

برشی از کتاب

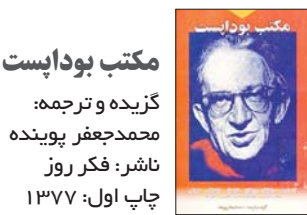
خلق ساختارهایی جدید از نیازها

● افزایش تقاضا برای «کلای نظری» بیانگر وجود یک نیاز است و اگر مورد مصرف فرهنگی را کنار بگذریم، آنکه درمی‌یابیم که در این مورد، این نظریه اجتماعی نوعی ضرورت را دریافته یا بیان داشته؛ ضرورتی که اجبارا نظری نیست، برای اینکه بتوانیم بررسی خود را در این مسیر ادامه دهیم، تحلیل مختصری از معمای نیاز اجتماعی به نظرمان ناگزیر می‌رسد. این امر به‌ویژه از این‌رو در نظرمان اهمیت بیشتری می‌یابد که هرچند «نیاز» یکی از پرکاربردترین مفهوم‌های ماست، تعریف آن بی‌نهایت دشوار است و همچنان گنگ و تجربی باقی مانده است. نیاز، میل آگاهانه، تمایل، آرزویی است که پیوسته به‌سوی موضوعی گرایش دارد و در این مقام، محرک فعالیت است. این موضوع محصولی اجتماعی است. اینکه چنین موضوعی، کلای مصرفی باشد یا نوعی شیوه زندگی یا حتی «انسانی‌دگر» و غیره، درهرحال رابطه میان عینیت‌یابی اجتماعی و نیازهای اجتماعی مطرح است. عینیت‌های اجتماعی نیازهای افراد زنده در جامعه‌ای معین و متعلق به قشر اجتماعی معین را «قالب‌بندی» و مشخص می‌کنند. به همین سبب نیاز فردی است و درعین‌حال نیز اجتماعی است. «نیاز طبیعی» وجود ندارد. باوجوداین باید میان آنچه نیازهای حیاتی یا نیازهای بقا می‌نامند و نیازهایی که آنها را فقط می‌توان نیازهای انسانی خواند، تفاوت بگذاریم.[...] نیازهای انسانی راستین، در برابر نیازهای حیاتی به‌سوی هدف‌هایی می‌گیراند که محرک‌های طبیعی در میل و کوشش برای رسیدن به آنها نقشی مستقیم ایفا نمی‌کنند. از آن جمله‌اند: استراحت که برای بازتولید نیروی کار ضروری است، فعالیت‌های فرهنگی، بازی‌های بزرگسالان، تفکر، دوستی، عشق، میل به شکوفایی کامل، نیاز به اخلاق. نیازهای انسانی ازخودبیگانه همانند پول، قدرت، تصاحب نیز در همین ردیف هستند. از زمان توسعه جامعه سرمایه‌داری نیازهای انسانی حاکم نیازهای ازخودبیگانه‌اند[...].

نیازهای انسانی غیر از خودبیگانه کیفی هستند. رشد آنها در عرصه واقعیت عینی - نه با انباشت نامحدودی از این نیازها، بلکه با افزایش و گسترش آنها - چیزی که مارکس توانگری نامیده - مشخص می‌شود. [...] نیازهای انسانی از خودبیگانه نیازهایی کمی‌اند. در عمل صرف انباشت آنها نامحدود است. در مورد نیازهای صرف کمی به‌ندرت به نقطه اشباع می‌رسیم. تنها یک عامل می‌تواند در مقابل انباشت نامحدود نیازهای کمی و درنتیجه از خودبیگانه‌ان قرار بگیرد: پیدایش و برتری نیازهای کیفی. برداشتی که مارکس دراین‌باره از کمونیسم داشته متفاوت نبوده است؛ او کمونیسم را فرآیندی اجتماعی می‌دانسته که در جریان آن نیازهای حیاتی و نیازهای از خودبیگانه (کمی) بیش‌ازپیش به زیر سلطه نیازهای انسانی غیر از خودبیگانه (کیفی) درمی‌آیند. [...] در جامعه‌ای باید به انقلاب مجموعه جامعه‌ی زد که ساختارش بر تولید کالا و تقسیم کار استوار باشد و در نتیجه در دل آن رابطه میان نظریه و عمل به‌مثابه مسئله عام مطرح شده و به میانجی بازار به‌مثابه عمل عام تحقق یافته باشد. باید تمامیت نیازها و ارزش‌ها را در جامعه‌ای نوسازی کرد که از خودبیگانگی در فرایگر است - هرچند طبقه کارگر در این از خودبیگانگی «احساس ناراحتی می‌کند» - در جامعه‌ای که نیازهای توده‌ها پیش از هر چیز نیازهای حیاتی یا نیازهای کمی هستند. برای انجام این کار انقلاب سیاسی مسلما ضروری است اما نمی‌تواند به‌تنهایی این ساختار اساسا جدید را تحمیل بخشد. مارکس بارها نوشته‌است تا به‌ویژه با مفهوم «نیازهای رادیکال» پاسخی برای این پرسش پیچیده تدوین کند. نیازهای طبقه کارگر نیازهای رادیکال هستند زیرا همانا این طبقه است که نیازهایش ممکن نیست از جنبه نظری در چارچوب جامعه بورژوازی ارضا شوند. ارضای نیازهای او به ناگزیر از جامعه بورژوازی و در نتیجه از تمامی ساختار آن - ازجمله ساختار نیازهایش - فراتر می‌رود.

طبقه کارگر نمی‌تواند خود را آزاد کند مگر اینکه درعین‌حال تمامی نوع بشر را رها سازد و جنبش‌هایی برای حذف یقیدیشروط مالکیت خصوصی و رفع از خودبیگانگی برپا دارد. [...] نیازهای رادیکال، نیازهای هم‌اینک موجود با تداوم آنها نیستند، زیرا مستلزم طبقه کارگری آگاهی‌یافته ز رسالت تاریخی خاص خودند، طبقه کارگری که بنا به تعبیر لوکاج، آگاهی شایسته خویش را آفریده است و بر مبنای آن عمل می‌کند. اما تجربه تاریخی تاکنون نشان داده که بدون رفع شیوه زندگی بورژوازی و ساختار بورژوازیی چنین «آگاهی شایسته‌ای» نمی‌تواند در میان توده‌ها گسترش یابد و در نتیجه نیازهای رادیکال نیز پدیدار نمی‌گردند[...]. اما اگر برنامه مارکس درباره انقلاب اجتماعی فرایگر را جدی بگیریم، آنکه با توجه به تجربه‌های تاریخی باید راه‌های دیگری بجویم. این راه نو انقلاب مجموعه شیوه زندگی و از هرگذر آن آفرینش ساختارهای جدیدی از نیازهاست که در تمامی عرصه‌های فعالیت انسان‌ها، از زندگی روزانه تا پیچیده‌ترین فعالیت‌ها، رسوخ می‌کند. ایجاد ساختاری جدید از نیازها فقط ممکن است کار انسان‌های متشکل در جماعت‌های همبسته باشد.

● **اگنش هلر، مکتب بوداپست، ترجمه: محمدجعفر پوینده، صص: ۹۲-۱۰۳.**



مکتب بوداپست

گزیده و ترجمه:

محمدجعفر پوینده
ناشر: فکر روز
چاپ اول: ۱۳۷۷

گروه اندیشه: اگنش هلر (۱۹۲۹-۲۰۱۹) از شاگردان گئورگ لوکاج و یکی از چهره‌های اصلی حلقه فیلسوفانی بود که با او کار می‌کردند؛ حلقه‌ای از متفکران که «مکتب بوداپست» را تشکیل دادند. اعضای برجسته این مکتب هلر، فرنس فهر، جورج و ماریا مارکوش و میهای وایدا بودند و اعتبار اصلی‌اش را از لوکاج کسب می‌کرد. مکتب بوداپست می‌کوشید درکی جدید از مارکسیسم ارائه دهد که در برابر بلوک شرق، سوسیالیسم واقعا موجود و مارکسیسم مسلط روسی بود. خصلت اصلی این مکتب موضع انتقادی آن در برابر نظریه و کردار جوامع موسوم به سوسیالیستی، به‌ویژه اروپای شرقی بود، موضعی که بر نظامی از ارزش‌های مارکسی و بر تحلیل‌های زنده واقعیت عینی استوار بود. در چنین پس‌زمینه‌ای، کارهای هلر عملا تمامی پهنه علوم انسانی (فلسفه، جامعه‌شناسی، زیاشناسی، مردم‌شناسی، شناخت‌شناسی) را دربر می‌گیرد. ویژگی‌های برجسته جریان

که هلر و دوستانش درون مکتب بوداپست دنبال می‌کردند عبارتند از: زایندگی فکری استثنایی، گسست قاطع از سوسیالیسم واقعا موجود و ریشه‌یابی انتقادی در مارکسیسم. هلر را به‌عنوان فیلسوف، شاگرد لوکاج، منتقد سوسیالیسم روسی، واجد کرسی هانا آرنت در مدرسه تحقیقات اجتماعی نیویورک و از منتقدان جدی است‌گرایان حاکم بر مجارستان بعد از فروپاشی شوروی می‌شناسند. او که در جوانی از منتقدان بلوک شرق بود، در سال ۲۰۱۰ هم بعد از اینکه ویکتور اوربان در مجارستان به قدرت رسید، به نقد حضور راست‌گرایان در عرصه سیاست پرداخت و همواره به دنبال تحقق دموکراسی رادیکال و از حامیان دموکراسی لیبرال بود. هلر برنده جوایزی نظیر مدال والنتیرک (۲۰۱۲)، مدال گوته (۲۰۱۰) و جایزه سچنی (۱۹۹۵) هم شده بود.

زندگی و آثار هلر

اگنش هلر در سال ۱۹۲۹ در بوداپست و در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمد. یک سال مانده به پایان جنگ جهانی دوم، در سال ۱۹۴۴، پدرش را به اردوگاه آشویتس می‌برند و می‌کشند. او به همراه مادرش به زحمت از جنگ نازی‌ها، از جنگ متحدان نازی‌ها در مجارستان، فرار می‌کنند و جان سالم بدر می‌برند. آنها مدتی را پنهانی زندگی می‌کنند تا جنگ تمام شود. او پس از جنگ جهانی دوم تحصیل در رشته شیمی را آغاز کرد اما خیلی زود تغییر رشته داد و به فلسفه روی آورد. گویا اولین باری که برای صحبت لوکاج می‌شنیدند به فلسفه علاقه‌مند و شاگرد او می‌شود. او نزد لوکاج دکترای می‌گیرد و سپس دستیارش می‌شود. به سال ۱۹۵۶ می‌رسیم؛ قیام بوداپست، سرکوب شدید انقلاب مجارستان هلر را بیش از پیش نسبت به بلوک شرق مردد کرد تا جایی که او به جبهه مخالفان و انقلابیون پیوست. کار به جایی رسید که انتقادات تند او علیه نظام کمونیستی حاکم بر مجارستان او را در ردیف مرتدان قرار داد و باعث شد از دانشگاه بوداپست اخراج شود. پس از مرگ لوکاج در سال ۱۹۷۱ همه اعضای مکتب بوداپست تحت تعقیب قرار گرفتند و بیکار شدند. سرانجام هلر در سال ۱۹۷۶ همراه با فرنس فهر، جورج و ماریا مارکوش به تبعیدی خودخواسته رفت. او به استرالیا

مهاجرت کرد و در دانشگاه لا تروب میلیون مشغول به تدریس در حوزه‌های فلسفه تاریخ، اخلاق و نظریه‌های مدرنیته شد. عمده آثار سیاسی هلر در زمان حضورش در این دانشگاه نوشته شده‌اند، مجموعه آثاری که از او در جهان و فضای دانشگاهی غرب یک منتقد جدی و برجسته بلوک شرق ساخت. هلر در این دوران همراه با فرنس فهر، جورج و ماریا مارکوش چندین اثر گروهی هم منتشر کردند که شاید یکی از مهم‌ترین این آثار کتاب «دیکتاتوری بر نیازها» (۱۹۸۳) بود. در این کتاب نظام نوع شوروی و ضعف‌های اندیشه مارکسیستی به صورت جامع بررسی می‌شوند. اندیشه‌های کانونی این کتاب عبارتند از: (۱) انسان‌دوستی بنیادین، به‌عنوان بسترهای مهم از اندیشه مارکس، در برابر انسان‌ستیزی مطلق که زاینده استالیانیسم است؛ (۲) تاکید مجدد بر فلسفه کراد؛ (۳) مهبستگی با چپ نو غربی در انتقادش از جامعه مصرفی و در جستجوی نوعی سازمان‌دهی جدی نظام نیازها؛ (۴) باریک‌اندیشی درباره امکان یک دموکراسی رادیکال که مبتنی است بر کنترت‌گرایی، اعتبار مجدد بازار، خودگردانی و اجتماعی‌کردن آزاد مناسبات تولید. این احکام را می‌توان در تمامی آثار فردی و گروهی این جریان و شخص هلر دید.

هلر در سال ۱۹۸۶، بعد از یک دهه حضور در میلیون، به نیویورک مهاجرت می‌کند و در مدرسه تحقیقات اجتماعی نیویورک (نیو اسکول) استاد کرسی هانا آرت می‌شود و «اخلاق کانت» و «فلسفه میشل فوکو» تدریس می‌کند. او در این سال‌ها از نقد بلوک شرق و ارائه نسخه‌ای جدید برای مارکسیسم عبور می‌کند و جرخش فلسفی روشنی در پروژه‌اش ظاهر می‌شود. اکنون بیشتر ایده‌هایی را درباره مسئولیت و جستار فردی، جامعه مدنی قدرتمند و ایده دموکراسی رادیکال دنبال می‌کند. هلر پس از سقوط رژیم کمونیستی مجارستان در سال ۱۹۸۹ و قرین با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی به مجارستان بازگشت و تقریبا تا آخر عمر در مسیر بوداپستی به نیویورک در تردد بود. در این سال‌ها در مدرسه تحقیقات اجتماعی نیویورک نظریه سیاسی تدریس می‌کرد. او در سال‌های پس از سقوط رژیم کمونیستی هم از

اندیشه



اگنش هلر، فیلسوف مجار، در ۹۰ سالگی درگذشت

وارث مکتب بوداپست

ناظران و منتقدان روند سیاسی حاکم بر مجارستان بود. درواقع، هلر هم از دولت متحد نازی‌ها قبل از استقرار نظام کمونیستی در مجارستان آسیب دیده بود، هم از نظام کمونیستی مجارستان، و هم از نظام راست‌گرای سرمایه‌دارانه بعد از سقوط بلوک شرق، و منتقد سرسخت همه این نظام‌ها بود. هلر تا پایان عمرش حضوری فعال در جنبش‌های جامعه مدنی داشت و از دموکراسی لیبرال به‌شدت حمایت می‌کرد و از ملت‌گرایی به‌شدت انتقاد. بسیاری او را به‌عنوان «صدایی علیه ملت‌گرایی» می‌شناسند. او از منتقدان سرسخت ویکتور اوربان، نخست‌وزیر مجارستان، بود و تاکید داشت اوربان مشغول تضعیف دموکراسی است. قبل از انتخابات پارلمان اروپا، اما نوتله مکرون از او و برخی دیگر از متفکران برجسته اروپایی دعوت کرد تا نظر آنها را درباره آینده اروپا و ظهور ملت‌گرایی جویا شود. سرانجام هلر در روز جمعه نوزدهم ژوئیه ۲۰۱۹ در مجارستان و در نود سالگی، وقتی برای شنا به دریاچه بالاتون رفته بود، درگذشت.

او هلر نزدیک به ۳۰ جلد کتاب برجای مانده که برخی هنوز به انگلیسی ترجمه نشده‌اند. اولین کتابی که نام او را مطرح کرد و مخاطب گسترده یافت «زندگی روزمره» (۱۹۶۷) بود. او در این کتاب از نوعی خوانش لوکاجی دفاع می‌کند که بر توانایی افراد برای گریز از نیروی مخرب جایگاه‌های ارثی، ازجمله خود طبقه، دست می‌گذارد. در ضمن به امکان‌های موجود برای عبور از وضعیت ازخودبیگانه و رسیدن به جامعه‌ای متشکل از افرادی می‌پردازد که فردیت‌شان به حد اعلا رسیده. از دیگر آثار هلر می‌توان به «کمدی جابوید»، «شکسپیر در مقام فیلسوف تاریخ»، «فراسوی عدالت»، «نظریه‌ای درباره تاریخ»، «باره‌های فلسفه تاریخ»، «نظریه نیاز از نگاه مارکس» و «آیا دموکراسی نجات پیدا خواهد کرد» اشاره کرد. از او یک کتاب به فارسی موجود است: «نظریه‌ای درباره مدرنیته» به ترجمه فاطمه صادقی (انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۹۲) به همراه تعداد زیادی مقاله، از جمله مقاله «آونگ تجدد» با ترجمه مراد فرهادپور (مجله فرهنگ، شماره پانزده، تابستان ۱۳۷۲) و نیز مقاله «نظریه و عمل

هلر در ایران

اگنش هلر در سال ۱۳۸۴ به دعوت دفتر پژوهش‌های فرهنگی سفری به ایران داشت و در خانه هنرمندان سخنرانی‌هایی با عناوین «فوکو و مدرنیته»، «شکسپیر در تاریخ» و «گذار به دموکراسی در اروپای شرقی» ایراد کرد که با استقبال گسترده‌ای روبه‌رو شد. سخنرانی اول او به پاسخ فوکو به مدرنیته اختصاص داشت. او با طرح این سؤال که «چرا من فوکو را انتخاب کردم؟» گفت دلیل انتخاب فوکو پاسخ مهم او به مدرنیته است: «فوکو هیچ‌گاه خود را به عنوان فیلسوف پست‌مدرن معرفی نکرد و همیشه با این مسئله مخالفت می‌کرد و می‌دانست که پست‌مدرنیسم دوران جدیدی در تاریخ غرب نیست، حتی پایان تاریخ هم نیست بلکه نگاه جدیدی به مسئله مدرنیته است. بنابراین مدرنیته با ما هست. با انقلاب فرانسه زاده شده و از آن به بعد همیشه با ما بوده است.» در سخنرانی دوم نیز درباره پنج موضوع در آثار شکسپیر به بحث پرداخت: مسئله زمان، سلسله‌مراتب، تفاوت بین آنچه طبیعی و غیرطبیعی است، علیت و اینکه شخصیت‌های شکسپیر چگونه در شرایط خاص خود قرار می‌گیرند. اگنش هلر در این سفر از روزنامه «شرق» هم بازدید کرد و گفت‌وگویی با همکاران وقت گروه اندیشه داشت.



مرور

نظریه‌ای از میان نظریات ممکن

● اگنش هلر در کتاب «نظریه‌ای درباره مدرنیته»، چنانکه از عنوان کتاب برمی‌آید، نظریه‌ای در مورد مدرنیته ارائه می‌کند که نظریه‌ای است از میان نظریات ممکن. کتاب را می‌توان آخرین بخش از سه‌گانه معروف هلر به حساب آورد. دو بخش دیگر «نظریه‌ای درباره تاریخ» و «باره‌های فلسفه تاریخ» نام دارند. بعد از مهاجرت به نیویورک، سرنوشت مدرنیته موضوع اصلی دغدغه نظری او و همسرش، فرنس فهر، بود. او در آن سال‌ها درباره جنبه‌های گوناگون مدرنیته نوشت تا به کتاب «نظریه‌ای درباره مدرنیته» رسید. تاکید هلر بر «مسئولیت» در سال‌های سکونت در نیویورک او را از بسیاری از کسانی که پست‌مدرنیست را با خوش‌باشی نظری و عملی یکمی می‌دانند جدا می‌کند. در این کتاب می‌توان پاسخ بسیاری از پرسش‌های درباب مدرنیته را یافت: مثلاً مدرن‌بودن یعنی چه؟ آیا مدرن‌بودن تجربه‌ای انتخابی است یا اجتناب‌ناپذیر؟ چه زمانی مدرن هستیم؟ مدرن‌بودن چه ویژگی‌هایی دارد و در عرصه‌های گوناگون فردی و روزمره و نیز سیاسی - اجتماعی واجد چه معنایی است؟ آیا در جهان مدرن ایمان داشتن معنادار و امکان‌پذیر است؟ چگونه می‌شود تضادهای مدرنیته را توضیح داد؟ و پرسش‌هایی از این دست.

هلر بر این باور است که همه نظریه‌ها و فلسفه‌های سیاسی و اجتماعی که در مدرنیته فهم شده‌اند نظریه‌ها یا فلسفه‌هایی درباره مدرنیته هم هستند. او البته به تفاوت میان این نظریات اذعان دارد، اما معتقد است این تفاوت از جنس همان تفاوتی است که مثلا «ژوهش‌های فلسفی» ویتگنشتاین یا «تارکانتوس» دارد. هلر دو منبع اصلی برای نظریه‌های مدرنیته قائل است: (۱) تجارب زندگی نویسنده، تجارسی که نویسنده در آنها به دیگران سهیم است. این تجارب از صافی تاملات دیگران هم می‌گذرد؛ (۲) تبیین فلسفی و تامل درباره این تجارب که سنت مدرن را در خود گرفته و نویسنده آنها را با دیدگرانی که در فهم مدرنیته سهیم‌اند به اشتراک می‌گذارد. از این‌رو، هلر بر این باور است که وقتی از نظریه‌های مدرنیته سخن می‌گوییم، نمی‌توان به‌راحتی از «تالیف» سخن گفت. او از واقعیت اجتماعی مدرنیته می‌گوید که یک مرجع مشترک است و عبارت است از تجارب مشترک زندگی و توضحات و تامل پیرامون عناصر مشترک آن تجربه. هلر به همین دلیل او عینوان کتاب را نه «فلسفه مدرنیته» که «نظریه‌ای درباره مدرنیته» انتخاب کرده است. چون در نظر هلر این مرجع، یعنی واقعیت اجتماعی مدرنیته، از زوایای گوناگون متفاوت به نظر می‌رسد. به باور هلر هر نظریه‌ای به نحوی معطوف به مدرنیته است و منطری را به مدرنیته می‌گشاید. در کتاب حاضر ابتدا سه نظریه‌ای که نماینده مدرنیته هستند یعنی نظریه هگل، مارکس و وبر معرفی و بررسی می‌شوند. هلر این نظریات را نظریاتی کلاسیک و جامع می‌داند که دست‌کم می‌توانند همچون بنیاد سایر نظریه‌های جامع به حساب آیند. نظریه‌های هگل و مارکس را فلسفه‌های مشخصا مدرنیست معرفی می‌کند، نظریه‌هایی که باعث شکل‌گیری «ایسم‌ها» شده‌اند، در حالی که نظریه وبر امکان تبدیل به یک ایسم را منتفی کرده است. در نظر او، نظریه وبر از عناصر بنیادی بیشتری در قایسه با هگل و مارکس تشکیل شده است و می‌توان وبر را به‌عنوان نخستین تلایه‌دار جریان پست‌مدرن هم تلقی کرد که نیم‌قرن بعد به‌شکلور شد. هلر در فصول این کتاب دیدگاه خود را درباره «ماهیت مدرنیته» ارائه می‌کند.

البته به سایر فلسفه‌ها و نظریه‌ها و مهم‌ترین آنها نیز ارجاع می‌دهد. از جمله سایر فیلسوفان و متفکرانی که در این کتاب به آرای آنها پرداخته می‌شود می‌توان به نیچه، هایدگر، آدورنو، فوکو، هابرماس و... اشاره کرد. هلر معتقد است هیچ نظریه‌ای درباره مدرنیته نمی‌تواند از رجوع به معرفت‌یابی عرصه مشترک اجتناب کند. از این‌رو، فرقی ندارد نظریه مؤلف از چه دیدگاهی باشد و اضافه می‌کند برای تفکر درباره چیزی فرد باید شواهدی هم دربراره موضوع تفکر ارائه دهد: «فرد در باب اموری که از آنها آگاهی دارد فکر می‌کند. او می‌تواند با دیدگران تنها درباره چیزهایی که هر کس دیگری هم به آنها آگاهی دارد، بدون آگاهی از اهمیت و ماهیت واقعی امور مورد شناسایی، بیندیشد». بنابراین آنچه هلر در کتاب حاضر ارائه می‌کند حاصل تفکر او درباره ماهیت مدرنیته است که بر اساس تجربه‌های شخصی زندگی ادراک شده است. او برخی از این تجربه‌ها را منحصربه‌فرد می‌داند، برخی دیگر را کسانی سهیم است که در گسترارهای جمعی و دیکتاتوری تمامیت‌خواه زیسته‌اند، و برخی دیگر را هم با زنان و مردانی که الزاما هم نظریه‌پرداز نیستند، شریک است که تجارب شخصی خود را درباره مدرنیته منعکس می‌کنند و می‌کوشند زندگی مدرن را در کلیت آن بفهمند. درواقع، این کتاب ترکیبی از دیدگاه‌های هلر، عده‌ای خاص و بسیاری دیگر است. به همین دلیل تصور می‌شود هلر با این مواد و مصالح می‌توانست به جای نظریه‌ای درباره مدرنیته یک رمان تاریخی بنویسد که شاید به جهت ارجاعات بسیار کتاب به متون سنتی این امر ممکن نشده است.



نظریه‌ای درباره مدرنیته

اگنش هلر
ترجمه: فاطمه صادقی
ناشر: نگاه معاصر
چاپ اول: ۱۳۹۲

برای تحقیق این امر نیازی به تشکیل یک حزب یا جایگاه برتر برای طبقات جدید تعلیم‌دهندگان هم نیست. او در آن زمان براین باور بود که مارکسیسم به آموزه سفت‌وسخت نظام‌ها و احزاب بوروکراتیک تبدیل شده و به همین دلیل جنبش‌های اجتماعی جدید از مارکسیسم فاصله گرفته‌اند و آن را قبول ندارند. این تفکر نومیدانه هلر بسیار شبیه به کاستوریادیس بود. ازاین‌رو، او پس از انحلال مکتب بوداپست شروع کرد به بازاندیشی و بسط نقد رادیکال خود از مارکسیسم و کوشید به نقاط ضعف پروژه خود پی ببرد.

او در این سال‌ها خوانش خود را از الگوهای جمهوری‌خواهانه تبیین کرد و به چند مورد تاکید اکید داشت: ضرورت مشارکت جمعی در زندگی اجتماعی، تلاش پیوسته برای نیازهای حیاتی، و مالکیت جمعی بر ابزارهای تولید. اتوپیاگرایی سوسیالیستی هلر با نگرشی تلفیق شد که با اشکال سیاست انقلابی، چه آموزه‌های لنینی و چه ژاکوتینی، سازگار نبود. البته بسیاری بر این باورند که ایده سوسیالیسم اتوپیایی هلر عقلانی و واقع‌گرایانه بود. او در سال ۱۹۸۰ هم مفروضات انسان‌شناختی مارکس و هم مفروضات تولیدگراییانه مارکس را به چالش کشید. اگر در سال‌های حضور در بوداپست و ملبورن با ترویج احساسات اتوپیایی و جمهوری‌خواهانه به دنبال بسط نوعی نظریه دموکراسی رادیکال بود، در سال‌های حضور در نیویورک از این شیوه و آثار اولیه مارکس کمی فاصله گرفت و به رویکردی پساکانتی روی آورد و تاکید خود را بیشتر بر خودمختاری و مسئولیت فردی و ایجاد یک جامعه مدنی قدرتمند گذاشت. او در نیویورک به تفصیل بر روی مدرنیته کار کرد و وضعیت سیاسی پست‌مدرن او را نسبت به یک موضوع رهایی‌بخش فراگیر شکاک کرد؛ چون بر این باور بود که وضعیت پست‌مدرن با رد کلان‌روایت‌ها هیچ مارکس نمی‌تواند. این ارزش بنیادی مقوله نخستین هستی‌شناختی است، این ارزش توانگری است.» او و همفکرانش در مکتب بوداپست تاکید داشتند که خود انسان، از خلال فعالیتش، خویشتر را در مقام انسان، خلق می‌کند و بدین‌ترتیب تاریخ خاص خود را هم رقم می‌زند. بنابراین انسان و تاریخ او تابع قوانین قدر انتراعی و عام نیستند، قوانینی که بر فراز مبارزات واقعی میان انسان‌ها و گروه‌های انسانی قرار دارند، مبارزاتی که جهت‌گیری اجتماعی را در آخرین لحظه تعیین می‌کنند. همچنین هلر در این دوران به خصلت خرده‌بورژوازی زندگی روزمره در کشور خود و معنای پایداری ساختارهای سنتی خانواده (که انگلس آن را پیام مالکیت خصوصی می‌دانست) می‌پردازد. او بر آن بود تا نشان دهد دگرگونی‌های رخ‌داده در مقامات حزب تأثیری در پایین نداشتند‌اند و دگرگونی انقلابی نیازهای انسانی را برنمی‌بخشند‌اند. مارکسیسم هلر در تعارض مستقیم با مارکسیسم رسمی اتحاد جماهیر شوروی بود که همه پدیده‌های اجتماعی را از منظر گسترش نیروهای تولید می‌فهمید. فرد در مارکسیسم روسی چیزی بیش از یک تولید اجتماعی با نیازها و ملزومات مطلق آن نظام مستقر نبود. هلر در پروژه خود به نقد این رویکرد پرداخت. در نظر او، روشنفکران باید نقشی موثر در افشای ماهیت روابط اجتماعی داشته باشند تا گزینه‌های موجود را برای تحول رادیکال این روابط معرفی کنند. او تاکید دارد

مسئله نظریه و عمل

هلر در مقاله «نظریه و عمل از دیدگاه نیازهای انسانی» تبیینی از نسبت نظریه و عمل ارائه می‌دهد که می‌تواند حسن‌خاتم مناسبی باشد بر مرور آرا و آثار او؛ و چه‌بسا به کار کسانی هم بیاید که در ایران دغدغه نظری و عملی دارند. او نظریه و عمل را عناصر ذاتی ساختار اجتماعی می‌داند و نظریه‌های متقابل نظام بازار آزاد حتی نظریه نیز به کلای آزاد تبدیل می‌شود و آدمیان بر حسب نیازهای خود آن را می‌خرند یا نمی‌خرند، به عمل درمی‌آورند یا در نمی‌آورند. ناگفته پیداست که در جوامعی همچون جوامع کنونی، اروپا و آمریکای شمالی تا خاورمیانه، نظریه‌های رادیکال و انقلابی نیز تحت‌تأثیر ساختار اجتماعی حاکم باید همین مسیر تجاری‌شدن را از سر بگذارند. بنابراین هلر نظریه‌پرداز را چه اقتصاددان باشد چه فیلسوف و جامعه‌شناس، فردی می‌داند که طبق قواعد تقسیم کار، نظریه خود را به بازار عرضه می‌کند. در اینجا نوع نظریات فرقی ندارد: چپ و راست، محافظه‌کار و رادیکال. هلر عمل‌های مختلف و نظریه‌های متقابل به آنها را بر مبنای اهداف‌شان و نیز بر این مینا متمایز می‌کند که در فعالیت توده‌ها تحقق می‌یابند یا نه، به سوی کنشی توده‌ای روی می‌آورند یا نه. به اعتقاد او، برای رده‌بندی واقعی الگوهای مختلف عمل باید هدف‌ها و ماهیت حرکت‌های اجتماعی عمل مشخصی را مینا قرار داد. او انوساع عمل‌ها را مرور می‌کند: (۱) فعالیتی که هدفش دگرگونی برخی بخش‌ها، نهادها یا مناسبات در دل جامعه است که آن را «اصلاح جزئی» می‌نامند؛ (۲) عملی که دگرگونی مجموعه جامعه را از راه دگرگونی‌های جزئی هدف قرار می‌دهد و این عمل را «اصلاح کلی» می‌نامند؛ (۳) سوسوم نوع عمل در جنبش‌های انقلابی سیاسی تحقق می‌یابد؛ (۴) و در نهایت عمل انقلاب اجتماعی فراگیر که درعین‌حال انقلاب شیوه زندگی هم هست. او می‌گوید روابط میان نظریه و عمل در یک انقلاب اجتماعی فراگیر دیگر در بازار پدیدار نمی‌شوند: «نظریه حاصل اندام‌وار عمل روزانه خواهد بود، و این بالطبع بدان معناست که نظریه خود نمی‌تواند عملی را که از آن زاده شده تصحیح یا دآوری کند. درعین‌حال دیگر نظریه نیست که بر عمل تأثیر خواهد گذاشت بلکه عمل جماعت همبسته و نظریه‌ای که بیانگر آن است بر عمل و نظریه‌های جماعت‌های دیگر تأثیر خواهند گذاشت.» به این ترتیب، در نظر هلر مسئله عام نظریه و عمل (که آن را ویژگی جامعه بورژوازی می‌داند) دیگر معنایی نخواهد داشت.