

بحران سوسیالیسم و مسایل انسان‌شناسی «سیاسی»

نویسنده: پروفیسور کارلو تولیو آلتان^۱

مترجم: دکتر حسین افشار^۲

چکیده

در سه مقاله پیشین که در شماره‌های ۲ و ۳ و ۴ و ۶ مجله پژوهش حقوق و سیاست در زمینه انسان‌شناسی فرهنگی - سیاسی به چاپ رسید، یادآوری شد که هسته مرکزی بحث مارکس، انسان است و آفرینش انسان در گرو آزادی است. هسته یاد شده، به ویژه پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه و پس از آن در کشورهای بلوک شرق به دست فراموشی سپرده شد و انسان در خدمت تولید، هرچه بیشتر مد نظر قرار گرفت. نیز تلویحاً اشاره شد که گرچه روابط تولیدی، نیروهای تولیدی در مباحث اقتصاد سیاسی، که مارکس از بنیان‌گذاران بی‌بدیل آن بود، دارای جایگاه خاص خود است، اما انسان‌محوری در این عرصه نیز نباید فراموش می‌شود، که وقتی انسان از بحث مارکسی کنار رفت و مارکسیسم در کشورهای یاد شده، در تولید خلاصه گردید، انسان‌شناسی نیز به طور عام از مفهوم بنیادین خود تهی شد و این غیرممکن در زوایای گوناگون، خود را نشان داد؛ پس کوشندگان فرهیخته با بازنگری در اندیشه مارکسی جبران مافات کردند تا این سهل‌انگاری برطرف شود. تروتسکی، گرامشی، اصحاب مکتب فرانکفورت و... از جمله کسانی بودند که در این راه گام نهادند.

در مقاله این شماره، افزون بر گوشه‌نگاهی به ژان پل سارتر و نقد اندیشه لویی آلتوسر، آرای چهار تن از پژوهشگران بنام در زمینه مورد نظر به نقادی کشیده می‌شود: آدام شاف، سی. ای. گولیان، کارل کوزیک، رادوان ریچتا و گروهش. ناگفته پیداست که همه کاستی‌ها از مترجم است.

واژه‌های کلیدی:

اگریستانسیالیسم، از خودیگانگی، انسان‌شناسی سیاسی، فلسفه علمی، دیالکتیک، انضمامی، ایدئولوژی.

۱. استاد شهیر انسان‌شناسی فرهنگی - سیاسی مترجم در دانشکده علوم سیاسی دانشگاه فلورانس و صاحب تألیفات

بسیار در زمینه انسان‌شناسی

۲. استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی.

اجتماعی ساختن وسایل تولید، با انقلاب اکتبر در روسیه و در کشورهای اروپای شرقی، با مداخله روسیه در دوران جنگ جهانی دوم و پس از آن (آن طور که سارتر می‌نویسد. با مارکسیسم آماده و قابل پیاده شدن در همه جا)^۱ مطرح شد. اما نتیجه‌ای که مارکس در نظر داشت، یعنی محو استثمار انسان از انسان، نه در شرق و نه در غرب، جایی که سرمایه‌داری مدرن جایگزین سرمایه‌داری سنتی شده بود، و نه در دموکراسی‌های مردمی، که تولید در آنها بر پایه الگوی روسی پیاده می‌شد، تحقق نیافت و طبقه دیوان‌سالاری در کشورهای یاد شده سر برآورد که به قول آنتونیو گرامشی کارکرد طبقه مسلط را به خود گرفت. به این ترتیب، سخنان رزا لوکزامبورگ برای مارکسیست‌ها، به گونه دردناکی فعلیت می‌یافت:

پس می‌توان سؤال مهمی مطرح کرد: چرا و چگونه می‌توانیم به طور عام به اهداف برخاسته از خواسته‌های مان برسیم؟ از دیدگاه سوسیالیسم علمی، ضرورت تاریخی انقلاب، پیش از هر چیز با آناشی متزاید نظام سرمایه‌داری پیوند خورده و نتیجه آن نقطه کوری است که به آن دچار آمده‌ایم. هرگاه چون برنشتاین بپذیریم که سرمایه‌داری به سوی سرانجام خود نمی‌رود، پس باید بپذیریم که سوسیالیسم از نظر عینی ضرورت خود را از دست داده است.^۲

در این جا مجال آن نیست که به ژرفای این پدیده تاریخی و نتایج آن پردازیم. اما برای مبحث ما، آگاهی از نقش بزرگی که فرایند تاریخی یاد شده از لحظه ترک انسان‌شناسی مارکسی در نظریه و عمل رسمی کشورهای کمونیستی عهده‌دار شد، بسیار اهمیت دارد. تمرکز و تأکید بسیار بر مسایل اقتصادی، به عنوان علایق اصلی طبقه دیوان‌سالار، و صنعتی شدن، چون نقطه عطفی برای جبران همه کژی‌ها، و در نتیجه، کم‌بهایی به آن جنبه‌هایی که در گویش مارکسیستی روبنا نامیده شده است (روابط انسانی، دانش و هنر، نباید هیچ برنامه

1. Marxisme Pret- A- Porter

2. Luxemburg, R. *Scritti scelti, a cura di L. Amodio*, Edizione Avanti, 1963, p 149.

تحمیلی داشته باشد... تروتسکی)^۱ باید مورد توجه و تحلیل جدی قرار گیرد. در کشورهای سوسیالیستی، تولید برای تولید، باز تولید از خودبیگانگی به همراه داشت، که مارکس آن‌همه آن را در جامعه سرمایه‌داری به نقد کشیده بود. در سطح تئوریک، دکترین رسمی، قطعاً و اساساً با مفهوم پیش پا افتاده و مکانیکی نظریه مارکس پیوند خورده بود و در شکل پیش‌گویی گذار الزامی از مرحله‌ای به مرحله دیگر در فرایند رشد به سوی کمونیسم، خود را متجلی می‌ساخت و به این ترتیب، به صورت قانون تاریخی غیرقابل تخطی نمایانده می‌شد. منشأ فرهنگی رویکرد یاد شده به آسانی در آرای هگل قابل بازشناسی است، و نیز در آرای متأخر انگلس و سهم او در تغییر شکل اندیشه مارکس نباید نادیده گرفته شود، که در تئوری انقلابی متمرکز شده است. مفاهیمی چون «کلیت تاریخ» و «حرکت تاریخ» به مثابه میراث هگل، همه پیش‌فرض‌های انسان‌شناسی مارکس را مخدوش می‌ساخت: نیازهای واقعی انسان، یعنی آنچه از نظر تاریخی مطرح می‌شود.

سهمی که برای نوسازی اندیشه مارکسیستی ارائه شد، باید عمدتاً از بیرون و به ویژه در آرای اگریستانسیالیستی ژان پل سارتر جستجو شود:

بی‌گمان امروزه در عمل، مارکسیسم به مثابه تنها انسان‌شناسی ممکن خود می‌نماید که همزمان باید تاریخی و ساختاری باشد. این انسان‌شناسی در عین حال انسان را در کلیت خود مدنظر دارد؛ یعنی از مادیت شرایط انسانی حرکت می‌کند. هیچ‌کس نمی‌تواند نقطه عزیمت دیگری در نظر گیرد، زیرا چنین چیزی معنایش آن است که انسان دیگری به عنوان موضوع مطالعه داشته باشیم. در درون جنبش مارکسیستی — که ما بازویی از آن را کشف می‌کنیم — مارکسیسم علیه سرشت خود، کسی را از دستور مطالعه خارج می‌سازد که چیزها را به چالش می‌طلبد؛ یعنی در عمل، موضوعی را کنار می‌گذارد که آگاهی مطلق قلمداد شده است. مفاهیمی که مطالعه مارکسیستی برای تصویر جامعه تاریخی ما از آن سود می‌جوید — استثمار، از خودبیگانگی، شیئی‌گشتگی

و ابزارشدگی و غیره — مفاهیمی هستند که به طور مستقیم‌تر به ساختارهای موجود هستی مربوط می‌شوند؛ مفاهیم مربوط به عمل و دیالکتیک که به شکل جدایی‌ناپذیری به هم وابسته هستند و در تضاد با ایده، آگاهی جهانشمول را می‌سازند. و برای رسیدن به واژه بنیادی کار به عنوان بازتولید زندگی انسان هیچ معنایی نمی‌تواند داشته باشد اگر ساختار بنیادین آن در طرح‌ریزی نهفته نباشد.^۱

در اینجا سارتر نفی پیش‌فرض بنیادی مارکس را از سوی مارکسیسم رسمی در مرکز بحث خود قرار می‌دهد و آن را می‌نمایاند. اما پیش از نقد نظری، کنش‌ها هستند که تئوری‌ها را دچار بحران می‌کنند. در حاشیه قرار دادن عملی و نظری آن انسان‌شناختی مارکسی در کشورهای سوسیالیستی، رستاخیزهای خشنی در برلین، بوداپست، ورشو، پراگ، پوزنان و... را به دنبال داشت.

این فرایند، اندیشمندان مارکسیست را بر آن داشت تا به بازاندیشی مسأله انسان‌شناسی مارکسی، به ویژه پس از نفی تاریخی استالینیزم در کنگره بیستم حزب کمونیست اتحاد شوروی سوسیالیستی بپردازند. برای طبقه‌بندی آسان‌تر، بی‌هیچ داوری در این زمینه، اکنون می‌توانیم مواضع اندیشمندان مارکسیست معاصر را به میان آوریم و برای هر کدام از آنها نامی در نظر بگیریم که بیشتر معرف آن اندیشه و بطن آن است. گرایش‌های یاد شده، به قرار زیر هستند:

– گرایش بازگشت به «مارکس جوان» با تکیه بر مطالعه فقه‌اللغه‌ای^۲ مبتنی بر بنیادها، که می‌توان در این رابطه از آدام شاف^۳ نام برد؛

– گرایش نزدیک به جریان‌های تفکر انسان‌شناسی فرهنگی آمریکایی با تأکید بر موضوع فرهنگ و شخصیت، که سی. ای. گولیان^۱ را می‌توان مُعَرِّفِ آن دانست؛

1. Sartre J.A., Critique de la raison dialectique (precede de Questions de methode), Tome I, Theorie des ensembles pratiques, Paris, Gallimard 1960; trad. It.: Critica della ragione dialettica, Milano, Il Saggiatore, 1963, 2 voll. Pp. 107-8

2. Philology

3. Adam Schaff

- کوشش در استفاده از الگوهای ساختاری، برای به روز ساختن دوباره بحث مارکسیستی، با کنار گذاردن مفهوم انسان‌شناختی، معروف به ایدئولوژی از سوی آلتوسر^۲؛

- مطالعه در عرصه گسترده فرضیات فرهنگی گوناگون، که در آن ابزارگرایی دیویی با فلسفه آگزیستانسیالیستی، پدیدارشناسی و فلسفه عملی کی. کوزیک^۳ پیوند می‌خورد؛

- و کوشش‌های متأخر در تحلیل محتوای مارکسی و امکانات به وجود آمده برای انسان در رابطه با انقلاب علمی - تکنولوژیک متعلق به گروه پژوهشی، به رهبری آر. ریچتا^۴.

روشن است که مؤلفان بی‌شمار دیگری در این مباحث، یعنی اندیشه مرکزی مارکس شرکت جدی داشته‌اند، اما همان‌طور که یادآور شدیم، فقط به کسانی اشارت می‌رود که نمونه‌های گویایی در خدمت به چشم‌انداز مطالعاتی این شرایط و مقطع بوده‌اند.

آدام شاف، که روزگاری رییس آکادمی علوم ورشو بود و سپس از سوی حزب رسمی تحت تعقیب قرار گرفت، می‌نویسد:

نمی‌توانیم به طور انضمامی مکانیزمی را ترسیم کنیم که موجب شود تا زیرینا بر روینا واکنش نشان دهد. در این میان فقدان عنصری به چشم می‌خورد: عامل انسان، محیط انسانی که در آن محرک‌های معینی از زیرینای اجتماعی حرکت می‌کند تا به شکل‌گیری یا تغییر شناخت معینی منجر شود... امروزه در جهان شهرت دارد که روان‌شناسی، پاشنه آشیل تحلیل‌های مارکسیستی از مسایل اجتماعی است. می‌توان گفت که سبب چنین امری - از هرچه بگذریم - به تفسیر مبتذلانه رابطه زیرینا- روینا برمی‌گردد که عامل روانی را به عنوان واسطه به کناری گذارده است. حقیقت آن است که در واژه‌شناسی مارکسیستی به عناوینی چون ویژگی ملی، روان ملی و سنن فرهنگی برمی‌خوریم و آن را به تحلیل مسایل روینای ایدئولوژیک جامعه پیوند می‌زنیم.^۱

1. C. I. Gouliane

2. L. Althusser

3. K. Kosik

4. R. Richta.

در باره پسامدرنیسم در آینده و مقاله‌ای دیگر بحث خواهد شد.

در چارچوب نظری، مسأله به روشنی بیان شده است، اما باید توضیح داد که چرا چنین اصول و دیدگاه‌هایی از سوی مارکسیسم رسمی کنار گذاشته شد. شاف بر این باور است که وظیفهٔ بهینه‌سازی مسأله‌ای که از سوی او طرح شده، اکنون بر عهدهٔ روان‌شناسی، انسان‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی است.^۲ اما او بحث را در چارچوبی صرفاً فلسفی محدود می‌سازد و دنبال می‌کند، و بر این اساس کوشش دارد تا آن را در عرصهٔ متون روشن‌تر مارکس و از منظر فقه‌اللغه توضیح دهد. بر پایهٔ قرائت یاد شده، آدام شاف بر اصل بنیادین مارکسی انسان به عنوان مقولهٔ ارزشی تأکید دارد:

نوع مطلوب انسان در دورهٔ کمونیزم، فردی جهانگیر، آزاد از همهٔ جریان‌های از خود بیگانه کننده است. اگرچه این آرمان غیرقابل دسترس است — مثل حدود و ثغور اعداد ریاضی — اما ضروری است و محق هستیم تا آن را دنبال کنیم.^۳

چگونگی رسیدن به ایده‌آل یاد شده برای شاف این‌گونه است:

... می‌توان گفت که امروز مسأله بر سر تربیت انسانی نوین است. به این معنی که در انسان‌ها افکار و رفتاری به وجود آید تا پدیده‌های از خود بیگانه کننده را محکوم کنند.^۴

اما چه کسی تربیت کننده را تربیت می‌کند؟ نتیجه‌گیری شاف به روشنی واپس‌گرایانه و جزمی است، زیرا نیروهایی را در نظر نمی‌گیرد که می‌توانند به شکلی منفی هر فرآیند «تربیتی» را — مثل آنچه او پیشنهاد می‌کند — مقید سازند. شاف به این نکته عنایت دارد که در اساس، خود ساختار نظام‌ها به عنوان تحلیلی برای کنش سیاسی باید مدنظر قرار گیرد که در آن از خود بیگانگی تولید می‌شود. سی. ال. گولیان رومانایی به طور قطع بر مطالعات آمریکایی انسان‌شناسی فرهنگی تکیه می‌کند. او از مفهوم خرد به عنوان عملیاتی حیاتی صحبت به میان

1. Schaff A. *JL marxismo e la persona umana*, Milano Feltrinelli, 1966. p.47.

2. Ibid. p.105.

3. Ibid. p. 142

4. Ibid. p. 201.

می‌آورد که برای ارضای نیازهای گوناگون زندگی انسان به کار می‌آید؛ و با چنین معنایی مفهوم ابزارگونگی شناخت را می‌پذیرد، که در جای خود باید به آن پرداخته شود. چشم‌انداز مقطعی رویکرد بحث دربارهٔ انسان، در او کاملاً و به روشنی دیده می‌شود:

به نظر می‌رسد که اگر بخواهیم سرشت انسانی را به زبان جدید و بیانی متداول و ساده ترجمه کنیم، می‌توانیم از ساخت و شرایط انسانی سخن به میان آوریم. این دو مفهوم دربرگیرندهٔ گرایش‌های کهن انحصاری است که روان انسان را چون ماده‌ای بسیط تصویر می‌کند، نه ساختارمند؛ و انگاره‌های غیردیالکتیکی، که روابط گوناگون میان انسان و جهان را به رسمیت نمی‌شناسد؛ یعنی شرایط دیالکتیکی، شرایط کنش و واکنش متقابل... تصویر اخیز درست برعکس صومعه — جهان بسته و بی‌پنجرهٔ لایب‌نیس — باید در نظر گرفته شود. کنش و واکنش متقابل با محیط (طبیعی و اجتماعی). تعاملات توأم با چالش‌ها و تنش‌ها در همهٔ سطوح بین ما و محیط است که امروزه به روان انسانی ویژگی می‌بخشد.^۱

در اینجا نشانه‌های روان‌شناسی ریخت‌شناختی کورت لوین،^۲ عطف به شرایط مورد نظر دیویی، دیده می‌شود، که در جای خود مورد بحث قرار خواهد گرفت. تعریف فرهنگ به عنوان مجموعه پاسخ‌های اجتماعی به مسایل انضمامی گروه‌های انسانی، همان چیزی است که مد نظر گولیان بوده است و بنابراین می‌توان با نتیجه‌گیری او موافق بود:

داده‌ها سه گونه هستند: (۱) فرد؛ (۲) شرایطی که فرد در آن قرار دارد؛ (۳) شیوهٔ واکنش او در شرایط مشخص. اگر روان‌شناسی پیش از هر چیز فرد را در نظر می‌گیرد و جامعه‌شناسی به مطالعهٔ شرایط می‌پردازد، انسان‌شناسی فرهنگی عمدتاً مطالعه‌اش دربارهٔ چگونگی جهت‌گیری فرد در شرایطی معین است.^۳

1. Goulian C. I, *Le marxisme devant L'homme. Essay d'anthropologie, philosophique*, Paris, Payot, 1965. pp. 65-6

2. Kurt Lewin

3. Ibid. p. 99.

گولیان مسأله ارزش‌ها را در بعد انضمامی تاریخی مطرح می‌کند که با «ارزش به عنوان ذات»^۱ ریکرت و پذیرش آن به عنوان داده به شیوه ماکس وبر تفاوت دارد. تصویر ساده‌الگوهای رفتاری، اهداف فرهنگی مرجح و غیره، برای ارزش‌ها، بی‌آن که رویکرد انسانی تعریف شود، برای درک معنای آن کافی نیست:

چگونه می‌توان به نتیجه‌کاملی رسید، اگر ارزش‌های اخلاقی، حقوقی، زیباشناختی و نظری را کشف کنیم که در برابر مسایل پیچیده انسانی قرار دارند و معرف پاسخ‌های هستی‌شناسانه و نیازهای معنوی... نیستند. (بدون چنین چیزی) نمی‌توانیم دریابیم که این ارزش‌ها به عنوان ارزش، باید پاسخ‌های لازمی باشند که از شرایط موجود معینی نشأت گرفته‌اند که انسان در شرایط تاریخی مشخصی تجربه کرده است.^۲

بر پایه این معانی، گولیان فرهنگ را به شکل زیر تعریف می‌کند:

فرهنگ نظام ارزش‌های مادی و معنوی است که در مجموع به مسایل وجودی پاسخ می‌گوید و از به دست آوردن خوراک شروع می‌شود و به آفرینش هنر می‌رسد. همه عوامل فرهنگی به اشکال گوناگون نشان‌دهنده توانایی‌هایی است که در وجود خود انسان موجود است و همزمان آفریده می‌شود و در نتیجه، به گونه‌ای متوازی در ابعاد دوگانه هستی و ارزش جلوه‌گر می‌شود.^۳

گولیان به خوبی شرایط دوجهبی نظام فرهنگی را مدنظر قرار داده، به این ترتیب آن را در رابطه با شرایط تاریخی نشان می‌دهد:

روشن است که در این حسالت، کارکرد وجودی فرهنگ چیزی متمایز از پذیرش اخلاقی - فلسفی آن است که در قرن نوزدهم و بیستم مورد قبول قرار گرفت. رابطه هستی‌شناختی در سطح معنوی، بیانگر حالت تنش‌زا بین انسان و جهان در هر نظام اجتماعی است. در واقع، مسأله نه بر سر انسان انتزاعی و نه جهان انتزاعی است، بل آن انسان واقعی مدنظر است که به جامعه یا طبقه معینی تعلق دارد. این رابطه می‌تواند در شکل ساده و بی‌تضاد، حتی با تلاش، اما بی‌بحران تجربه شود، و آن زمانی است که

1. Hypostasis

2. Ibid. p. 183.

3. Ibid. p. 189.

جامعه یا طبقه‌ای اجتماعی در مرحله‌ای باشد که بتواند در برابر طبیعت یا مسایل پیچیده اجتماعی (در مرحله به اصطلاح صعود) از خود کنش نشان دهد. اما رابطه در برابر هستی به عنوان مسأله‌ای حقیقی، قابل تجربه است؛ یعنی در حالتی دو وجهی^۱ و با تنش؛ زمانی که طبقه‌ای بکوشد برای خود در تاریخ جایی بیابد، یا کل جامعه در دوره‌ای بحرانی و یا بازسازی تاریخی قرار داشته باشد.^۲

اگر آدام شاف و سی. ال. گولیان، معرف دو روح اندیشه مارکسیستی مدرن هستند (اندیشه‌هایی که به شیوه‌های متفاوت و سطوح مختلف نظریه‌پردازی و پراکسیس، برای جبران و احیای پیش‌فرض مارکسی می‌کوشند)، لویی آلتوسر به گونه منحصر به فردی معرف روح دیگری است؛ روحی که با جبرگرایان فرهنگی، فرهنگ‌شناسان و ساختارگرایان می‌کوشد تا لحظه انسان‌شناختی را به عنوان «ایدئولوژیکی» (آلتوسر- لوی استروس)^۳ از گردونه بحث کنار گذارد یا آن را تهی از عملی بودن (رادکلیف براون، وایت) قلمداد کند. نقادی اندیشه آلتوسر در اینجا به طور خلاصه ضرورت دارد، زیرا پیش از این، در رابطه با نمایاندن اندیشه مارکس به شکلی جدلی، به آن اشارت رفته بود.

آلتوسر در تاریخ اندیشه مارکسی بر نقطه عطفی انگشت می‌گذارد که به زعم او «شکست در روش شناختی» رخ می‌دهد و آن را نسبت به تمام آثار پیشین مارکس به سطحی ایدئولوژیک تنزل می‌دهد. لحظه شکست حدود سال ۱۸۴۵، و به ویژه در دو اثر مارکس، یعنی تزهایی درباره فویرباخ و ایدئولوژی رخ می‌دهد. به همین دلیل، در بخش نخست این پژوهش، تعمداً و ترجیحاً بر همین دو اثر تأکید شد تا با بازخوانی آرای مارکس با کلیدی انسان‌شناسانه بتوانیم به راهبردهایی برسیم که پیش‌فرض انسان‌شناختی او در عین پختگی خود، به راز و رمزی دقیق و بکر رسیده است.

1. dilemm

2. Ibid. p.190.

3. Levi Strauss

به دلایلی که گفته شد، تنها بر برخی از مفاهیم نظریه‌پردازی آلتوسری تأمل خواهیم کرد که از پیچیدگی بسیاری نیز برخوردار هستند، اما خواننده علاقه‌مند را به مطالعه مستقیم آثار او دعوت می‌کنیم. آنچه در اینجا بیش از هر چیز مد نظر قرار می‌گیرد، مفهوم کل ساختارمند فرادست^۱ است، که برای آلتوسر شاخص مرجع وضعیتی را شکل می‌دهد که پیش‌تر، از آن یاد شده بود و گویان آن را به خوبی فرمول‌بندی کرده و کوزیک نیز به آن پرداخته است.

واحد پیچیده ساختارمند فرادست، طرح تازه‌ای است از مفهوم کاملاً مشهور «کلیت» به عنوان چارچوب تعیین‌کننده هر معنایی که به ساختارها و بخشی از کلیت مربوط شود. آلتوسر در «برای مارکس» می‌نویسد:

به جای افسانه‌ی ایدئولوژیک فلسفه‌خاستگاه^۲ و مفاهیم اندام‌وار آن، مارکسیسم اصل را بر به رسمیت شناختن ساختار پیچیده هر موضوع انضمامی، ساختاری می‌گذارد که رشد موضوع، رشد عمل نظری را مقید می‌سازد و آگاهی آن را تولید می‌کند؛ پس ما دیگر خود را در برابر حضوری ناب^۳ نمی‌بینیم، بل در برابر داده‌ای از پیش تعیین شده می‌یابیم که به گذشته برمی‌گردد، زیرا می‌تواند در گذشته خود کاوش کند. بنابراین، مسأله دیگر واحد نیست، بلکه واحد پیچیده ساختارمند مورد نظر است؛ پس دیگر (هر شکلی داشته باشد) واحد ساده ناب نداریم، بل داده‌ای از پیش معین، که به یک واحد پیچیده ساختارمند مربوط می‌شود.^۴

عنصر یک‌سویه (موضوع انضمامی) همچون جنبه‌ای از کلیتی ساختارمند دیده شده است و آگاهی از آن، زمانی ممکن خواهد بود که کلید قرائت ساختاری داشته باشیم و موضوع و آگاهی مربوط به آن، که یک واقعیت را بیان می‌کند، آن کلیت پیچیده‌ای است که واحد ساختاری فرادست آن را متعین

1. Dominate

2. Philosophy of Origin

3. Original

4. Althusser Lo, per Mars, Roma, Editori Riuniti, 1967 p. 176.

می‌سازد و در آن تکراری از تضادهای معین وجود دارد که یکی بر بقیه مسلط می‌شود. در همین جا است که از ریخت افتادگی ایدئولوژیک اندیشه آلتوسر کل می‌گیرد؛ یعنی به جای وضعیت با تضادی که برای فرد معنا می‌یابد و حضور انسان واسط ضروری هر تضادی است، مسأله همیشه - از قبل - داده واحد پیچیده ساختارمندی قرار می‌گیرد که در خود معنا دار است و واقعیتی هستی‌شناختی در خود دارد که منبعی برای اثبات هر لحظه آن است («... وقتی تأکید می‌شود که واقعیت می‌تواند بی‌حضور انسان وجود داشته باشد، یا به استعاره روی آورده‌ایم و یا در شکلی از تصوف و رازورزی درغلتیده‌ایم...» آنتونیو گرامشی)^۱ که به کلی مستقل از انسان است.

به ژرفای این بحث وارد نمی‌شویم، زیرا به سبب سرشت فنی و تخصصی خود، ما را از بحث اصلی دور می‌سازد. کافی است یادآور شویم که بی‌بهای به دیباچه انسان‌شناسی مارکسی - که ایدئولوژیک قلمداد شده است - افزون بر آن که همه نوشته‌های مارکس را، چه پیش از ایدئولوژی آلمانی و چه پس از آن، غیرقابل فهم می‌سازد، بلکه خود آلتوسر را نیز به خطر می‌اندازد، به ویژه زمانی که می‌خواهد واژه ایدئولوژی را تعریف کند. او از چیزی صحبت به میان می‌آورد که «در ایدئولوژی، ایدئولوژیک است»؛^۲ درباره ایدئولوژی ضروری می‌نویسد:

به طور کاملاً ساخت‌نما، کافی است بدانیم که یک ایدئولوژی، نظامی (که منطبق و موشکافی خود را دارد) از بازنمایی‌هایی^۳ (تصاویر، اسطوره‌ها، آراء یا مفاهیم منطبق بر واقعیت) است که به موجودیت و کارکرد تاریخی محیط اجتماعی خاصی تعلق دارد... بنابراین، به طور اندام‌وار، ایدئولوژی به عنوان ایدئولوژی بخشی از هر کلیت اجتماعی است. به نظر می‌رسد که اجتماعات بشری نتوانند بدون چنین شکل‌بندی‌های خاص وجود داشته باشند. این نظام‌های انسانی، به ایدئولوژی‌ها به عنوان عناصر وجودی

1. Ibid. pp. 178-9.

2. Ibid. pp. 187-8.

3. Representation

اجتناب‌ناپذیر برای تنفس و زندگی تاریخی خود نیاز دارند... و برای پرهیز از اطالة کلام، باید گفت تکان‌دهنده آن است که نه برای ماتریالیسم تاریخی و نه جامعه کمونیستی، هرگز نمی‌تواند چیزی به جز ایدئولوژی وجود داشته باشد، حتی اگر مسأله اخلاق یا هنر و یا بازنمودهای هستی مطرح باشد.^۱

بگذریم از اینکه در اینجا نظریه عجیبی در باب «حقیقت دوگانه» تدوین و پذیرفته می‌شود که از سویی مطلقاً خاص ساخت‌گرایان، این کشیش‌های جدید حقیقت است که می‌خواهند برای دفاع از باورهای خود در پس تاریک‌خانه مواضع اسرارآمیز^۲ پنهان شوند و از دیگر سو در پشت مواضع «عامیانه»^۳ خوب برای مردم که در عین حال بدی ناگزیر محسوب می‌شود؛ اما منطقاً این شک به وجود می‌آید که چرا آلتوسر در اینجا از همه چیز، آن هم به اختصار، سخن به میان می‌آورد، مگر فرهنگ؛^۴ چیزی که نمی‌توان آن را — همانطور که لنین به خوبی می‌دانست — در پس کلمات پنهان کرد. و درباره بخش متکامل و جدایی‌ناپذیر فرهنگ، دیباچه یا پیش‌فرض انسان‌شناسی مارکس است که باید مد نظر قرار گیرد، و هم او آن را در رابطه با نیازها و مسایل انضمامی انسان می‌بیند: در واقع امر، آن پیش‌فرض ایدئولوژی اومانستی است که آلتوسر نمی‌داند با آن چه کند و در نتیجه صفحات بسیار متضادی را می‌نگارد.^۵

اما تضادهای یاد شده موجب نمی‌شود تا جمع‌بندی‌های ضد اومانستی آلتوسر به روشنی بیان نشود:

... وقتی تحلیل علمی این موضوع واقعی آغاز می‌شود، کشف می‌کنیم که آگاهی انسان‌های انضمامی (واقعی) یا مجموعه روابط اجتماعی، ممکن نیست مگر اینکه به‌طور کامل خود را به تئوری‌های رسمی مفهوم انسان بی‌علاقه نشان دهیم... در واقع

1. Ibid. pp. 50-1.

2. Esoteric

3. Vulgar

4. Ibid. p. 206.

5. Ibid. p. 208.

به نظر من، این مفهوم از دیدگاه علمی قابل استفاده نیست، نه به این سبب که انتزاعی است، بل به این علت که علمی نمی‌تواند باشد.^۱

طبیعی است که اگر مفهوم علم به جامعه‌شناسی ساختارگرا تقلیل یابد، دیباچهٔ مارکس، که مسایل انسانی را به عنوان پایهٔ هر نوع بحث دربارهٔ جامعه می‌داند، نمی‌تواند در چارچوب آن جای گیرد. به همین سبب است که آلتوسر در سرمایه را بخوانیم وارد جدلی علیه انسان‌شناسی فرهنگی می‌شود که نقطهٔ عطف آن رابطهٔ انسان - جامعه - فرهنگ در قالب واژگان مارکسی است.^۲ اما روشن است که اگر کفشی برای پایی تنگ باشد، گناه از پا نیست، بل تقصیر از کفاشی است که آن را دوخته است؛ و امکان ندارد که صاحب آن، پیشنهاد کفاش را مبنی بر بریدن دو انگشت پای خود بپذیرد تا بدین ترتیب پایش در کفشی جای گیرد که کوچک دوخته شده است. در چنین وضعی باید کفش را دور انداخت و یک جفت دیگر تهیه کرد.

مارکسیسم ضد تاریخی و ضد اومانستی آلتوسر چنین تعریف شده است: ما بملم مقدمتاً بگویم که از دیدگاه نظری، مارکسیسم نه تاریخ‌گرایانه است و نه اومانستی؛ و در بسیاری موارد تاریخ‌گرایی و اومانسیم آن هر دو بر پایهٔ مسایل ایدئولوژیک بنا شده است و اگر از نظر تئوریک صحبت کنیم، مارکسیسم در عین حال و با عنایت به شکست شناخت‌شناسی که آن را می‌سازد، ضد تاریخ‌گرایی و ضد اومانسیم است. در این رابطه باید با تأکید بگویم که مارکسیسم مخالف تاریخ‌گرایی و مخالف اومانسیم است؛ آگاهانه از این شکل منفی مضاعف به جای لفظ سادهٔ منفی استفاده می‌کنیم تا از حداکثر تأکید برای نمایش شکست یاد شده بهره جوییم (اگر چه موضوع روشن است و شرح آن به تلاش زیادی نیاز ندارد)، زیرا برای پس زدن حملات اومانستی و تاریخ‌گرایانهٔ برخی محافل مارکسیستی که از چهل سال پیش به این طرف مارکسیسم را تهدید می‌کنند، این تأکیدها اغراق‌آمیز نخواهند بود.^۳

1. Ibid. pp. 211-216.

2. Ibid. pp. 218-9.

3. Ibid. pp. 147-8.

قطعاً این «مارکسیسم» کفش بد دوخته شده‌ای است که باید به دورش انداخت. و در واقع، نفی پیش فرض انسان‌شناختی اندیشه و آثار مارکس نه تنها در تضاد با هر نوع بازخوانی دقیق متون یاد شده است — همان‌طور که آدام شاف یادآور می‌شود، و این می‌تواند نگاه خوش‌بینانه به مسأله باشد — بل در عمل نشان داده شده است که به طور مشخص و تاریخی برای دهه‌ها از کدام آب‌شخور تغذیه شده است.

اما پدیده منحصراً به فردتر این است: منطق بحث آلتوسر به شکلی روشن به منطق دانشمندان کارکرد-ساختارگرایی نزدیک می‌شود که دکترین آنان طبیعتاً به مارکس نمی‌رسد و کاملاً روشن است که در محدوده جامعه‌ای از نوع سرمایه‌داری قرار می‌گیرد. زمانی که آلتوسر از «تعیین‌کنندگی ساختاری صحبت به میان می‌آورد و نه از انسان‌شناسی نیازها^۱ و با چنین موضعی به روشنی همه ارزش‌های مصرفی و مبادله‌ای را نادیده می‌گیرد، پارسونز را به یاد می‌آورد که سیاهه‌ای از پیش‌نیازهای نظام را تهیه می‌بیند و نه پیش‌نیازهای انسان‌هایی را که در نظام می‌زیند؛ آن پیش‌نیازهایی که عناصر اساسی بحث حاضر را تشکیل می‌دهند. و این درست به این می‌ماند که مالدینوفسکی عوامل اصلی و ضروری را نادیده انگارد تا در دکترین خود تنها عوامل تبعی، نیازهای نظام را قرار دهد.

آلتوسر از شکل خاصی برای خواندن متون مارکسی صحبت می‌کند: قرائت نشانه‌دار.^۲ خوانشی که او در سرمایه به مارکس نسبت می‌دهد، چنان است که، اگر از دیدگاهی نقادانه به آن بنگریم و در بالاترین سطح، متنی را مطالعه کنیم، می‌توانیم کامل‌ترین و ژرف‌ترین چشم‌اندازها را در آن دریابیم و خلاءها و کمبودهایی را تمیز دهیم، که بسیار معنادار هستند؛ و چون با توجه به محتوای مثبت و مورد پذیرش، اما در پرده محدودیت‌های ایدئولوژیک متن نوشته شده،

1. Althusser L. e Balozar E, *Leggere il Capitale*, Milano, Feltrinelli, 1968. Pp. 126-7.

2. Symptomal

قرار گیریم، پس می‌توانیم آنها را تغییر داده، یا معنای آنها را به سلیقه خود تفسیر کنیم.^۱ مارکس این امر را در مورد متون اسمیت و ریکاردو طبیعتاً به این سبب به کار برده است که چشم‌انداز او یا، بهتر، پیش‌فرض انسان‌شناختی او، برتر از بحث اقتصادمحورانه اسمیت و ریکاردو بود. اما چه کسی تضمین می‌کند که موضع انتقادی آلتوسر در برابر متون مارکسی کامل‌تر و ژرف‌تر از استادش باشد؟ اندکی انعطاف لازم است، زیرا اگر نتوان آن را محقق ساخت، خطر دگرگونی واژگان بحث و تغییر آن از نقد به ایدئولوژی به‌وجود می‌آید.

اینکه بحث آلتوسر ایدئولوژیک است، فقط به موضوع یاد شده ختم نمی‌شود. اساساً بحث او از نوعی جامعه‌شناسی محافظه‌کارانه آمریکایی و ساختارگرایی فرانسوی (لوی استروس) نشأت می‌گیرد، که در جای دیگر موشکافانه‌تر مورد تحلیل قرار خواهد گرفت. اکنون و با عنایت به آنچه می‌توان به این دیدگاه رسید: این نظام اجتماعی است که در کارکرد خود «معلول^۲ جامعه» را تولید می‌کند و تنها زمانی می‌توان آن را به خوبی تصویر کرد که از واژگان مکانیک سود ببریم.^۳ بنابراین، شگفتی آور نیست که دانشمند فرانسوی، حقیقت مارکس را در اسپینوزا می‌یابد.^۴ اگر این تصویر، ویژگی تاریخی - جدلی علیه نوعی جامعه صنعتی خاص می‌داشت و عملاً چنین کارکردی را دربر می‌گرفت (اعتراض سارتر را به یاد آوریم که وقتی بر دیوارهای ورشو پوستری می‌بیند با دعوت به بسیج برای مبارزه با بیماری سل «زیرا تولید را کند می‌کند» - و بیمار؟! چیزی برای گفتن باقی نمی‌ماند. اما آلتوسر این چارچوب ساختاری را که غایت آن در خود آن است، به عنوان حقیقتی برخاسته از نظریه می‌داند، که

1. Ibid. pp. 172-4.

2. effect

3. Ibid. pp. 15, 17, 22, 151, 153.

4. Ibid. pp. 68-9, 195-8, 200-2.

اساس آن در شیوه نگرش مدرسی و ماشینی او در تمیز شناخت‌شناسی نهفته است.

اکنون به عنوان انسان‌شناس نمی‌توانیم از او سؤال نکنیم که چرا و چگونه این نظریه به وجود آمده، و در دنیای فرهنگ بازتاب گسترده‌ای داشته است. البته تنها می‌توانیم انگاره‌هایی در نظر بگیریم: آلتوسر برای مدت مدیدی یکی از فعالان حزب کمونیست فرانسه، و در برابر تولید چشم‌گیر بورژوازی، از فقدان تولید تئوریک ماشین حزبی در رنج بود. بنابراین، از تولید یاد شده و آن عناصر فرهنگی، نظریه‌های ساختارگرایی تراوش کرد که بهتر می‌توانست در خدمت آن نظریه‌ای قرار گیرد که به خوبی بتواند با اعمال حزب دیوان‌سالار و دستگاه رهبری آن منطبق باشد، و در عین حال امکان هر نوع انتقاد را از آن دور سازد. اما چنین امری به طور انضمامی و سیاسی زمانی میسر است که — همان‌طور که مارکس گفته است — ریشه بتواند محقق گردد؛ یعنی بتوان ریشه‌ای شد («اما ریشه انسان در خود انسان است»). پس، اگر انسان را حذف کنیم و او را «مقام تئوریک»^۱ بی‌اهمیت بنامیم، انتقاد را حذف می‌کنیم و می‌توانیم «حملات اومانستی و تاریخ‌گرایانه‌ای را پس‌زنیم که در برخی محافل مارکسیستی (بخوانید گرامشی) از چهل سال پیش به این‌سو مارکسیسم را تهدید می‌کند.» مارکسیسم یا حزب را؟ ما بر این باوریم که «نظریه» آلتوسر در واقع ایدئولوژی است که موقعیت ممتاز «طبقه جدید» دیوان‌سالار سازمان‌های احزاب کمونیست در قدرت و غیر آن را تضمین و تثبیت می‌کند.

همان‌طور که گفته شد، آلتوسر معرف یکی از دو روح مارکسیسم معاصر است؛ دیگری را آدام شاف، سی. ال. گولیان از جنبش پراکسیس^۲ و سایر اندیشمندان نامدار یا ناشناخته‌ای نمایندگی می‌کنند که در کشورهای خود، بی‌سر

1. Office Theory

2. Ibid. pp. 746-7.

و صدا در کار و کوشش هستند. از میان گروه اخیر ذکر دو نام ضرورت دارد: کارل کوزیک^۱ و رادوان ریچتا^۲ و گروهش.

کوزیک با استفاده از واژه ک. کنراد، شاخصی را که مکتب ساختارگرایی به کار می‌گیرد، «کلیت بد» می‌نامد:

واقعیت اجتماعی به عنوان مجموعه یا کلیتی از ساختارهای خودگردانی^۳ در نظر گرفته می‌شود که به طور متقابل بر یکدیگر اثر می‌گذارند. موضوع غایت است، یا درست‌تر، مسأله اصیل، انسان به عنوان موضوعی به طور عینی، در عمل است که جای خود را به موضوعی اسطوره شده، محو شده و بت شده، به وسیله جنبش خودگردان ساختارها داده است. کلیتی که از نظر ماتریالیستی مد نظر است، آفرینش تولید اجتماعی انسان است، درحالی که برای مکتب ساختارگرایی، واقعیت از کنش متعامل بخش‌های به هم پیوسته و ساختارها به وجود می‌آید.^۴

کوزیک محدودیت‌های ایدئولوژیک این مقوله را به خوبی یادآور می‌شود: ویژگی اساسی دیگر مقوله ساختارگرایی کلیت، افزون بر ایده‌آلیسم، جامعه‌باوری^۵ است.^۶

اما سهم کوزیک در بحث انسان‌شناسی در ارتباط با انحراف ساختارگرایی تنها انتقادی نیست، بلکه دارای زوایای نوآورانه سازنده نیز هست. او در موضوع شناخت‌شناسی و فرآیندهای آگاهی، دارای بیانی بسیار خوش‌اقبال است:

اولین و فوری‌ترین دست‌یافت انسان در برابر واقعیت، موضوع آشنای تجربیدی نیست، بل موجودی است که به طور عینی و عملی از خود واکنش نشان می‌دهد؛ مسأله فرد تاریخی است که فعالیت عملی خود را در رابطه با انسان‌های دیگر و طبیعت به منصه

1. Karel Kosik

2. Radovan Richta

3. autonomic

4. *La rivolta di "Praxis", L'evoluzione interna del socialismo, riuista slewa, Milano, honganesi 1969. P. 67.*

5. Sociologysm

6. Kosik K, *Dialettica del mercato*, Milano, Bompiani, 1965. Pp. 13-4, 148.

ظهور می‌رساند و تحقق اهداف و علایق خود را در مجموعه روابط معینی دنبال می‌کند. در هر حال، واقعیت از آغاز خود را زیر جنبه موضوعی دریافتنی بر انسان مشهود نمی‌سازد تا به طور نظری تحلیل و فهمیده شود— بنابراین، قطب متضاد و تکمیل کننده آن انتزاع، موضوع آشنا نیست که بیرون از جهان و دور از دسترس وجود دارد— بل به عنوان عرصه‌ای است که در آن انسان فعالیت عملی— حساس خود را محقق می‌سازد و بر این اساس درک عملی و فوری واقعیت میسر می‌گردد. در رابطه عملی— فایده‌مند^۱ با اشیاء— که واقعیت خود را به عنوان جهان وسایل، هدف‌ها، ابزارها، نیازها و کوشش برای ارضای آنها عیان می‌سازد— فرد در موقعیت، بازنمایی‌هایی از اشیاء برای خود می‌آفریند و کل یک نظام متناسب با مفاهیمی را سامان می‌دهد که جنبه پدیدارانه^۲ واقعیت را به دست می‌آورد و ثابت می‌گرداند.^۳

همان‌طور که خواهیم دید، این رویکرد مربوط به رابطه انسان و جهان، عین و ذهن در سطح شناخت به معنای حیاتی آن، انضمامی و تاریخی در بعد یک «عرصه»، همان چیزی است که دیویی در واپسین بحث‌هایش به آن اشارت دارد و در اینجا به عنوان اساس بحث روش‌شناختی معرفی شده است، و از دوگانگی سنت متافیزیکی دو واژه رابطه‌شناختی، ذهن به عنوان منبع و عین به عنوان ماده در خود، منبع پرسش‌برانگیز^۴ فلسفه غربی تا روزگاران ما، مد نظر قرار گرفته است. قرار دادن این رابطه به صورت واژگانی مشابه، در واقع امر، پیش‌فرض هرگونه رشد انتقادی ممکن و هر شناخت واقعی درباره مسایل انسانی، تاریخی و انضمامی ماست.

برای کوزیک، پراکسیس به معنای فعالیتی کور نیست، بل مجموعه مشخص رفتاری است که از اندیشه‌هایی آفریده شده با هدف بروز کنش شکل گرفته است. اما فیلسوف بر این باور است که در پراکسیس، این بازنمایی‌های اشیاء،

1. Utilitarian

2. Phenomenalistic

3. Ibid. pp. 44, 47, 147.

4. Aporia

«اندیشه مشترک» — که به خودی خود قابل انتقاد نیستند — (الگوی فرهنگی) هستند و می‌توانند در تضاد با ساختار اشیاء قرار گیرند؛ مثل بازنمایی «کالا» در اندیشه مشترک. بنابراین، با توجه به نکته اخیر، کوزیک یکی از دیدگاه‌های اساسی خود را درباره اندیشه انسان‌شناختی انتقادی ارائه می‌دهد: ابهام‌زدایی^۱ از آن واقعیتی که به عنوان انضمامی‌نمایی^۲ ظاهر می‌شود و از پدیده‌هایی متشکل است که همه و همه نسبت به انسان، بیرونی هستند؛ مثل معاملات، فریب، بازنمایی‌های مشترک و موضوعات ثابت و اشیاء. این جهان دارای «دو معنی» است و اندیشه انسان‌شناختی می‌تواند دنیای اصلی و واقعی را بنمایاند. اما برای تحقق بخشیدن به چنین امری، ضروری است تا چارچوب موضوعی آن تعریف شود، و کوزیک با جملات زیر آن را روشن می‌سازد:

اگر واقعیت به عنوان امری انضمامی و کلی، دارای ساختار خود است (و در حال اغتشاش نیست) و رشد می‌یابد (بنابراین نه لایتغیر است و نه یک بار برای همیشه)، و آفریده می‌شود (و در هر حال نه در مجموع خود، آماده و حاضر است و نه قابل تفسیر در بخش‌های منفرد، یا در آرایش جمع آنها)، در نظر گرفته شود، از چنین مفهومی از واقعیت، برخی نتیجه‌گیری‌های روش‌شناختی حاصل می‌شود که جهتی برای مطالعه فلسفه و علم و معنای آن در پژوهش، توصیف، ادراک، در روشنگری و ارزش‌گذاری برخی بخش‌های موضوعی واقعیت به دست می‌دهد؛ چه فیزیک مورد نظر باشد یا علم عروض، بیولوژی یا سیاست اقتصادی، مسایل نظری ریاضیات یا مسایل علمی مربوط به تنظیم زندگی انسانی و شرایط اجتماعی.^۳

در اینجا به روشنی شاخصی برای توصیف، درک، روشنگری و به ویژه ارزش‌گذاری «بخش‌های موضوعی واقعیت»، یعنی جنبه‌های تعریف‌شده‌ای از آن بیان شده است که می‌تواند مفاهیم یا ساختارهای اجتماعی باشد. اما کوزیک

1. demystification

2. Pseudo Concretezza

3. Ibid. pp. 63, 65.

سفارش می‌کند که این معنا به عنوان کلیت جلا یافته، اندام‌وار و نئورمانتیک یا ساختارگرایانه^۱ در نظر گرفته نشود، بلکه به عنوان عرصه وجودی مد نظر آید:

در هر حال پراکسیس — علاوه بر لحظه کاری — لحظه وجودی را نیز دربر می‌گیرد: آن، هم در فعالیت عینی انسان ظاهر می‌شود که طبیعت را دگرگون می‌کند و به ماده طبیعی معنای انسانی می‌بخشد، هم در شکل دادن به عینیت انسانی ظهور می‌کند که در آن لحظه‌های وجودی به عنوان افسردگی، تهوع، ترس، شادی، خنده، امید و از این قبیل، نه به عنوان تجربه منفعل، بلکه چون بخشی از مبارزه برای به رسمیت شناختن، یعنی فرآیند تحقق آزادی انسان ظاهر می‌شود.^۲

واژگان بحث اکنون در حال و هوای مکتب اصالت وجود از وزن خاصی برخوردار است، اما طبیعی است که در این بستر، واژگان یاد شده از نیازهای واقعی حکایت می‌کنند: نه تنها کنش، پراکسیس را می‌سازد، بل با مراحل تاریک و نامطمئن، که اشکال منفعلی نیستند، مقدمات آن را فراهم می‌کند؛ مقدماتی که همان قالب فرآیندهای پویا و نوسازی است، که در رابطه با آن، نه تنها معنای خصوصی، که تاریخی هم دارند. و به این گونه، انسان خود را به عنوان نبض فرآیند تاریخی مطرح می‌سازد:

انسان‌ها به صورت مستقل از آگاهی و خواست خود وارد شرایط مشخصی می‌شوند، اما به محض آنکه خود را درون شرایط مشخصی یافتند، آن را دگرگون می‌کنند. نه شرایط خاص بی انسان‌ها وجود دارد و نه انسان‌های بدون شرایط. فقط بر این اساس است که می‌تواند دیالکتیک میان شرایط — که برای هر فرد، هر نسل، هر دوره یا طبقه — و کنش بر پایه پیش‌فرض‌هایی معین و آماده، تحقق یابد.^۳

در این چشم‌انداز، انتقاد کوزیک از جامعه‌باوری — ساختارگرایی مارکسیستی یا نئوکاپیتالیسم — به دقتی قابل توجه می‌رسد:

1. Ibid. p. 247.

2. Ibid. p. 263.

3. Ibid. p. 147.

ما نه تنها از جامعه‌باوری به این سبب انتقاد می‌کنیم که بر نقش شرایط مشخص، موقعیت و اوضاع برای توضیح فرهنگ استفاده می‌کند، بل به این علت که نه معنی شرایط در خود را درک می‌کند، نه معنی شرایط را در رابطه با فرهنگ. شرایط بیرون از تاریخ، شرایط بدون انسان، نه تنها جلوه‌ای سنگواره و قلب شده را بارز می‌سازد، بلکه در عین حال جلوه‌ای تهی از معنای ذهنیت را نیز در خود دارد.^۱

نقطه قابل دلالت آن است که انگاری چیزی مستقل از انسان‌ها وجود دارد؛ «شرایطی» که در آن، نبود فردی محسوس است که دست به کنش می‌زند و تنها در رابطه با اوست که آن شرایط معنا دارد؛ یعنی عینیت می‌یابد. خواهیم دید که انسان وجود ندارد اگر عینیتی وجود نداشته باشد (یک بار دیگر جملات گرامشی را تکرار می‌کنیم: ... عینیتی که بتواند بیرون از انسان وجود داشته باشد و تأکید کنیم که واقعیت می‌تواند حتی بدون حضور انسان وجود داشته باشد، یا به استعاره متوسل شده‌ایم و یا در رازباوری درغلتیده‌ایم...) و درنیافتن این مسأله نه تنها نمایان‌گر اشتباهی در فلسفه شناخت^۲ است، بلکه معرف نادرستی مفاهیم نظری - عملی نیز هست، زیرا به این ترتیب مبانی تحلیل نیز واژگونه می‌شود. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، مسأله بر سر تضاد «فلسفی» نیست، بلکه موضوع ریشه‌ای روش، مطرح است.

رادوان ریچتا حاصل مطالعات گروه بزرگ پژوهشگرانی را در اختیار ما قرار می‌دهد که کوشش کردند تا بر مبنای انسان‌شناسی انتقادی خطوط بحثی نظری ارائه دهند و به عنوان چشم‌اندازی نو، دربارهٔ اوتوپای مارکسی جامعه بی‌طبقه و بی‌دولت آن را مطرح سازند؛ نگرشی که دگرگونی‌های ریشه‌ای تولیدی نظامی را مد نظر دارد که مارکس تقریباً بیش از یک سده پیش از آن، با عنوان خودکار شدن چون واقعیت روابط تولیدی نظام سرمایه‌داری از آن یاد کرده بود.

1. Ibid. p. 25.

2. Gnoseology

برای ریچتا، پیش فرض اشتراکی ساختن وسایل تولید امری ثابت می ماند، اما واژگان سنتی در رابطه با طبقات و کیفیت کار، به گونه ای ژرف دگرگون می شود: آنچه به طور واقعی در تضاد با رشد کنونی و بُعد جدید انقلاب علمی و فناوری قرار می گیرد، به اختصار و پیش از هر چیز رویداد دگرگونی جهانی همه نیروهای تولیدی است که تمامی ساختار اساسی آن را به حرکت درمی آورد و نتیجتاً به گونه ای ریشه ای پایگاه انسان را تغییر می دهد.^۱

این موضوع، سلسله مسایل جدیدی به وجود می آورد. میان انسان و طبیعت تنها دستگاه های پیچیده و ماشین ها وجود ندارند، بلکه همه فرآیند خودکار شدن مطرح می شود. به همین سبب، رابطه انسان - طبیعت دگرگون می شود، زیرا کار - که مارکس در آغاز به عنوان نیروی ساده در نظر گرفته بود - تغییر می کند. علم به مبنای «نیروی تولیدی» تبدیل می شود و به این ترتیب است که آگاهی همگانی جامعه عامل تعیین کننده ای برای رشد تولیدی می شود. بنابراین، روشن است که در این وضعیت، فرهنگ در شکل خاص خرد همگانی، ارزشی به خود می گیرد که در تعبیر مارکسی آن بسیار فراتر از روینای سنتی می رود.^۲

در چنین حالتی، گروه یادشده کوشش می کند تا در این چارچوب الگوی آرمانشهری سوسیالیستی را بسازد. کار محدود شده و نه چندان تخصصی، به نفع کار تکنیکی - عملی کنار می رود که بر اساس آن می توان توانایی های آفریننده انسان را رقم زد:

همان طور که می بینیم، انقلاب علمی و تکنولوژیک به گونه ای سطوح اساسی انسان را دگرگون می کند و انسان نقش تازه ای در جهان نیروهای تولیدی به دست می آورد؛ در واقعیت، انسان پایگاه تازه ای به دست خواهد آورد.^۳

1. Ibid. p. 26.

2. Richta R., *La via Cecoslovacca .Civiltà al bivio, Le proposte di Praga per un nuovo socialismo*, Milano, Franco Angelo Editori 1968.

3. Ibid. p. 31.

ویژگی این پایگاه در آن است که خود نظام تولیدی، به شکلی چنین توانایی خلاقیتی را در انسان رشد می‌دهد که بر کارکرد آن منطبق است و به این ترتیب، برشونده^۱ کار به عنوان هدررفت انرژی فیزیکی و روانی محسوب خواهد شد. پس کار، چون دگرسازی جهان و خود آفرینشی انسان در معنای مثبت مارکسی آن می‌تواند امکان‌پذیر شود.

به باور ریچتا، مارکسیسم علمی باید این چشم‌انداز را در مرکز تحلیل دورنمای تاریخی جامعه مدرن قرار دهد و به این ترتیب گره‌های کوری را باز کند که در نگرش سنتی آن وجود دارد. از چنین امری نتیجه می‌شود که علم جدید مربوط به انسان، در شکل نظام هماهنگ علوم، همان است که مارکسیسم اساس عزیمت به سوی آن را به دست داده است.^۲

این طرح نظری، در نگرشی انتقادی و سیاسی، بر استالینیسیم استوار است و به سخنی انتزاعی نظر دارد و بهای لازم را به نیروهایی نمی‌دهد که در برابر رشد طرح‌ریزی شده، ایستاده‌اند، اما طبیعتاً دیدگاه یادشده با حداکثر گستردگی و ژرفای خود، مارکسیسم رسمی را مخاطب قرار می‌دهد. با این‌همه، مسایلی که الگوی تحلیلی مارکسی گشوده بود، نمی‌توانست به پویایی درونی نظام‌های اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی محدود شود، و به ورای مرزهای سنتی دولت‌ها و گروه - دولت‌های متحدی گسترش می‌یافت که دارای یک نظام تولیدی واحد هستند و به روابط گروهی دولت‌هایی تسری می‌یابد که از نظر نظام تولیدی صنعتی به مرحله پیشرفته‌ای رسیده‌اند؛ هم رژیم‌های مبتنی بر مالکیت خصوصی و هم اشتراکی (مالکیت دولتی) و هم کشورهایی را دربر می‌گیرد که به آن سطوح نرسیده‌اند.

1. *Trascendental Work*

2. *Ibid.* pp. 102-3, 177, 218.

سازوکار پیچیده‌ای که از این نکته حاصل می‌شود، روابط برتری و کهنتری را در سطح جهان بازتولید می‌کند که همان رابطه میان طبقات در درون سیستم‌ها است. نکته یادشده، چشم‌انداز بالا را کمتر طنزآلود می‌کند، حتی اگر آرمانشهر علمی - تکنولوژیک از پس عینک گل بهی دیده شود. به نظر می‌رسد از این واقعیت و این مسأله که نظام تولیدی سرمایه‌داری، آن ابزارهای خودتنظیم‌کننده‌ای را تولید کرده است - که رزا لوکزامبورگ آن همه از آن می‌هراسید، سوسیالیسم سنتی‌کار را «دشوarter» کرده باشد، و بنابراین چشم‌انداز تازه‌ای برای تحقق اساس بحث انسان‌شناختی مارکسی ضرورت یافته است.

به نظر نمی‌رسد که توسعه علمی و فناوری و آثار آن بر نظام تولیدی دربر گیرنده خودکار شدن، بتواند به خودی خود و به تنهایی به موضوع پایه‌ای ما پاسخ دهد. برعکس، می‌توان ادعا کرد که شرایط از خودبیگانگی انسان از کار، فرآیندی افزایش‌داشته و دستخوش کاهش نبوده است. عقلانیت در فرآیند تولیدی به نفع آن نظریه‌هایی تمام شده است که در اندام نظام سرمایه‌داری یافت می‌شود؛ در کارکرد - ساختارگرایی و در ساختارگرایی، این موضوع بیشترین بیان خود را یافته است؛ داده‌های نظری، که همه پیش‌فرض‌های آن، انسان‌شناسی «سیاسی» را در پرانتز قرار داد و به سبب «غیرعلمی» بودن «مفهوم انسان» (آلتوسر) آن را به عنوان عنصری آماده مدنظر قرار داده است. آنچه برای اعتراض به این نظام‌ها ضرورت می‌یابد، تعریف علمی شاخصی تازه است که بتوان در تحلیل‌ها به کار برد؛ تعریفی که شاید کوزیک بیش از سایر اندیشمندان سوسیالیست، حداقل در برخی از جنبه‌های شناخت فلسفی - علمی، در آن سهم بوده است.

اما در بحثی که به پایان آن نزدیک می‌شویم، عناصر دیگری نیز رخ نمودند که می‌توانند سهم مثبتی در معنای انسان‌شناسی «سیاسی» داشته باشند. عنصری که شاید در این راستا از اهمیت بیشتری برخوردار است، بارز شدن بعد وجودی و چشم‌انداز مربوط به آن، نهفته در رویکردی است که در تحلیل پدیده اجتماعی

تام به کار گرفته می‌شود. آنچه باید به آن رسید شکلی زندگی‌بخش در وضعیت‌ی تاریخی است، و شرط آن دریافتن وضعیت یادشده است. کسی می‌تواند به این مهم دست یازد که از سوی ایدئولوژی طبقه‌ای که به آن تعلق دارد، مقید نشده باشد. واقعیت را باید از راه «مقولات پیش‌بینی‌شونده»^۱ دریافت؛ مقولاتی که به ما امکان می‌دهد تا فراتر از «واقعیت طبیعی» را ببینیم که برآیند چشم‌انداز آگاهی اجتماعی (فرهنگ) طبقه مسلط است. به این ترتیب قادر خواهیم بود به سمتی برویم که در آنجا سلسله مسایل و تضادهای حل‌ناشده‌ای یافت می‌شوند که تنها نظری نیستند، بلکه به گونه‌ای زندگی‌بخش، عملی نیز می‌توانند قلمداد شوند و بر این اساس، حرکت ما فقط می‌تواند با عزیمت برای نوسازی چشم‌انداز فرهنگی سستی طراحی شود، و با کنشی شفاف و «مقایسه‌دایمی میان آنچه عملی است و آنچه آرمانی»^۲ میسر می‌گردد. در مجالی دیگر کوشش خواهیم کرد تا با توجه به دیباچه انسان‌شناختی مورد نظر، راز و رمز حرکت یاد شده را، که به ویژه برای روشنفکران جامعه ما مبحثی دشوار است، شرح دهیم. در واقع برای آنکه ویژگی مقولات یادشده را دریابیم، کافی نیست تا مسایل دوران خود را تنها با تصویر آنها به وسیله تجربه تقلیدی از دیگران، یا بازسازی تصویری به دست دهیم. حتی راه‌حل فرانک کاشینگ^۳ به کار نمی‌آید، که پس از مطالعه جامعه‌هویی، از انتشار نتایج آن به احترام برادران جدیدش امتناع ورزید. این‌گونه برخوردها را در پاره‌ای سطوح بسیار ارزشمند می‌دانیم، اما آنها را بیشتر اخلاق‌گرایانه قلمداد می‌کنیم تا اخلاقی. در واقع برای آن‌که ما از پرتاب شدن به سوی عمل‌گرایی کور در امان باشیم، نیاز شدیدی به دانستن داریم، تا به این ترتیب بتوانیم برای گام برداشتن کنجکاوانه، به چپ یا راست در نغلتیم.

1. Ibid. p. 124.

2. Buscuni G. E. *La teoria critica della societfa*, Bologna, IL Mulino 1968. P. 251.

3. Frank Cushing

فهرست منابع

- Althusser L. e Balzar E ,*Leggere il Capitale*, Milano, Feltrinelli, 1968.
- Althusser L., *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1967.
- Buscuni G. E *La teoria critica della societa* ,Bologna, IL Mulino 1968.
- Goulian C. I ,*Le marxisme devant L'homme. Essay d'anthropologie, philosophique*, Paris, Payot, 1965.
- K. Engels, Marx, F ,*L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1969.
- Kosik K ,*Dialettica del mercato*, Milano, Bompiani, 1965.
- *La rivolta di "Praxis"*, *L'evoluzione interna del socialismo*, rivista slewa, Milano, honganesi 1969.
- Lowie R. H ,*The History of Ethnological Theory* ,New York, Holt Reinhart 1960 5d, 1937.
- Luxemburg, R .*Scritti scelti, a cura d* ,L. Amodio, Edizione Avanti, 1963.
- Richta R., *La via Cecoslovacca .Civiltà al bivio, Le proposte di Praga per un nuovo socialismo*, Milano, Franco Angelo Editori 1968.
- Sartre J.A., *Critique de la raison dialectique (precede de Questions de methode)*, Tome I, *Theorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard 1960; trad. It.; *Cratica della ragione dialettica*, Milano, Il Saggiatore, 1963, 2 voll.
- Schaff A *IL marxismo e la persona umana* ,Milano Feltrinelli, 1966.
- Trotzki L.D., *harivoluzione tradita*, Milano, Schuarz, 1968.