یادداشت

ترس و اندیشه

کوری رابین
ترجمه: کاوه سجودی

از جهات بسیار، نسخه دوم دموکراسی در امریکا نوشته توکویل دنبالەرو همان راه روح قوانینِ منتسکیو است. توکویل هم مانند منتسکیو و برخلاف هابز، ترس را نوعی ناامنی شناور می‌داند نه هراس از مورد آزار و اذیت قرار گرفتن. بنابراین توکویل ترس را فاقد مولفه‌ای اخلاقی در نظر می‌گیرد. در واقع غیابِ درکی منسجم از خیر یا اعتقاد راسخ به خیر است که اضطراب را ممکن می‌کند. باز هم توکویل مانند منتسکیو و برخلاف هابز بر این باور است که اضطراب با فردیت رابطه‌ای معکوس دارد. هر چه حس فردیت در شخصی قوی‌تر باشد، کمتر احتمال دارد اضطراب را تجربه کند، هر چه حس فردیت در یک شخص ضعیف‌تر باشد، احتمال تجربه اضطراب توسط او بیشتر است. توکویل مانند منتسکیو و برخلاف هابز اضطراب را مرتبط با واقعیت‌های فرهنگی می‌داند نه سیاست و قدرت، اگرچه از نظر او این ارتباط قوی‌تر از ارتباطی است که منتسکیو فرض می‌کند. اما توکویل با وجود تفاوت‌هایی که ذکر شد، از فرضیات مشترکی که هابز و منتسکیو، به‌رغم تفاوت‌هایشان، درباره ترس دارند، فاصله می‌گیرد. توکویل برخلاف هابز و منتسکیو، بر این باور است که خطوط تکوین، رشد و انتقال ترس به سمت بالا در حال گسترش هستند. توکویل این فرض را برعکس می‌کند و ادعا می‌کند اضطراب شرایط خودکاری است که برای زنان و مردان تنها پیش می‌آید که اقدامات را یا تسهیل می‌کنند یا تحمیل. میزان اقدامات خشن فقط واکنشی به نیاز و مطالبه توده مردم بوده است. برخلاف منتسکیو و هابز، توکویل اظهار می‌کند که فرد فردِ اعضای توده که به دنبال از دست دادن خودشان در قدرت خشن هستند، از نظر فرهنگی و روانی در معرض تسلیم شدن و تابع بودن قرار دارند. هابز و منتسکیو معتقدند فرد وحشت‌زده یا ترسیده از طریق ابزارهای سیاست- به عقیده هابز نخبگان، و به عقیده منتسکیو، خشونت- خلق می‌شود. اما از دیدگاه توکویل سیاست اصلاً دخالتی در این امر ندارد. خودِ مضطرب از پیش وجود داشته است. بدون توجه به دخالت سیاست، «خود» به واسطه فرهنگ و نفس‌اش مضطرب بوده است. نهایتاً این بینش درباره فرد دموکراتیک در میان جمعیتی تنهاست که نگرش توکویل به اضطراب توده را بسیار ترسناک می‌کند. توکویل با این ادعا که اضطراب لزوماً ایجاد نشده است و یکی از ویژگی‌های ساختاری «خودِ» دموکراتیک و فرهنگ آن است، اشاره می‌کند که خطر از درون می‌آید و دشمن ستون پنجمی ذهنی است که در قلب همه زنان و مردان کمین کرده است. او در یادداشتی می‌نویسد: «این بار بربرها از سرزمین‌های یخزده شمالی نخواهند آمد. آنها در میان شهرها و روستاها رشد خواهند کرد.» هابز تلاش کرده ترس را به وضعیتی طبیعی منتسب کند که به آینده، گذشته و به سیستمی مستقل و واقعی در حال وابسته است و منتسکیو تلاش می‌کند آن را به وحشتی ربط دهد که در آینده یا در سرزمین‌های بسیار دور قرار دارد. هر دو تلاش می‌کنند وحشت مردم را به ابژه‌ای غیر از خودشان یا کشورشان ربط دهند.

توکویل توجه مردم را به درون جلب می‌کند، به خیانت‌های دائمی اختیاراتِ درون روان‌های مضطرب‌شان. اگر چیزی برای ترسیدن وجود داشته باشد، همانا میل شدید خود به تسلیم و تبعیت است. از این به بعد، فرد باید در برابر خودش سنگر بگیرد و با دقت از مرزهایی که آنها را از توده جدا می‌کنند، نگهبانی کند. در اوج دوران جنگ سرد، روشنفکران امریکایی این تفکر را دوباره زنده کردند و بر این عقیده بودند که بزرگ‌ترین خطر برای امریکایی‌ها همین خودِ مضطرب‌شان بود که از همیشه آماده‌تر بود تا آزادی را به استبداد هدیه دهد. آرتور شلزینگر با هشدار به «اضطراب‌هایی که در جوامع آزاد مردم را به سمت خیانت به آزادی هل می‌دهند» به این نتیجه می‌رسد که در ایالات متحده «در سینه هر کس یک استالین» وجود داشت. چیز دیگری که باید از آن ترسید، فرهنگ برابری‌طلب است که اصولاً خودِ دموکراتیک از آن ناشی می‌شود. توکویل قصد ندارد دستاوردهای دموکراسی را نقض کند یا از ایده برابری عقب‌نشینی کند. او آنقدر واقع‌گرا بود و دستاوردهای انقلاب را باور داشت تا در واکنش سلطنت‌طلبان با آنها هم‌صدا نشود. در عوض، او استدلال می‌کند که برای حفظ دستاوردهای انقلاب، برای کمک به تحقق قول هر فرد دموکراتیک به عنوان یک عنصر خالص، «خود» باید با ایجاد ساختارهای مستحکم قدرت حمایت شود و نوعی حس وابستگی محلی به آن بازگردد، به منابع معنا پر و بال داده شود و «خود» در وضعیت مدنی‌ای قرار گیرد که کارکردش کمتر سیاسی و بیشتر روانی باشد و نقشی یکپارچه‌کننده داشته باشد. برای مقابله با اضطراب توده، برابری‌طلبان و لیبرال‌ها، دموکرات‌ها و جمهوری‌خواهان، باید از حمله به محدوده سلسله‌مراتب‌های اجتماعی باقیمانده دست بردارند. اینها تنها واقعیت‌های اجتماعی‌ای هستند که بین دموکراسی و استبداد، آزادی و اضطراب ایستاده‌اند. ۱۵۰ سال قبل، روشنفکرهای کمونیست در امریکای شمالی و اروپای غربی بحث‌های مشابهی را ارائه کرده بودند.

نقد مارکسیسم در حوزه معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق

مارکس دیگر بازنمی‌گردد

طوس طهماسبی

افکار مارکس با برداشت خاصی از فلسفه و معرفت‌شناسی هگل شکل می‌گیرد. ایده بنیادینی که هگل در فلسفه و معرفت‌شناسی بنا نهاد آن بود که قاعده و میدان بخش عمده بحث‌های معرفت‌شناختی پیشین را که بر مبنای روابط فرازمانی و انتزاعی میان شناسنده و موضوع شناسایی استوار بود نفی کرد. او شرایط و امکانات شناخت و عقلانی‌تر شدن انسان را تنها در فرآیند تاریخ قابل بررسی می‌دانست نه در یک شرایط ایستا یا انتزاعی. او معتقد بود برای اینکه فلسفه به طور کامل عقلانی شود و معضلاتش حل شود خود جامعه بشری نیز باید به مرحله عقلانیت کامل برسد و این امر مستلزم تکامل تاریخ بشری است. او می‌گفت: «آدمی به ۲۳ قرن نیاز داشت تا به این آگاهی برسد که... مفهوم [مفاهیم] را چگونه باید فهمید.» (شرت، ۱۳۸۷: ص ۲۶۴)

این نگاه تاریخی باید کل تاریخ جهان، به ویژه تاریخ تمدن بشری را دربرگیرد و معنایی یکپارچه ببخشد و تکامل ذهن به سوی شناخت و عقلانیت مطلق را از طریق تکاپوی تاریخ نشان دهد. اندیشه‌ها و متون هگل پیچیده و در مواردی تا حدودی مبهم بود. بعد از مرگ هگل دو تفسیر از آرای او به عمل آمد. یک تفسیر محافظه‌کارانه بود. این دیدگاه بر ضدیت آشتی‌ناپذیر هگل با آرمانشهرگرایی تکیه می‌کرد. هگل به صراحت نظرگاهی را محکوم می‌کرد که می‌خواست مصلحت‌هایی مبتنی بر آرمان‌های هنجاری، پیش‌فرض‌های اخلاقی و مفاهیمی درباره چگونه باید بودن جهان را در برابر واقعیت تاریخی معینی قرار دهد. بر این اساس این تفسیر تاکید می‌کرد دیالکتیک هگل روشی برای درک تاریخ گذشته بود اما داعیه نداشت که در مورد کیفیت آینده قضاوت کند و سودای تغییر مسیر امور انسانی را در سر نداشت. این تفسیر در امتدادش به اینجا می‌رسید که تاریخ و وضع موجود را باید واقعیت‌هایی بدانیم که به اندازه قواعد منطق خلل‌ناپذیرند. در اینجا جمله معروف هگل که «آنچه واقعی است عقلانی است» چنین تفسیر می‌شد که هر وضعیت واقعی را صرفاً به لحاظ وجود واقعی‌اش باید تایید کرد. تفسیر دوم که به هگلیسم چپ مشهور شد اما معتقد بود هگل وجود جهانی عقلانی را اصلی مسلم می‌گیرد و خواستار آن است که واقعیت به صورت عقلانی درآید و تاریخ تجربی با مقتضیات روحی که برای آزادی خود تلاش می‌کند متقارن شود. این تفسیر روحیه نقادی و نابـاوری را تقویت می‌کرد. رویارو قرار دادن هر جهان موجود را با احکام عقل لازم می‌دانست و معیارهایی به دست می‌داد که به مدد آنها انسان می‌توانست واقعیت را بسنجد و آن را به نقد بکشد و اصلاحش را طلب کند. در این تفسیر جمله «آنچه واقعی است، عقلانی است» چنین تعبیر می‌شد که واقعیت تجربی را تنها زمانی می‌توان به راستی «واقعی» خواند که با مقتضیات عقل تاریخی همخوانی کند و بر این اساس عناصر مغایر با عقل به راستی واقعی نیستند، حتی اگر از لحاظ تجربی آشکارتر از عناصر عقلانی جلوه کند. مارکس در ابتدا به هگلیسم چپ گرایش یافت اما هرگز این اندیشه برخی از هگلی‌های چپ را نپذیرفت که میان آنچه باید باشد و آنچه از لحاظ تاریخی وجود دارد، تقابلی در کار است. از سوی دیگر مارکس استخوان‌بندی اصلی فلسفه تاریخ هگل را که هم زاده معرفت‌شناسی او و هم به شدت تحت تاثیر داستان خلقت در مسیحیت است، پذیرفت. دوران بی‌غل و غش باغ عدن نمایانگر همین دوره است. مرحله دوم تکامل در داستان مسیحی خلقت جدایی است. آدم و حوا میوه ممنوعه را می‌خورند و در نتیجه آدمی از خداوند جدا و اراده او به طور کامل از خداوند منفک می‌شود. این مرحله همان هبوط است. بنا بر روایت مسیحیت پس از هبوط فرآیندی طولانی‌مدت و کند در جهت آشتی با خداوند در جریان است و این مرحله سوم است. این مرحله تلاشی برای بازگشتن به وحدت با خداوند است. این آشتی و وحدت تنها از طریق وجود عیسی مسیح ممکن است. روایت هگل از سیر حرکت تاریخی بشر چنین است؛ از نظر او مرحله اول همان حالت یکپارچگی و وحدتی است که در اساطیر آمده است. از نظر او جوامع دوران باستان یا کلاسیک چنین بودند. در این جوامع آدمیان به شکل خودانگیخته‌ای با جهان اطرافشان یگانه و یکپارچه بودند. به عبارت دیگر آنها به صورت طبیعی و بدون تامل به شکل صحیح عمل می‌کردند و هیچ انفصال و گسست یا تعارضی با نهادهای اجتماعی و قواعد جامعه‌شان احساس نمی‌کردند. دومین مرحله یا همان مرحله هبوط به عقیده هگل هنگامی رخ می‌دهد که وحدت اسطوره‌ای به واسطه تفکر و تامل گسسته می‌شود. به اعتقاد او سقراط نمایانگر آغاز این دوره است یعنی زمانی که بشر صرفاً جامعه پیرامونش را نمی‌پذیرفت بلکه درباره آن تامل می‌کرد. فلسفه سقراط به فروپاشی اجتماعات کهن منجر می‌شود که بر رفتارهای بدون تامل از روی عادت و خودانگیخته متکی بودند. امتداد این مرحله جدایی به مرحله بیگانگی می‌رسد که طی آن انسان اندیشه‌ورز با نهادهای اجتماعی و قواعد و صورت‌های مرجعیت و دانش در جامعه‌اش دچار تضاد می‌شود. هگل لحظه اوج این فرآیند را انقلاب فرانسه به شمار می‌آورد؛ جایی که جامعه نقادانه درباره رفتار غیرعقلانی و ناعادلانه صورت‌های مرجعیت و اقتدار تامل می‌کند و تلاش کرده آنها را برانداخته و نظامی عقلانی وضع کند. مرحله آخر و آشتی از دیدگاه هگل مرحله‌ای طولانی است و بیشتر تاریخ بشر را دربرمی‌گیرد. این مرحله همان پیوند دوباره آدمیان با جهان پیرامون‌شان است. این پیوند به این دلیل رخ می‌دهد که جهان به شکل فزاینده‌ای در حال عقلانی شدن است. انسان‌ها به تدریج متوجه این واقعیت می‌شوند که جهان‌شان روز به روز عقلانی‌تر می‌شود یعنی نهادهای اجتماعی‌شان، قواعد و صورت‌های مرجعیت و اقتدار و دانش برای اعضای جامعه عقلانی و عادلانه به نظر می‌رسد. به این ترتیب آشتی زمانی رخ می‌دهد که جامعه جهان پیرامون خود را عقلانی تشخیص دهد. پایان تاریخ بشر به این ترتیب لحظه آشتی است یعنی لحظه‌ای که از یک سو جهان به طور کامل عقلانی می‌شود و از سوی دیگر جامعه عقلانی نیز به عقلانی بودن خود پی می‌برد. در اینجا به این نکته باید توجه کرد که آشتی نهایی از نظر هگل بازگشت به همان وحدت و یکپارچگی اسطوره‌ای اولیه نیست یعنی یگانگی بدون تامل بلکه برعکس نیل به نوع خاصی است از وحدت که در آن آدمیان در خود تامل می‌کنند. جهان عقلانی‌تر و در عین حال وحدت و یکپارچگی نیز دوباره حاصل شده است. روش موسوم به دیالکتیک هگل را نیز در چارچوب همین حرکت تاریخی می‌توان شناخت. روش دیالکتیک روش شناخت از طریق تضاد و در یک سیر حرکتی است که با منطق صوری و فرازمانی تفاوت دارد. «در این روش سوژه نخستین یگانگی اصیل‌یابی میانجی را فرومی‌شکند و خویشتن را نقطه مقابل دیگری‌ای قرار می‌دهد که آن را به عنوان چیزی کاملاً غیر از خود در نظر می‌آورد که نفی اوست اما سپس این تقابل در وحدت به خودباز‌آورنده‌ای ابطال می‌پذیرد که نفیِ نفی است.» (کالینیکوس، ۱۳۸۳: ص ۱۰۰)

مارکس نیز روش دیالکتیک را اساس کار خود قرار می‌دهد و سپس با تاثیرپذیری از جریان نوظهور ماتریالیستی در فلسفه آلمان به نمایندگی کسانی چون فوئرباخ محتوا و سوژه ساختار فلسفی هگل را که روح و ذهنیت کلی تاریخی است با فرد انسانی واقعی و کار او به معنای رابطه واقعی‌اش با طبیعت برای تغییر آن جایگزین می‌کند. ما در اینجا به سبب محدودیت این نوشتار ایده‌های مارکس را بسیار مختصر و بعضاً در کنار نقدها مطرح می‌کنیم تا فرصت برای طرح برخی نقدهایی زیربنایی‌تر که کمتر مطرح شده‌اند فراهم شود و نیز فراموش نکنیم دامنه مباحث مارکس و خاستگاه‌های فکری‌اش که سنت‌های فکری متفاوتی را دربرمی‌گیرد آنقدر گسترده است که ما در این نوشتار کوتاه تنها می‌توانیم بخش‌هایی از آن را مطرح کرده و نقد کنیم. اساس ساختار فرامادی و ذهنیت‌محور هگل ناعقلانیتی، سطح ناکافی رشد خرد و عقل بشری برای شناخت کلیت جهان و وحدت با آن بود. اما در نظام‌های مشخص اجتماعی تاریخی، فرآورده‌هایی که حاصل کار توامان ذهنی- جسمی بشرند، همچون امری بیگانه از او که گویا ریشه‌ای ازلی دارند بر او ظاهر می‌شوند. انسان درک نمی‌کند که اینها ساخته دست اویند و تحت سلطه آنها قرار می‌گیرد. این فرآیند از طریق شکل‌گیری «تقسیم کار» جابرانه رخ می‌دهد که در آن گروه معدودی مالک ابزار تولید و منابع تامین معیشت شده و اکثریت افراد انسانی برای تامین معیشت حداقل خود ناچار به کار کردن برای آنها می‌شوند. به این ترتیب در دوره‌های تاریخی مختلف این وضعیت به تناسب رشد فنی ابزار و شیوه تولید، روابط اجتماعی تولید خاص خود را میان صاحبان ابزار تولید و نیروی کار فاقد ابزار تولید ایجاد می‌کند. به تدریج با رشد سرمایه‌داری تجاری و مالی، فروش نیروی کار انسان توسط او و کارمزدی شاخصه روابط اجتماعی تولید دوران جدید می‌شود. مارکس می‌نویسد: «هر چه کارگر ثروت بیشتری تولید می‌کند و محصولاتش از لحاظ قدرت و مقدار بیشتر می‌شود، خود از لحاظ انسانی و مادی فقیرتر می‌شود. هر چه کارگر کالای بیشتری می‌آفریند، خود به کالای ارزان‌تری تبدیل می‌شود. افزایش ارزش جهان اشیا نسبتی مستقیم با کاستن از ارزش جهان انسان‌ها دارد. کارگر فقط کالا تولید نمی‌کند، بلکه خود را نیز به عنوان کالا تولید می‌کند.» (مارکس، ۱۳۷۷: ص ۱۲۵) جزیی شدن هر چه بیشتر تقسیم کار سبب می‌شود کارگر حتی تصور ذهنی ارتباط میان کار جزیی خود و کالای کامل نهایی را از دست بدهد. بنابراین باید گفت مارکس در آغاز و اساس کار خود از مقولاتی اقتصادی چون سرمایه، مالکیت، پول و کالا یک تحلیل فلسفی ارائه می‌داد و حتی اندیشه موقعیت و رسالت خاص پرولتاریا به عنوان اصلی تحول در تاریخ دوران جدید، نخست در اندیشه مارکس به شکل یک استنتاج فلسفی رخ نمود و نه به عنوان نتیجه مشاهده. کولاکوفسکی فیلسوف معاصر و یکی از معتبرترین شارحان اندیشه مارکس معتقد است زمانی که مارکس نخستین متونش را درباره طبقه کارگر (پرولتاریا) می‌نوشت اطلاعات چندانی از جنبش واقعی کارگران نداشت. (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴، ج ۱: ص ۱۵۸) در اینجا در واقع مارکس یک عامل انسانی و اجتماعی واقعی کشف می‌کند که فرآیند تکاملی تاریخ از طریق او وضعیت و جایگاه مشخص‌اش در جهان موجود صورت می‌پذیرد. به جرات می‌توان برای این اندیشه که طبقه‌ای که در نهایت فلاکت و فشار است در عین حال به سبب موقعیت و قابلیتی ویژه تحول نهایی را رقم می‌زند ریشه در تفکر هگل و در بحث دیالکتیک خدایگان و بنده‌اش یافت. به اعتقاد شارحانی چون چارلز تیلور و جان ریز «دیالکتیک خدایگان- بنده یکی از مهم‌ترین گفتارها در «پدیدارشناسی» هگل است زیرا این مضمون نه فقط برای فلسفه هگل جنبه اساسی و بنیادی دارد بلکه این اندیشه بنیادی‌اش که بردگی زمینه رهایی نهایی بردگان و در واقع رهایی کلی و همگانی را فراهم می‌آورد، آشکارا در مارکسیسم تداوم می‌یابد. اما تصور مارکسیسم از نقش کار نیز در اینجا بازتاب می‌یابد.» (ریز، ۱۳۸۰: ص ۷۲) بحث هگل توصیف یک رویداد تاریخی واقعی نیست. این مبحث مانند وضعیت طبیعی روسو یا «رابینسون دارگی» اقتصاددانان کلاسیک به عنوان حکایتی درباره سرشت جامعه طبقاتی به کار گرفته شده است. بنده در نبرد قدرت بر سر نوع رابطه و به رسمیت شناخته شدن از ارباب شکست می‌خورد و ناچار می‌شود کارهایی را که لوازم زندگی و عیش ارباب را فراهم می‌کند، انجام دهد. خدایگان آگاهی مستقلی است که سرشت اساسی‌اش این است که برای خود باشد و بنده آگاهی وابسته‌ای است که سرشت اساسی‌اش این است که برای دیگری زندگی کند. اما نکته متناقض‌نما اینجاست که در این سیر که در آن بنده با طبیعت و اشیا سر و کار دارد، از طریق کار خود چیزی را به دست می‌آورد که ارباب نمی‌تواند به دست آورد. او با شناخت و تغییر جهان اشیا به عنوان چیزی متفاوت بر خود بر آن سلطه می‌یابد و استقلال خود را از جهان چیزها به اثبات می‌رساند. و به این شکل ورق برمی‌گردد و حال ارباب فقط از رهگذر دیگری یعنی بنده وجود دارد. مارکس به دو سبب این تحلیل هگل را تحسین کرده و به کار می‌گرفت: اول آنکه این تحلیل به این گزاره منتج می‌شود که «جاده بزرگ تکامل بشر، انسانی شدن انسان و اجتماعی شدن طبیعت تنها می‌تواند از رهگذر کار عبور کند.» و دوم اینکه «پیشرفت آگاهی از رهگذر ذهن بنده انجام می‌پذیرد، نه از رهگذر ذهن ارباب.» (ریز، ۱۳۸۰: ص ۷۴) اما انتقاد تعیین‌کننده مارکس آنجاست که در این تحلیل فقط آگاهی بنده دگرگونی پذیرفته است نه رابطه واقعی‌اش با ارباب. انقلابی در اندیشه رخ داده است اما هیچ انقلابی در روابط اجتماعی رخ نداده است و از نظر او در اینجا طرح نظری هگل عقیم می‌ماند چراکه هگل در رابطه دیالکتیکی طرح خود به جای اینکه نقش اصلی را به واقعیت مادی و روابط اجتماعی مربوط به آن بدهد، به ذهنیت داده است. مارکس این اندیشه‌اش را محوری می‌کند که نیروی تحول و حرکت تاریخی پرولتاریاست. به اعتقاد او انقلاب اجتماعی را تنها طبقه‌ای می‌تواند به انجام برساند که منافع خاص آن با منافع کل جامعه متقارن است و خواست‌هایش تجسم خواست و نیازهای کلی است و از طرفی دیگر «تجسم نابودی تام و تمام انسان است و ناچار با نجات تام و تمام انسان خود را بازمی‌تواند یافت. پرولتاریا به اعتبار جهانی بودن مصائبش، سرشتی جهانی دارد؛ هیچ حق خاصی را مدعی نیست زیرا آن بی‌عدالتی که بر او رفته خاص نیست و سرشتی عمومی دارد و نیز نمی‌تواند بدون رها شدن از همه طبقات دیگر جامعه، یعنی بدون رهایی بخشیدن به همه آنها، خود را رها کند.» (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴، ج ۱: ص ۱۵۸)

در اینجا پیش از آنکه به طرح و نقد مباحث عینی‌تر اقتصادی و اجتماعی مارکس بپردازیم، برخی از اساسی‌ترین نقدهایی را که به مباحث فلسفی او اعم از معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق وارد است طرح می‌کنیم. اولین نقد اساسی مربوط به دیدگاه پایه‌ای معرفت‌شناختی‌ای است که مارکس از ابتدا از برخی از هگلیست‌های چپ اخذ کرده بود. پیشتر گفتیم در این دیدگاه قاعده هگلی «آنچه واقعی است عقلانی است» چنین تفسیر می‌شد که واقعیت تجربی را در صورت مغایرتش با عقلانیت واقعی باید به سمت آن تغییر داد. نقد مهمی که در اینجا وجود دارد آن است که اولاً فلسفه هگل به طور کلی با این مشکل روبه‌رو است که در دستگاه او با چه معیاری می‌توان تشخیص داد دوران زوال نهاد یا وضع اجتماعی معینی فرا رسیده و آن نظم یا نهاد به قول خود هگل دیگر سرشار از زندگی نیست و دیگر هیچ قوه و نیرویی ندارد؟ چون در دستگاه فلسفی هگل، شناخت بی‌نقص و کامل در انتهای تاریخ به دست می‌آید. پس در اینجا معیارهای صرفاً تجربی پاسخگو نخواهد بود و از سوی دیگر تحمل آن دوره تاریخی مشخص نیز در این مورد کاری از پیش نمی‌برد. هگل در پیش‌گفتار «فلسفه حق» خود به صراحت می‌گوید: «فلسفه همواره دیر به صحنه می‌آید و تنها قادر است فرآیندی کامل‌شده را تفسیر کند.» (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴، ج ۱: ص ۹۹) در آنجا هگل تاکید می‌کند با فلسفه هیچ واقعیتی را از نو نمی‌توان نیرو بخشید تنها می‌توان آن را درک کرد. از این دیدگاه درباره آینده داوری نمی‌توانیم کرد و تنها می‌توانیم بکوشیم گذشته را بفهمیم. بنابراین می‌بینیم تنها خوانش محافظه‌کارانه هگل می‌تواند به این معضل بنیادی پاسخ دهد. این نقد برای دستگاه فکری مارکس ویرانگر است چراکه چارچوب معرفت‌شناختی و فلسفه تاریخ آن از دیدگاه دیالکتیکی هگل اخذ شده و تغییراتی که در برخی محتواهای درون اسکلت کلی توسط مارکس صورت گرفته ربطی به درونمایه این نقد ندارد. مارکس بارها تکرار کرده که طرح نظری او اندیشه‌هایی ذهنی نیست که بخواهد بر روند حقیقی تاریخ به شکل توهم‌آلودی تحمیل شود اما این تاکیدات در این زمینه فایده‌ای نداشته است چراکه دستگاه نظری او کاملاً رو به آینده و تغییر جهان با محتوای مشخصی است که در آن دلایل مشخصی طرح می‌شود که نظم اجتماعی سرمایه‌داری صنعتی رو به زوال است و طبقه اجتماعی معینی، نظم اجتماعی معینی را که هر چند جزییات آن تصریح نشده اما محتوای کلی آن مشخص است، پی خواهد ریخت. انقلاب معرفت‌شناختی هگل ظرفیت اهدافی را که مارکس می‌خواهد از طریق آن به آنها مشروعیت نظری بدهد ندارد.

نکته

مارکس بارها تکرار کرده که طرح نظری او اندیشه‌هایی ذهنی نیست که بخواهد بر روند حقیقی تاریخ به شکل توهم‌آلودی تحمیل شود اما این تاکیدات در این زمینه فایده‌ای نداشته است چراکه دستگاه نظری او کاملاً رو به آینده و تغییر جهان با محتوای مشخصی است که در آن دلایل مشخصی طرح می‌شود که نظم اجتماعی سرمایه‌داری صنعتی رو به زوال است و طبقه اجتماعی معینی، نظم اجتماعی معینی را پی خواهد ریخت.

دوماً اینکه تفسیر هگلیست‌های چپ پاسخگوی این مساله نیست که به کمک کدام نشانه‌ها می‌توان جنبه‌های عقلانی جهان را از جنبه‌های منفی و غیرعقلانی آن بازشناخت؟ هگل تمایزی را که کانت میان عرصه اخلاق و علم یا اخلاق و واقعیت ایجاد می‌کند، کاملاً مردود می‌شمارد و در دیدگاه او حقانیت اخلاقی هم‌راستا و منطبق با سیر حرکت پیش‌رونده تاریخی و تکامل عقلانیت کلی بشری است. از این دیدگاه در واقع وحدت میان اخلاق و واقعیت یا اخلاق و علم استنتاج می‌شود که نتایج مهمی به دنبال دارد. در اینجا فرد احکامی اخلاقی در دست ندارد که بتواند در برابر برتری فرآیند تاریخی قرارشان دهد. در نظام هگل ظاهراً طغیان علیه جهان موجود در موارد معینی ممکن است. اما تا زمانی که سرنوشت این طغیان کاملاً رقم نخورده باشد، وسیله‌ای برای شناخت و قضاوت در مورد اینکه برحق و موجه بوده است یا نه در دست نداریم. اگر طغیان با موفقیت قرین شده پیروزی‌اش نشان می‌دهد که از لحاظ تاریخی برحق بوده است و اگر شکست خورد، چیزی بیش از واکنشی عقیم و ناهمخوان با منطق تاریخی نسبت به «آنچه باید باشد» نخواهد بود. وحدت میان اخلاق و واقعیت یا اخلاق و علم به سبب منطق دیالکتیکی و تاریخی شاکله دستگاه نظری مارکس است. او بارها و بارها تاکید می‌کند که نظریاتش به هیچ وجه مانند برخی از سوسیالیست‌های تخیلی هم‌دوره‌اش، موعظه‌هایی اخلاقی نیستند که باید با اراده انسانی آنها را به واقعیت ناهمخوان تحمیل کرد، بلکه منطق حرکت تاریخ‌اند. این نقد بنیادین پس از مرگ مارکس عمده شد و موضوع بحث‌های نظری فراوانی قرار گرفت و حتی نحله‌ای به نام سوسیالیست‌های کانتی به وجود آمد که نظریه‌پردازان قابلی چون اتو باوئر (۱۹۳۸- ۱۸۸۱)، کارل رنر (۱۹۵۰- ۱۸۷۰) ماکس آدلر (۱۹۳۷- ۱۸۷۳) و رودلف هیلفردینگ (۱۹۴۳- ۱۸۷۷) در آن حضور داشتند و بخش عمده‌ای از محافل مارکسیستی اتریشی را در خود مستحیل کرد. در آن زمان بحث مهمی در جریان بود که آیا مارکسیسم یک نظریه علمی است یا ایدئولوژی پرولتاریا؟ مارکسیست‌های ارتدوکس پاسخ می‌دادند که هر دو است و دیدگاه طبقاتی و علمی در مارکسیسم تطابق کامل یافته است. منتقدان در پاسخ می‌گفتند اگر مارکسیسم یک نظریه علمی است، برای شناخت حقیقت آن استفاده از قواعد متعارف اندیشه علمی کافی است و لزومی ندارد که نخست دیدگاه طبقاتی و سیاسی خاصی را بپذیریم و به این شکل باید مارکسیسم مانند نظریه تکامل برای هر فردی قابل دستیابی باشد. پاسخ ارتدوکس‌ها چنین بود که گرچه مارکسیسم از جنبه علمی حقیقت دارد اما چون برای طبقات صاحب سرمایه به شدت زیانمند است ناچار با مخالفت این طبقات روبه‌رو می‌شود. اما در این حال باز معضل فلسفه اخلاق رخ می‌نمود و این مساله پیش می‌آمد که زمانی که مارکسیسم مدعی رهایی همه انسان‌ها از بیگانگی و بت‌وارگی کالایی و رهنمون کردن همه انسان‌ها به سوی یکی زندگی بهتر و کاملاً انسانی است، پس چگونه است که طبقات صاحب مال در این میان از لحاظ مادی و عینی به شدت زیان نکرده و افول می‌کنند و از سوی دیگر چگونه باید این موضوع را به آنان قبولاند که این زیان عمده را به خاطر یک آینده بهتر ذهنیت‌محور و نسبتاً مبهم بپذیرند؟ به نظر می‌رسد مارکسیسم در مقابل این سوال‌ها پاسخ قانع‌کننده‌ای ندارد. در این میان سوسیالیست‌های کانتی که بیشتر یک محفل روشنفکری معتبر بودند تا یک جنبش قابل توجه سیاسی و اجتماعی، اندیشه سوسیالیسم اخلاقی را مطرح کردند. آنان معتقد بودند حتی اگر فلسفه تاریخ مارکسیسم درست و در نتیجه سوسیالیسم اجتناب‌ناپذیر باشد، به معنی آن نیست که سوسیالیسم را باید به عنوان یک چیز خوب پذیرفت. آنان معتقد بودند علم اخلاق کانتی می‌تواند این مشکل را حل کند، زیرا از طریق آن می‌توان گفت نظام سوسیالیستی چون هدفی جز شخص انسان ندارد ارزشی واقعی است. باوئر مثال کارگر بیکاری را می‌زد که از طرف صاحب کارخانه به او پیشنهاد شده که در افراد دریافت پول نقش اعتصاب‌شکن را ایفا کند و باید برای او توضیح داد چنین کاری خطاست. کارگر تصدیق می‌کند که منافع او به طور کلی با منافع کل پرولتاریا تقارن دارد، اما می‌گوید در این مورد خاص، برخورد منافعی در کار است و او نمی‌داند چرا باید منافع خود را فدای همبستگی طبقاتی کند. به گفته باوئر این مساله هیچ راه حل علمی ندارد چراکه علم حکم اخلاق صادر نمی‌کند. (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴، ج ۲: ص ۳۱۱)

اما باید توجه داشت که سوسیالیسم کانتی نمی‌تواند گزاره‌هایی نظیر: «نیروهای تاریخی و اجتماعی معینی در جهت نیل به سوسیالیسم در کارند» یا «پرولتاریا طبقه‌ای است که آینده را رقم می‌زند و تمام معضلات شناخت‌شناسانه فلسفه را حل می‌کند» را باور داشته باشد و به این شکل از اساس با مارکسیسم تضاد پیدا می‌کند و قدرت تهییجی و امیدبخش آن را هم نخواهد داشت.

خبر

اندیشه ایران

تجلیل از مقام علمی آیت‌الله سبحانی

دانشگاه معارف اسلامی به مناسبت بزرگداشت سالروز وحدت حوزه و دانشگاه و هفته پژوهش در نظر دارد مراسمی را به منظور تجلیل از آیت‌الله جعفر سبحانی از مولفان کتاب‌های درسی اسلامی سال ۸۹-۸۸ و ناقدین برتر کتاب‌های درسی و پایان‌نامه‌های برتر دانشجویی برگزار کند. سومین آیین تجلیل از مولفان کتاب‌های درسی معارف اسلامی دانشگاه‌های سراسر کشور به همت دانشگاه معارف اسلامی روز دوشنبه مصادف با بیست و نهم آذرماه جاری در موسسه امام صادق(ع) واقع در بلوار امین قم برگزار می‌شود.

برنامه ترم زمستان موسسه معرفت و پژوهش

حسین شیخ‌رضایی، حسین مجتهدی و سروش دباغ در نشست‌های ترم زمستان موسسه معرفت و پژوهش سخنرانی می‌کنند. در ادامه مجموعه نشست‌های موسسه معرفت و پژوهش پنجشنبه ۲۳ دی‌ماه حسین مجتهدی با عنوان «روانکاوی جراحت روانی اجتماعی (تروما)» سخنرانی می‌کند. پنجشنبه ۲۸ بهمن نیز حسین شیخ‌رضایی «فلسفه و محیط زیست» و پنجشنبه ۱۹ اسفند سروش دباغ «امر فرازمینی در شعر شاملو» را مورد بررسی قرار می‌دهند. این نشست‌ها روزهای پنجشنبه ساعت ۱۱ در سالن اجتماعات موسسه معرفت و پژوهش واقع در میدان فلسطین، خیابان طالقانی غربی، خیابان سرپرست شمالی، کوچه تبریز، پلاک ۱۹ برگزار می‌شود.

برنامه همایش «پژوهش اجتماعی و فرهنگی»

همایش ملی «پژوهش اجتماعی و فرهنگی در جامعه ایران» با هدف تقویت دانش لازم در مورد الزامات ارتقای کمی و کیفی پژوهش اجتماعی و فرهنگی با حضور اساتید و صاحب‌نظران علوم انسانی و اجتماعی، پنجم و ششم دی‌ماه از سوی انجمن جامعه‌شناسی ایران برگزار می‌شود. در صبح روز اول همایش پس از سخنرانی فرید العطاس استاد دانشگاه ملی سنگاپور و چونلی هان مدیر دفتر منطقه‌ای یونسکو در ایران، نشست «نقش برنامه‌های یونسکو در پژوهش اجتماعی و فرهنگی» با حضور محمدرضا سعیدآبادی دبیرکل کمیسیون ملی یونسکو در ایران، کاووس سیدامامی، داوود کیانی، عبدالمهدی مستکین و چونلی هان برگزار می‌شود. در ادامه و در عصر همان روز پس از نمایش کلیپ پیشینه پژوهش اجتماعی و فرهنگی در ایران و نیز سخنرانی مقصود فراستخواه درباره «بایسته‌های پژوهش‌های اجتماعی و فرهنگی با تاکید بر نظریه کنشگر- شبکه»، دو نشست «پژوهش‌های جمعیت‌شناختی» با حضور شهلا کاظمی‌پور، حبیب‌الله زنجانی، سیدمحمد سیدمیرزایی، فریده فراهانی، محمود مشفق و نادر مطیع‌حق‌شناس و «مطالعات انسان‌شناسی فرهنگی» با حضور ناصر فکوهی، علی بلوک‌باشی، نیلوفر حائری، مرتضی فرهادی و امیلیا نرسیسیانس برگزار می‌شود. این همایش صبح روز دوم