کماکان به قوت خود باقی است: سوسیالیسم، و یا سقوط به ورطه بربریت - شاید امروز بتوان با تأکید چنین گفت: جهان نوین، و یا انهدام جهانی.

وضع‌ی که ما اکنون در آن قرار داریم از یک تناقض (پارادوکس) ویژه سرچشمه می‌گیرد. و آن تناقض این است که در وضع بسیار نومیدانه حاکم، بارقه‌ای از امید وجود دارد. بدون تغییر اساسی خود و جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، راه به فاجعه ختم می‌شود. تغییرات خواسته شده، به مراتب بیشتر از خواستی اخلاقی است. این خواست به نخستین حکم برای امکان ادامه زندگی تبدیل شده است. امری که چندی پیش - نه بسیار دور، اما دورانی بسیار قدیم می‌نماید - همچون رؤیایی به نظر می‌رسید، اکنون به شرایط عینی امکان ادامه زندگی بشریت تبدیل شده است. آن بارقه امید، درست در همین نکته نهفته است که: با پدید آمدن خطرهای بسیار بزرگ، نیروهایی نیز باید رشد کنند و علیه آن به پا خیزند. آیا در آن‌جا که خطر هست، نیروی نجات دهنده نیز رشد می‌کند؟ پرسش هولدرلین<sup>۱</sup> امروز به پرسشی سرنوشت‌ساز تبدیل شده است.

---

۱. فریدریش هولدرلین Friedrich Hölderlin: (۱۸۴۳ - ۱۷۷۰)، شاعر بزرگ آلمانی.

۳

پیوستها

## پیوست یکم

### صورتبندی (فرماسیون) و تمدن بشری<sup>۱</sup>

### یوری پلتنیکیف<sup>۲</sup>

یوری پلتنیکیف در بارهٔ رابطهٔ میان زیربنای مادی جامعه و روبنای ذهنی آن، و به عبارت دیگر، در بارهٔ رابطهٔ میان صورتبندی و تمدن می‌گوید:

مارکس برای صورتبندی و تمدن سه مرحله قائل است. مرحلهٔ اولیه، که در آن مالکیت اجتماعی برقرار است و با وابستگی فردی انسان مشخص می‌شود؛ مرحلهٔ دوم، که مرحلهٔ ناوابستگی فردی انسان در چهارچوب وابستگی‌های عینی است و با مالکیت خصوصی مشخص می‌شود؛ در مرحلهٔ سوم ساختار صورتبندی، بار دیگر مالکیت اجتماعی برقرار می‌شود و آزادی واقعی انسان تحقق می‌یابد.

مرحله و یا صورتبندی دوم، به روابط قبیله‌ای ناشی از باورها و سنن اجتماعی - مذهبی<sup>۳</sup> پایان داد، که مشخصهٔ این صورتبندی بود. تحت تأثیر

---

1. Formation und Zivillisation.      2. Juri Pletnikow.

3. Archaischer Synkretismus.

این شرایط، روابط تولیدی شکل ویژه نداشت و اصلاً به مثابه چنین پدیده‌ای بروز نمی‌کرد، بلکه در وابستگی‌های خونی - قبیله‌ای و خانواده، تظاهر می‌یافت.

نظریه ساختار اقتصادی - اجتماعی جامعه، زیربنای اقتصادی و روبنا، دقیقاً واقعیت تاریخی مرحله دوم صورتبندی را بیان می‌دارد. نامگذاری دوگانه آن نیز از همین رو انجام شده است: صورتبندی اقتصادی - اجتماعی!

مسئله عمده آن است که مارکس نقش پُراهمیت کار فکری را در کل آن، در روند تولید اجتماعی، و در مراحل آغازین بروز آن، تشخیص داد. مارکس انواع فعالیت‌های علمی انسان، کشفیات و اختراعات، و در کل، هر نوع کار خلاق روشنفکرانه را تحت اصطلاح «کار عمومی» گرد آورد. ویژگی کار خلاق روشنفکرانه در این نکته نهفته است، که نمی‌توان نتایج آن را بر مبنای کار ضروری اجتماعی برای دسترسی به آن‌ها، سنجید. نیز نمی‌توان از مناسب‌ترین بازده آن سخن گفت، زیرا سال‌های متمادی باید سپری شود، تا کشفیات اساسی علمی در زندگی روزمره به کار گرفته شود. براین پایه است که مفهوم مقوله کار خلاق از یک مفهوم اقتصادی به یک مفهوم اجتماعی - فرهنگی تغییر می‌یابد.

در شرایط برتری نسبی کار خلاق روشنفکرانه، روابط اقتصادی، در کل، بر استخوان‌بندی ناشی از نتایج کار اجتماعی - فرهنگی رشد می‌کند و از این طریق پدید می‌آید.

اگر سمت‌گیری کلی برتری نسبی و روزافزون کار خلاق روشنفکری را بپذیریم، باید بپذیریم که در دورنمای تاریخی، برقراری نتایج اجتماعی فرهنگی، در ساختار اقتصادی - اجتماعی، به سنت تبدیل خواهد شد. از این رو، مرحله سوم صورتبندی اجتماعی (همانند مرحله اول) دیگر دارای مشخصات اقتصادی - اجتماعی نخواهد بود. بی‌جهت نیست که «صورتبندی اجتماعی پسااقتصادی» در علوم جای خود را گشوده است.

جامعه، شکل و چه‌گونگی تظاهر زندگی انسان، در طول تاریخ ایجاد شده و در طبیعت ریشه دارد. صورتبندی اجتماعی، بیان مضمون مرحله تاریخی معینی از رشد جامعه انسانی است، و به این مفهوم، نشان ترقی تاریخی آن است. ماکس وبر، مقولات مارکسیستی، و به طریق اولی مقوله صورتبندی اجتماعی را، یک «ساختار ذهنی» می‌داند. بی تردید، چنین نیز هست. اما این ساختار، چنان ساختاری است که مشخصات عمده روند رشد تاریخی را بیان می‌دارد: نقش تعیین‌کننده شیوه تولید را که ساختار مناسب اقتصادی - اجتماعی خود را ایجاد می‌کند. از این رو نیز، رشد هر کشوری، به مراتب متنوع‌تر از رشد صورتبندی در کل آن است. اشکال متنوع در هر جامعه، به صورتبندی ماهیت ویژه خود را می‌بخشد و بر آن مهر یگانه خود را می‌زند و با انواع متفاوت اشکال و ساختارهای سیاسی ویژه خود، و نیز ویژگی‌های مذهبی، سنن، رسوم و... همراه است.

در این رابطه است که مسأله تمدن و رشد تمدن‌ها مطرح می‌شود، که بعداً به آن خواهیم پرداخت. اکنون نگاهی بیفکنیم به تعدادی پرسش‌های مربوط به چه‌گونگی اسلوب بررسی روند تاریخی از موضع صورتبندی‌ها.

مارکس اصطلاح «برده‌داری»، «شیوه تولید برده‌داری»، «جامعه مبتنی بر برده‌داری» و مشابه آن را، برای نام‌گذاری صورتبندی‌های اقتصادی - اجتماعی، به کار برده است. او، هنگام برشمردن مراحل صورتبندی رشد تاریخی، اصطلاح دیگری را نیز به کار می‌برد - «جامعه کهن». آیا این یک تصادف است؟ تصور نمی‌کنم چنین باشد. در دوران کهن واقعاً برده‌داری وجود داشته است. دقیق‌تر آن است که برده‌داری در مرحله پایانی تاریخ رم قدیم برقرار شد، زمانی که «پله‌بیر»ها - که ابتدا اعضای آزاد گروه‌های دهقانی را تشکیل می‌دادند - زمین‌های خود را از دست دادند و زمین‌های بزرگی که بر پایه کار بردگان از آنها بهره‌برداری می‌شد، پدید آمد. جامعه

کهن دورانی طولانی را در برمی‌گیرد، که نیروی اساسی تولیدکننده در آن، تا مرحله پایانی، افراد آزاد گروه‌های دهقانی بوده‌اند. جامعه کهن پدیده ویژه اروپای غربی است. زمین‌داری نیز پدیده ویژه اروپای غربی است. در مقابل اروپای غربی، تفاوت‌های ویژه روند رشد تاریخی، نه تنها در آسیا، بلکه در اروپای شرقی نیز وجود داشت. نگاهی به تاریخ روسیه بیفکنیم: تا مرحله برقراری دوران وابستگی دهقانان به زمین در روسیه، «دهقان آزاد» به کار کشاورزی بر روی مزارع مشغول بودند. نوعی از دهقانان، (سمردی)، زمین را برای مدت معینی از زمین‌داران (اشراف، کلیسا، دولت، و حاکم) اجاره می‌کردند، و پس از پایان دوره اجاره و عمل به وظایف مندرج در قرارداد - که ماهیتاً همان وظایف ناشی از روابط فئودالی بود - حق داشتند آزادانه زمین خود را عوض کنند. این امر با شرایط زمین‌داری نوع معمول در اروپای غربی مطابقت داشت. اما در «قانون روسی» (روسکایا پراودا) در کنار «سمردی»، برای نخستین بار از بردگان نیز سخن به میان می‌آید. در «روس»، در ولگای علیا (قرن سیزدهم تا پانزدهم) شیوه اقتصادی برده‌داری (شوپزتو) از وسعت کامل برخوردار بود. به عنوان نیروی کار، بردگان به مراتب بیشتر از آنچه در آتن قدیم متداول بود، به کار گرفته می‌شدند...

اگر بخواهیم نسخه صورتبندی اروپای غربی را در مورد تاریخ روسیه دوران مورد بحث به کار گیریم، آنگاه باید تأثیر هم‌زمانی و هم‌سنگی هر دو مرحله متفاوت شیوه تولیدی دارای مضمون تاریخی به کلی متفاوت، و نیز تأثیر متقابل آن دو - برده‌داری و زمین‌داری - را، بر روی هم، در روسیه تعیین کنیم؛ و یا مرحله میانی در روند رشد تاریخی را بپذیریم. البته می‌توان با توجه به ترکیب این دو شیوه، وجود مرحله کامل ویژه‌ای را در اروپای شرقی نیز پذیرفت. پذیرفتن هریک از این دو امکان، به معنای آن نیست که اروپای شرقی از مرحله برده‌داری نگذشته است.

احتمالاً پذیرفتن انواع ممکن در ترکیب زمینه‌های قابل تصور اقتصادی

در مرحله دوم صورتبندی اقتصادی - اجتماعی، کلید درک مسائلی است که تحت عنوان «شیوه تولید آسیایی» معروف شده است. تکرار این نکته به جاست که مارکس با وسواس بسیار، مخالف آن بوده است که تصورات او «در باره رشد تاریخی سرمایه‌داری در اروپای غربی به یک نظریه تاریخی - فلسفی برای روند رشد تاریخی به‌طور کلی تبدیل شود. یعنی یک نظریه تعریف شده برای همه خلق‌ها، بی‌توجه به تفاوت و تنوع شرایطی که تحت تأثیر آن قرار دارند.»

## شیوه تولید آسیایی

جوامعی را که بر پایه شیوه تولید آسیایی سازمان یافته بودند، چه‌گونه می‌توان دسته‌بندی کرد؟ برخی از محققان بر ماهیت جهانی این شیوه تولیدی تکیه می‌کنند و مایلند آن را شیوه تولیدی ویژه‌ای ارزیابی کنند. برخی دیگر آن را به مثابه یک صورتبندی میانی در فاصله میان صورتبندی اولیه و ثانویه می‌دانند. نظریه دیگری جامعه‌مبتنی بر شیوه تولید آسیایی را - در کنار جامعه کهن و فتودالی اروپا - یک صورتبندی ویژه ماقبل سرمایه‌داری (فتودالی) قلمداد می‌سازند.

این برداشت‌های گوناگون به این سبب قابل توجه است، که بر جستجوی علمی در زمینه ماهیت این شیوه تولیدی، تأکید می‌کند. درعین حال، محور قراردادن صورتبندی‌های اروپایی در این نظرات، اصل بررسی‌ها را مورد پرسش قرار می‌دهد. شیوه تولید آسیایی، در واقع، پیش از دوران کهن و دوران فتودالی برقرار بوده است. اما تاریخ آن با این مرحله پایان نمی‌یابد. این شیوه تولیدی در منطقه بزرگ آسیا، در آمریکای پیش از کریستف کلمب و در آفریقای پیش از استعمار، موازی با صورتبندی‌های اروپایی، رشد کرده است. ویژگی آن در گرد آوردن

خصوصیاتی است، که با توجه به معیارهای اروپایی، پایه در روابط بسیار متفاوتی دارد: جریمه جنگی، مالیات، جیره، کار مزدوری، افراد وابسته به زمین، کار بر پایه برده‌داری، و غیره. از این روست که هنگام بررسی و تحقیق در این باره، باید نمونه «غرب - اروپایی» بررسی‌ها کنار گذاشته شود. تاریخ یک بعدی نیست و رشد و تکامل نیز بدون اعوجاج طی نشده است.

تاریخ جامعه‌ای که بر پایه شیوه تولید آسیایی قرار دارد، در مقایسه با اروپا، خطوط مشخص ترقی اجتماعی کمتری را نشان می‌دهد. در آن، دوران‌های سکون تاریخی وجود دارد، و حرکت‌های چرخه‌ای، تحت تأثیر فاجعه‌های طبیعی و جنگ‌های خانمان‌برانداز، دیده می‌شود. در این حرکت‌های چرخه‌ای، تغییرات قهقرایبی، حتی همراه با فروپاشی ساختارهای دولتی و بازگشت به جوامع منفرد قبیله‌ای وجود داشته است. ظاهراً، اصطلاح شیوه تولید آسیایی یک نام‌گذاری عام برای گروهی از مفاهیم است. این شیوه، هم یک دوران تاریخی معین، و هم مرحله‌ای از صورتبندی اقتصادی - اجتماعی را بیان می‌کند. به هر جهت، دوران قدیم و قرون وسطا، در شرق، همانند نیستند. با ایجاد سرمایه‌داری و توسعه غارتگرانه آن است که ما با یکسانی جریان تاریخ اروپایی، آسیایی، آمریکایی و آفریقایی روبرو می‌شویم.

برخورد با روند تاریخی، از دیدگاه صورتبندی را، باید زمینه اصلی درک رشد [انقلابی] تاریخ دانست. از این طریق می‌توان برای زندگی اجتماعی، یک زیربنای کلی و عمومی مشترک ایجاد کرد، و وابستگی مراحل روند تغییرات تاریخی را، بر این پایه، تشخیص داد.

کارل مارکس نه تنها سه‌گانگی صورتبندی‌ها، بلکه سه‌گانگی مراحل تمدن را نیز کشف کرد. این کشف نشان می‌دهد که ویژگی مشخص صورتبندی و تمدن با یکدیگر منطبق نیست. بر این پایه است که بررسی تاریخ بر مبنای رشد صورتبندی‌ها، با بررسی آن بر پایه تاریخ تمدن،

متفاوت است. این درحالی است که دو بررسی یاد شده، یکدیگر را نفی نمی‌کنند، بلکه تکمیل می‌سازند.

[به عبارت دیگر، و با بیان فلسفی، «صورتبندی» بیان بخش تغییرات انقلابی در روند رشد تاریخی جامعه بشری است، که با گسست و برش در روابط زیربنایی تاریخی همراه است، درحالی که «تمدن» بیان بخش تغییرات تدریجی در روند رشد تاریخی جامعه بشری است که به انتقال بی‌گسست روبنایی، سنت‌ها، باورها، روحیات ملی، «روان اجتماع»، مذهب و... به دوران جدیدی می‌انجامد، و لذا «میراث گذشته تمدن» در آن قابل شناخت است. این میراث گذشته، ارزشی مطلق، ثابت و همیشگی نیست. احسان طبری در «یادداشت‌ها فلسفی و اجتماعی» (ص ۴۱)، در باره «روان اجتماع یا خلق» می‌نویسد: ما «منکر ابدیت و مطلقیت و جمود این «روان خلقی و یا اجتماعی» هستیم و منکر آنیم که «این روان از مختصات اصلی فطری و سرشتی نژادی برخاسته» است، بلکه معتقدیم که روان خلق محصول شرایط زندگی مادی، محیط بیوفیزیک و پسیکولوژیک اجتماعی است و در تغییر است.»]

به خلاف نظریه صورتبندی، نظریه رشد تمدن، در آنچه مربوط به مراحل آن است، نه با یک پایه [از جمله یک صورتبندی]، بلکه با پایه‌های گوناگونی ارتباط دارد. از این‌روست که بررسی ترقی تاریخی از دیدگاه رشد تمدن، امری پیچیده است. «تمدن» مفهومی مرکب است که در آن، مشخصات گوناگون و به‌طور نسبی مستقل، با یکدیگر ارتباط دارند. ریشه توضیح متفاوت آن نیز، در همین امر نهفته است.

## مفهوم کلی تاریخ تمدن

از نظر لغوی، تمدن را، در برابر وحشی‌گری و بربریت به کار می‌برند. در تاریخ اندیشه اجتماعی، آن را به مثابه آغاز شهرنشینی، ایجاد دولت، تقسیم کار یدی و فکری و ابداع خط می‌دانند. آغاز تاریخی آن، از تولید مواهب، در برابر گردآوری نیازمندی‌ها، توسعه کشاورزی، پیشه‌وری، بازرگانی و ایجاد مالکیت خصوصی و طبقات، جدایی ناپذیر است. تمدن با ایجاد قواعد دولتی - حقوقی در روابط اجتماعی، از طریق ایجاد ساختارهای رهبری (عمودی) و همکاری‌های مدنی افقی، و بر پایه سطح رشد حقوق، آزادی‌ها و وظایف انسان، که ناشی از موقعیت اجتماعی و جایگاه آن‌ها در قشربندی اجتماعی و استقرار این قشربندی‌ها است، مشخص می‌شود.

از نظر زمان و مکان، مشخصات مفهوم تمدن (تمدن انسانی)، اولاً بر پایه مناطق، مناطق سیاسی - جغرافیایی، تعیین می‌شود؛ که با نام یک جامعه مشخص عین شده است. تمدن، بی ارتباط با تغییرات مرحله صورتبندی آن (تمدن ژاپنی، تمدن هندی و...) و یا بر پایه مناطق مرکب‌تری (تمدن اروپایی، تمدن عربی و...) به وجود آمده است. و ثانیاً، آن را در مقیاس جهانی در نظر می‌گیرند، که آغاز آن را با ایجاد بازار سرمایه‌داری در ارتباط می‌دانند. در مأخذ فرهنگی، تمدن‌های منطقه‌ای، در ارتباط با نوع صورتبندی آن تعریف می‌شود (تمدن کهن، تمدن بورژوازی و...)، در مواردی نیز با ایجاد و رشد سرمایه‌داری همانند قلمداد می‌شود.

چه‌گونگی برخورد با انسان، مشخصه ارزیابی تمدن‌گرایانه را تشکیل می‌دهد. این مشخصه، تحقیق در باره تفاوت اساسی میان بررسی تاریخ از دیدگاه رشد صورتبندی و رشد تمدن را، به آسانی ممکن می‌سازد. برداشت از دیدگاه صورتبندی، یعنی شناخت چه‌گونگی گذار انسان به

عنوان فرد، به موجودی اجتماعی. تنها از این طریق می‌توان مشخصه صورتبندی تاریخی جامعه را شناخت. ویژگی این برداشت، بررسی و شناخت ساختارها و زیرساختارها در نظام اجتماعی است.

از موضع تعریف تمدن، تحقیق به صورت عکس صورت می‌گیرد، یعنی از بررسی موقعیت جامعه آغاز می‌شود و در آن، وضع انسان مجرد تعیین و مشخص می‌گردد. از این رو، ضروری است که در این روند، به بررسی انسان و محیط زندگی او توجه شود.

بر پایه بررسی تغییرات مربوط به صورتبندی اجتماعی در کشورهای اروپای غربی، از زمین‌داری به سرمایه‌داری، به چه‌گونگی تغییر مالکیت، ایجاد پایه‌های تولید دست‌ساختی (مانوفاکتوری) و کار مزدوری توجه می‌شود. در بررسی از دیدگاه تمدن، این مرحله رشد اجتماعی، از نظر تولد مجدد اندیشه انسان‌شناسانه کهن و اصل تکرارپذیری آن، مورد توجه قرار می‌گیرد. منظور مفهوم انسان مجرد است و نه انسان مشخصی که در دوران معینی زندگی می‌کند. انسان، به مثابه انسان. [در این برداشت اروپایی از شناخت اجتماعی است که زمینه ایجاد مفهوم کلی تمدن و مفاهیمی مانند روشنگری، انسان‌دوستی، جامعه مدنی و انواع دیگر آن به وجود می‌آید.

مارکس نیز این مشخصه انسان‌شناسانه را برای برپاداشتن سه مرحله‌ای بودن تمدن به کار می‌برد. داده‌های او را می‌توان به عنوان سه مرحله به هم پیوسته رشد انسان در جامعه برشمرد. مرحله اول - وابستگی همه‌جانبه انسان. مرحله دوم - ناوابستگی فردی، در چهارچوب وابستگی‌های عینی. مرحله سوم - رشد همه‌جانبه انسان با برخورداری از آزادی واقعی. از دیدگاه بررسی صورتبندی، مرحله اول در تاریخ اروپای غربی، دوران کهن و زمین‌داری؛ مرحله دوم، سرمایه‌داری؛ و مرحله سوم، دوران کمونیستی آینده را در بر می‌گیرد.

اما اصل مسأله، تنها هماهنگ نبودن مرزهای مرحله اول صورتبندی و

تمدن نیست. عمده، چیز دیگری است: سه مرحله صورتبندی، برش‌ها را در رشد تاریخی جامعه بشری برجسته می‌سازد؛ در حالی که تمدن، تداوم بی‌گسست این رشد را نشان می‌دهد. از این روست که می‌توان سهم «میراث» تمدن، به‌ویژه ارزش‌های اجتماعی - فرهنگی دوران‌های گذشته را، در جامعه امروز یافت. برای مثال، تمدن روسی از این دیدگاه، به گذشته تاریخی یک‌هزار ساله‌ای بازمی‌گردد که با ریشه‌های خود تا دوران‌های دور پیش از مسیحیت نیز تداوم دارد.

### مشخصه اجتماعی - فرهنگی

تمدن، اغلب به مفهوم فرهنگ، در مجموع آن، به کار برده می‌شود؛ و یا به معنای فرهنگ شهرنشینی و اشکال گوناگون تقسیم کار و دیگر ساختارهای زندگی اجتماعی است. اما این تعریف از رابطه میان تمدن و فرهنگ، بی‌مرز نیست. تمدن، به‌طور کلی، هم‌سنگ فرهنگ نیست، بلکه با رشد و یا فروپاشی آن در ارتباط است.

از نظر لغوی، فرهنگ، به معنای کاشتن، ساختن، و بر روی چیزی کار کردن است. از این رو «فرهنگ»، با محتوایی مصنوعی، آفریده شده توسط انسان، و با «طبیعتی ثانوی»، در برابر مفهوم طبیعت قرار می‌گیرد. برای پایه است که نظریه طبیعت خلق شده فرهنگ در دوران ما، همواره بیش از پیش مورد تأیید کارشناسان قرار گرفته است. فرهنگ، از این دیدگاه، پدیده‌ای ویژه از کارکرد انسانی، و به عنوان نوعی حاکمیت بر واقعیت که قابلیت امروزین نیروی خلاقیت ذهنی و عینی انسان را در خود گرد می‌آورد، تلقی می‌شود. از این موضع که فرهنگ پدیده‌ای ناشی از عمل انسان است، می‌توان گفت که تمدن، با فرهنگ توأمان است، اما با آن یکی نیست.

فرهنگ، مانند تمدن، دارای پیش شرط برخورداری از اثرات زندگی اجتماعی و خلاقیت فردی انسان است. البته میان آن‌ها تفاوت‌های مهمی نیز وجود دارد. «انسان با فرهنگ»، و «انسان متمدن»، به هیچ وجه به یک مفهوم نیستند. فرهنگ به منش درونی انسان؛ و تمدن به وضع بیرونی او مربوط می‌شود. از این‌روست که ارزش‌های تمدنی، همواره با فرهنگ در انطباق کامل نیست. چشمگیرترین بیان این تضاد را می‌توان در اصطلاح «بربریت متمدنانه» یافت، که به کمک تروریسم و انواع زور و فشار مسلحانه، تا نسل‌کشی و خلق‌کشی نیز پیش می‌رود.

نکته دیگری را نیز نباید از نظر دور داشت. در جامعه متقسم به طبقات، تمدن، با توجه به شدت تضادهای اجتماعی، از وحدت برخوردار است. اگرچه بازده تمدن در دسترس همگان قرار ندارد. اما فرهنگ در این شرایط، همواره دارای قشربندی است. لاقلاً می‌توان از فرهنگ خلق، فرهنگ برگزیدگان و زیرفرهنگ‌ها سخن گفت.

تمدن، به خودی خود، فرهنگ نیست. بلکه بیشتر به آن بخش از فرهنگ که با ایجاد فن‌آوری زندگی اجتماعی [بشریت] همراه است، مربوط می‌شود. فن‌آوری که برخلاف فناوری طبیعتاً ایجاد شده [آیاری طبیعی زمین‌های شیب‌دار کنار رودخانه‌ها]، تنها در مرحله معینی از رشد جامعه (در ارتباط با اقتصاد تولید کالا) به وجود آمده است. اغلب، فن‌آوری به مفهوم بسته و تنگ آن، و حتی به مفهوم فن، درک می‌شود. اما مفهوم و درک وسیع‌تر و عمیق‌تری نیز از مفهوم فن‌آوری وجود دارد، که مارکس آن را ضابطه‌مند (فرموله) کرده است. او نوشت: «فن‌آوری از عمق رابطه عملکرد فعال انسان در ارتباط با طبیعت، با روند بی‌فاصله تولید اجتماعی، و از این طریق، از جایگاه و مقام او در زندگی اجتماعی و ریشه‌های تصورات او در این باره، پرده برمی‌دارد.»

بنابراین، فن‌آوری اجتماعی در کنار زمینه مادی، در ساختار خود، زمینه معنوی زندگی اجتماعی را نیز در برمی‌گیرد، یعنی به ایجاد آگاهی

صوری و یا واقعی از پدیده‌ها نزد انسان می‌انجامد. مراحل عمده رشد پایه‌های ذهنی فن‌آوری اجتماعی با سه مرحله تمدن در ارتباط است. مشخصه عمومی آن در طول تاریخ، سطح برقراری تسلط ذهنی - عملی انسان بر جهان است. به عبارت دقیق‌تر، این مشخصه بیان‌کننده سطح حرکت در روند آزادی واقعی انسان است، که در آن نهایتاً رشد آزاد هر انسان، شرط رشد آزاد همگان است.

فن‌آوری اجتماعی، تمامی وسایل مادی و معنوی تولید، از جمله زبان و دیگر نظام‌های نشانه‌گذاری، هنجارهای اجتماعی و فنی را، که در سنت، رسوم، قوانین، اسناد فنی، نظم حقوقی و غیره ریشه دارد، در برمی‌گیرد. تمدن، از جنبه فن‌آوری، عبارت است از تغییر و رشد اصولی نظام رابطه میان انسان و فن. این امر تنها مربوط به کارکرد بی‌واسطه انسان (فن‌آوری دستی، فن‌آوری ماشینی، فن‌آوری دستگاه‌های خودکاری که عملکرد خود را رأساً تنظیم می‌کنند) نمی‌شود، بلکه مشخصه روند اجتماعی شدن زندگی انسان نیز هست: تغییر دیدگاه او، تجربه‌ها، شناخت‌ها و خطاها، محیط اجتماعی، هدف و جهت‌گیری‌های او در طول زندگی، و خلاصه تمامی نکاتی که انسان را به یک موجود اجتماعی مبدل می‌سازد. از این رو، نظام رابطه انسان و فن، در برداشت دقیق، عبارت است از نظامی اجتماعی - فن‌آورانه. به نظر جامعه‌شناس آمریکایی، دانیل بل، مراحل این نظام اجتماعی - فن‌آورانه را می‌توان به مراحل ماقبل صنعتی، صنعتی و فراصنعتی (الکترونیک - انفورماتیک) تعریف و تقسیم کرد.

نظام رابطه انسان و فن، چنان که بیان داشتیم، با سه مرحله رشد تمدن در ارتباط است؛ این نظام عبارت است از روندی بغرنج و متضاد، که در آن حرکت‌های قهقرایی را نمی‌توان نفی کرد. سطح جهان معنوی زحمتکشان ماقبل دوران صنعتی (پیشه‌وران و دهقانان) به مراتب از کارگری که با کار خرد و مجرد خود در روند تولید، عملاً به زائده‌ای از ماشین تبدیل شده،

غنی‌تر و بالاتر بوده است. کارگر مجرد در دروان تولید دست‌ساخت، به هیچ وجه در قلهٔ جامعهٔ صنعتی نیست، بلکه در پایین‌ترین بخش آن قرار دارد.

به کارگیری دستاوردهای فن و دانش در دوران ما وضعیت جدیدی ایجاد کرده است. تمایل به ایجاد کار روشنفکرانه در کنار کار یدی، به وجود آمده، و تقویت شده است. از این نیز فراتر، کارگر نوین دیگر تنها کارگر یدی نیست، بلکه به کارگری تبدیل شده است که در چرخهٔ فن‌آوری کار ذهنی، بی‌واسطه به کار می‌افتد - برنامه‌ریز، گرداننده [اوپراتور] و مشابه آن. در این روند، جدیدترین فن‌آوری‌های فراصنعتی به وجود می‌آید.

صرف نظر از این که مرحلهٔ رشد فراصنعتی با کدام کلمات تبیین شود، در صائب بودن یک نکته تردیدی نیست: اندیشهٔ مارکس در بارهٔ گذار از «مرحلهٔ جبر و ضرورت» و رسیدن به «مرحلهٔ آزادی و اختیار»، که مرحلهٔ پیش از تاریخ انسان را به پایان می‌رساند، ارزش کامل پیش‌گویانهٔ خود را حفظ کرده است. باید امیدوار بود که شعور انسان، و عملکرد و احساس مسئولیت سیاستمداران، مانع به وجود آمدن فاجعه در محیط زیست، و از این طریق، تهدیدی برای زندگی موجودات زنده گردد؛ تا شرایط برای رشد کافی و حفظ تداوم زندگی در تمامی مناطق جهان ایجاد شود و از این طریق، آیندهٔ تمدن جامعهٔ انسانی تأمین گردد.

## پیوست دوم

### برداشت اثبات‌گرایانه از تاریخ<sup>۱</sup>

### روبرت اشتیگروالد<sup>۲</sup>

#### مقدمه

روبرت اشتیگروالد در ارتباط با برخورد پسامدرنیسم با مقوله «استبداد» به ماهیت اثبات‌گرایانه این نظرات اشاره کرد و به یاری نظرات لیوتارد، آن را توضیح داده است. او می‌نویسد: این نظرات، مشابه نظرات کارل پوپر در کتاب «جامعه باز و دشمنان آن» است. از آن جا که اشتیگروالد این نظرات پسامدرنیستی - اثبات‌گرایانه کارل پوپر، فیلسوف آلمانی را، در کتاب بسیار پرارزش خود به تفصیل مورد بررسی قرار داده است، که می‌تواند برای درک ماهیت و اهداف نظرات پسامدرنیستی اندیشمندان دیگر، کمک شایان توجهی باشد، در زیر ترجمه مختصری از بخش «برداشت اثبات‌گرایانه از مسأله تاریخ» را از کتاب این مارکسیست معاصر آلمانی تحت عنوان «وداع با ماتریالیسم؟»

---

1. Positivistische Einstellung zum Geschichtsproblem.      2. Robert Steigerwald.

نقل می‌کنیم. این امر از این رو نیز شایسته توجه است که نظرات کارل پوپر، طی سال‌های گذشته در نشریات جانبداران اصلاحات در بسیاری از کشورهای جهان سوم نیز به بحث گذاشته شده است و هنوز هم این جا و آن جا کسانی در نوشته‌های خود به این نظرات، و مضامین آن‌ها، اشاره می‌کنند.

## پیش‌گفتار

پوزیتیویسم<sup>۱</sup> جریانی فلسفی است که در پی پیروزی بورژوازی بر زمین‌داری و با اهداف مشخص سیاسی، به وجود آمد. این جریان، از نظر فلسفی، در عین برداشت «پوزیتیویستی»<sup>۲</sup> و جانبدارانه از نظام سرمایه‌داری، برای رشد و توسعه جامعه و جلوگیری از انقلاب در جوامع سرمایه‌داری، به اصلاح (رفورم) اعتقاد دارد.

این مکتب، از نظر فلسفی معتقد است جامعه سرمایه‌داری همان سرزمین موعود خردگرا است که پیش از انقلاب بورژوازی توسط «روشنگران» جستجو می‌شد و وعده آن (حتی در کتاب‌های آسمانی) داده شده است! از نظر هواداران این فلسفه، دورنمای دیگری در برابر بشریت قرار ندارد و تلاش در این زمینه نیز راه به جایی نمی‌برد؛ و انسان باید بکوشد تا در این سرزمین جایگاه خود را بیابد. فلسفه‌ای که اصلاح چنین جامعه‌ای را ممکن می‌داند و معتقد است که به کمک دریافت‌های حواس - در عین محدودیت زمانی و مکانی آن - می‌توان جامعه را شناخت و تغییر آن را هدف خود قرار داد، فلسفه‌ای «ماوراءالطبیعی» (به مفهوم ضد عقل) است.

فلسفه پوزیتیویسم که مراحل گوناگون رشد را تا به امروز پشت سر

---

1. Positivismus.      2. Positiv.

گذاشته است و اکنون به یکی از ارکان عمده نظرات پسامدرنیستی تبدیل شده است، مهم‌ترین جریان فکری سرمایه‌داری امروز را تشکیل می‌دهد. متداول‌ترین جهت این جریان، «فلسفه تحلیلی»<sup>۱</sup> است.

## برداشت اثبات‌گرایانه از مسأله تاریخ

### کارل پوپر، یک اثبات‌گرا

پوپر، در پیشگفتار کتابش، «فقر تاریخ‌گرایی»<sup>۲</sup>، اذعان می‌کند که خطوط اصلی این کتاب، در سال‌های ۱۹۲۰-۱۹۱۹ تنظیم شده است. کتاب در مخالفت با نظر «جبرگرایی»<sup>۳</sup> در تاریخ نوشته شده است. پیش‌گویی تاریخی، برنامه و برنامه‌ریزی اقتصادی را نفی می‌کند. نظریه و عمل مارکسیستی را آفریننده جهنم می‌داند. پوپر از بیم آرمان‌های سوسیالیستی، و در مقام ناصح سرمایه‌داری، می‌نویسد: «اگر قرار است از سقوط جهان به ورطه بدبختی جلوگیری شود، نباید دستخوش رؤیای جهان خوشبخت شد. باید به اصلاحات پرداخت و به انقلاب مجال نداد! برای رسیدن به این هدف، باید خطاهای خود را بشناسیم و تصحیح کنیم.» وی بی‌اعتنا به پایه طبقاتی قدرت، و به عنوان راه‌حل پیش‌گیری از خطاها، می‌نویسد: «باید از تمرکز قدرت دوری گزید، و از دمکراسی بورژوازی حمایت کرد.»

بدین سان، کوشش اندیشمندان پوپر در زمینه نفی نظریه شناخت، متوجه نظریه علوم و طبقاتی بودن جامعه است، و هماهنگ با مواضع

---

1. Analytische Philosophie.

۲. این کتاب تحت عنوان «فقر تاریخ‌گرایی»، توسط احمد آرام، به فارسی ترجمه شده است.

3. Determinism.

پسامدرنیستی، کوششی است برای ابدی ساختن سرمایه‌داری. این کوشش در عرصه فلسفی و سیاسی انجام می‌شود. در این نوشته، عمدتاً مواضع فلسفی او مورد توجه ماست.

هرگاه بخواهیم معیار پوپر را، در ارتباط با نظرات فلسفی او بررسی کنیم، مناسب است که نخست گذار او را از نظریه شناخت به نظریه علوم مورد توجه قرار دهیم. پوپر میان نظریه علوم و جامعه، ارتباطی درونی قائل است. او رد<sup>۱</sup> یک نتیجه‌گیری فیزیکی را، همانند رد یک نتیجه‌گیری اجتماعی می‌داند. حال آن که در چهارچوب یک نظام معین، شرایط و وضعیت‌های تعریف شده، غیرقابل رد است. بدین معنا که اگر در چهارچوب شرایط «اقتصاد بازار»، یعنی «منطقی بودن» آن باقی بمانیم، آنگاه در چهارچوب انعکاس مفاهیم و نظرات آن نیز باقی خواهیم ماند. براین پایه، نظرات اقتصاد بازار، غیرقابل رد می‌شود.

ارد اسلوب تحقیقی، برای بررسی درستی و نادرستی یک حکم و یا یک نظر، به کار می‌رود. اگر در نظری که چندین جنبه از یک امر را مطرح سازد، بتوان یکی از این جنبه‌ها را نادرست اعلام کرد، آنگاه کل نظر مردود شناخته می‌شود. اسلوب تحقیقی متقابل، شیوه اثبات تحقیقی<sup>۲</sup> است. اسلوبی که برای اثبات درستی یک نظر و یا اثبات یک واقعیت به کار می‌رود. باید میان اثبات تحقیقی خردگرا و اثبات تحقیقی آزمایشی، تفاوت قائل شد. به کار بردن اسلوب رد آزمایشی در تحقیقات، به مراتب آسان‌تر از به کار بردن اثبات تحقیقی آزمایشی است.

چنان که اشتیگر والد اشاره می‌کند، رد بخش‌هایی از یک

---

1. Falzifikation.    2. Verifikation.

نظام، در چهارچوب پیش‌شرط‌های همان نظام، ممکن نیست. تحلیل در چهارچوب نظام حاکم، یعنی به عنوان مثال، پذیرفتن عملی نظام قضاوت سیاسی در دادگاه‌های تحت نفوذ جریان ضداصلاحات در برخی کشورهای جهان سوم امروز، که در آن‌ها کمابیش، ظاهر قانونی رعایت می‌شود - مثلاً در برخی موارد، دعوت کتبی متهم به دادگاه، به پذیرفتن «خردمندانه» و «قانونی» بودن آن می‌انجامد، و تن دادن به زندان‌های دراز مدت و پیامدهای دیگر آن، قابل پذیرش می‌گردد.]

بدین سان، با پذیرفتن باقی ماندن در چهارچوب نظام، دیگر مسأله انتخاب نظام اصلاً مطرح نیست. پوپر دقیقاً همین نکته را هدف خود قرار داده است. او با چنین موضعی، به عنوان یک اثبات‌گرا شناخته می‌شود. یعنی با مواضع مثبت و تأییدکننده نسبت به نظامی که نظرات سیاسی و فلسفی خود را در چهارچوب آن مطرح می‌کند: سرمایه‌داری. نظر رد، از نظر پوپر، دارای تساهل<sup>۱</sup> است. احکام علمی را همواره باید گذرا و قابل تجدید نظر دانست. اگرچه نشانه‌های بسیاری برای اثبات یک حکم در دست باشد، باید مدام به این نکته پایبند بود که بتوان هر لحظه و با دریافت اطلاعات جدید، آن را نادرست اعلام کرد. پوپر، یک مثال مطرح می‌کند: همواره تصور بر این بود که قو، سفید است. این حکم، بخشی از تعریف زیست‌شناختی قو را تشکیل می‌داد. اما زمانی، قوهای سیاه نیز کشف شد؛ و به این ترتیب، حکم پیشین باید رد می‌شد. به نظر پوپر، تنها آموزش‌هایی علمی به شمار می‌روند که آمادگی پذیرش خطر مردود شدن را داشته باشند.

---

1. Tolerant.

این نظر، چنان که در لحظه نخست می‌نماید، چندان هم معقول نیست. زیرا برای آن که بتوان پرندۀ سیاه کشف شده را به عنوان قو به رسمیت شناخت، تا از این طریق حکم پیشین را رد کرد، نخست باید قو بودن پرندۀ جدید را از راه اثبات تحقیقی ثابت کرد. یعنی باید اثبات شود که پرندۀ جدید که نشانه‌های عمومی قو را دارد، قو است؛ و نه پرندۀ دیگری. این نیز امکان داشت، که آن پرندۀ سیاه - همانند نهنگ که شبیه ماهی است، اما ماهی نیست - به قو شباهت داشته باشد، اما قو نباشد. به دیگر سخن، پیش از پذیرفتن اصل رد محتمل یک حکم، باید درست بودن حکم جدید به اثبات برسد. با همین استدلال ثابت می‌شود که اصل رد، که این همه به آن بها داده شده، خود وابسته به اصل اثبات تحقیقی است (و به عکس). کارپایه علمی پوپر، بدین ترتیب، فرو می‌ریزد.

معیار شناخت حقیقت نزد ماتریالیسم نوین ادر برابر ماتریالیسم دکارت، تجربه (عمل) است، که به عنوان یک معیار تاریخی - اجتماعی، به مراتب مشخص‌تر و درعین حال نسبی‌تر یعنی علمی‌تر و تجدیدنظرپذیرتر و برای رد شدن، آماده‌تر است.

پوپر مدعی است که ماتریالیسم نوین از این رو جزم‌اندیش است که حاضر به پایبندی به اصل رد، نیست. در واقع پوپر و همفکرانش، نخست باید بکوشند رد نظرات مارکس را به اثبات برسانند. اگر اثبات این نکته ممکن می‌شد، که در جامعه‌ای با سطح رشد بسیار نازل نیروهای مولده [مثلاً کمون اولیه]، تولید عام سرمایه‌داری وجود می‌داشت، رد این نظرات ممکن می‌شد. و نیز اگر جامعه‌ای که مالکیت خصوصی بر ابزار تولید در آن برقرار است، بدون طبقات و نبرد طبقاتی وجود می‌داشت، می‌شد این نظرات را رد کرد. پوپر تفاوت میان احتمال ناممکن بودن رد یک نظر، و مردود بودن آن را، به روشنی تشخیص نمی‌دهد. از این واقعیت که مارکسیسم غیرقابل رد است، این نتیجه حاصل نمی‌شود که جزمی است، بلکه ثابت می‌شود، که امکان رد آن وجود ندارد. از این واقعیت که اصل

ثابت ماندن انرژی [در فیزیک] تاکنون رد نشده است، این نتیجه بر نمی خیزد که: پس این اصل، یک قانون فیزیکی نیست، بلکه یک اصل جزمی است.

به خلاف رفتار برخی از هواداران ماتریالیسم دیالکتیک در دوران برخورد جزم‌اندیشانه با آن، در واقع، ماتریالیسم نوین هرگز نباید حاوی برداشتی باشد که تحلیل علمی را برنتابد. ماتریالیسم نوین باید هر نوع امکان نفی خود را مورد بررسی علمی قرار دهد.

بازگردیم به ادعای پوپر در باره پشت سر نهادن اثبات‌گرایی در نظرات خود، از طریق اصل رد.

پوپر میان سرآغاز و منشاء یک حکم، و خود حکم، دره‌ای غیرقابل عبور تصور می‌کند. او از دانشی سخن می‌گوید که باید به‌طور تجربی تأیید شود، اما پایه‌های آن خردگريزانه است. او نظریه را از محتوای تاریخی آن تهی می‌کند. این نوع برخورد، دقیقاً نحوه برخورد پوزیتیویستی است. کمتر حکمی در باره تجربه بی‌فاصله وجود دارد که در ارتباط مستقیم با واقعیت موجود، غیرقابل رد نباشد. افراد بر پایه تجربه خود، احکام بسیاری صادر می‌کنند که در ارتباط مستقیم با واقعیت، قابل رد است. در نظام سرمایه‌داری، ثمره کار انسان به شکل کالا تظاهر می‌کند. بنا بر این، بر مبنای اصل «خردگرایانه» پوپر، هر جامعه‌ای که در آن چنین نباشد، جامعه سرمایه‌داری نیست. آن که می‌خواهد جامعه سرمایه‌داری را مورد بررسی قرار دهد، باید بررسی خود را از موضعی دیگر و از جایگاه طبقاتی دیگری مطرح سازد. مثلاً باید به این نکته توجه کند که تولید کالا در جامعه سرمایه‌داری در مرحله معینی از تاریخ به وجود آمده، و در مرحله دیگر، پایان خواهد یافت. درست این نمونه، که می‌توان آن را به نمونه‌های دیگر تعمیم داد، افشا می‌کند که معیار شناخت پوپر (اصل رد) ما را از افق پوزیتیویستی بیرون نمی‌برد. به عبارت دیگر،

معیار پوپر از دیدگاه نظریه شناخت، ناکافی است.

هدف نخست در نوشته‌های پوپر، برخورد با آن چیزی است که او «تاریخ‌گرایی»<sup>۱</sup> می‌نامد. او نظریه ماتریالیستی تاریخ و جامعه را در این اصطلاح خلاصه می‌کند. تاریخ‌گرایی بر پایه برداشت پوپر، یعنی امکان پیش‌گویی در باره تاریخ. تاریخ‌گرایی، هم دارای خصوصیات ضدطبیعت<sup>۲</sup> است و هم جانبدار طبیعت<sup>۳</sup>. (پوپر، رک. ۱۹۴۷، ص VIII) خصوصیت ضدطبیعت تاریخ‌گرایی - به عبارت دیگر، برداشت استقلال نسبی تاریخ در برابر طبیعت - نزد پوپر، در نظرات زیر خلاصه می‌شود:

تاریخ، محدود به طبیعت نیست. قوانین اجتماعی - به نظر پوپر، به خلاف استقلال زمانی و مکانی قوانین طبیعی - تنها در شرایط مشخص تاریخی، صادق است. در تاریخ، آزمایش ممکن نیست [مانند آزمایشگاه فیزیک] نیز، در تاریخ، پیش‌گویی‌های دقیق امکان ندارد. تاریخ، در عمل و تأثیر گروه‌ها، خلق، طبقه و دوران، تحقق می‌یابد. این گونه مفاهیم کلی، چیزی فراتر از جمع ساده اجزای آنهاست. نظریه شناخت تاریخ، برای شناخت واقعیت، به شمس<sup>۴</sup> نیرومند و انتزاع احتیاج دارد. دوری جستن از شیوه‌های معمول شناخت در علوم طبیعی، از همین جا ناشی می‌شود.

خصوصیات جانبدار طبیعت در تاریخ‌گرایی - یعنی برجسته ساختن ارتباط درونی میان طبیعت و جامعه - در این برداشت نمایان می‌شود که گویا جامعه قوانین تاریخی ندارد، که موجب می‌شود رشد تاریخی بر پایه ضرورت [جبر] عملی گردد، لذا قابل پیش‌گویی است و می‌تواند توسط عمل انسان سازمان داده شود (همان‌جا، ص ۳۴ - ۳۶).

انتقاد پوپر عمدتاً علیه ویژگی جانبدار طبیعت در تاریخ‌گرایی است. او می‌کوشد به کمک اسلوب‌های گوناگون بررسی، ثابت کند که پذیرش یک نظریه جامعه‌شناختی دارای موضع جانبدار طبیعت، ممکن نیست.

1. Historism. 2. Antinatural. 3. Pronatural. 4. Intution.

نظرات پوپر را نباید به دو بخش تقسیم کرد؛ به نظریه علوم - نظریه شناخت و نظریه سیاسی، و سپس بخش اول را پذیرفت و بخش دوم را به مثابه بخشی جدا از بخش اول، محکوم ساخت. برداشت‌های سیاسی - اجتماعی، و علمی - شناختی، نزد پوپر، بی فاصله به یکدیگر مربوط است.

انتقاد پوپر به ویژگی ضدطبیعت تاریخ‌گرایی را مورد بررسی قرار دهیم. پوپر خود یک «دانشمند مابعداطبیعه و ضد جبر» در تاریخ است (جی. ان. واتکینگ<sup>۱</sup> و جی. اسپک<sup>۲</sup>، جلد اول، ۱۹۷۲، ص ۱۵۵). او به عنوان یک اندیشمند مخالف دیالکتیک، قادر نیست جبر مکانیکی را به عنوان یکی از موارد ویژه جبر، درک کند. از این رو، مدام گرفتار برداشت متناقض خود میان آزادی [اختیار] و جبر مکانیکی باقی می ماند (پوپر، رک. ۱۹۷۹، ص ۲۳، ۲۳۹، ۲۴۴). در انتقاد خود به ماتریالیسم تاریخی، یک برداشت لاپلاس<sup>۳</sup> گونه جبر مکانیکی را به آن نسبت می دهد، و از آن نتیجه می گیرد که ماتریالیسم تاریخی، فرد را بخشی از یک «غول - ماشین بی شاخ و دم» می داند، که توسط آن «له می شود» (پوپر رک. ۱۹۷۰، جلد ۲، ص ۱۴۱، ۱۰۷). این نکته برای او مشخصه استبداد است (همان جا، ص ۱۴۱ و در جاهای دیگر کتابش). اگر از پذیرش این جبر مکانیکی [که به نظر پوپر ماتریالیسم تاریخی به آن معتقد است] چشم پوشیم، البته دیگر سخنی از «تمایل تاریخی و یا سرنوشت انسان» نمی تواند مطرح باشد. بلکه آنگاه ناگزیریم انسان را «حاکم بر سرنوشت خود بپذیریم» (همان جا، ص ۴۸). پس، صرف نظر کردن از جبر، شرط آزادی است.

نباید فریب این نکته را خورد که پوپر در کتاب خود تحت عنوان «شناخت عینی» با جبر مخالف است؛ زیرا در عین حال، اختیار‌رهایی از

---

1. N. Watking. 2. J. Speck. 3. Laplas.

جبر] را نیز ارضاء کننده نمی‌داند. علت آن است که جبر را با عملی مکانیکی یکی می‌گیرد (پوپر، ۱۹۷۳، ص ۲۴۲) و در نتیجه از سرگیجه خود بیرون نمی‌آید: ما باید معتقد به مختار<sup>۱</sup> بودن خود باشیم، ولی در عین حال این امر را درک کنیم که «چه‌گونه انسان... (می‌تواند) تحت تأثیر امور، اهداف، خواست‌ها، قواعد و یا توافق‌ها قرار گیرد و یا توسط آن‌ها هدایت شود» (همان‌جا، ص ۲۵۵).

به‌طور ویژه، ما با نظر او در باره «فن اجتماعی» یا مهندسی اجتماعی<sup>۲</sup> آشنا ایم. این نظر، چه چیزی را نشان می‌دهد؟ «فن‌شناسی، مهندسی اجتماعی» یک فن موردی و بر حسب ضرورت<sup>۳</sup> است [نوسانی: مثلاً هنگام بالا رفتن قیمت ارز در بازار آزاد، فروش ارز دولتی را تشدید کردن، و به عکس؛ و یا سیاست بالا و پایین بردن سطح بهره بانکی در برابر نوسان قیمت‌ها در جامعه] برای تعدیل بزرگترین و حادثترین مسائل منفی در جامعه (همان‌جا، جلد اول، ص ۲۱۵).

این نظر مربوط به برنامه‌های ساده این یا آن سازمان اجتماعی است، مانند بیمه بیکاری یا بیماری. از آن‌جا که رهایی از جبر [مردود دانستن قانونمندی‌ها] امکان پیش‌گویی را در عمل اجتماعی ایجاد نمی‌کند، می‌تواند با شکست روبرو شود؛ اما در این صورت، صدمه وارده (راستی برای چه کسی، برای بیکاران و بیماران یا برای نظام سرمایه‌داری؟) بزرگ نیست. به کمک بحث دمکراتیک، می‌توان راه‌حل را یافت. (همان‌جا، جلد ۱، ص ۲۱۶). نظام موجود مورد نظر او، بر «اصل بحث» استوار است (جبری، که با وجود بحث مختار بودن مورد نظر پوپر، برقرار است!). بهبود وضع جهان تنها بر زمینه جبری که در حرکت و تغییر گام به گام برنامه وجود دارد، ممکن است (همان‌جا، جلد ۲، ص ۱۷۷). این امر، بدون انقلاب تحقق‌پذیر است (همان‌جا، جلد ۲، ص ۱۸۶)، به‌ویژه آن‌که

---

1. Indeterminist. 2. Sozialtechnologie. 3. Ad-hoc.

دیگر سرمایه‌داری قدیمی (همان‌جا، جلد ۲، ص ۲۷۷) و فقر کارگر، به صورت گذشته، وجود ندارد (همان‌جا، جلد ۲، ص ۲۲۸)، حاکمیت در چنگ پایگاه اقتصادی جامعه (منظور سرمایه‌داران است) نیست (همان‌جا جلد ۲، ص ۵۸) بلکه نماینده آزادی است (همان‌جا، جلد ۲، ص ۱۵۵) و با دخالت آن، از طریق حفظ رقابت، دموکراسی تضمین می‌شود (همان‌جا، جلد ۱، ص ۲۳۴).

یکی از مشخصه‌های شرایط اقتصادی - اجتماعی این کشورهای جهان سوم در سال‌های اخیر، برملا شدن نقش «مافیای اقتصادی» است که حاکمیت سیاسی خود را برقرار ساخته است. سرمایه تجاری، با رانت‌خواری اقتصادی، و درست بر همین پایه است که حاکمیت سیاسی خود را بر اکثریت بزرگ مردم تحمیل می‌کند. نشریه فرانسوی «لوموند دیپلوماتیک» در شماره ژانویه ۱۹۹۷ خود همین وضع را در باره مافیای اقتصادی در جهان افشا می‌کند. این نشریه، در مقاله‌ای تحت عنوان «رژیم خودکامه جهانی»، ناخواسته و زیر فشار جنبش ضد سرمایه مالی در میان مردم فرانسه، چه‌گونگی گرفتاری حاکمیت را در چنگ «پایگاه اقتصادی جامعه» امروزین که همان سرمایه مالی است، افشا می‌کند؛ و از جمله می‌نویسد: «بازارهای داخلی، به دلیل جهانی شدن اقتصاد به سرعت از میان می‌رود. پایه‌های دولت‌های ملی و محلی که بر سرمایه‌داری ملی استوار بود، نابود می‌شود. دولت‌ها روز به روز ضعیف‌تر، بی‌پایگاه‌تر و ناتوان‌تر می‌شوند. تا آن حد، که دیگر توان مقاومت در برابر فرمان‌های «بازار» ارز را ندارند. حجم ذخیره ارزی دولت‌ها، در مقایسه با قدرت ارزی بورس‌ها، تا سطح ارقامی مسخره،

سقوط کرده است. دولت‌ها دیگر نمی‌توانند سرمایه‌ی مالی را کنترل کنند و هرگاه این سرمایه، منافع ملی و زندگی اجتماعی مردم را به خطر می‌اندازد، نقش دنباله‌رو آن را ایفا می‌کنند. دولت‌ها فرمانبردار بانک جهانی، صندوق بین‌المللی پول و بنیاد مالی - سیاسی<sup>۱</sup> شده‌اند. در اروپا، پیمان ماستریخ که به شدت یکپارچه شدن اقتصاد کشورها را دنبال می‌کند، مانند یک دیکتاتور تمام عیار، علیه منافع ملی کشورها، عمل می‌کند. فقر اجتماعی تشدید می‌شود و پایه‌های آن‌چه که ما تاکنون بدان مفتخر بودیم، - یعنی «دمکراسی» - فرومی‌ریزد. سیاستمداران حاکم، تسلیم طلبانه اعلام می‌کنند که نمی‌توان علیه گردش آزاد و جهانی سرمایه مقاومت کرد. معنی این اعتراف جز آن است که «رژیم خودکامه جهان‌گرایی» حاکم است؟ اگر جز این است، چرا دولت‌مداران با جدیت خواستار انطباق ما و خود، با این شرایط هستند؟ آیا معنای این انطباق جز آن است که انسان باید در برابر قدرت مطلق بازار و پول، زانو بزند؟ با توجه به این واقعیات داخلی و خارجی، آیا دمکراسی مورد نظر پوپر و مهندسی اجتماعی او، به شوخی شباهت ندارد؟]

## ساختار دمکراسی بورژوازی دوران افول

نخست باید بگوییم که ماتریالیسم تاریخی چنین شیوه‌ای را - که به آن متهم شده، - در باره قانونمندی و پیش‌گویی، ادعا نکرده است. برای مثال، می‌توان به مطالب فردریش انگلس در «دیالکتیک طبیعت» مراجعه کرد و

---

1. O. A. S. D.

دید که او با چه زبان طنزآمیزی علیه تصورات جبر مکانیکی موضع می‌گیرد و موضع شدیداً مذهبی آن را برملا می‌سازد (کلیات مارکس - انگلس، جلد ۲۰، ص ۴۸۷). پوپر برای خود رقیبی ناتوان به نام مارکسیسم خلق کرده است، و سپس به سوی آن شلیک می‌کند.

اما اگر مسأله اختیار و آزادی را مورد بررسی قرار دهیم، این نکته روشن می‌شود که آزادی یعنی توانایی انسان برای تأثیرگذاری بر شرایط طبیعی و اجتماعی زندگی خود، در هماهنگی با برنامه‌ها و بر پایه قانونمندی‌های شناخته شده در طبیعت و جامعه. اما اگر واکنش این شرایط به کلی بی‌قاعده، آشفته و «غیرقابل حساب» بود، انسان هیچگاه نمی‌توانست برنامه‌ای طرح کند و برای تحقق آن وارد عمل شود. در این صورت، حتی اصلاحات کوچک مورد نظر پوپر نیز امکان تحقق نمی‌یافت. عملکرد با نقشه، تغییر شرایط زندگی، و از این طریق دستیابی به آزادی، تنها تا آنجا ممکن است، که نظم و قانونمندی عینی وجود داشته باشد؛ و انسان در همان حد که نسبت به این نظم و قانونمندی شناخت دارد، و قادر است آن را در عملکرد خود مورد توجه قرار دهد، از آزادی برخوردار خواهد بود!

پوپر نظریه شناخت و علوم خود را برای نظریه زندگی اجتماعی و سیاسی، الگو می‌داند. الگوی دمکراسی او بر پایه الگوی جمهوری دانشمندان ساخته شده است. اگر این الگو یک «جامعه باز» مینیاتوری است، باید با توسعه شیوه عمل آن - یعنی بحثی علنی و باز (یورگن هابرماس<sup>۱</sup> نیز همین نظر را دارد) - کل جامعه نیز یک جامعه «باز» باشد. اسپینر<sup>۲</sup> که یکی از طرفداران پوپر است، مخالف به کارگیری چنین

---

۱. یورگن هابرماس Jurgen Habermas ( - ۱۹۲۹)، فیلسوف، جامعه‌شناس، و متفکر انتقادی آلمانی. وی که از اعضای مکتب فرانکفورت بوده است، از دهه شصت به این سو، تأثیرگذارترین فیلسوف در آلمان به شمار می‌رود.

2. Spinner.

کلی‌نگری‌هایی در تحقیقات است. دانشمندان علوم طبیعی مثلاً با به کارگیری نمونه‌های ناب، تحقیق می‌کنند. آن‌ها از این طریق تمام عوامل مزاحم را از موضوع تحقیق دور می‌کنند، و در پایان بررسی انتزاعی خود، آن‌ها را به نتیجه تحقیقات خود می‌افزایند. در «فن‌آوری اجتماعی» (مهندسی اجتماعی)، درست این بخش از اسلوب، به فراموشی سپرده می‌شود. اشپینر به درستی انتقاد می‌کند که رد کردن یک حکم فیزیکی، با مردود شناختن یک رشته منافع اجتماعی، تفاوت دارد. به‌ویژه، البته اسلوب کار جمهوری دانشمندان این نیست که از طریق رأی‌گیری و تمایل اکثریت به نتایج تحقیقات خود دست یابند. صرف نظر از آن‌که انطباق عام جمهوری دانشمندان بر جامعه، از وجود شرایطی آغاز می‌کند و با این برداشت نادرست همراه است که گویا جامعه از دانشمندان تشکیل شده، خود امری است که با واقعیت در تضاد است.

نمونه برشمردن جمهوری دانشمندان برای دمکراسی، به نظرات افلاطون در باره حاکمیت فلاسفه بسیار نزدیک است. اما پوپر این نظر را، در انتقاد خود، سرآغاز نظرات مستبدانه مارکس ارزیابی می‌کند. درست همین نظر پوپر است که موجب خواهد شد توده مردم از روند دمکراسی بیرون رانده شوند. اگر اشپینر به این نظریه پوپر انتقاد می‌کند که او در حقیقت با این شیوه خود سیاست را با به اصطلاح دانش‌تزیین می‌کند، آن‌گاه ما با انتقاد یک نماینده «خردگرایی انتقادی»<sup>۱</sup> روبرو می‌سیم، که به انتقاد از هسته بسیار پوزیتیویستی نظریه پوپر همت می‌گمارد.

اثبات این نکته توسط اشپینر که نظریه فن‌آوری اجتماعی پوپر نظریه‌ای جزم‌گرایانه است، از جذابیت کمتری برخوردار نیست! اسلوب خردگرایی انتقادی در نظریه علم نزد پوپر، در خدمت بالابردن درجه صحت نظریه او نیست، بلکه برای تن دادن به خطر، نقش جسورانه‌ای ایفا

---

1. Kritische Rationalism.

می‌کند که البته محکوم به شکست است. اما در فن‌آوری اجتماعی، وظیفه خردگرایی درست عکس آن است، یعنی به عهده گرفتن وظیفه حفظ آنچه موجود است. اگر بخواهیم مواضع پوپر را جدی بگیریم، درست در چنین شرایطی، سیاست و جزم‌اندیشی یکی می‌شوند. ای. اچ. کار<sup>۱</sup> نیز توجه ما را به این جنبه پایداری بخشیدن به نظام، توسط هسته پوزیتیویستی در خردگرایی انتقادی، جلب می‌کند: «او (پوپر) در همسویی با مخالفت نامیرز<sup>۲</sup> با «برنامه‌ها و آرمان‌ها»، جهات سیاسی را که هدف خود را «سازمان دادن اجتماع بر پایه برنامه‌ای عمومی قرار داده‌اند»، مردود می‌داند. (پوپر) چنان که خود نیز تصریح می‌کند، طرفدار ساختمان سر هم بندی شده و پاره پاره اجتماع است، و ظاهراً بیمی هم ندارد که متهم به داشتن صفت «از این ستون به آن ستون فرجی است» و «بی هدف عمل کردن» شود.

اما اگر نسخه ساختمان و اصلاحات سر هم بندی شده او را دقیق‌تر مورد مطالعه قرار دهیم، می‌بینیم که چه قدر نقش شعور را در آن ناچیز می‌داند. درحالی که تعریف او از «پاره پاره ساختن» چندان دقیق نیست، با صراحت نیز اعلام می‌دارد «اهدافی» که باید از این طریق دنبال شود، همان اهدافی است که او آنها را برای فعالیت‌های قانونی خود برمی‌گزیند - «اصلاحات قانونی» و «جهت‌گیری برای توازنی حداکثری در نظام درآمدها» - و به روشنی نشان می‌دهد که عرصه عملکرد او، در چهارچوب جامعه موجود قرار دارد. در ساختمان ترسیم شده توسط پرفسور پوپر، وضع تعقل چنان است که نزد یک کارمند دولت انگلیس می‌توان یافت، که تخصص او اجرای اهداف دولتی، و احیاناً ارائه پیشنهادها تکمیلی برای آن است، اما وظیفه او مورد سؤال قرار دادن مسائل بنیادی یا طرح اهداف نهایی نیست. این، کاری مفید است: من نیز

---

1. E. H. Carr.    2. Namiers

در گذشته کارمند دولت بودم. اما قراردادن تعقل تحت شرایط وضع موجود، در طول زمان، برای من نیز به امری غیرقابل تحمل تبدیل شد... ترقی مسائل انسانی، صرف نظر از آن که مربوط به علم یا تاریخ و یا جامعه باشد، درست متکی به آمادگی جسورانه انسان‌هایی بوده است که خود را تا این حد محدود نساخته‌اند که عملکرد روزانه خود را پاره پاره بهبود بخشند؛ بلکه وضع موجود یا شرایط پنهان و علنی آن‌را، به نام تعقل، مورد یورش قرار داده‌اند. من بی‌صبرانه در انتظار زمانی هستم که تاریخ‌نویسان، جامعه‌شناسان و سیاستمداران انگلیسی زبان جهان، روزی این جسارت را بیابند و این وظایف را بار دیگر در برابر خود مطرح سازند» (ای. اچ. کار، ۱۹۷۴، ص ۱۵۲).

انتقاد پوپر به «سرشت جانبدار بودن تاریخ‌گرایی»، - یعنی به رسمیت شناختن وحدت میان طبیعت و جامعه - در امکان انتقاد به پیش‌گویی تاریخی، خلاصه می‌شود. استدلال‌های عمده، از این قرار است:

۱. در تاریخ، قانونمندی عام وجود ندارد. حداکثر سمت‌گیری‌ها یا نظم‌هایی هست که باید آن را از طریق آزمایش شناخت. اما عملکرد آن جبری نیست. ممکن است - مانند تعداد جمعیت - تغییر کند. سمت حرکت‌ها را می‌توان پس از وقوع آن‌ها تعیین کرد. درست از همین جهت نیز، پیش‌گویی پذیر نیست. براین پایه، نظریه تاریخ اصلاً امکان موجودیت ندارد. (پوپر، رک. ۱۹۷۴، ص ۸۳).

۲. تأثیر دانش ما در اجتماع رشد می‌کند، و از این طریق، خود آن نیز رشد می‌یابد. اما از آن‌جا که نمی‌توان در باره چه‌گونگی رشد این اطلاعات و دانش، نظر صریحی ارائه داد، پیش‌گویی‌های تاریخی نیز غیرممکن است (همان‌جا، پیشگفتار).

۳. قوانین طبیعی، وابسته به زمان و مکان نیست، درحالی‌که قوانین تاریخی ناگزیر وابسته به زمان و مکان است. ازاین‌رو، در فیزیک قوانین

عامی حکم فرما است، که در نظریه تاریخ نیست (همان‌جا، ص ۳۳). اگر چنین باشد نیز، چنان‌کلی، سطحی و ساده‌لوحانه است [مثلاً، جنگ میان خیر و شر]، که به عنوان استدلال برای اثبات نظریه علم تاریخ، نارسا؛ و برای تاریخ‌نویسان، بی‌ارزش خواهد بود.

۴. پذیرش وجود قوانین جهان‌شمول تاریخی به این معناست که برای ایجاد شرایط آن، باید موجودی عینی وجود داشته باشد. این، نوعی «افلاطون‌گرایی»<sup>۱</sup> است. اما درست همین قوانین، در خدمت بردگی انسان است. حداکثر می‌توان برای عملکرد تاریخی توجیهاتی برشمرد، که البته چنین تفسیرهایی، به خلاف نظریه علوم طبیعی، از اصل، قابل رد کردن است (همان‌جا، ص ۲۱).

پیش‌گویی‌های خرد اجتماعی<sup>۲</sup>. ما این دو مفهوم را به صورت زیر مطرح می‌کنیم: برای نظریه پوپر در مورد مهندسی اجتماعی، چنان توسعه‌ای در نظر گرفته شده است که بتواند زمینه نظری نظام‌های سرمایه‌داری دولتی را ارائه دهد - مثلاً برنامه دراز مدت حزب سوسیال دمکرات آلمان، که می‌بایست تا سال ۱۹۸۵ عملی می‌شد (اما در واقعیت عینی، شکل هجوآمیزی به خود گرفت) - مرزهای هر دو بخش برنامه‌های خرد و کلان، در این رابطه، مرزهای نظام سرمایه‌داری است. به عبارت دیگر و به زبان سیاسی، مرز تغییرات اجتماعی در نظام است. در این جاست که موضع پوزیتیویستی پوپر آشکار می‌شود.

## در باره استدلال اول

پوپر وجود قوانین تاریخی را رد می‌کند. حداکثر، سمت‌گیری‌های تاریخی را ممکن می‌داند. اما او خود از دانشی روزافزون سخن می‌گوید.

---

1. Platonism. 2. Mikrosoziologie.

در این برداشت‌ها، یک مسأله نهفته است: از آن جا که جمع کل پیشرفت‌ها و پسرفت‌ها در عملکرد تاریخی ما، از جمله در دستیابی به دانش جدید، در مجموع خود، صفر نیست، ناگزیر باید یک قانون عام ترقی تاریخی وجود داشته باشد. در غیر این صورت، او باید این برداشت خود را که: در دانش بشری سیر ترقی وجود دارد (نکته‌ای که ما نیز بدان معتقدیم)، نفی کند. اما در چنین وضعی، نظر پوپر نیز مردود است.

قوانین عام زندگی اجتماعی وجود دارد: قانون تقسیم کار؛ و قانون نبرد طبقاتی به عنوان محرک چندین صورتبندی اقتصادی - اجتماعی، در روند تکامل تاریخی. این پرسش نیز مطرح است: اگر تکامل اجتماعی وجود نمی‌داشت، آن‌گاه این نکته چه گونه توضیح داده می‌شد که چرا فاصله ما با جامعه اولیه، در عمده‌ترین شاخصه‌های آن، هر روز بیشتر می‌شود؟ اگر رشد تاریخی وجود ندارد، پس چرا پوپر از آزادی دوران بورژوازی دفاع می‌کند؟ اما اگر رشد تاریخی و ترقی اجتماعی وجود داشته باشد، آن‌گاه این وظیفه نیز در برابر ما قرار می‌گیرد که قانون این ترقی را جستجو کنیم. با این چند استدلال، نظر پوپر، پایه‌های خود را از دست می‌دهد.

## در باره استدلال دوم

نظر پوپر مبنی بر این که در دانش ما ترقی وجود دارد، اما غیر قابل پیش‌گویی است، از یک سو درست است، اما از سوی دیگر، در این وسعت عام، نمی‌توان آن را صائب دانست؛ زیرا پیش‌گویی‌های پر سر و صدای دانش ما، که بر پایه آگاهی‌های زمان اعلام شده، و بعدها به اثبات رسیده، با این نظر در تضاد قرار می‌گیرد. از جمله می‌توان پیش‌گویی مندلیف در باره دور تناوبی عناصر؛ پیش‌گویی اینیشتن در باره نظریه نسبیت؛ آگاهی‌های ناشی از فیزیک اتمی؛ دانش روندهای کیهانی و پاره‌ای از دانش‌های دیگر را نام برد.

نیز، پیش‌گویی‌های مستدل اجتماعی، وجود دارد. حتی تمامی آینده‌نگری‌های بورژوازی را نمی‌توان بی‌پایه دانست. درست در شرایط امروزین، پیش‌گویی نه تنها برای تداوم حیات نظام سرمایه‌داری، بلکه در مجموع، برای کل بشریت ضروری است. این پیش‌گویی‌ها به وسعت صورت می‌گیرد. نیز، مایلم به پیش‌گویی‌های تاریخی بزرگی اشاره کنم، که علیه نظر دوم پوپر موضع می‌گیرد. این یادآوری به جاست که وقتی مارکس و انگلس مانیفست حزب کمونیست را به رشته تحریر درآوردند، سرمایه‌داری در انگلستان به شکوفایی خود رسیده بود، حال آن‌که در فرانسه و آلمان تازه داشت مستقر می‌شد. در آن زمان هنوز پای سفیدپوستان پیروزمند به بخش‌های وسیعی از سرزمین آمریکا نرسیده بود. مردم جهان از وجود کشوری به نام ژاپن آگاه بودند، اما ناوهای جنگی آمریکا سال‌ها بعد توانستند دروازه‌های ژاپن را برای نفوذ سرمایه‌داری بگشایند، و غیره و غیره. با وجود این، مارکس و انگلس در پایان سال ۱۸۴۷ پیش‌بینی کردند که سرمایه‌داری به سراسر جهان توسعه خواهد یافت؛ و در پی آن در همه جا دو طبقه بورژوازی و پرولتاریا به وجود خواهد آمد؛ و در رابطه میان این دو طبقه، طبقه کارگر به عنوان طبقه تعیین‌کننده در جریان رشد تاریخی تجلی خواهد کرد؛ و گذار از سرمایه‌داری به یک نظام جدید، سوسیالیسم و نظم سوسیالیستی جامعه، به صورت انقلابی تحقق خواهد یافت. از کنار این واقعیت نمی‌توان گذشت، که این پیش‌گویی مارکس و انگلس، در کل، تأیید شده است.

مثلاً «حاشیه‌نویسی‌های مارکس در باره برنامه گوتا» در سال ۱۸۷۵ را مورد توجه قرار دهیم. نشانه‌های نظم سوسیالیستی اجتماع را، که مارکس ۴۰ سال پیش از انقلاب اکتبر مطرح ساخت، بررسی کنیم. ترقی عینی در شرایط سوسیالیسم ابتدایی [کشورهای سوسیالیستی سابق] را مورد بررسی قرار دهیم. آن‌گاه درمی‌یابیم که مارکس، ساختار کلی نظم اجتماعی سوسیالیستی را به درستی پیش‌گویی کرده بوده است. من عمیقاً

معتقدم که فروپاشی تاریخی سوسیالیسم ابتدایی، عمدتاً از این رو وقوع یافت که نظرات مارکس و نکات «تکمیلی» آن در رساله‌هایی که تجربه کمون پاریس را مورد بررسی قرار داده بود، کنار گذاشته شد: نظرات مربوط به اصل برداشت به نسبت کار، اخلاقیات، پرداخت حقوق به کادرهای حزبی و دولتی، ایجاد - چنان که امروز گفته می‌شود - دموکراسی توده‌ای، و غیره.

من اسناد بین‌الملل سوسیالیستی مربوط به سال‌های ۱۹۰۷ تا ۱۹۱۴ را مطالعه می‌کنم و پیش‌گویی‌های آن در باره خطر جنگ امپریالیستی جهانی را مورد توجه قرار می‌دهم. متأسفانه این پیش‌گویی‌ها، به‌طور کلی، به واقعیت تبدیل شده است. و نیز سخن‌لین را در باره این که انقلاب، روسیه را از کشتارگاه جنگ جهانی اول نجات خواهد داد. و نیز نظرات لیکنشت [از رهبران حزب سوسیال دموکرات آلمان، که در ژانویه سال ۱۹۱۹ همراه با روزا لوکزامبورگ به دست نظامیان سلطنت طلب در برلین ربوده شد و به قتل رسید، و جسد آن‌ها به کانال آب انداخته شد] در باره دشمن اصلی، که در کشور خودی است. و نیز سخن تلمان [دبیر اول حزب کمونیست آلمان که در بازداشتگاه مرگ هیتلری کشته شد] که مسأله را در یک فرمول‌بندی تند تبلیغاتی مطرح ساخت: «آن کس که هیندنبورگ اریس جمهور منتخب در جمهوری وایمار، پس از سرنگونی سلطنت در آلمان، و پایان جنگ اول جهانی [را انتخاب می‌کند، هیتلر را برمی‌گزیند، و به جنگ رای می‌دهد!]. تمامی این پیش‌گویی‌ها در طول تاریخ، تأیید شد. به تأیید رسیدن همه این پیش‌گویی‌ها که توسط شخصیت‌های گوناگون بیان شده بود، تنها می‌توانست برپایه‌ای درست که برای همه آن‌ها مشترک بود، یعنی بر پایه صحت برداشت اجتماعی - تاریخی آن‌ها، یعنی نظریه ماتریالیستی تاریخ، انجام گیرد.

هسته کوچک واقعیت در نظر پوپر چنین است: تاریخ را انسان می‌سازد، و نتیجه اقدامات بی‌شمار او است که آگاهانه عمل می‌کند. چنین به نظر

می‌رسد که در تاریخ، هرج و مرج برقرار است. اما همین عملکرد یکایک انسان‌ها نیز تنها، و یا عمدتاً، پایه ذهنی ندارد. شیوه برخورد انسان‌ها را در کل آن - عمدتاً با واسطه - قوانین اجتماعی تعیین می‌کند. از این‌رو، هر انسانی می‌تواند در چهارچوبی معین، خواست خود را عملی سازد. باوجود این، عملکرد وسیع اجتماعی انسان‌ها، در چهارچوب جبری قوانین، محدود می‌شود. زیرا طبقات اجتماعی، بر مبنای رابطه خود با وسائل تولید، کیفیتاً، کارکردی [فونکسیونل] و ساختاری [در چهارچوب شرایط]، در موقعیت ویژه خود قرار می‌گیرند. در این موقعیت ویژه، زمان نیز مؤثر است، زمانی که این یا آن انسان می‌میرد و یا بر پایه دیگری (مثلاً انتقال به طبقه‌ای دیگر) «جایگزین» می‌شود.

این چهارچوب کیفی کارکردی و ساختاری، فضای عملکرد آزادانه انسان را تعیین می‌کند - این فضا برای [آقای] کروپ یک فضا، و برای کارگر کروپ فضای دیگری است - و موجب می‌شود که در جمع عملکرد انسان‌ها در طول زمان، جهت عمومی آن جا بیفتد، و قابل پیش‌گویی نیز باشد. بی تردید، روندهای اجتماعی، بغرنج‌تر از انواع طبیعی آن‌ها است. اسلوب آزمایشگاهی را به سختی می‌توان در تاریخ جامعه به کار گرفت - مارکس این نکته را خاطر نشان ساخت که در این جا قدرت انتزاع باید جایگزین آزمایش و ترکیبات شیمیایی بشود. توجه دادن مارکس به قدرت انتزاع مجاز است، زیرا در نظریه نسبیت، تاکنون «آزمایش‌ها» ی چندی، به عنوان آزمایش‌های فکری، ممکن شده، اما باوجود این، ارزش علمی خود را حفظ کرده است.

## در باره استدلال سوم

پوپر معتقد است که قوانین عمومی تاریخ، قوانین بسیار عام و ساده‌لوحانه‌ای است. صرف نظر از آن که در [شیوه] تعقلی نیز نکات بسیار

بسیار عام وجود دارد، اما با وجود این هیچ یک فرعی نیست، و این پرسش مجاز است که سطح بسیار عام پرسش مارکس به سال ۱۸۵۹ در کجا قرار دارد: که انسان‌ها در تولید اجتماعی و در طول زندگی خود به روابط تولیدی مستقل از خواست خود تن می‌دهند؛ روابطی که با مرحله معینی از رشد مادی نیروهای مولده در انطباق است؛ و زیربنای واقعی جامعه را تشکیل می‌دهد، و بر آن، روبنایی حقوقی و سیاسی قرار دارد؛ و این که اشکال آگاهی اجتماعی، با روابط تولیدی حاکم انطباق دارد؟ این نظرات، برای تاریخ‌نویس، تا چه اندازه بسیار عام و ساده‌لوحانه است؟ من می‌توانستم از همان اثر [اثر مارکس] قانونمندی‌های انقلاب اجتماعی و بسیاری نکات دیگر را نیز بر شمرم. همه این‌ها، چنان که مارکس به درستی خاطر نشان می‌سازد، کتاب راهنمای آموختن تاریخ است.

#### در باره استدلال چهارم

پوپر معتقد است که قوانین اجتماعی تنها زمانی می‌تواند وجود داشته باشد، که یک موجود عینی غیرتاریخی به آن زندگی بخشیده باشد. صرف نظر از این که این استدلال باید در مورد قوانین طبیعی نیز «صائب» باشد، و پوپر با این نظر به یکباره به فردی مذهبی که نقاب دانشمندی بر چهره زده است، مبدل می‌گردد، این استدلال به هیچ وجه منطقی نیست.

از نظر تاریخی، تقدم وجود طبیعت بی جان نسبت به طبیعت جاندار، و تقدم طبیعت جاندار نسبت به وجود انسان، واقعیت دارد. زندگی، خود برخاسته از فعل و انفعال با طبیعت بی جان، و در بخش حیوانی، فعل و انفعال با طبیعت زنده است. حیوان این فعل و انفعال را مستقیماً و بی آن که در این زمینه به تولید ابزار کار پردازد، عملی می‌سازد؛ در حالی که در مرحله رشد انسانی زندگی، این فعل و انفعال از این طریق انجام می‌گیرد که انسان ابزار کار می‌آفریند، آن را رشد می‌دهد و به کمک آن طبیعت را

دگرگون می‌سازد. حیوان در فعل و انفعال با طبیعت، آن را بی‌واسطه و مستقیم تغییر می‌دهد، و سپس از این طریق خود را دگرگون می‌کند. به عکس، انسان نخست از طریق آفریدن و رشد دادن ابزار کار (وسیله) به دگرگون ساختن طبیعت و سپس به تغییر خود می‌پردازد. از این‌رو، حیوان در چهارچوب جبر زیست‌شناختی گونه (نوع) خود، با تغییرات طبیعت پیرامون خود به سر می‌برد. به عکس، انسان، در چهارچوب جبر زیست‌شناختی (گذشته‌گونه) خود، و در چهارچوب نتایج فعل و انفعال (بده و بستان) روزمره خود با طبیعت پیرامون، قرار دارد و (در این‌جا، متفاوت از حیوان عمل می‌کند)، در چهارچوب آن روابط اجتماعی که در جریان رشد و ترقی ابزار کار به آن‌ها تن داده‌است، قرار می‌گیرد.

نکته اصلی متفاوت [میان چهارچوب جبری انسان و حیوان] همین جنبه اجتماعی است. این فعل و انفعال انسان با طبیعت که از طریق واسطه‌ای بفرنج که متشکل از نیروهای مولده است، عملی می‌شود، تنها از طریق به‌کارگیری آگاهانه و یا ناآگاهانه قوانین طبیعی ممکن است. رابطه میان انسان و طبیعت از این طریق به وجود می‌آید. جلب کردن توجه به این رابطه ضروری است، زیرا برقراری اصول دیالکتیک در طبیعت شرط فعل و انفعال انسان با طبیعت غیرانسانی است.

نیروهای مولده، تنها می‌توانند با استفاده از قوانین طبیعی به وجود آیند. این قوانین، رابطه میان انسان و طبیعت را تشکیل می‌دهند. همچنان که در طبیعت اصول دیالکتیکی حکمفرما است، در تاریخ نیز چنین اصولی برقرار است که توسط نیروهای مولده از درون طبیعت به تاریخ منتقل می‌شود، بی‌آن‌که طبیعت، آن را دیکته کند.

اصول دیالکتیکی حاکم بر تاریخ در آن‌چه گفته شد، خلاصه نمی‌شود؛ بلکه همچنین در سیمای روابط مادی جامعه تبلور می‌یابد. قانون «ارزش اضافه» به خودی خود در تولید «ارزش مصرف» [کالا] نهفته نیست. اما پایه نهایی این اصول دیالکتیکی حاکم بر جامعه، در مادیت

جهان و در فعالیت انسان در روند فعل و انفعال با این طبیعت مادی، قرار دارد. از این رو، دیالکتیک در تاریخ نیز وجود دارد، زیرا در جامعه روابطی جدید و اجتماعی میان انسان‌ها به وجود می‌آید، که ماهیت دیالکتیکی دارد.

با تمام گذار بی چون و چرای غیر تاریخی و گسسته<sup>۱</sup> دیالکتیک در طبیعت و در بخش ماقبل دوران زندگی انسان در طبیعت، به دیالکتیک در تاریخ جامعه، نباید روند تدریجی و پیوسته<sup>۲</sup> رشد دیالکتیک را در هر دو بخش نادیده انگاشت. اگر میان جامعه و طبیعت تنها رابطه غیر تدریجی و گسسته وجود می‌داشت، امکان فعل و انفعال میان انسان و طبیعت به وجود نمی‌آمد، و اصلاً زندگی انسانی امکان تحقق نمی‌یافت.

از این رو، بی‌شک به جاست، که هم موضع «جانبدار طبیعت» [برجسته ساختن ارتباط درونی میان طبیعت و جامعه] و هم موضع «ضد جانبدار طبیعت» [پذیرفتن استقلال نسبی تاریخ در برابر طبیعت] در برداشت مارکسیستی حفظ شود. در برابر فلسفه‌ای از نوع فلسفه مدافعان «نظریه فرانکفورت»، که انسان و عملکرد او را از طبیعت جدا و ذهنیت او را مطلق می‌کنند، باید ارتباط طبیعت و جامعه را برجسته ساخت. از سوی دیگر باید به این نکته نیز توجه داشت، که کل زندگی اجتماعی را نمی‌توان بر پایه بخش ماقبل اجتماعی طبیعت، و به طریق اولی، بر پایه بخش فیزیکی طبیعت [رشد و بغرنج شدن ترکیبات ماده بی‌جان] طبیعت توضیح داد.

«محیط مصنوعی» [جامعه] ما را ناگزیر می‌سازد که در دوران زندگی خود به روابط اجتماعی معینی تن در دهیم. درست به سبب وابستگی «محیط مصنوعی» به قوانین عینی طبیعت است که روابطی که بر پایه روابط اجتماعی ضروری، عام، عمده، نسبتاً ثابت، و تحت شرایط مشابه

---

1. Diskontinuitaet.      2. Kontinuitaet.

تکرارپذیر قرار دارند، دارای تمام ویژگی‌های قوانین عینی است. به خاطر این سرشت عینی مشترک آن‌ها با قوانین طبیعی است که ما از قوانین اجتماعی سخن می‌گوییم. از این رو، مخالف آنیم که واژه «قانون» را - در مورد جامعه - به کار نبریم. زیرا یک مشخصه [نشان] ویژه دیگر نیز به آن افزوده می‌شود که قوانین اجتماعی را از قوانین طبیعی متمایز می‌کند. این مشخصه ویژه در این امر نهفته است که قوانین اجتماعی:

اولاً در مجموعه روابط تعیین کننده، ضروری و عام، تظاهر می‌کند. در جریان عملکرد اجتماعی انسان به وجود می‌آید و تنها بر پایه این عملکرد اجتماعی ضرورت می‌یابد و به قانون عام تبدیل می‌شود. ویژگی آن در برابر قوانین طبیعی در آن است که عملکرد انسان شرط وجودی و شرایط ضروری تأثیر این قوانین را تشکیل می‌دهد؛ امری که برای قوانین طبیعی وجود ندارد. با این حال، قوانین اجتماعی نیز دارای ماهیت عینی است، زیرا بدون وابستگی به خواست ما ایجاد می‌شود.

ثانیاً، مشخصه ویژه دیگر قوانین اجتماعی در این امر نهفته است که عینیت آن با توجه به عملکرد قوانین طبیعی، درک می‌شود؛ که خود به مادی بودن جامعه متکی است. نیروهای مولده، مدام به سطوح بالاتری رشد می‌کنند. پیش‌تر خاطر نشان ساختم، که بی تردید، یک رشته قوانین عینی اجتماعی به اثبات رسیده است و از این طریق وجود و شناخت‌پذیر بودن این گونه قوانین عینی رشد جامعه، تأیید شده است.

در برابر استدلال‌هایی که علیه قوانین اجتماعی مطرح می‌شود، به این عنوان که گویا ضد آزادی - به مفهوم جبری<sup>۱</sup> - است، می‌کوشم نشان دهم که جبر و اختیار<sup>۲</sup> به طور همزمان [و توأمان] دارای تأثیر است. مسئولیت انسان برای عملکرد خود، بر پایه توأمان بودن جبر و اختیار، از میان نمی‌رود. زیرا علل خارجی، از طریق شرایط داخلی، تأثیر می‌گذارند.

---

1. Indeterminiertheit. 2. Determiniertheit.

انسان خود می‌تواند در چهارچوب معینی تصمیم بگیرد، که با توجه به قوانین عینی در طبیعت و اجتماع، چه‌گونه از خود واکنش نشان دهد. اما همین آزادی خواست و انتخاب - در انواع خود - در تحلیل نهایی، اختیار نیست. زیرا اگر مبنا را بر وجود دو «واقعیت» مستقل، به نام انسان و جامعه، قرار دهیم، برداشت ما برداشتی غیر واقعی خواهد بود.

نباید فراموش کنیم که در واقعیت، نه انسان [فرد]<sup>۱</sup> خارج از جامعه وجود دارد، و نه می‌توان جامعه را از انسان‌ها جدا ساخت. مستقل بودن این دو، همان‌قدر غیر واقعی است که فضای خالی ارسطو؛ که در آن گویا همه چیز، همانند، در یک بشکه قرار گرفته است. در واقع فضا و اشیاء یک‌دیگر را سبب می‌شوند و به وجود می‌آورند. هیچ جامعه‌ای به خودی خود وجود ندارد که در آن (و یا در برابر آن) موجود [انسان] هستی داشته باشد، بلکه جامعه، شرایط و شکل وجودی [زندگی]، از هستی برخوردار است (و به عکس). انسان‌ها جامعه را ایجاد می‌کنند، و به عکس، خود، تنها بر پایه یک «محیط مصنوعی» تاریخی معین و روابط اجتماعی، روابطی که از وجود «محیط مصنوعی ناشی می‌شود، بر آن مؤثر واقع می‌شوند. به عبارت دیگر، در یک کل از روابط فعال [کارکردی]، مادی و ساختاری قرار دارند که نقش تعیین‌کننده دارد، یعنی فضای عملکرد موجود را [تعیین و] محدود می‌سازد. از این‌رو، به کمک عملکرد ما [انسان، فرد]، یک رابطه دیالکتیکی میان عینیت و ذهنیت اثر می‌گذارد.

## در باره استدلال پنجم

پوپر پیش‌گویی در باره جریان (روند)‌های جامعه‌شناسی خرد<sup>۲</sup> را، به مفهومی که برشمردم، در برابر ناممکن بودن پیش‌گویی جریان‌های

---

1. Individualitaet.      2. Mikrosoziologie.

جامعه‌شناسی کلان<sup>۱</sup> قرار می‌دهد. پیش‌تر نشان دادم که «مهندسی اجتماعی» مورد نظر پوپر، چندان وسیع [فراگیر] در نظر گرفته شده است که بتواند برای رفع و رجوع ضروری مسائل در نظام سرمایه‌داری، پایه نظری لازم را ارائه دهد. مرز میان آنچه او قابل برنامه‌ریزی می‌داند و آنچه نمی‌داند، گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم است.<sup>۲</sup> پوپر بر این پایه، از نظر سیاسی نیز، یک پوزیتیویست است. او این موضع را در برابر سرمایه‌داری امروزی اتخاذ می‌کند، و همین موضع، مهر خود را بر تمامی نظریات او می‌زند. پوپر ناگزیر است پیش‌بینی‌پذیری [قابل برنامه‌ریزی بودن] جریان‌های خرد اجتماعی را به رسمیت بشناسد، زیرا در غیر این صورت ناگزیر بود به نظریه هرج و مرج مطلق در جریان‌های اجتماعی، اعتراف کند. در این صورت، نه تنها نسخه او در باره امکان شناخت و محاسبه و به عبارت دیگر تصحیح خطاهای خرد اجتماعی، با نظریه او تضادی منطقی می‌یافت، بلکه هر انسانی که معقول می‌اندیشد، بی‌درنگ به بی‌پایگی چشمگیر آن پی می‌برد، زیرا ما واقعاً در عملکرد ناخودآگاه [غیرمترقبه] روزانه خود نیز ارتباطات کوچک را میان عمل و نتایج آن،

---

### 1. Makrosoziologie.

۲. از نظر پوپر، سازماندهی حیات اقتصادی در «جامعه باز» و آزاد سرمایه‌داری قابل برنامه‌ریزی است و تنظیم آن به کمک «مهندسی اجتماعی» ممکن است. اما این برنامه‌ریزی دارای مرزی است. و آن، باقی ماندن در مرز «کمیت» است. «مهندسی اجتماعی» ابزاری است برای تغییرات کمی. او به این مرز مصنوعی و اراده‌گرایانه و هدفمند، بی‌هیچ گونه توجیه تئوریک و فلسفی، پایبند است. علت این که چرا نباید «مهندسی اجتماعی» به عرصه تغییرات کیفی تسری داده شود، ظاهراً روشن نیست. اما علت واقعی این است که گذار از تغییرات کمی به کیفی برای حل معضلات درونی سیستم سرمایه‌داری، برای حل «تضادهای ساختاری» سرمایه‌داری، به معنای گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم است. دوران سرمایه‌داری، دوران تولید به منظور دستیابی به «سود»، پایان می‌یابد؛ و دوران تولید سوسیالیستی، در خدمت رفع نیازهای انسان آزاد آغاز می‌شود. پوپر با چنین گذاری موافق نیست و لذا مرز مصنوعی غیر قابل گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم را مرز برنامه‌ریزی مورد نظر خود می‌داند. - م.

میان دانش خود و عمل خود، پیش‌گویی می‌کنیم و مورد توجه قرار می‌دهیم.

اما در این نکته، از دیدگاه نظریه‌شناخت، چندین مسأله عمده وجود دارد که باید مورد توجه قرار گیرد. هر نوع پیش‌گویی، به رابطه آن‌چه که اکنون هست، با آن‌چه که باید در آینده باشد، وابسته است. پوپر، زمانی که باید پیش‌گویی در باره جریان‌های خرد اجتماعی را به رسمیت بشناسد، وجود آن‌ها را تأیید می‌کند. او بر پایه کدام قانون وجود جریان‌های خرد و امکان شناخت آن‌ها را به رسمیت می‌شناسد؟ با کدام پایه تعقلی، امکان شناخت را به بخش‌های خرد محدود می‌کند؟

مسأله را به کمک یک استدلال ساده در نظریه‌شناخت، می‌توان توضیح داد: میان آن‌اموری که منفرد و بدون هر نوع گذشته و آینده<sup>۱</sup> است، نیز رابطه‌ای وجود ندارد. آن‌چه که هیچ‌گونه تداومی ندارد [گسسته است]، نمی‌تواند از مسائل دیگر، و از جمله از خود، نکته‌ای بداند؛ زیرا شناخت بدون انعکاس ممکن نیست. به عبارت دیگر، شناخت بی‌واسطه امکان ندارد. واسطه، یعنی جدایی و [درعین‌حال] رابطه، تداوم و ارتباط با خود را ممکن می‌سازد [برای آن‌که خود را بشناسی، باید در آینه بنگری]. (ارسطو هشیارانه توجه ما را به این نکته جلب می‌کند که آغاز و پایان چیزی که تنها به صورت منفرد وجود دارد [بی‌ارتباط با چیزهای دیگر]، روی یکدیگر قرار می‌گیرد. این، به معنای هیچ بودن آن است.) شرط شناخت یک موضوع<sup>۲</sup>، بدون وجود رابطه آن با کل واقعیت، ناممکن است. اگر پوپر آماده است تا وجود این رابطه [و در نتیجه امکان شناخت آن را] در مورد محیط بی‌واسطه [خرد] با انسان [موجود] رابه رسمیت بشناسد، با کدام استدلال نظریه‌شناخت، آن را به همین بخش محدود می‌سازد؟ این‌جا ادعا می‌شد که [میان مسأله موجود و محیط پیرامون] یک

---

1. Diskontinuierlich. 2. Subject.

دره اصولی [و غیر قابل گذار] وجود دارد. اما اگر به وجود چنین دره‌ای میان موجود و محیط پیرامونش معتقد است، آن‌گاه پیگیرانه می‌بود اگر او نیز مانند شوپنهاور<sup>۱</sup> این دره را در رابطه میان روح و جان ما نیز قائل می‌بود؛ زیرا پیکر ما، در برابر آگاهی ما، جهان ویژه‌ای تشکیل می‌دهد. اما اگر چنین ادعایی را مطرح نمی‌سازد، پس چرا امکان شناخت روابط ماوراء محیط ملموس بی‌واسطه ما را [که به نظر او در آن روندها و جریان‌های کلان اجتماعی جریان دارد]، نفی می‌کند؟ چرا تنها به امکان شناخت غیرمترقبه [خودجوش] - غیرقابل پیش‌گویی - روابط در محیط [خرد] بی‌واسطه ما سوگند می‌خورد؟ پوپر در نظریه خود، برای این محدودیت هیچ دلیل معقولی ندارد. دلیل او تنها سیاسی - ایدئولوژیک است، و با این واقعیت که شناخت روابط عمیق [کلان] اجتماعی را ناممکن سازد، در ارتباط است.

البته می‌توان برای این امر، یک علت واقعی اجتماعی برشمرد، که چرا سازماندهی روندهای اجتماعی را ناممکن می‌داند. زیرا تحت شرایط سرمایه‌داری، با وجود ایجاد شرکت‌های بزرگ تولیدی، بانک‌ها و انحصارها که وسیعاً بازار را تحت کنترل خود درآورده است، تجمع مداوم قدرت آن و یکی شدن آن با قدرت دولت و به کارگیری اشکال سرمایه‌داری روند تولید بزرگ - و باوجود برنامه ریزی گسترده، چنان‌که نمونه ژاپن نشان می‌دهد - نمی‌توان مجموعه روندهای اقتصادی را [در نظام سرمایه‌داری] برنامه‌ریزی کرد. البته چنین امری، آن‌گاه که واحدهای بزرگ نیز تحت مالکیت خصوصی است و مالکان از ترس رقبا، بخش‌های بزرگی از روند رشد تولیدات خود را پنهان نگاه می‌دارند به نحوی که داده‌های ضروری برای یک برنامه‌ریزی همه‌جانبه به اندازه کافی در دسترس نیست، نمی‌تواند هم ممکن باشد؟! در شرایط نبرد میان طبقه کارگر و سرمایه‌دار برای تعیین سطح دستمزدها و سود، امکان

---

1. Schopenhauer.

برنامه‌ریزی چه‌گونه می‌تواند وجود داشته باشد؟ داده‌های تعیین شده در شرایط این نبردهای [درون نظام] به‌طور مداوم دگرگون می‌شوند. درواقع نیز، در شرایط سرمایه‌داری، برنامه‌ریزی واقعی گسترده‌ای برای روند تولید اجتماعی ممکن نیست.

اما از چنین واقعیتی نباید نتیجه‌گیری شود که برنامه‌ریزی وجود ندارد؛ بلکه وجود سرمایه‌داری و برنامه‌ریزی برای کل جامعه، باهم ممکن نیست. اما پوپر، به‌عنوان مدافع سرمایه‌داری، به این نتیجه‌گیری پیگیرانه تن در نمی‌دهد.

ما، در آن‌چه به مسأله رابطه میان روندهای خرد و کلان اجتماعی مربوط می‌شود، با یک دیالکتیک ویژه میان آن دو روبرو هستیم. آن دیالکتیکی که میان روندهای خرد و کلان اجتماعی تنها یک جدایی و برش کامل و بدون هرگونه تداوم را تصور می‌کند، در اصل همان دیالکتیک منفی مورد نظر «مکتب فرانکفورت» است. معیارهای تعیین تغییرات خرد ضروری اجتماعی چه‌گونه به دست آمده است؟ اگر این معیارها از درون روابط میان روندهای موجود بی‌واسطه [خرد] استخراج شده است، آنگاه ما با یک برداشت اثبات‌گرایانه به منظور نفی کل روابط موجود [میان روابط خرد و کلان اجتماعی] سروکار داریم که همین هدف را نیز دنبال می‌کند. این شیوه تنها اصلاحات ضروری در درون نظام را مجاز می‌داند، و نه بیش از آن.

این واقعیت را، که تنها، نظریه امکان‌پیش‌گویی روابط اجتماعی خرد، تا چه اندازه از نظر اجتماعی ممکن است خطرناک از کار درآید، وقایع سال ۱۹۳۳ به خوبی نشان داد. تمام شناخت‌های خطا و تصحیح شده آن‌ها بر پایه نظریه شناخت روابط خرد اجتماعی، تا تاریخ ۳۰ ژانویه ۱۹۳۳، نه مسأله جلوگیری از پیروزی فاشیسم را مطرح ساخت و نه مانع آن شد. اگر هدف پوپر واقعاً دفاع از آزادی بود [با توجه به این تجربه]، می‌بایست این نظریه را، که تنها روابط خرد اجتماعی شناخت‌پذیر است، به صورت جدی تصحیح می‌کرد.

در واقع این نظریه وسیله‌ای پُرطمطراق به منظور محدود کردن اندیشه و عملکرد انسان در چارچوب سرمایه‌داری دولتی انحصاری است تا در چهارچوب آن، اصلاحگرایی را توجیه کند و از این طریق برای دفاع از نظام، نظریه‌ای ارائه دهد.

## جامعه باز و جامعه بسته

پوپر چهار کتاب نوشت، که مجموعه‌ای پنج جلدی را تشکیل می‌دهد؛ و تعداد زیادی رساله، به منظور اثبات این نکته که گویا به دلایل علمی، وجود نظریه تاریخی، ممکن نیست. و از آن این نتیجه را گرفت که پس انسان آزاداندیش امروزی نیز چنین نظریه‌ای ندارد. اما با این همه، از کوشش او نظریه‌ای تاریخی بیرون آمد که آنرا در اثر خود تحت عنوان «جامعه باز و دشمنان آن» مستدل ساخت.

به نظر پوپر، جامعه باز و جامعه بسته، دو گونه سازماندهی اجتماعی است که به کلی با یکدیگر در تضادند. وی جامعه بسته را، جامعه‌ای می‌داند که از درون نظام دودمانی جوامع قبیله‌ای<sup>۱</sup> ایجاد شده‌اند. در این جوامع ساختارهای گروهی، سنت‌ها و تابو<sup>۲</sup>ها (محرّمات) ایجاد شده‌اند. این بدان معناست که فرد، تحت استیلای جمع است. بر این پایه نیز، ثبات و بسته بودن، یعنی سرشت استبدادی چنین جامعه‌ای، بروز می‌یابد. اما به همین علت نیز چنین جامعه‌ای نمی‌تواند به تکامل مطلق دست یابد (پوپر، رک. ۱۹۷۰، جلد یکم، ص ۲۲۸).

## انتقاد به نظرات پوپر

دیدگاه پوپر نسبت به جامعه اولیه، غیر تاریخی است. او بر پایه

---

1. Triebalsystem. 2. Tabu.

فردگرایی بورژوازی در نظام اجتماعی سرمایه‌داری، جامعه اولیه را در وضعی غیرآزاد ارزیابی می‌کند. نکته به مراتب مهم‌تر، این است که فقدان سرکوب و استثمار [در این جامعه] را از نظر دور می‌دارد. تاکنون هیچ‌یک از افسانه‌پردازان استبداد، نتوانسته‌اند این مسأله را که در شرایط فقدان سرکوب و استثمار، باید «استبداد» برقرار باشد، مستدل سازند.

پوپر در این موضع‌گیری، آنچه را که استبداد می‌نامد، ناشی از ایدئولوژی می‌داند. این امر، نتیجه‌گیری بسیار گسترده و درعین حال نادرستی از نظریه اجتماع است. در چهارچوب نظرات پوپر، قاعدتاً چنین نتیجه‌گیری گسترده‌ای اصلاً نمی‌بایست ممکن می‌بود.

به نظر پوپر، جامعه متقابل، یعنی جامعه باز، با رشد تصورات انتقادی در باره تابوهای گروهی همراه است، و تعقل و آزادی‌های فردی بر پایه بحث قرار دارد. این ادعاها، به طور ساده، تبلیغ برای جامعه سرمایه‌داری است.

از دیدگاه فلسفی، به نظر پوپر، پایه جامعه بسته را «تاریخ‌گرایی» تشکیل می‌دهد. این تاریخ‌گرایی از برقراری یک جبر تاریخی برمی‌خیزد، یعنی آزادی فردی را نفی و استبداد را ایجاد می‌کند. ما، در انتقال استبداد نظام قبیله‌ای به مارکسیسم، با گذار از فلسفه افلاطون به هگل روبه‌هستیم (همان‌جا، ص ۲۶۹). در این‌جا نیز، پوپر این گذار را بر پایه ایدئولوژیک قرار می‌دهد، که یک نتیجه‌گیری دست و دل بازانه و گسترده - نادرست - تاریخی است، که بر پایه شیوه خود پوپر نیز، اصلاً امکان وجود ندارد.

افلاطون پدر کمونیسم است. او نظریه جامعه اولیه را ارائه داد. این نظریه‌ها، توسط هگل وارد مارکسیسم شد.

افلاطون و مارکس طرفدار برنامه‌های اجتماعی استبدادی بودند. ماتریالیسم تاریخی و نبرد طبقاتی را خود افلاطون کشف کرد (همان‌جا، ص ۶۸).

به این نظرات، انتقاداتی وارد است: اولاً افلاطون فیلسوف دوران جامعه برده‌داری بود. او وجود ماتریالیسم تاریخی را اثبات نکرد، بلکه «آموزش اندیشه»<sup>۱</sup> را پایه ریخت.

ثانیاً، این نکته ثابت می‌شود که افرادی مانند پوپر که حدسیات خود را در باره نبرد میان کاست‌ها و طبقات - که منحصر به نوشته‌های افلاطون نیز نیست - به عنوان اشکال ابتدایی برداشت ماتریالیسم تاریخی نزد افلاطون قلمداد می‌کنند، حاضر نیستند این قابلیت اندیشیدن پُروسواس و دقیق را در جاهای دیگر نیز به کار گیرند. او اصلاً پایه‌های اصلی این برداشت تاریخی را به رسمیت نمی‌شناسد. موضع طبقاتی بورژوازی او قابلیت روشنفکرانه او را، در این مورد، در سایه قرار می‌دهد.

هگل، به‌ویژه به خاطر اعتقاد به دیالکتیک، «حلقه مفقوده»<sup>۲</sup> میان افلاطون و مارکس عنوان می‌شود. هگل و افلاطون علیه حاکمیت فهم سالم انسان به مخالفت برخاسته‌اند. آن‌ها از طریق نظریه هویت دیالکتیکی، به ارائه تعریف دیالکتیکی برای شخص و جامعه، آزادی و ضرورت و خردگرایی و خردگریزی پرداخته‌اند؛ و از این طریق شرایط استبدادی را ممکن ساخته‌اند. نیز، آموزش هگل در باره دولت، روح ملت و نقش شخصیت‌های بزرگ تاریخ، همه در جهت استبداد قرار دارد (همان‌جا).

هگل بی‌تردید - و در ضمن، به هیچ وجه نه رها از تضاد - با دولت پروس «آشتی کرد»، که از نظر سیاسی، باید موافقت او را با دولت نیرومند، نشانه آن دانست. (من در بررسی عمیقی علیه نظرات «تویش» و «کیس و تر» موضع گرفتم و کوشیدم نشان دهم که انتقاد هگل به لیبرالیسم و محافظه‌کاری عمیق تر از آن است که آن‌ها برمی‌شمرند - اشتیگر والد،

---

1. Ideenlehre. 2. Missing-Link.

هگل عمدتاً از این رو موافق نظریه دولت نیرومند بود، که باور داشت جامعه سرمایه‌داری که جنگ همگانی به راه می‌اندازد، به دولتی نیرومند نیازمند است تا این جنگ را محدود سازد. در عین حال، نظر هگل ناشی از ترس تازه ایجاد شده نزد بورژوازی در برابر «فقر» نیز بود، که منظور همان اشکال ابتدایی جنبش کارگری است. نظرات هگل در باره روح خلق و مسأله شخصیت‌های بزرگ تاریخی نشانه نزدیک شدن پُراهمیت او به حل درست رابطه میان جمع و شخصیت‌ها بود. کیش شخصیت فاشیستی رهبران، برآمده از نظرات هگل نیست؛ بلکه از مطلق کردن فردگرایی بورژوازی، که یک جمع‌گرایی دروغین است، برمی‌خیزد.

اما پوپر، چنان که می‌دانیم، مبلغ همین فردگرایی بورژوازی است، که از جمله تمایل به رساندن شخصیت رهبران به عرش را تداعی می‌کند. پوپر، بی‌آن‌که معیاری طبقاتی را مطرح سازد، در مخالفت با مارکس به سادگی مدعی است که در جامعه امروز هفت طبقه وجود دارد، به این شیوه که برخی از گروه‌های اجتماعی اقشار میانه را، طبقه می‌نامد (همان‌جا). پوپر، با آن‌که از شیوه علمی بررسی بسیار سخن می‌گوید، نمی‌تواند در یک تقسیم‌بندی ساده، معیار انتخاب شده برای یک گونه را در تمامی گونه‌ها به کار گیرد. مانند یک التقاط‌گرا<sup>۱</sup> جای معیارهای رده‌بندی را، با شیوه‌های رده‌بندی، عوض می‌کند؛ شیوه‌ای که خردگرایانه نیست.

التقاط‌گرایی شیوه‌ای است که به‌طور مکانیکی، مصنوعی و دلخواهانه، عناصر گوناگون یک اندیشه را به هم ارتباط می‌دهد. در فلسفه، مربوط ساختن عناصری از نظریه‌ها و دیدگاه‌های

---

1. Eklektist.

گوناگون نظام‌های فلسفی را، به منظور ارائه نظری «نو» - از هر چمن گلی - التقاط‌گرایی می‌نامند. این ترکیب‌ها تلفیق اخلاقی نیست، زیرا در آن تضادهای منطقی بر طرف نشده است.].

## مقوله قهر نزد پوپر

از نظر پوپر، انقلاب، تنها قهر است و هر قهری جز قهر اعمال شده توسط بورژوازی، شایسته محکوم ساختن است. او انتقاد به نظریه مارکسیسم را به همین استدلال محدود می‌کند. این نکته آموزنده نیز هست که هیچ استدلالی برای جامعه باز خود ارائه نمی‌دهد، بلکه آن را به طور ضمنی، در جریان انتقاد به استبداد مطرح می‌سازد.

اشپینر علیه برداشت غیردقیق پوپر از به کار بردن «جامعه باز» برای جوامع گوناگون (همان‌جا، ص ۲۳۳) چنین استدلال می‌کند: پوپر جامعه «باز» و «جامعه بسته» را در چهارچوب تاریخ فرهنگی تعریف می‌کند، ویژگی‌های گوناگون آن‌ها را به دوران‌های چنان دوری از تاریخ فرهنگ می‌رساند، که از آن‌ها برای دمکراسی جامعه بورژوازی امروزین، هیچ گونه نتیجه‌گیری ممکن نیست.

پوپر، علیه «تاریخ‌گرایی» و علیه قوانین برآمده از آن، که بر پایه آن، سازمان‌های اجتماعی و دورنمای تعالی آن‌ها تعریف می‌شود و نیز نیروهای فعال در آن برشمرده می‌شوند و جایگاه آن‌ها در نظام معین می‌گردد، به دفاع از فن اجتماعی برمی‌خیزد که از یک ساختار جزئی - فرصت‌طلبانه رشد، سرهم‌بندی شده است. او علیه اهداف انتزاعی، علیه برنامه‌های آرمانی موضع می‌گیرد - که البته منظور او برنامه‌هایی است که نظام موجود را پشت سر می‌گذارد - و خواستار همین حرکت بیان شده اصلاح‌طلبانه است. انتخاب آرمان‌های اجتماعی نه تنها امری پیچیده است، بلکه جامعه انسانی را تقسیم نیز می‌کند. به عبارت دیگر، انتخاب

آرمان‌ها، - و نه روابط واقعی اجتماعی - است که علت وجود طبقات و نبرد طبقاتی را تشکیل می‌دهد

اثوریسین‌های جناح راست در کشورهای مذکور، به تمامی کسانی که تضادها و جناح‌بندی‌های چپ و راست را در این جوامع مد نظر قرار می‌دهند، و هواداران سرمایه‌داری و منتقدان یا مخالفان آن را از هم باز می‌شناسند و در برابر مردم مطرح می‌کنند، برجسب تفرقه‌افکنی و ایجاد اختلاف در جامعه می‌زنند و از آنان می‌خواهند که چشم بر این واقعیات خشن اجتماعی ببندند، و هیچ‌گونه بحثی در این زمینه به عمل نیاورند.]

در این جا، بار دیگر با یک نظریه ایده‌آلیستی تاریخ توسط پوپر روبه‌رو هستیم، که در چهارچوب شیوه خود او نیز مستدل نیست: انتخاب چنین آرمان‌هایی، گویا موجب نبرد می‌شود، و کار را به جزم‌اندیشی می‌کشاند. در مقابل، پوپر از ابتکار و خودجوشی دفاع می‌کند. گام ممکن بعدی، باید هدف باشد. داشتن آمادگی برای اجرای حتی بخشی از روند اصلاح، ضروری است.

نظریه پوپر، به روشنی به عنوان یک اصلاح‌گرایی محدود که باید آن را با آزمون و خطا در چهارچوب نظام سرمایه‌داری سرهم‌بندی کرد، افشا می‌شود. او به این ترتیب، میان اصلاح و انقلاب تضادی را پایه می‌ریزد که در آن «خردگرایی انتقادی» تنها به مجری اصلاح محدود می‌شود، و مارکسیسم تنها طرفدار انقلاب از کار در می‌آید. همان‌قدر که برداشت پوپر از در بند بودن نظریه سیاسی خود در چهارچوب شرایط موجود سرمایه‌داری درست است؛ همان‌قدر نیز، برداشت ساده‌انگارانه او از مارکسیسم و محدود ساختن آن در حد صرفاً اعتقاد به انقلاب، که گویا از نبرد برای اصلاح تن می‌زنند، نادرست است. مارکسیسم دسترسی به هدف غایی خود - سوسیالیسم - را، در برابر راه دسترسی به آن قرار نمی‌دهد، نه

طرفدار برنشتین اصلاح‌گرا است و نه جانبدار کودتاچیان ماوراء چپ، و اصلاح و انقلاب را نیز در برابر هم قرار نمی‌دهد.

اصلاح‌گرایی، به معنای اعلام داشتن اصلاح، به عنوان یک اصل است. طبق قوانین تاریخ و منطق، به این ترتیب، اصلاح‌گرایی بر پایه آن‌چه موجود است، قرار دارد. در برابر این نظر، شناخت عمیق هگل قرار می‌گیرد: تمامی روند ترقی، در تحلیل نهایی، از طریق برش‌های کیفی ممکن شده است. بر این پایه، ترقی اجتماعی نیز بر انقلاب استوار است که بر پایه ایجاد یک نظم نوین حقوقی، اقتصادی و سیاسی عملی می‌شود (روزا لوکزامبورگ، در سال ۱۹۰۷، این پیامد سیاسی برآمده از درون دیالکتیک عینی هر روند تکاملی را، در مجادله علیه برنشتین، مورد نظر داشت.) [منظور، بحث‌های درون حزب سوسیال دمکراتیک آلمان میان جناح اصلاح‌گرا - تجدیدنظر طلب، و مدافعان نظرات مارکس و انگلس است. سه کنگرهٔ پیاپی حزبی، نظرات برنشتین را مردود اعلام داشت.]

خردگرایی انتقادی، سوسیالیسم را یک آرمانشهر اعلام می‌کند. اما خود بر زمینهٔ آرمانشهر بودن ابدی آن‌چه که امروز وجود دارد، متحجر شده است: سرمایه‌داری که خود ایجاد شده است، دیگر از میان نخواهد رفت!

## سخن کوتاه

جامعهٔ باز، انسان تاریخی را اصل می‌داند، تصمیم آزاد تک تک شهروندان، و جمع آن‌ها را در ایجاد اصلاحات، زیربنا می‌انگارد. فلسفهٔ پوپر هیچ‌گونه بحث واقعی در زمینهٔ رابطه میان جبر و اختیار را مطرح نمی‌سازد. او توضیح نمی‌دهد که بدون برنامه، تحقق آزادی چه‌گونه ممکن است. نزد او کوچک‌ترین اندیشهٔ جدی در این باره وجود ندارد،

که برای اهداف ذهنی فرد در رابطه با شرایط عینی تحقق این اهداف، چه وزنی باید در نظر گرفت. اندیشه‌های فلسفی او که به طور شگفت‌انگیزی سطحی است، کوشش‌های پُر پیچ و خمی برای پوشاندن منافع طبقاتی بورژوازی است. به اصطلاح، خردگرایی انتقادی او، در واقع برداشتی نسبی‌گرا<sup>۱</sup> است. نظریه «تاریخ‌گرایی» از التقاط‌گرایی او ناشی می‌شود: فلسفه تاریخ او و نظریه او، در کل، بخش‌هایی از برداشت‌های او را نفی می‌کند. ما توانستیم ادعای او را در باره فقدان قوانین عینی اجتماعی، رد کنیم. کارپایه فلسفی او در باره تاریخ، همان نظریه خودجوش بودن روندهای اجتماعی مورد نظر بورژوازی است، که با اندیشه‌های اصلاح‌گرایانه توأم شده است. نظریه جامعه بسته او پایه تاریخی ندارد و از ایدئولوژی فردگرایی سرچشمه می‌گیرد. نظرات فلسفی او در باره تاریخ، نادرست است. نظریه جامعه باز او، جانبداری علنی از سرمایه‌داری است.

ما نمی‌خواهیم چنین احکامی را به صورت مستقیم در باره انواع دیگر نظرات خردگرایی انتقادی - و یا چنان که خود می‌گویند - نظریه تحلیلی تاریخ، مطرح سازیم. اما با وجود این، محتوای ایدئولوژیک آن‌ها تفاوتی با محتوای نظرات پوپر ندارد.

## پایان سخن

با تکیه بر جمع‌بندی روبرت اشتیگر والد در پایان رساله‌اش، می‌توان نکات زیر را در باره نظرات پسامدرنیسم برشمرد:

۱. تجدد و مدرنیته به مفهوم خاص، یعنی جامعه سرمایه‌داری. در ارتباط با بحث مطروحه، منظور از «پروژه مدنیته» جریان‌های فکری و ایدئولوژیک - سیاسی است که در طول حیات این صورتبندی اقتصادی -

---

1. Relativist.

اجتماعی به وجود آمده است و دفاع از نظام را به عهده داشته و دارد. دفاعی که هم دوران آغازین و طلوع نظام، و هم دوران واپسین و افولی آن را در بر می‌گیرد. حقانیت تاریخی ایدئولوژی بورژوازی انقلابی دوران طلوع نظام، هدف انتقاد ویران‌گرانه ایدئولوژی دوران افول نظام سرمایه‌داری است.

۲. به منظور دفاع از سرمایه‌داری، در طول زمان، نظامی از شیوه‌های مخصوص ایجاد شده است. تنها نکته مشترک در نظرات پسامدرنیستی، این است که کلیه این شیوه‌ها را دسته‌بندی می‌کند و حتی المقدور به طور ساده فهم مطرح می‌سازد.

۳. برای دفاع از کلیت نظام و مصون داشتن زیربنای آن از انتقاد، کل نظام به بخش‌ها و ساختارهای به اصطلاح مستقلی تقسیم می‌شود، تا از این طریق گویا خطری دفع گردد که از شناخت کلیت نظام و روابط درونی آن ناشی می‌شود. انتقاد بنیادین به خردگرایی و دیالکتیک در این نظرات، هسته اصلی استدلال این شیوه تفکر است که به تقویت نتیجه‌گیری‌های خردگريزانه<sup>۱</sup> و افسانه‌های مرموز جدید می‌انجامد.

۴. در بخش‌های جدا و پاره پاره نظام سرمایه‌داری، جنبه‌های قابل انتقاد برجسته می‌شوند و چنان مورد انتقاد قرار می‌گیرند که لبه تیز انتقاد متوجه معنویت ایدئولوژی بورژوازی انقلابی دوران آغازین گردد، و از این طریق، زیربنای اقتصادی نظام، از نظر دور نگاه داشته شود. مارکسیسم نیز، به نادرستی، در کنار معنویت مورد هجوم قرار می‌گیرد و محکوم می‌شود.

۵. همزمان با طرح این نظرات، ستایش‌گرانه از مواضع خردگريزانه مرحله افول نظم اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری، دفاع می‌کنند.

۶. تحت عنوان دفاع از «تفاوت»، همه تفاوت‌ها و تضادهای واقعی

---

1. Paralogist.

مورد هجوم قرار می‌گیرد و در نابودی آن کوشش می‌شود. به عنوان نبرد علیه یکسان‌سازی، پیش پا افتاده‌ترین یکسان‌سازی مکانیکی و فاقد هویت و سرشت خاص، تبلیغ و القاء می‌شود. این همان شیوه‌ای است که با تبلیغ وجود درخت و درخت و، باز هم درخت، ماهیت جنگل را به فراموشی می‌سپارد و آن را از نظر دور می‌دارد. اما همزمان و در چهارچوب وظیفه دفاع از نظام سرمایه‌داری، با یاری گرفتن از شیوه «کل‌گرایی»، یعنی باور به «کلیت واقعیت وجود»، کلیت نظام سرمایه‌داری - جنگلی را که به فراموشی سپرده شده بود - بار دیگر برپا داشته و به عنوان «پایان تاریخ» بر مقدس بودن آن پای می‌فشرند.

## پیوست سوم

### غار بزرگ دزدان هانس هینس هولس

اگرچه، به طور کلی، آغاز دوران روشنگری در اروپا را مصادف با پایان قرون وسطی می‌دانند، ریشه‌های بسیار پر برکت فلسفی آن در تمدن ایرانی - اسلامی، از قدمتی به مراتب بیشتر برخوردار است. از این رو، در این زمینه ارائه توضیحاتی در این کتاب، از چند سو، مفید به نظر می‌رسد. توماس مچر نیز در رساله خود به این ریشه‌ها اشاره کرده است. ارزیابی فیلسوف معاصر آلمانی هانس هینس هولس در کتاب «غار بزرگ دزدان»<sup>۱</sup> (از انتشارات نشر آلستزیس<sup>۲</sup>، آلمان، سال ۱۹۹۹) در مورد نقش فرهنگ ایرانی - اسلامی، به قرن نهم و دهم تاریخ اروپا باز می‌گردد. یعنی در دوران حاکمیت بلامنازع کلیسای کاتولیک‌ها در اروپا و برقراری نظرات فلسفی آن‌ها به صورت آموزش‌های مدرسی<sup>۳</sup>. این واقعیت نشان می‌دهد که کوشش پسامدرنیستی تحکیم صورتبندی اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری در مرحله کنونی تاریخ بشریت، نه تنها یورشی به مواضع روشنگرانه بورژوازی انقلابی است، که در عین حال با فرهنگ هزارساله ایران و دیگر کشورهای اسلامی، در تضاد است. مبارزه‌ای که امروز برای

---

1. Die grosse Raeuberhoehle. 2. Alsthesis Verlag. 3. Scholastik.

تثبیت نتایج روشنگری، یعنی برقراری «جامعه مدنی» در پاره‌یی از کشورهای جهان سوم جریان دارد، قدمتی بیش از ۱۰۰۰ سال دارد. احسان طبری این واقعیت تلخ تاریخی را چنین بیان می‌دارد: «از آن‌جا که روح و رونق فرهنگی شرق و از جمله ایران به یک نوزایی واقعی نرسید و به ویژه در اثر ایلغار مغول سر به سرایش نهاد، این نهال که در شورستان خاور خشکید، در بهارستان باختر بالید و برگ افشاند و ثمر داد و به اوج امروزمین رسید، که ما باید به حق چون کودکان ابجدخوان برای آموزش آن از مقدمات آغاز کنیم.» («جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران»، ص ۱۸۵)

ترجمه کوتاه شده صفحات ۹۳ تا ۹۸ کتاب فیلسوف معاصر آلمانی، هانس هینس هولس:

زمانی که در اروپا هنوز شرایط عینی برای آغاز دوران روشنگری آماده نبود و سلطه قرون وسطای کلیسا (قرن ۱۲ و ۱۳ از تاریخ اروپا) در اوج خود قرار داشت، «تأثیر پیگیر معنویت فرهنگ یونانی و اسلامی در علوم، چشمگیر بود...». در جریان جنگ‌های صلیبی و نیز آشنایی با فرهنگ اسلامی در جنوب اسپانیا، ارتباط فرهنگی با شرق توسعه یافت. «در شرق، با تکیه به فرهنگ یونانی، یک زندگی شهری - مدنی رشد یافته بود که در بخش‌های تولید اقتصادی، دستاوردهای تمدنی - مدنی و شناخت‌های علمی، به مراتب از غرب پیشی گرفته بود. بی سبب نیز نبود که متفکران غربی در صدد برقراری ارتباط با فلاسفه شرقی بودند، به مطالعه مسائل فلسفی مطروحه توسط آنان می‌پرداختند و می‌کوشیدند [از دو قرن پیش] مسائل و پرسش‌های خود را با آنان در میان بگذارند. ابوعلی سینا (۱۰۳۷ - ۹۸۰) و ابن رشد (۱۱۹۸ - ۱۱۲۶) در دوران نفوذ عمیق کلیسای مسیحی و آموزش مدرسی، به پدران معنوی آن‌ها تبدیل شده بودند...

بی تردید، از آغاز قرن سیزدهم، سیر روزافزون تأثیر علوم و فلسفه کشورهای اسلامی بر کشورهای باختر، بارشد طبقه بورژوازی شهری در این کشورها، ارتباط داشت. این برتری موجب شده بود که اندیشمندان مسیحی از دو قرن پیش برای تحصیل به آندلس مسلمان سفر کنند و از آنجا با اطلاعات پزشکی، ستاره شناسی، ریاضیات و نظرات فلسفی ارسطویی - نوافلاطونی، به کشورهای خود بازگردند...

فلسفه، در کشورهای تحت نفوذ اعراب، با تأثیر پذیری از نظرات کلاسیک یونان و تکیه به سنت‌های کهن و به‌ویژه با پذیرش کم و بیش وسیع نظرات نوافلاطونی، آموزش ارسطو را پیش برده و رشد داده بود. حال آن‌که در باختر، کماکان نظرات کلیسای مسیحی، به شدت حاکم بود. در مجموعه نظرات ارسطو، گرایشی ماتریالیستی وجود دارد، که مدام در برابر نظرات ایده‌آلیستی افلاطون برمی‌خیزد. وارثان مسلمان، این اندیشه‌ها را که به نیازی روزافزون برای رتق و فتق مسائل ناشی از رشد تولید کالایی در جوامع اسلامی و پاسخ‌دادن به مسائل در مراکز و شهرهای پرجمعیت خود تبدیل شده بود، بیشتر مورد توجه قرار می‌دادند. این وظیفه در برابر فلاسفه مطرح شده بود که میان ماتریالیسم در علوم و عقاید مقدس خود، هم‌سویی ایجاد کنند، چنان‌که در خدمت تغییرات اجتماعی مورد نیاز، که تدارک پیش‌شرط‌های مادی آن در طول قرون اخیر تحقق یافته بود، قرار گیرد.

نخستین گام‌ها در جهت رشد فلسفه، که مستقل از نظرات مذهبی عملی شد، در بخش قضا، در اسلام برداشته شد. باورها و مضامین روابط ساده قبیله‌ای می‌بایست بر شرایط جامعه پیشرفته و شهرنشین، که به کمک پیروزی‌های جنگی صد ساله اسلامی ایجاد شده بود، به‌طور منطقی و با برداشتی علمی، انطباق داده می‌شد. اما از آنجا که می‌بایست تقدس این عقاید، به مثابه پیش‌شرط مذهبی - ماوراءالطبیعی مورد توجه قرار می‌گرفت، شیوه‌های توضیح و توجیه ماوراءالطبیعی و آگاهی

شناخت در مورد هستی‌شناسی به یک‌دیگر پیوند داده شد. به این منظور، دانشمندان مسلمان از نظرات ارسطو و نوافلاطونیان بهره جستند...»

این روند مورد تأیید احسان طبری نیز هست. او (همان‌جا، ص ۱۸۶ - ۱۸۵) می‌نویسد: «تجربه، مشاهده، اجتهاد، استقراء به عده‌ای از علمای ما نشان داده‌بود که بسیاری از احکام فلسفی، طبی، نجومی، ریاضی و... فلاسفه و علمای یونان بی‌خدا نیست و گاه صرفاً خطاست. در قرن‌های مورد بحث ما پایه‌های فرهنگ مادی نیز از جهت بسط تولید و بازرگانی، عظمت شهرها، بسط مناسبات فرهنگی میان اقوام گوناگون، زمینه فوق‌العاده مساعدی برای تراکم تدریجی تجارب علمی، پرورش عقول نیرومند و شخصیت‌های برجسته، برای جنبش و نهضت فکری ایجاد کرده‌بود.»...

هولس ادامه می‌دهد: «آیا می‌بایست قواعد غیرقابل تغییر آسمانی را کلمه به کلمه، و یا در قیاس<sup>۱</sup> به کار گرفت؟ اندیشمندان برای پاسخ به این پرسش، از بحث در باره کلمه - همان Logos یونانیان - و محتوای علمی آن آغاز کردند. آنان از این راه در باره رابطه میان وحدت وجود و متنوع بودن جهان و نقطه آغازین این تنوع، که طبق نظر وحدت وجود در ذات خداوند متمرکز است و از آن منتشر می‌شود، به پرسش‌هایی دست یافتند. این برداشت در برابر برداشت ثنویت (دوآلیسم) مطرح می‌شد، که بدی در جهان را در برابر نیکی خداوند قرار می‌داد. اگر وحدت جهان در خداوند به صورت عقل کل<sup>۲</sup> وجود دارد، باید معلوم شود که جایگاه جهان مادی در این وحدت کجاست، و از چه ساخته شده است؟ و پاسخ به این پرسش، موضوع اندیشه فلسفی بود. ماتریالیسم فلسفی نزد پزشک - فیلسوفان که نخستین شخصیت‌های برجسته آن فارابی (۹۵۰ - ۸۷۰) و

---

1. Analog. 2. Intellectus Universalis.

سپس ابن سینا بودند، با نظرات مذهبی تلفیق شد و نوعی ماوراءالطبیعه ایجاد کرد، که ارنست بلوخ آن را «ارسطوی چپ» می نامد.

ابن سینا نخستین کسی بود که پیگیرانه به نفی اشتراک وجود خداوند با هرآنچه گذرا، محدود و جهانی او در کل، نفی اشتراک با همه صفات منفی است، پرداخت. بدین ترتیب، وجود عقل کل از مسائل عینی - مادی جهان متغیر و ناپاک جدا شد، و تعریف و توجیه واقعیت جهان مادی، در زیر مجموعه برداشت استدلالات علمی و تعقلی قرار گرفت و به وظیفه‌ای در برابر فلسفه مستقل از مذهب... تبدیل شد.

این روند، چنان که بعدها در کلیسای مسیحی نیز اتفاق افتاد، با مخالفت شدید مذهب حاکم روبرو شد.

«برخلاف ارسطو که معتقد است حرکت اشیاء ناشی از زنجیره‌ای از علل است که به «جنبنده ثابت» می‌انجامد، برای فلسفه اسلامی «جنبنده ثابت» وجود مطلق خداوند است، که پیش از همه چیز وجود دارد و همه خواص را در خود جمع آورده است، و آغازگر حرکت است؛ از مطلقیت او، می‌بایست گذار به حرکت، نتیجه‌گیری می‌شد. همه واقعیت‌ها و امکانات به صورت اندیشه و جوهر<sup>۱</sup> در ذات خداوند وجود دارد، تا آن زمان که با خلق آنها، به آنها مادیت جهانی (وجود) بخشد؛ اما از آنجا که خداوند در خارج از جهان مادی (خارج از مادیت جهان) وجود دارد، انتقال اندیشه به جهان مادی، نیاز به گذار از یک مرحله میانی دارد، تا بتوان از خداوند به مثابه علت اولی، به جهان متحرک مادی رسید.

ارسطو برای این گذار، نمونه‌ای ارائه نمی‌دهد که تنوع وجود مادی را از معنویت مطلق اولیه نتیجه دهد. ایجاد تنوع مادی از عقل کل، نزد فیلسوفان اسلامی، چنین است: خداوند ماهیتاً عقل کل است، یعنی اندیشه معنوی همه واقعیت‌ها و امکانات او، به مثابه شعور مطلق و کامل،

---

1. Essenz.

نه تنها جهان را در شکل «اندیشه»، بلکه خواست خلق آنان را نیز در بر دارد. از آنجا که در برابر خواست خداوند هیچ مانعی وجود ندارد، خواست و اراده درونی<sup>۱</sup> او نقش علت علی خلق جهان را ایفا می‌کند: هر زمان که خداوند اراده کند، جهانی را که اندیشه آفرینش آن را در اختیار دارد، می‌آفریند.

ابن سینا، از این ساختار فارابی، ابدی بودن جهان را نتیجه می‌گیرد. از آنجا که بدون اراده شعور مطلق و کامل هیچ چیز ممکن نمی‌شود، باید جهانی را که در اندیشه دارد، همزمان نیز اراده - یعنی خلق - کرده باشد. از این رو، جهان مادی، همانند خداوند، ابدی است.

در فیلم سرگذشت ابن سینا، که از انتشارات وزارت ارشاد اسلامی است، ابن سینا در سنین کودکی این مضمون را در مکتب‌خانه، به صورت پرسشی، با معلم خود مطرح می‌سازد: خداوند پیش از خداوندی، به چه کار مشغول بوده است جز خداوندی؟

پرسشی که به معنای ابدیت خداوند، و مخلوق او -

جهان مادی - است.]

از آنجا که در شعور مطلق، اراده نیز نهفته است، پس شعور مطلق، همزمان با شعور خالق<sup>۲</sup> وجود دارد، که وقتی در برابر او چیزی برای خلق کردن وجود دارد، خلق می‌کند. [احسان طبری، به نقل از کتاب «شفا»ی ابن سینا، این نکته را چنین بیان می‌دارد: «قضا، عبارت است از عمل ابتدایی و بسیط وضع اشیا، از جانب خدا.»] این مخلوق، که شعور خلق کننده آن را ایجاد می‌کند، باید نسبت به خالق خود از جنس دیگری باشد، زیرا در غیر این صورت، شعور، تنها شعور را می‌آفریند.

نخست اندیشه است که وجود دارد و برای آن واقعیت عینی متصور

---

1. Interinisische. 2. Intellectus Gens.

نیست و با آن چیزی که باید خلق شود، متفاوت است. مخلوق، همان ماده است، که به صورت ماده<sup>۱</sup> اولیه<sup>۱</sup> در شکل یک امکان<sup>۲</sup> در شعور مطلق وجود دارد، به مثابه<sup>۳</sup> پیش شرط تبدیل شعور مطلق به شعور خالق، و در خارج قرار دادن مخلوق، از خود.

از این طریق که برای شیء مادی، پیش شرطی از شعور و اندیشه پذیرفته می شود، هر شیء امکان خلق شدن می یابد. وجود (متنوع) حیات پدید می آید، و مایه و جوهر به وجود تبدیل می شود. روند گذار از شعور مطلق و کامل به جهان مادی کامل است، و تنوع متغییر محتوای جهان ایجاد می شود که به طور مدام محتواهای جدیدی را می آفریند و ویران می کند<sup>۳</sup> ما از جهان اندیشه ها و اصل ها، از سرزمین ماوراء الطبیعه، به جهان اشیاء و روندها - سرزمین مادی - فرود آمده ایم. حقانیت علوم، بی آن که اولویت وجود خداوند مورد تردید قرار گیرد، مستند شده است.»

طبری در «حدیث جبر و اختیار» (همان جا، ص ۱۹۷) همین مفهوم را از نظرات ابن سینا در ارتباط با مسأله جبر در کوتاه ترین سخن، چنین به رشته تحریر در می آورد: «لذا نخست خداوند اشیا را وضع می کند (قضا) و همین عمل که اراده خداوندی متوجه وضع اشیاء می شود، چه گونگی و ضرورت آن ها را معین می کند (تقدیر) و لذا هر موجودی در جهان سهمی از قضای عالم الهی دارد (قدر)».

---

1. Materia Prima.      2. Dyamei on, Potentia, Quuva.

3. Generatio et Corruptio.

«جامعه مدنی و آگاهی پسامدرنیستی» اثر توماس  
مچر جامعه‌شناس و نویسنده آلمانی برای آنان که  
خواستار اطلاعات وسیع و همه‌جانبه درباره پدیده  
پسامدرنیسم به مثابه «ایدنولوژی امپریالیسم دوران  
افول» و دریافت زیر و بم نقش آن هستند، مجموعه پر  
ارزشی است.

این رساله، از دیدگاه شرکت عملی در نبرد نظری  
جهانی در دوران کنونی به طور عام؛ و کمک به درک  
شرایط نبرد اجتماعی در برخی از کشورهای جهان سوم  
برای برقراری و تحکیم «جامعه مدنی» که با بغرنجیهای  
نظری دست به گریبان است، به طور خاص؛ از اهمیت  
ویژه‌ای برخوردار است. شاید این رساله و نیز  
پیوستهای افزوده، بتواند به حل این بغرنجیهای  
رساند؛ و نیز، گامی باشد در جهت رفع کمبودهای  
فعالیت روشنفکرانه نظریه‌پردازان پایبند به نظرات  
علمی مارکس، انگلس و لنین در دهه‌های پس از زندگی  
بانیان سوسیالیسم علمی. کمبودهایی که روند رفع آن با  
کوششهای آنتونیو گرامشی آغاز شد، بی آنکه مرگ  
زودرس وی در زندان فاشیستهای ایتالیا، نقطه پایانی بر  
آن بگذارد.

شابک: X-8-93150-8-964

تومان ۱۵۰۰

