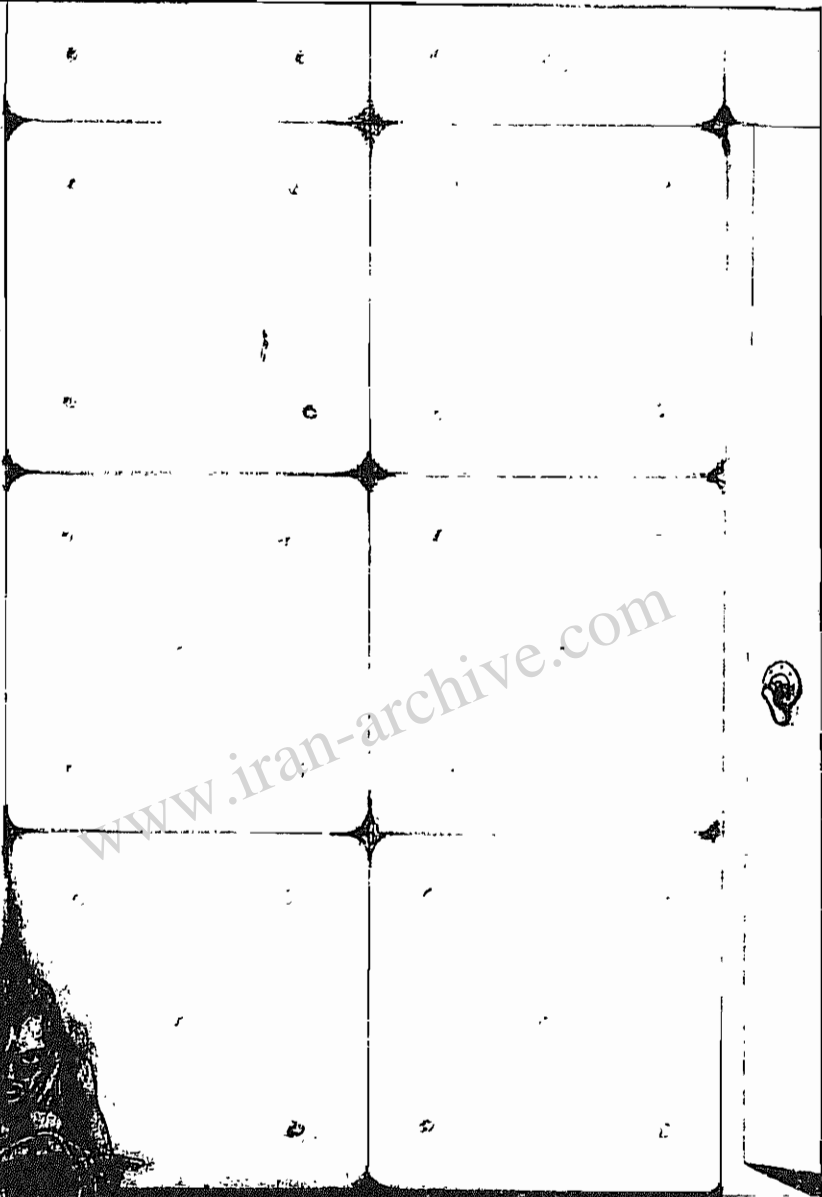


۱۳



www.iran-archive.com



اندیشه و انقلاب

مرداد ۱۳۶۶ / اوت ۱۹۸۷

شماره ی ۱۴

صفحه	فهرست مطالب :
۱	سرسخن
۳	در نکوهش اسارت فردیت
۱۷	م. م. موج
۴۳	چل تکه دنیای نو
۴۹	مرگ روشنگری، احیای روشنگری
۵۳	چند طرح
۷۸	تأملی بر ایدئولوژی گرایبی چپ
	شعر: پاره پنجم
	ز یاشناختی اغواگری
۸۱	برگردان: م. م. نام
۸۶	چمدان: آئینه ای از انسان مدرن
۹۱	چند طرح دیگر
۹۴	«حقیقتی وجود ندارد»

حق اشتراک خود را به حساب زیروار یزنمائید:

UNITED VIRGINIA BANK
P.O.BOX 179
ALEXANDRIA, Va. 22313
ANDISHEH-VA-ENGHELAB
0009011765

مراسلات و فتوکپی رسید بانکی را به آدرس زیر ارسال دارید:

ANDISHEH-VA-ENGHELAB
P.O.BOX 6348
ARLINGTON, Va. 22206

حروفچینی فارسی و انگلیسی توسط :

VISUAL CONNECTION
6048 Glen Carlyn Dr., Suite 14
Falls Church, Va. 22041
(703)998-7922

چاپ

طرح روی جلد از : لیندا

Graphic Print

سرسخن

اندیشه و انقلاب، بازتابی از کوشش جمعی است که بر محور بینش نقد‌گرای خود خواهان گشایش فضایی جهت برقراری دیالوگ مابین کسانی است که به لزوم دوباره‌اندیشی در مورد مفاهیم آزادی، دموکراسی، عدالت اجتماعی و پروژه روشن‌گرانه‌ی سوسیالیستی آگاه گشته‌اند. اندیشه‌ای که تک‌ساحتی نیست و به جای پذیرفتن بینشی و یژیه، با نگاهی انتقادی به مسائلی که بن‌بست کنونی را در پیش روی نهاده می‌نگرد. در این تلاش، دید انتقادی، مبارزه علیه هرگونه رابطه‌ی سلطه‌گرایانه را تمرکز اساسی خود قرار می‌دهد. طرح چنین اندیشه‌ایست که فرد را به تعمق برمی‌انگیزد تا بتواند پرسش‌هایی را طرح کند که خواست‌رهای انسان را در رأس تمامی مسائل دیگر مورد بررسی قرار دهد. خواستی که بدنبال دستیابی به شرایط اجتماعی انسانی است تا افراد بتوانند امکان‌گزينش آزاد برای زندگی خوب خویشان داشته باشند. دسترسی به چنین شرایط و فضایی، اگرچه در زمان کنونی جامعه‌ی ما غیرممکن بنظر میرسد، اما درک نیاز فراهم آوردن آن کماکان حیاتی می‌باشد.

باری، کوشش ما در طرح چنین نیازی از راه پرداخت به موضوع‌هایی است که برای این شماره تدارک دیده‌ایم.

نخستین نوشته، زیر نام **در نکوهش اسارت فردیت**، همانگونه که از نام آن برمی‌آید، پرداختی است به نگره‌ها و باورهایی که فرد را به زیر سلطه می‌کشاند. م. موج در این نوشته بر آن است که طرح زمینه‌های اهمیت پرداخت به دوباره‌سازی مفهوم فرد و فردیت و رابطه‌ی او با جمع را روشن کند.

در پیوند با پویسندگی و تجسم وضعی دیگر، م. نام، در نوشته‌ی **چل تکه دنیای نو**، به بررسی پدیده‌ی دنیای نواز زاویه‌ی برش از گذشته می‌پردازد و کوشیده است تا نیکی‌های آن را برجسته کند.

مرگ روشنگری، احیای روشنگری، به قلم ک. کامروا، به معرفی بخشی از آراء یورگن هابرماس، متفکر معاصر آلمانی، در ارتباط با نقد اثبات گرایی و علم گرایی می پردازد.

تأملی بر ایدئولوژی گرایی چپ، نوشته ایست که در آن باقرشاد، در تداوم بررسی مفهوم و نقد ایدئولوژی، به نقد مارکسیسم - لنینیسم به مثابه یک ایدئولوژی در چپ پرداخته است.

در کنار نوشته ها، برگردان زیباشناختی اغواگری به قلم کروکرو کوک، در مقابلمان قرار دارد. این نوشته تفسیری است از یکی از آثار ادوارد هاپر، نقاش آمریکایی، از دیدگاهی پسامدرنیستی. نویسندگان این نوشته سعی دارند تا تاثیر فیزیک کوانتوم و روابط اجتماعی نوین را در این اثر بدست دهند.

افزون بر این، محمد طاهایی در نوشته ی چمدان: آینه ای از انسان مدرن، به معرفی نمایش چمدان پرداخته است. این نمایش که توسط فرهاد آئیش نوشته و کارگردانی شده است، به همت گروه داروک، در هفتم و هشتم اوت، در واشنگتن، دی. سی. اجرا شد.

شاید یکی از زیبایی های کارهای هنری، همانا امکان برداشت ها و تفسیرهای گوناگون است. انتشارات امیرکبیر، در سال ۱۳۴۹، مجموعه ی داستانی زیر نام پس از مرگ ماهی ها منتشر کرده است که حاوی داستان هایی به قلم ژیل سازگار می باشد. زیبایی داستان «حقیقتی وجود ندارد» ما را بر آن داشت که به چاپ دوباره ی آن دست یازیم.

یک نکته: بخش دوم «یادداشتهای پراکنده در باره ی مفهوم فلسفه و خود»، به قلم انوشه م.، قرار بود در این شماره بیاید، اما، چاپ آن را به شماره ی بعد موکول می کنیم.

مرداد ۱۳۶۶ / اوت ۱۹۸۷

اجتماعی، علم و تکنولوژی به جامعه‌ای انسانی تر و به اتوریته‌ای عقلانی، اما غیر سلطه‌گرد دست یابد. اما در روند تغییر و تحولات تاریخی - اجتماعی، از آغاز دوره‌ی مدرنیسم تا حال، برهان عملی به برهان ابزارگرا، آزادی فردی به فردگرایی آزمند و حقوق اجتماعی به مشتی قانون‌های اساسی خشک ماورای انسان تبدیل شده‌اند. علم و تکنولوژی نیز زیر انقیاد سلطه‌ی طبقاتی و قدرت حاکمه ابعاد پیشرفت (Progress) زندگی بشری را محدود کردند.

نخستین اساس ضابطه‌های ارزشی ما می‌تواند چنین باشد که: انسان‌ها باهم برابرند. در نتیجه اساساً دلیلی برای تحقق پتانسیل فردی عده‌ای به بهای از بین بردن امکان تحقق پتانسیل دیگر افراد نمی‌باشد. مبنای برابری افراد در یک جامعه بر اساس نژاد، رنگ، مذهب یا بی‌مذهبی، جنسیت، تمایلات جنسی، سن، طبقه، ایده‌نولوژی و دیگر و دیگر نبوده، بل که تمایز بر اساس عمل کرد انسانی آنها می‌باشد. با توجه به این اصل می‌توانیم چند ارزش محوری (Core Values) را برای برابری انسان‌ها روشن کنیم. فرد دالمایر (Fred R. Dallmayer)، در توضیح بحث ستیون لوکس، آن ارزش‌ها را بصورت زیر مطرح می‌کند:

— احترام به حرمت انسان. (Human Dignity)

— احترام به استقلال و هدایت انسان توسط خود. (Self-direction)

— احترام به حیطه‌ی شخصی (Privacy) انسان.

— احترام به تکامل و رشد انسان توسط خود.^۱ (Self-Development)

نیازها، دلبستگی‌ها، هدف‌ها و خواست‌های گوناگون و نزدیک به هم انسان‌ها، خود از دیگر ضابطه‌های بنیادی ارزش‌هایمان است. اما، مسئله‌ی کلیدی طرح تعهد افراد در تقابل با این تفاوت‌ها و شباهت‌ها می‌باشد. زمانی که یک سری ارزش‌های محوری در مورد انسان مطرح گشته و تفاوت‌ها و شباهت‌های آنان نیز در نظر گرفته می‌شود، مسئله‌ی مسئولیت فردی و اجتماعی در رابطه با عملکرد آن ارزش‌ها و یا حقانیت بخشیدن به آنها بسیار مهم می‌شود. افزون بر این، طرح مسئولیت فردی و اجتماعی انسان‌ها، در پیوند با چنین ارزش‌هایی، رابطه بین فرد و جمع را نیز روشن‌تر می‌کند. بقول دالمایر، با در نظر گرفتن حفظ این ارزش‌ها، «تعهد فردی ما بسیار فراتر از صورمان می‌رود زیرا که کلیت جامعه‌ی انسانی را در بر می‌گیرد.»^۲ یعنی این که مسئولیت فردی و یا جمعی ما دیگر تنها نسبت به فردیت خود و یا جمع و یژه‌ای نمی‌باشد، بل که نسبت به تمامی انسان‌ها است. بنابراین، هنگامی که از تعهدهای همگانی افراد و تعهدهای اخلاقی - اجتماعی آنان سخن

می‌رانیم، حقوق فردی در آن آمیخته گشته است.

اما قبل از طرح رابطه‌ی بین تعهدها و آزادی فردی و همگانی بهتر است که پیش فرض‌ها و مفاهیم خود را از فرد و جمع و فردیت و جمع‌گرایی مطرح کنیم. باور من بر این پیش فرض استوار است که انسان موجودی اجتماعی است اما در عین حال مستقل (Autonomous). اجتماعی بودن انسان به این معناست که او در میانکشی با انسان‌های دیگر است. و چنین است که قادر به شناخت و پرورش خود می‌شود. فرد در روند میان - ذهنی (Intersubjectivity) با خود و دیگری قادر است که خود را در عین حال هم به عنوان یک سوژه و هم آثره تجربه کند. این قابلیت و تجربه در حقیقت یک روند اجتماعی است که در آن فرد می‌تواند نقش دیگری را در مقابل خود بازی کند. و از این راه به یک خود-آگاهی تعمقی (Reflective Self-consciousness) دست یابد. در این روند اجتماعی و دیالوگ درونی با خود و دیگری است که فرد قادر به شناخت و پرورش خود و کسب استقلال فردی در مقابل دیگری می‌گردد. این استقلال وجود اجتماعی که بر اساس انتخاب آزاد افراد شکل می‌گیرد است که انسان را قادر به انجام عمل عقلانی می‌کند؛ استقلالی که از طریق آن فرد تجربه‌های اجتماعی و شخصی را در فرایند میانکشی با خودهای دیگر شکل می‌دهد. چنین وجود اجتماعی مستقلی نه یک موجود ایستا و متعین، که یک وجود پویا و میانکشی (Interactive) می‌باشد.

روشن‌تر بگویم، فردیت در رابطه با استقلال اجتماعی خود شکل می‌گیرد و مجموعه‌ی ویژگی‌هایی است که افراد به گونه‌ای از خود بروز می‌دهند و یا نمی‌دهند، و چنین بروز و یا عدم بروزی آنها را از یکدیگر جدا می‌سازد. باید در نظر داشت که این ویژگی‌ها کماکان در یک فرایند اجتماعی، با فردیت خودهای دیگر درگیر تغییر و تحول می‌باشند.

فردیت همواره دیگری را با خود به همراه دارد، یعنی این که رابطه‌ی عملی و ذهنی فرد همواره در یک دیالوگ درونی بوده که در ارتباط با دیگری است. بنابراین شناخت و تصور فرد از خود به عنوان یک انسان فعال در اجتماع و در رابطه با خودهای دیگر شکل می‌گیرد. تاکید بر فردیت و طرح این نکته که جمع ساخته شده از افراد مستقل، اما به هم پیوسته می‌باشد به معنای آن نیست که جامعه مجموعه‌ای از افراد مستقل، مجزا و تجزیه‌ناپذیر دانسته شود (لیبرالیسم کلاسیک)؛ بل که جمع به معنای مجموعه‌ی افراد مستقلی در نظر گرفته می‌شود که در رابطه‌ی میانکشی به یکدیگر پیوسته‌اند (مارکس در گروندر یسه می‌نویسد: «جامعه از افراد تشکیل

نمی‌شود، بل که نمایانگر مجموعه رابطه‌هایی است که در آن افراد در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و به یکدیگر پیوند می‌خورند.»^۳ پیش‌تر اشاره کردم که فردیت دیگری را همیشه با خود به همراه دارد و یک واژه و یا حالت جهانشمول نیز نمی‌باشد. و از این نگاه، برایان جان مارتین در کتاب «فرد و فردیت» می‌گوید که تمایز افراد از یکدیگر تنها بر اساس ویژگی‌های مشابه انسان انجام نمی‌پذیرد، بل که تفاوت‌های آنها را نیز در بر می‌گیرد. وی می‌افزاید که چندین روش بودن که متفاوت از هم هستند، در هستی و زیستن افراد موجود می‌باشد، بنابراین فردیت یک ویژگی مشخص نیست، بل که روش بودن خاص افراد می‌باشد.^۴

باید افزود که فرد همواره در دیالوگ درونی با خود در جستجوی طرح پرسش‌ها و یافتن پاسخ‌ها در تقابل با دیگران است و با چنین پنداری است که ارزست توگندات (Ernst Tugendhat) در «خودآگاهی و خودمختاری» می‌گوید که خودآگاهی در ارتباط با هنجارهای اجتماعی و زبان غالب میان - ذهنی (Inter-subjective) افراد با یکدیگر شکل می‌گیرد. افزون بر این، در ارتباط‌های اجتماعی است که فرد به تعریف و گزینش یک زندگی مناسب و خوب برای خود و یا دیگران می‌پردازد.^۵ اما برای این که فرد بتواند یک زندگی خوب و مناسب را برای خود تعریف و انتخاب کند، نیازمند استقلال و خودمختاری است. این خودمختاری از یک سو محدود به استقلال تام عقل و برهان انسانی نبوده و از سوی دیگر، تنها استوار بر اساس انتخاب کامل فردی نمی‌باشد.^۶ خودمختاری شرایط اجتماعی را لازم دارد که فرد بتواند در موقعیتی قرار گیرد تا برای خود تصمیم گیرنده باشد. تصمیم‌گیری در باره‌ی این که خواهان چه شکل‌هایی از فعالیت برای زندگی خود است. این تصمیم‌گیری، اما، باید عاری از فشار انتظارهای دیگران، هنجارهای خواسته شده‌ی محیط و یا تمایل‌های فوری فرد باشد. در عین حال خودمختاری بدون قبول استقلال افراد ناممکن است. توگندات عنوان می‌کند که: «... انتخاب مستقل یا خودمختاری، شامل تصمیم‌گیری برای خود، مناسب (تا حد امکان) با موازین عقلانی قابل توجه می‌باشد.»^۷ چنین خودمختاری و استقلالی بر این اصل استوار است که فرد قادر به انتخاب عقلانی، خود - سنجشی تعمقی (Reflective Self-evaluation) و قبول پاسخگویی اخلاقی (Moral Accountability) در مقابل خود و دیگران باشد. اگر مبنای پیش‌فرض و سنجش ما از انسان‌ها در عدم قابلیت آنها از این اصول اساسی باشد، در نتیجه خودمختاری انسان بایستی در رابطه با نقش و وظیفه‌ی او در مقابل موجودیت و

هدفی والا تر از خود، مفهوم پیدا کند. منتها این گونه پیش فرض منطبق با تفکر دینی و جبرگرایی در تاریخ است، باورهایی که فرد را همواره فدای جمع، قانون‌های الهی و طبیعی می‌کنند.

توگندات اشاره کرده است که پرسش خودمختاری در پیشینه‌ی موردها در پیوند با عملکرد آن مطرح می‌شود. یعنی فردی از خود می‌پرسد «چه کسی هستم و در زندگی قصد چه دارم؟ آیا چنان که می‌خواهم زندگی می‌کنم؟ و آیا آن که باید باشم هستم؟ در میان رابطه‌های اجتماعی چه هستم و واقعاً چه می‌خواهم؟»^۸ هنگامی که این پرسش‌ها برای فرد طرح می‌شود، و قصد تصمیم‌گیری و عمل می‌کند، مسئله‌ی خودمختاری، استقلال و شرط‌های اجتماعی مناسب طرح می‌گردد.

در مدل‌های کنونی، لیبرالیسم بورژوازی، ماتریالیسم دیالکتیک (مارکسیسم ارتدکس)، و تفکر مذهبی، فردیت و جمع‌زیر کنترل رابطه‌های سلطه‌گرای قدرت قرار می‌گیرند. در جامعه‌های سرمایه‌داری، فردیت آزمنده (Possessive Individualism) و تمییز شدن انسان‌ها (پراکنده شدن انسان‌ها از یکدیگر) شکل غالب برای بودن می‌گردد. روشن‌تر بگوییم: سرمایه به شکل مالکیت خصوصی و به عنوان یک نیروی اجتماعی، از طریق منافع فردی، همگان را تحت انقیاد خود در می‌آورد. به کلام دیگر ساختار جامعه‌ی سرمایه‌داری، منطبق فردی سود و بازار از رشد فردیت تک‌تک انسان‌ها جلوگیری می‌کند. فردگرایی اقتصادی، کار و سود شخصی از مهم‌ترین بخش‌های سیستم سرمایه‌داری می‌باشد و چنین شکلی از فردگرایی در عمل، فردیت و خلوت شخصی انسان‌ها را به زیر سلطه‌ی رابطه‌های قدرتی سرمایه می‌کشاند. دالمایر بر این گمان است که «ریشه‌های سنت لیبرالیسم مدرن در پیش فرض آزمنده بودن و مجزا بودن افراد از یکدیگر یافت می‌شود. پیش فرضی که انسان را تنها به عنوان مسئول خود و قابلیت‌های خود بدون داشتن هیچ گونه دینی به جامعه می‌سند.»^۹

در مارکسیسم ارتدکس نیز که تئوری‌های خود را بر اساس «علم اجتماعی»، «علم تاریخ» و قابلیت «علمی» خود برای پیش‌بینی حرکت و جهت جنبش‌های اجتماعی در تاریخ بشری قلمداد می‌کند، نقش انسان عمدتاً در چارچوب تعیین شده پیش فرض‌های این «علم‌ها» شکل می‌گیرد؛ و فرد تنها در رابطه با موقعیت طبقاتی خود تعریف می‌شود. افزون بر آن نیازها و دلبستگی‌های او نیز تنها در ارتباط با نیازهای فرض شده‌ی طبقاتی او تعریف می‌شود. یعنی در نظر گرفتن فرد

به عنوان موجودی مکانیکی و طبقاتی و از قبل تعیین شده که مطابق یک سری قوانین جبری حرکت می کند. به عنوان نمونه: باور بر این که پرولتار یا تنها طبقه انقلابی و سوژه تاریخ، برای رسیدن به سوسیالیسم است. حال آن که مارکس انسان را سازنده‌ی تاریخ اجتماعی می داند. برای مارکس، آگاهی طبقاتی تنها به عنوان یک شیوه ممکن از آگاهی، و نقش پرولتار یا به عنوان سوژه انقلابی تاریخ، تنها به صورت یک پتانسیل تاریخی طرح گردیده بود. تفاوت است بین یک امکان احتمالی و پتانسیل تاریخی با امکان‌های واقعی و تجربی روشن تاریخ جامعه‌های انسانی. این به معنای نفی و یا نادیده انگاشتن پرولتار یا و ظرفیت‌های سیاسی - اجتماعی آن و یا مبارزه طبقاتی نیست. زیرا کماکان خودآگاهی طبقه‌ی کارگر و دیگر طبقات زیر سلطه می تواند با درک محدودیت‌های کل ساختار اجتماعی غالب و ضرورت تحول و رفتن به فراسوی آن هم گرا شود. موقعیت زیست طبقه‌های زیر سلطه و استعمار شده در روند کسب آگاهی، به علت شرایط موجود، خود می تواند این هم گرایی را ممکن کند. اما نقد و تقلیل روابط اجتماعی و مبارزه‌ی سیاسی به یک گروه و یژه از جامعه، خود یک محدودیت اساسی برای تغییر و تحول کل جامعه‌ی انسانی بوجود می آورد. روشن تر بگویم، با قرار دادن یک بخش از جامعه به عنوان سوژه واقعی و انقلابی در تاریخ و پذیرش جبرگرایی در رابطه‌های اجتماعی، در عمل و در تئوری، عملکرد و تفکر مستقل و آزاد افراد یک اجتماع در انقیاد نیاز و «ضرورت قانون‌های جبری تاریخ» کشیده می شود. تاکید بر انسان بودن افراد، فردیت و خودها، ضرورتاً فرای نیاز این یا آن طبقه و یا گروه اجتماعی می رود.

در تفکر دینی نیز فردیت تحت چیرگی و سرکوب روح ازلی و غایت گرایی قرار می گیرد. می توان گفت که در تفکر دینی همچون دگر بینش‌های ذکر شده، فرد هویت خود را در هویت چیزی (کالا) و یا کسی (جمع) و یا نیروی فرای خود (خدا) می یابد و همگون شدن افراد یک جامعه و عدم احساس امنیت افراد در هنگام نبود هریک از عوامل هویت دهنده‌ی خود، بیان چنین روش فکری و زیست اجتماعی می باشد. و در پرتو چنین اشتراکی است که هر نوع تاکید بر فردیت، توسط این بینش‌ها زیر نام آناشسیسم، فرد گرایی، و یا کافر بودن سرکوب می شود.

باری، هنگامی که فرد مجبور شود که هویت و استقلال خود را - یعنی به کلام دیگر فردیت خود را - تسلیم یک هدف و نیازهای جمعی بکند، و آنهم بدون تفاهم و یا درک آنها، فرد در عمل زیر سلطه قرار می گیرد.

هر نیرویی که به گونه‌ای ادعای پاسخ‌گویی به تمامی هنجارهای اخلاقی جهانشمول از پیش داده شده را دارد به هنگام کسب قدرت جایی برای ارائه نظرات مخالف باقی نخواهد گذاشت. پس مجبور خواهد شد که به تقویت و گسترش دستگاههای سرکوب خود بپردازد تا از این راه قدرت خود را حفظ نماید. این گمان نه از آن روی است که باوری به جبر تاریخ و یا پیش‌بینی علمی وجود دارد. تنها تجربه‌های جنبش‌ها و انقلاب‌های قرن حاضر چنین نشان می‌دهد. چنین تجربه‌هایی را می‌توان در سوسیالیسم واقعاً موجود مشاهده کرد که به قول برینگتون مور، این نیاز و خواست تمام‌خواهی خود را در شکل دادن پلیس مخفی، اردوی کار اجباری، بوروکراسی عظیم، کنترل و قدرت مرکزی بر روی زندگی روشنفکران و حیطه‌ی تفکر بروز می‌دهد.^{۱۱} برنامه‌ریزی مرکزی، سیستم تک‌حزبی، چیرگی بر اتحادیه‌ها و شوراهای کارگری و غیره نیز به روشنی گویای این گونه از قدرت سیاسی سلطه‌گرا می‌باشند. این البته و یژه چنین جوامعی نیست، هم از آن روی که تمام‌خواهی جامعه‌های سرمایه‌داری نیز از راه‌های گوناگون کنترل، دستگاههای اختناق و ایده‌نولوژیک و حفظ مالکیت خصوصی نمایان است. دست آخر، در جامعه‌های مذهبی که دین حکمرانی می‌کند (تئوکراسی) و شریعت تمام حیطه‌های زندگی افراد را زیر کنترل خود درمی‌آورد، حتی تفکر سکولار جرمی است بسیار بزرگ، چه رسد به ابراز وجود فردی که برخلاف راه شریعت نیز تعریف شود.

باری، در پیوند با آن چه که گفته شد، می‌توان گفت که جهانی کردن هنجارهای اخلاقی و عملی برای رفتار انسان‌ها، آنهم به صورت پیش‌فرض می‌تواند خطرناک باشد. تاریخ خود گویای چنین خطرهایی بوده است. یا به قول ریچارد برنشتین (Richard Bernstein) بازی کردن نقش پیامبر همواره می‌تواند خطرناک باشد. چرا که راهی ست بسوی دگماتیسم.^{۱۲}

اما چه می‌باید کرد؟ با گذار از یک پروسه‌ی دیالوگ در فضایی آزاد و عاری از اختناق و تحریف ارتباطات است که در آن افراد می‌توانند با انتخاب مستقل خود به تفاهمی عمومی درباره‌ی هنجارهای اخلاقی و عملی دست یابند. ه باری اگر خواستار پرهیز و یا فراسورفتن از مدل‌های تاریخی که تاکنون تجربه کرده‌ایم، باشیم، بهتر آن است که بین فردگرایی و فردیت از سوئی و جمع‌گرایی و اجتماع‌گرایی (Communitarianism) از سوی دیگر تفاوت بگذاریم. به قول وایت بوک (J. Whitebook) در بایسته است که بین اتمیزه شدن و فردیت تمایز

قابل شویم ورنه ممکن است در دام یکی از دو بدیل موجود یعنی جمع گرایی و یا فرد گرایی گرفتار آئیم که در هر دو مورد فردیت سرکوب می شود.^{۱۳}

بگذارید قدری این تمایز را روشن تر کنم: اگر آن چنان که پیش تر آورده بودم، پذیرفته شود که یک موجود را قادر به خود-سنجشی تعمقی و قبول تعهدات اخلاقی - اجتماعی بدانیم و ضابطه های ارزشی برابری و احترام به تحقق خود و خودمختاری فردیت های گوناگون را بپذیریم و افزون بر آن بپذیریم که هر فردیتی کماکان دیگری را به همراه خود دارد، آنگاه روشن می شود که مسئولیت هر فرد برای تضمین فردیت خود رابطه ی پیوسته با حفظ فردیت تمامی انسان ها دارد.

صحبت از فرد و جمع کردم، از فضای فردی و حیطه ی همگانی، اما به چه معنی؟ اگر حیطه ی خصوصی را حیطه ی که تنها در رابطه با فرد می باشد و حیطه ی همگانی را حیطه ی که فرد با دیگران سر و کار دارد تعریف کنیم، نکته ی مهم رابطه ی بین این دو حیطه می باشد که در بازسازی مفهوم فرد و جمع جایگاهی مهم دارد.

فرد به عنوان انسانی اجتماعی، مستقل و خودمختار، در رابطه با جمع متشکل از افراد اجتماعی مستقل و خودمختار، همان گونه که اشاره کردم یک تعهد اخلاقی و پاسخگویی اخلاقی دارد. به همان اندازه نیز جمع نسبت به فرد متعهد است. به کلام دیگر هر دو مسئول نگاهداری ارزش های محوری فرض شده در مقابل یکدیگرند! و از این نگاه رابطه ی بین فرد و جمع دیگر محدود به تعداد رای، کثرت افراد، نیاز و سلطه فردی نمی شود. بل که بر اساس تفاهم متقابل در یک روند دیالوگ بر سر حفظ و عملکرد مطابق با معیارهای اخلاقی، عملی و حقوقی قرار می گیرد. تعهد افراد تنها بر اساس برهان و عمل سیاسی نیز بنا نمی شود، بل که اهمیت دادن و در نظر گرفتن هستی و نظرات دیگران را نیز در بر می گیرد.

دالمایر در طرح نظرات هایدگر عنوان می کند که «تاکید دیگرانه بر روی انسان به عنوان خدایی که می تواند با قابلیت برهان و عمل اختیار خود بر جهان حکمرانی کند، بل که بر مراقبت انسانی (Human Attentiveness) می باشد.»^{۱۴} در این رابطه، هایدگر انسان را چون «چوپان بودن ها» در نظر می گیرد که کماکان بدنبال رهایی و استقلال انسان ها می باشد.^{۱۵} چنین میانگش انسانی رابطه های بین افراد را نه بر اساس تمایلات شخصی، سلطه و یا فریب، بل که بر اساس اهمیت قابل شدن، احترام به هستی انسان ها و پذیرش تنوع (Diversity) و تفاوت بین آنان قرار می دهد. در جامعه ای که معیارهای ارزشی از این دست را سامان دهد، دیگر

بین حقوق خصوصی و تعهدات اجتماعی، به صورت ناگزیر تضاد و یا تفاوت های حل نشدنی، وجود نخواهد داشت. چرا که در حین بروز تضاد و تفاوت، ساختار اجتماعی موجود و یا در حال شکل گیری، برای تضمین و حفظ اصول ارزشی خود، در راه حل و یا قبول آن حرکت خواهد کرد و می کوشد. در چنین حالتی آزادی فردی (با قبول محدودیت ها و سدهای دموکراسی) و نیازهای جمعی یک اجتماع در یکدیگر آمیخته می شوند.

باری، حال اگر کماکان با ضوابط ارزشی محوری خود پیش برویم، می باید که بدنبال بدیل های اجتماعی بی باشیم که بتوانند ما را ورای رابطه های سلطه گرا بکشانند. یعنی به کلام دیگر می باید که کلیه ی رابطه های سلطه گرای را که از خود

— تحققی (Self-Actualization) انسان ها جلوگیری می کنند را برچید. این ^{اسرها} ایده آل کلی ماست. و در این راه از بین بردن سدهای استثمار اقتصادی، مالکیت خصوصی یا دولتی بر ابزار تولید و منابع قدرتی جامعه ضرورتی اساسی برای استقلال انسان ها هستند. در این جهت، باز تعریف تقسیم کار اجتماعی و روابط تولیدی و کنترل بر پرروسی تولید و توزیع، بازار و چگونگی مدیریت و تصمیم گیری گریز پذیر نیست. چگونگی دستیابی به بدیل های جدید روابط اجتماعی انسانی تر یکسره روشن نیست. فشار سردرگمی، آشفتگی، ندانم ها، عدم قطعیت، بدبینی ها و دیگر و دیگر فراوان و طاقت فرسا می باشند. اما در عین حال نکاتی چند نیز تا به حال مشخص و شناخته شده اند و نقد و نفی آنچه که در تجربه های تاریخی، از طریق تفکر انتقادی و حرکت های اجتماعی صورت گرفته، می تواند راهنمای حرکت اجتماعی مان و معیارهای اخلاقیمان برای دستیابی به ایده آل انسانی تر باشد. برای نمونه، از تجربه های تاریخ انقلاب های گوناگون می توان آموخت که بوجود آوردن تساوی حقوقی بدون تساوی اقتصادی ناکافی است و همچنین تساوی اقتصادی و از بین بردن مالکیت خصوصی بر ابزار تولید، اگر چه ضروری است اما بدون تساوی سیاسی، حقوقی و اجتماعی ناممکن است. مگر آن که انسان را یک «حیوان اقتصادی» بدانیم! تجربه ی تاریخی سوسیالیسم واقعاً موجود و پیشرفت جامعه های سرمایه داری نیز نشان داده اند که رشد نیروهای مولده و علم نیز به تنهایی پاسخگوی مشکلات انسانی نمی باشند.

هنگامی که کسانی رشد نیروهای مولده و توسعه ی رابطه های تولیدی را برای جامعه ی ما تنها راه حل می دانند، باید در نظر گرفته شود عدم توسعه ی سنت آزادی فردی و مفهوم فردیت و احترام برای حقوق انسانی به همان اندازه جلوگیری کننده ی

پروژه‌ی مدرنیسم و دسترسی به یک «زندگی خوب» است که عدم توسعه‌ی نیروهای مولده و روابط تولیدی. باید در نظر گرفت که حتی در جامعه‌های پیشرفته نیز که اساس این حقوق فردی و اجتماعی طرح شده است، تکمیل پروژه‌ی مدرنیسم (سوسیالیسم)، اگرچه امکان‌پذیرتر، اما یک واقعه‌ی حتمی نیست. به قول وایت بوک - در نقد هابرماس - باید آگاه بود که حتی رهایی «موقفیت‌آمیز» و شکل‌گیری یک جامعه‌ی عادل نیز به معنای ارضای کامل و سعادت و شادی انسانها نمی‌باشد. در پروسه‌ی رهایی یافتن و آزادی، برهان ممکن است که ارضاء شود اما نیازهای قلبی ممکن است که نادیده گرفته شود. ۱۶ به کلام دیگر بهتر آن است که بدانیم، حتی یک جامعه‌ی آزاد می‌تواند خالی و زندگی بی‌معنا باشد. در نتیجه زمینه‌چینی یک جامعه‌ی انسانی‌تر، آزاد و عادل نمی‌تواند بر اساس پیش فرض‌های فریبنده قرار گیرد و استوار شود. بهتر آن است که بر اساس تفاهم همگانی بر نیاز هنجارهای اخلاقی و عملی برای فراسورفتن روابط سلطه‌گرا نه شکل گیرد و خود را استوار کند.

این به هیچ روی به معنای ترک و رها کردن پروژه‌ی مدرنیسم و سوسیالیسم نیست. کاملاً برعکس، می‌باید که جامعه‌ای انسانی را شکل دهیم که احتمال رسیدن به نیک‌بختی‌های زمینی را افزایش دهد و دست کم فضایی برای تحقق نیازهای احتمالی آن ایجاد کند. چنین اجتماعی دو کارکرد اساسی دارد: نخست، فراهم کردن پیش شرط‌های خوشبختی و از بین بردن سدهای دست یافتن به آن. برای نمونه در سیستم‌های اقتصادی تعاونی که بر اساس نیاز جمعی (اما با تعریف جدید از جمع) بنا شده باشد (سوسیالیسم)، یک محیط آگاهی فردی و اجتماعی از منافع جمعی و عمومی می‌تواند شکل گیرد، محیطی که فرد با شرکت در تصمیم‌گیری مراحل تولیدی و توزیع خود را کماکان بخشی از منافع جمع و نه جدا از آن ببیند. و در چنین محیطی نوع همکاری و تصمیم‌گیری مشارکتی و خودگردانی در سطح تولید، برنامه‌ریزی و توزیع و نبود مالکیت خصوصی، تعریف جدید و متفاوتی از جمع و همگان را به وجود می‌آورد. تعریفی که دیگر بر مبنای سلطه، استثمار و قدرت شکل نمی‌گیرد، و اساس آن بر همکاری، عدالت و اهمیت دادن به دیگران استوار است. هنگامی که افراد جامعه در تصمیم‌گیری‌های اساسی جامعه مستقیم درگیر باشند، می‌توانند شرایطی را برای ایجاد هنجارهای اخلاقی عملی و عاری از اختناق فراهم آورند.

سخن کوتاه: بنا بر ارزش‌های محوری طرح شده در این نوشته و طرح زمینه‌ی

جامعه‌ی ایده‌آل خود، تعهد اجتماعی افراد و تاکید بر فردیت و حفظ استقلال او، یک تعهد متقابل می‌شود. ارتباط خود با خودهای دیگر نه بر اساس فردگرایی که بر اساس پاسخگویی اخلاقی، خود - سنجشی عقلانی، تعهد اجتماعی و انتخاب عقلانی قرار می‌گیرد. در چنین میانکنش اجتماعی، فردیت خودمختار خود یک هنجار اجتماعی می‌شود، که در حالیکه امتیزه شدن انسان‌ها را نکوهش می‌کند، اما، تنوع را تشویق می‌کند. رابطه‌ی بین فرد و جمع، بنابراین می‌تواند به گونه‌ای شکل گیرد که تحقق نیازهای جمع در تطابق با آزادی و فردیت قرار گیرد. رابطه‌ی که در آن تعهدات اجتماعی و حقوق خصوصی می‌توانند تکمیل کننده‌ی یکدیگر باشند و حدود دخالت آنها در حیطه‌های یکدیگر بر اساس تفاهم متقابل شکل گیرد. این تفاهم خود محدودیت‌های یک دموکراسی واقعی را نیز در نظر می‌گیرد.

این چنین پنداری از فرد و جمع و تاکید بر فردیت، تمرکز خود را بر قابلیت انسان برای استقلال اخلاقی و انتخاب آزاد می‌گذارد. اما به گفته‌ی مور، «امکان عملکرد متفاوت مهم‌ترین اساس شکل‌گیری اخلاقی انسان مستقل می‌باشد... انتخابی که تحت فشار و سلطه‌ی دیگری انجام پذیرد، دیگر یک انتخاب آزاد واقعی و اخلاقی نیست.»^{۱۷} این امر نیازمند اجتماعی است که در آن فضای آزاد برای آزمایش امکانات متفاوت فراهم آید تا فردیت‌های متفاوت بتوانند شکل گرفته و خود را بسازند. چگونگی دستیابی به چنین فضای آزاد و اخلاقی برای من روشن است، به ویژه در شرایط تاریخی - اجتماعی ایران. اما در عین حال بر این باورم که در حین قبول ندانستن‌ها و روشن کردن دانستی‌ها، می‌بایستی به ضابطه‌های ارزشی در هر مرحله از پراکسیس اجتماعی خود پایبند باقی بمانیم. نمونه‌های تاریخی زیر پا گذاشتن هنجارهای اخلاقی هدف نهایی و توجیه خشونت استفاده از وسیله برای رسیدن مقصد «از پیش تعیین شده» بیش از اندازه در دست داریم. بهتر است که در میان آتش ندانستن‌های خود، پروژه‌ی مدرنیسم و دستیابی به جامعه‌ی انسانی (سوسیالیسم) را به خاکستر نشانیم.

مقدمه‌ی این بود این برای من بر این
 آن یکی در ایران که در سر آمد است (مور)
 از نوعی از آن که در سر آمد است (مور)
 در این سبب این سؤال را احرام کرده‌ام
 در این سبب این سؤال را احرام کرده‌ام
 ۱۴
 نمی‌آید.

یادداشت‌ها:

1- Dallmayer, Fred, R. *Twilight of Subjectivity*. (Amherst: The University of Mass. Press, 1981), p. 2.

۲- همانجا، ص ۱۹.

3- Jordan, Z.A., (ed), *Karl Marx: Economy, Class and Social Revolution*. (New York: Charles Scribner's Sons, 1971), p. 103.

4- Martin, Brian John, *Individual and Individuality*. (Albany: State University of N.Y. Press, 1984), p. 75.

5- Togendhat, Ernst, *Self-consciousness and Self-determination*. (Cambridge, Mass: The MIT Press, 1986), p. x.

۶- همانجا، ص xiii

۷- همانجا، ص xvi

۸- همانجا، ص ص xiv-xiii (تاکید از من).

9 Dallmayer, Fred, R. op.cit. p. 10.

10- Moore, Barrington, *Privacy*. (New York: M.E. Sharpe, Inc., 1984), p. 283.

۱۱- همانجا، ص ۲۸۷.

12- Bernstein, Richard, "From Hermeneutics to Praxis", in *Hermeneutics and Praxis*, edited by Robert Hollinger. (Indiana: Univ. of Notre Dame Press, 1985), p. 288.

13- Whitebook, Joel, "Saving the Subject: Modernity and the Problem of the Autonomous Individual", *Telos*, no. 50, Winter, 1981-82, p.

14- Dallmayer, Fred, op. cit. p. 32.

۱۵- همانجا.

۱۶- همانجا، ص ۹۹.

17- Moore, Barrington, op. cit. p. 152.

کتابنامه:

Bibliography:

- Bernstein, Richard, J. (ed.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1985.

- Dallmayer, Fred, R. *Twilight of Subjectivity: Contributions to a Post-Individualist Theory of Politics*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1981.

- Dallmayer, Fred, R. *Polis and Praxis*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1984.

- Held, David, *Models of Democracy*. California: Stanford University Press, 1987.

- Jordan, Z.A. (ed.) *Karl Marx: Economy, Class & Social Revolution*. New York: Charles Scribner's Sons, 1971.

- McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1985.

- Martin, Brian John, *Individual and Individuality*. Albany: State University of New York Press, 1984.
- Moore, Barrington, *Privacy: Studies in Social and Cultural History*. New York, London: M.E. Sharpe, Inc. 1984.
- Tugendhat, Ernest, *Self-Consciousness and Self-Determination*. Translated by Paul Stern. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1986.
- Whitebook, Joel, "Saving the Subject: Modernity and the Problem of the Autonomous Individual", *Telos*, No. 50, Winter, 1981-82.

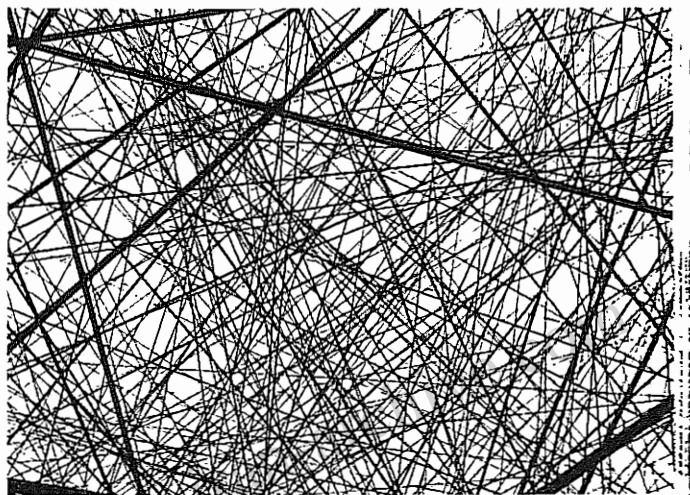
◦ طرح نیازگزینش یک زندگی خوب و امکان دستیابی به خوشبختی بسیار اساسی می باشد. این مسئله ای است که کماکان از طرف روشنفکران مارکسیسم ارتدکس (به ویژه ایرانی) نادیده گرفته شده است.

◦◦ بر یسنگتون ثور عنوان می کند که دوره نهضت دین پیرایی یک تاکید جدید بر آگاهی هر وجدان و ایمان فردی گذاشت که در عمل دستاوردی در مفهوم سازی استقلال اخلاقی فرد در دنیای مدرن گشت. مسلماً این مفهوم سازی جدید از حقوق فردی در رابطه با رشد بازار صنعت سرمایه داری نیز بود و عوامل اقتصادی در تحول این عقاید نقش مهمی ایفاء کردند.^{۱۰}

◦◦◦ دسترسی به چنین فضایی، برای نمونه اگر چه در حال حاضر در جامعه ی کنونی ما ناممکن به نظر می آید، اما حرکت بسوی پراتیک رهایی بخش این هنجارها برای بوجود آوردن چنین فضایی ضروری است.

چل تکهٔ دنیای نو

م. نام



Benoit B. Mandelbrot

RANDOM PATTERN OF STREETS

این نوشته با پدیده‌ای که دنیای نو نامیده خواهد شد کار دارد. با اینکه این واژه برگردان کاملاً درستی نیست، معنی‌اش برابر واژهٔ *Modernity* می‌باشد. دنیای نو وضعیتی است که نخست از حدود قرن شانزدهم در غرب رو به رشد نهاد و هم‌اکنون ابعاد جهانی بخود گرفته است. با اینکه دنیای نو در ارتباط و شامل رخدادهایی چون رشد نظام سرمایه‌داری، پیشرفت علم جدید، پروژهٔ روشنگری در قرن هجدهم، دنیوی شدن جامعه و... می‌باشد، اما آن مفهومی از دنیای نو که در این نوشته مورد بررسی قرار خواهد گرفت به این رخدادهای تقلیل‌پذیر نیست. بطور کلی غرض از دنیای نو وضعیتی است که افراد یک جامعه با پیشینهٔ فرهنگ — اجتماعی خود در رابطه‌ای پرتنش و ناپیوسته قرار گرفته زمان حال دیگر برای آنان امتداد پیوسته‌ای از سنت نباشد. از آن گذشته دنیای نو بصورت علائم و پاره‌های نامتجانس از باقیمانده‌های جهان بینی‌های منسجم گذشته مجسم می‌گردد. دنیای نو پرسشی

است که امروزه تمام جوامع انسانی، و نه فقط در غرب، با آن رو در رو بند. هر جامعه‌ای با دنیای نوی خود دست بگریبان است. باید مراقب باشیم که دنیای نورا با غرب یا غریب‌دگی همسان نشماریم. اسطوره «شرق و غرب» باندازه کافی راه را براندیشیدن درباره «دنیای نوی ایرانی» بسته است. این اسطوره رگه‌هایی از واقعیت را در سربسی ساده‌انگارانه تنیده و بجای خیره شدن در چاه پرسشها، به پرسش‌کشی دست یازیده است. این نوشته زمینه‌ایست بر این پرسش: آیا جمهوری اسلامی واکنشی است در برابر مدرنیسم؟ و اگر چنین است، آیا در کار خود موفق خواهد شد؟ پرسشی کلی‌تر نیز در این میان مطرح می‌شود: چرا در دنیای امروز، شاهان، ملایان، دیکتاتورها، تکنوکراتها، بوروکراتها و سرمایه‌داران همه خواهان رشد صنعت و تکنولوژی بوده و سیستم‌های مدیریت و کنترل عریض و طولی را که با آن می‌آیند بخدمت می‌گیرند، اما از مدرنیسم و دنیای نو بیزار و گریزانند؟ مدرنیسم در خود حداقل دو گرایش عمده را حمل می‌کند. گرایش نخست قصد کنترل علمی و بوروکراتیک جامعه (خانواده بزرگ) را دارد: مهندسی اجتماعی. این گرایش در هر سه «جهان» مشهود است. گرایش دوم، با شگفتی به افق جدیدی که دنیای نو فراهم آورده خیره شده نمی‌خواهد با دیدگاهی قطبی آنرا معدوم سازد. بدبختانه گرایش اول تا بحال پیروز بوده و هر روز نیز قوی‌تر می‌شود. این گرایش با هر نوع دیدگاه سلسله‌مراتبی و سلطه‌گرا، چه مذهبی و چه لامذهب، و با ایدئولوژی، اخت و الت بسیار دارد. بنظر من گرایش دوم معطوف به رهایی از سلطه‌گرایی و حاوی نشانه‌هایی از جامعه‌ای انسانی است. این نوشته به باز کردن جنبه‌هایی از این گرایش می‌پردازد. کار این نوشته نه فراهم کردن پاسخ بلکه توجه دادن به لزوم باز نگاه داشتن فضایی از تفکر و عمل که سرعت در حال آب رفتن است، می‌باشد.

گسیختگی موضوع بحث بناچار بر شیوه نگارش آن نیز اثر گذاشته است.

دنیای از هم گسیخته

مارکس زندگی مدرن را بگونه زندگی ای تضادگونه تجربه می‌کند:

«از یک سو، نیروهای صنعتی و علمی چنان به درون زندگی رخنه کرده‌اند که هیچ یک از ادوار پیشین تاریخ بشری تصور آنرا نیز نمی‌کردند. از سوی دیگر، علائم پس‌رفت و نزول مشهود هستند، بحدی که حتی فراتر از فجایع دوران پسین امپراطوری روم می‌روند. در زمان ما همه چیز زاینده ضد خود است... حتی روشایی خالص

علم نیز بجز بر زمینه تاریک جهل، تابشی ندارد.»
ومی افزاید:

«تمامی روابط ثابت و منجمد، همراه با زنجیره دیرین پیش فرضها و عقایدی که محترم شمرده می شوند، کنار زده شده و روابط نوین نیز پیش از آنکه مجال منجمد شدن یابند از رونق می افتند. هرآنچه جامد است در هوا ذوب می شود، هرآنچه مقدس است دنیوی می گردد و سرانجام انسانها مجبور خواهند شد که... با شرایط واقعی زندگی خود و روابطشان با یکدیگر روبرو گردند.»^۱

حرکت دیالکتیکی دنیای نو علیه محرک نخستین خود، بورژوازی، نیز قد علم می کند.^۲

[واقعیت تضادگونه دنیای نو، زبان خاص خود را می آفریند: هنر سوررئالیستی با واقعیت این دنیا بیشتر همخوانی دارد تا هنر رئالیستی.]

انسانها دنیای مدرن را بگونه فضایی پاره پاره تجربه می کنند. پاره های گوناگون آن، گاه بدون امید بازگشت به وحدت پیشین، در این فضا شناور میشوند. واژه بحران مدرنیسم از اواخر قرن هجدهم هرچه بیشتر به گوش می رسد. ریشه بحران در جدایی همیشه حاضر خویشتن و دنیاست، یا بعبارت دیگر حمل بار ذهنیتی که در دنیایی بی احساس متروک شده است، و تلاشی معرانه و گاه مأیوسانه برای به هم پیوستن پاره های شناور زندگی. این تلاش شکل آشنای فراباشنده شدن تجربه پدیده شناسانه را به خود می گیرد.^۳

مک اینتایر MacIntyre داستان پاره پاره شدن اخلاقیات را در دنیای نو چنین نقل می کند: شکست پروژه روشنگری در غرب برای استوار کردن اخلاقیات بر پایه خرد، همراه با عدم قابلیت مذهب برای حفظ زمینه ای مشترک بین گفتار اخلاقی و عمل اجتماعی در دنیایی سکولار (Secular) اخلاقیات را به هرج و مرج کشاند. در دنیای مدرن، زبان اخلاقیات هنوز بکار می رود اما اساس پیوسته آن از هم گسیخته است. امروزه مواضع اخلاقی متخاصم هیچگونه معیار سنجشی مشترک ندارند، گویانکه همگی سعی دارند از موازین عقلایی برای پیشبرد بحث خود سود جویند.^۴

نقد عمده نیچه به اخلاقیات گویای این در یافت است که مشروعیت بخشیدن به اخلاقیات با توسل به عقلانیتی جهان شمول محکوم به شکست است، و لذا جویندگان این راه مجبور به استفاده از موازین عقلایی برای پنهان نمودن مبانی غیر عقلایی اراده و انتخاب خود هستند.^۵ پس نیچه نمی پرسد اخلاقیات چیست؟ می پرسد چه کسی اخلاقیات را اراده کرده است؟

مگیل (Megill) بر خلاف مک اینتایر، آغاز بحران مدرنیسم را نه در دوره روشننگری، بلکه در فروپاشی پارادیم تاریخ‌گرایی از اواخر قرن نوزدهم می‌یابد.^۶ ایمان به پیشرفت ابدی جامعه انسانی، اسطوره لیبرالیسم، نیز همراه با تاریخ‌گرایی وارد بحران می‌گردد. نیچه با اعلام مرگ خدا و فرارسیدن نیپیلیس، انسان و دینی او را از عرش بزمیر می‌کشد. انسانی بدون خدا، دویی است بدون یک، بدون مرجعی مطلق (یک - آند) و ارزش‌گذار. این، اما، همه داستان نیست. دینی نو و هستی تضادگونه آن، برخلاف تصور دستداران مراجع مطلق و پیروان رحمت الهی، سراسر تاریکی و پوچی نمی‌باشد. نیچه و مارکس - وجود تفاوت نظری بسیار، در این نکته هم رأیند که انسان مدرن در ورطه فقدان و پوچی ارزشهای اخلاقی داند افتاده، در حالی که این دنیا سرشار است از زیبایی و امکان‌های گوناگون.^۷ نیچه نیز همچون مارکس تضادگونه بودن دینی نو را اعلام می‌آورد. هیچ‌یک، خطری که در آن نهفته است و آف است:

«خطری در کمین است، این مادر اخلاقیات - خطری است عظیم - اما ایندو خطر بدرون فرد رخند کرده است، و بدرون نزدیکترین‌ها و عزیزترین‌ها. بدرون خیابانها، بدرون فرزندان خود، بدرون طلب‌ها، و بدرون دوردست‌ترین اسرار خواست و اراده ما.»^۸

این خطر، خطر گذار از برزخی اندی است. این خطر، خطر ندانستن بزرگترین امید برای پرواز و هراس از جمیع‌ترین ستوده است.

به‌گفته برمن (Berman) ندای مارکس و نیچه آهنگی سریع دارد، سرشار از انرژی و مملو از نقش آفرینی. گفتارشان بی‌مهابا در خود می‌پیچد، خود را به زیر سؤال می‌کشد و حتی نقض می‌کند. آهنگ گفتارشان هم التیام‌بخش است و هم انگام‌گیسجه، هم پیوسد و هم ناهمخوان.^۹ ساقض‌گویی مارکس و نیچه، اما، دل‌خواه و از روی بی‌مسئولیتی صورت نمی‌گیرد. انگار هر دو در یافته‌اند که لحنی پرتنش و ناهمگون بیشتر با پستی بلندی‌های تجربه انسانها در دنیای نو همخوانی دارد تا لحنی یکدست و هموار. گویی مارکس و نیچه ترجیح می‌دهند که گفتارشان دچار تناقض باشد تا دورویی.

[کونزلی (Kuenzli) پاره پاره بودن و چندگانگی معانی در نوشته‌های نیچه را برجسته می‌سازد. او با یاسپرس (Jaspers) هم‌رأی است که تناقض‌گویی از عمده‌ترین مواد تفکر نیچه است.^{۱۰} گفتار نیچه گستره‌ای پرتنش فراهم می‌آورد که در آن نیروها و مرام‌های متفاوت در حال پرسه‌زدن می‌باشند و به‌انتخاب

برداشت های گوناگون دست می یازند.]

برمن می افزاید: «این صدا [مارکس و نیچه] ملتهب است از خودیابی و خودشکنی، خنده به خود، خودپسندی و شک به خود. این صدائیت که درد و هراس را می شناسد، اما به نیروی خود برای پشت سر گذاشتن آنها ایمان دارد.»^{۱۱} رفتاری اینگونه به مانند شناگری می ماند که تن به دریای مدرن زده، در فراوانی انرژی و زیبایی آن غوطه می خورد، و هر از گاهی نیز خود را به صخره ای امن می رساند تا از بیرون به تاریکی و رنج، و بی خانمانی موجود در این دریا بنگرد و فکر چاره کند. ولی این صخره نیز خانه همیشه‌گی شناگر نیست، زیرا او دوباره تن به آب خواهد زد. رفتاری اینچنین نافی تصمیم مطلق، این یا آن است. تلاطم گفتار مارکس و نیچه بیانگر تفکر و رفتاری است پرفراز و نشیب: هم این وهم آن. نه این و نه آن. شدیدترین منقدان دنیای نوپیش از هر کس به دنیای نو نیازمندند: تفکر و رفتاری غیرخطی (Nonlinear) چنین بینشی شجاعت دست و پنجه نرم کردن با تلاطم دنیای نو را می طلبد: شجاعت قبول زیبایی ها و امکانات آن با توجه به راست کردن کثرتی ها و نقد بدی ها و روابط استثماری درون آن. باژگون چنین تفکری، بینشی همگون و مسطح است، راحت کردن خود با رد قاطع تمامی دنیای نو با گفتن یک نه یا قبول کردن آن با گفتن یک آری.

خانه بدوشی

بودلر (Baudelaire) شاعر فرانسوی قرن نوزده، اولین فردی است که به سخن گفتن از وضعیت مدرن (Modernity) بعنوان پدیده ای شکل یافته می پردازد.^{۱۲} تحلیل او از این پدیده خاص در رابطه با تجربه زندگی در شهرهای بزرگ امروزی است. او در اشعار خود به بیان زندگی تضادگونه در میان انبوه جمعیتی که در خیابان ها جاری هستند می پردازد: فرد در همان حالی که در چنین شهری سکنی داشته و اشتیاق به جذب شدن در درون جمعیت را دارد، خود را خانه بدوش و بی مأوی می یابد. نظرات والتر بنجامین (Benjamin) و زیمل (Simmel) درباره دنیای نو در رابطه با نوآوری بودلر، نقشه جالبی از زندگی تضادگونه در این دنیا پدید می آورند. بنجامین در اشعار بودلر، تجربه رعدآسای زندگی کردن در دنیای نو را می یابد.^{۱۳} این تجربه از مواجه شدن فرد با جمعیت سیال در خیابانها حاصل می گردد، از سرعت سرسام آور حرکت آنان و بی اعتنائی آنان به یکدیگر.^{۱۴} بنجامین معتقد است که آگاهی فرد بدور خود پرده ای در برابر

اثرات مخرب این تجربه رعدآسا می کشد، و این باعث می گردد که برخورد با دنیای خارج کمتر به درون آگاهی فرد رخنه کند. تجربه کردن پدیده‌ای خاص احتیاج به زمان دارد، و این دقیقاً همان چیزی است که شهرنشین امروزی فاقد آنست.^{۱۵} به هنگام حرکت در میان ازدحام و هرج و مرج جمعیت خیابانها، شهرنشین با موجی از برخوردهای رعدآسا مواجه می شود. بنجامین چنین برخوردهایی را به یک فیلم سینمایی تشبیه می کند که از حرکت عکسهای پی در پی ساخته شده است.^{۱۶} پس شهرنشین زمان را بگونه‌ای مقطع و ناپیوسته تجربه می کند، گویی که او از حرکت یکنواخت زمان به خارج پرتاب شده است. قدرت تجربه کردن از شهرنشین امروزی دزدیده شده است. بنجامین تجربه زمانی شهرنشین را به زمانی جهنمی تشبیه می کند، زیرا او هرگز موفق به انجام رساندن کاری نمی گردد، مرتباً آن کار را آغاز می کند.^{۱۷} اگر تجربه پیوسته، تحقق آرزو و آرامش و امنیت خانه را از یک جنس بپنداریم، تجربه رعدآسای شهرنشین او را خانه بدوشی خیابان گرد ساخته است.

[خانه بدوشی یا بی خانمانی از استعاره‌هایی است که به هنگام سخن گفتن از دنیای نوبسیار بکار رفته است. بی خانمانی دو سیما دارد، هم نشانه از دست رفتن پایگاههای محکم، جاوید و جامد است و هم نشانه آزادی و شاعری در انبوه انرژی دنیای نو. بی خانمانی نشانه مایع و گاز مانند بودن تجربه دنیای نو است. با مرگ خدا، همه چیز پسین و ثانوی است. رابطه بین امروز و نقطه آغاز، ازل، قطع شده است. این لزوماً برابر با پوچی نیست. بلکه تبدیل ارزش گذاری عمودی به احتمال ارزش گذاری افقی یا زمینی است.]

از دست رفتن آرامش خانه، اما، روزنه‌های جدیدی را در زندگی روزمره می گشاید. از آنجا که آرامش و آسایش ناب، اتکا بدیگران و ساختارهای امن اجتماعی، نوعی سختی و رخوت بوجود می آورد، تجربه رعدآسای شهرنشینی پاره‌های نوین تجربه کردن را بدرون زندگی پرتاب می کند.^{۱۸} تجربه رعدآسا، فرد را از محیطی آشنا به خارج پرتاب کرده او را وادار می سازد که منظومه جدیدی از عناصر آشنا و ناآشنا پدید آورده و از زوایای مختلف به عرصه زندگی بنگرد.^{۱۹} از نوشته‌های بودلر و بنجامین پیداست که هیچک نمی‌تواند یا نمی‌خواهند تصمیمی نهایی در رابطه با زندگی نو و شهرنشینی بگیرند. هم زیبایی و انرژی آنرا در می‌یابند می‌خواهند غرق آن شوند و هم درد و رنج، فقر و بی‌خانمانی مشهود در آن، آنانرا رنج می‌دهد. بدینگونه تجربه مدرنیسم، که چندگونه و متضاد است، با دنیای نوری شهرنشینی درهم آمیخته است.^{۲۰}

[ولین (Wolin) تفکر بنجامین را گستره‌ای مقطع می‌داند که اجزاء نامتجانس تجربه در آن جمع آمده‌اند. او در همان حال که سعی در حفاظت و بخاطر سپردن پاره‌های ارزشمند گذشته دارد، نمی‌خواهد احتمالات و نیکویی‌های زندگی در دنیای نورا فدای نوستالژی (Nostalgia) کند.]

رشته‌ای که دیدگاه‌های نیچه، بودلر، زیمل و بنجامین را به هم پیوند می‌زند، دیالکتیک چیزهای همیشه یکسان (ever the same) و چیزهای نواست. آیا دنیای نوبواقع چیزهای نو، تجربه‌های نو، و امکانات نو می‌آفریند یا اینکه چیزهای نوفقط نمایی کاذب از چیزهای همیشه یکسان و تکرار گذشته می‌باشند؟ زیمل منشاء بازتولید چیزهای همیشه یکسان را در روابط کالایی و عمومیت یافتن پول می‌بیند. او پول را نشان وضعیت نو (Modernity) می‌داند. پول دنیایی شبه طبیعی بوجود می‌آورد و خود مقیاس اندازه‌گیری برای همه چیز می‌شود: مبنای برای «عینیتی بی‌رحم». ^{۲۱} اما تحلیل زیمل از روابط کالایی فرای حوزه گردش کالا نمی‌رود، از این روی تحلیل مارکس از اقتصاد سیاسی با در نظر گرفتن رابطه کار و سرمایه روشن‌تر است. ^{۲۲} بنجامین برای توضیح چیزهای همیشه یکسان از تحلیل مارکس در مورد بت‌گرایی کالایی سود می‌جوید. بنجامین نیز گردش کالا را تظاهر چیز همیشه یکسان (ارزش مبادله) به چیز نو (کالا) بودن می‌داند. ^{۲۳} دنیای گردش کالا سراب گستره‌ای پیوسته را می‌آفریند که پاره‌های ارزشمند تجربه و خاطره انسانی در آن غرق شده و از نظر پنهان می‌مانند. بنجامین می‌خواهد ساکنان این دنیا را از خواب بیدار کند، او می‌خواهد سراب پیوستگی را ویران و پاره‌های ارزشمند را رها سازد. ^{۲۴}

بودلر، زیمل و بنجامین به جستجوی شیوه‌های نوین ادراک و تجربه در دنیای نو می‌روند. تاکیدشان بر تجربه کردن ناپیوسته زمان و مکان در این دنیا و گذرا بودن تجربه‌های افراد درون روابط بدون میانجی اجتماع است. آگاهی مفروضه زمان حال از خصوصیات بارز مدرنیسم است. هابرماس مدرنیسم را وضعیتی می‌داند که انسانهای دنیای نوبه تمایز خود از گذشتگان واقف بوده، در رابطه‌ای پرتنش با پیشینه فرهنگی قرار گرفته‌اند. ^{۲۵} دیگر زمان حال امتداد پیوسته سنت نخواهد بود. این وضعیت در پیچه‌ای برای خلق ارزشهای نو می‌گشاید که حقانیت خود را از زمان حال جذب می‌کنند. بودلر از گرایش دنیای نوبه آفریدن چیزهای نوسخن می‌گوید: دنیای نوسال دیگر با دنیای نوسال پیش تفاوت دارد. استعاره‌هایی که او در اشعارش بکار می‌برد حالتی مایع دارند، همچون «زندگی شناور»، یا گازمانند

هستند، «چون جو ما را در میان گرفته.» او این استعاره‌ها را در رشته‌های گوناگون چون نقاشی، معماری، موسیقی و ادبیات مشاهده می‌کند.^{۲۶} استعاره‌های مایع تعریف زیمل از مدرنیسم نیز بر چشم می‌خورند. او می‌گوید:

«جوهر دنیای نوروان‌گرایی (Psychologism) می‌باشد، یعنی تجربه و تفسیر دنیا به مثابه واکنش زندگی درونی در برابر این دنیا و در واقع [تجربه کردن دنیای بیرون] به مثابه دنیایی درونی. [جوهر این دنیا] تحلیل رفتن محتویات ثابت در اجزاء مایع جان (Soul) است، هرآنچه که جسم دارد از صافی این جان مایع می‌گذرد و اشکال این اجسام همگی اشکال مختلف حرکت و جریان می‌باشند.»^{۲۷}

با تبدیل شدن به جزئی از دنیای درونی، دنیای برون تضادها، پارگی و گذرا بودن خود را نیز به دنیای درونی منتقل می‌کند. بنجامین وضعیت مدرن را چیزی نو درون چیزی همیشه یکسان تعریف می‌کند. این وضعیت نشانه ناپوستگی تجربه است که در آن زمان حال از آنچه که می‌بوده است جدا گشته.^{۲۸} چیز همیشه یکسان نام دیگری برای اسطوره است. دنیای اسطوره‌ای بدون دنیای نورخنه کرده است. این را می‌توان در نوع معماری شهر پاریس در قرن نوزدهم مشاهده نمود. این شهر تحقیق آرزوی دنیای عتیق است: لایرنث (Labyrinth) در این شهر بورژوازی بناهای اسطوره‌ای بنام خود بپا می‌کند، همچون پامپاژ و بولوار. بدین رو شهر مدرن بصورت جنگلی از سمبل‌ها و اسطوره‌ها جلوه می‌کند.^{۲۹} اولین بار هنرمندان سوررئالیست اسطوره‌های پنهان شده را در دنیای نو کشف و آشکار کردند. بنجامین همچون تاریخ‌نگاری به دنبال پاره‌ها و تصاویر دنیای نو درون لایرنث اسطوره‌ای شهر مدرن می‌رود. از آنجا که روابط کالایی سرابی یکدخت در برابر دیدگان پژوهنده بنا می‌کنند، او بایستی که حقایق مدرنیسم را در خرابه‌ها، در پاره‌های پنهان، در تصاویر دیالکتیکی آنی که به سرعت از برابر دیدگان می‌گذرند جستجو نماید. در خرابه پوچی‌ها و همیشه یکسانی، در فاضلاب روابط کالایی و اسطوره‌های بورژوازی، پاره‌های ارزشمند و سزاوار از تجربه و خاطره انسانها نهفته است. تاکید بنجامین بر پاره‌های دنیای نو، حقیقت این دنیا را بگونه مونتاژ (Montage) درمی‌یابد. شکل پاره پاره اطلاعاتی جایگزین نجر به داستان گونه و روان‌زندگی در دوره‌های پیشین شده است.^{۳۰}

[وایلد (Wilde) اثرات واقعیت پاره پاره و استعاره‌های مایع و گاز مانند را در ادبیات مدرنیسم قرن اخیر برمی‌نماید.^{۳۱} چنین استعاره‌هایی در آثار نیچه نیز فراوان

یافت می شوند: «هیچ داده‌ای وجود ندارد، همه چیز در حال سیلان، غیر قابل فهم و قرار است؛ آنچه که بطور نسبی پایدارتر است، همانا عقاید ماست.»^{۳۲}

برمن (Berman) به پدیدآمدن گونه‌ای جدید از حرکت سیاسی در شهر اشاره می‌کند. خیابانهای فراخ، اماکن عمومی متعدد، تداخل افراد گوناگون از طبقات مختلف، فقر و ثروت و نابرابری‌های اجتماعی را در برابر دیدگان همه قرار می‌دهد. دیگر نمی‌توان فقر را در کناره‌های شهر دور از انظار مخفی نمود. فرد در برخورد با این شواهد، ناچار به گزینش ارزشی سیاسی می‌گردد. حتی بی‌اعتنایی نیز خود گزینشی است. تظاهرات خیابانی از دست‌آوردهای زندگی در شهرهای مدرن است. کمون پاریس فرآورده شهرنشینی مدرن است. هاسمن (Haussmann) که در قرن نوزدهم به نمایندگی از لویی بناپارت شهر پاریس را دگرگون ساخت، بولوارهای فراخ را، هم به مقصود سریع‌تر ساختن رفت و آمد وسایل نقلیه و هم برای جلوگیری از سد شدن خیابانها توسط تظاهرکنندگان بوجود آورد. تظاهرکنندگان سدهای فراختر ساختند.^{۳۳}

فرد در خیابان احساس تنهایی می‌کند گوینکه در میان جمعیت تنها نیست. امکان «ما» شدن همواره موجود است. جمعیت بعنوان سوژه‌ای مستقل در حال گردیدن است. و یکتو هوگو اولین بار این سوژه را در بی‌نویان برجسته ساخت.^{۳۴} انگلس نیز به نقش جمعیت در شرایط طبقه کارگر در انگلس اشاره می‌کند. آنروزها جادوی جمعیت خیابانی و تضادهای آن پدیده‌ای نوظهور بود.^{۳۵} بی‌اعتنایی و سردی این جمعیت دردآور است. اما آیرونی (Irony) در اینست که این جمعیت فرد را جادو می‌کند: حرکت آن به مثابه هرج و مرجی جاری، با روح و انرژی یکتا، فرد را به حل شدن در خود وسوسه می‌کند.^{۳۶} این توده بی‌اعتنا قادر است که هر آن تبدیل به مردم شود. مردمی که خواست سیاسی خود را برای پایان دادن به نابرابری‌های اجتماعی و فقر بانگ می‌زنند.^{۳۷} در پس توده بی‌اعتنا، خویشاوندی چشم‌های مردمی در حال گردیدن نهفته است.

همین روند در پترزبورگ نیز مشاهده می‌شود. در نیمه اول قرن هجدهم پترزبورگ این شهر را بعنوان پنجره جامعه عقب مانده روسیه بسوی اروپا از خاک برکشید. پترزبورگ می‌خواست شهری مدرن باشد برای رژیم پلیسی و اختناق‌گر. پترزبورگ در واقع تبدیل شد به سمبل مدرنیسم از بالا، یا مدرنیسم جوامع عقب مانده. تقابل مدرنیسم و سنت گرایی در دو شهر روسیه متجلی گشت: پترزبورگ نماینده روشنگری و هرآنچه غربی بود شد و مسکو نماینده تجددستیزان و سنت گرایی.^{۳۸} از همان ابتدا جادوی جمعیت، «خانواده چشمها»، در این شهر نیز

به گردیدن مشغول گشت. اما اختناق تزاری با روح سرکش پترزبورگ در تضاد بود. اختناق بی حد حرکت اعتراضی زیرزمینی را باعث شد. در اواخر قرن هجدهم، این حرکت به خیابان رخنه کرد و پترزبورگ شاهد پدیده‌ای نو ظهور گشت: تظاهرات یک نفره.

[تأسف‌آور است که خواسته شهروند شدن که در قرن هجدهم شهرنشین پترزبورگ را در بر گرفته، تا امروز تحقق نیافته است. ولادیمیر درملیوگا (Dremlyuaga) کارمند راه‌آهن، پس از شرکت در تظاهرات شش نفره‌ای که بشار یخ اوت ۱۹۶۸ در میدان سرخ مسکو علیه تسخیر نظامی چکسلواکی برگزار شد، چنین گفت:

«در سراسر زندگی ام خواسته‌ام که یک شهروند باشم — یعنی شخصی که آرام و پر وقار افکارش را بر زبان می‌آورد. به هنگام این تظاهرات، برای مدت ده دقیقه یک شهروند بودم. می‌دانم که سخن من صدایی خواهد بود خارج از سکوت تمام گیری که بر خود نام «حمایت تام از برنامه حزب و دولت» گذارده است. خوشحالم که افراد دیگری همراه من دست به اعتراض زدند. اگر هم چنین نمی‌بود، من تنها به میدان سرخ وارد می‌شدم.» [۳۹]

تظاهرات یک نفره اعتراض کوچک مرد پترزبورگ در برابر سیستم اختناق‌گر بود. در نیمه دوم قرن نوزدهم رفته رفته تظاهرات بزرگتری سر برآوردند. در فضای اختناق، خیابان تنها مجرای ارتباط آزاد میان شهروندان احتمالی بود. تبلور نهایی «ما» شدن «من»‌های تنها در شکل‌گیری شوراها و کارگری پترزبورگ بسالهای ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ پدید آمد.

برمن شوراها را هدیه مدرنیسم پترزبورگ به مدرنیسم جهانی می‌نامد.^{۱۰}

شکستن هاله‌های تقدس

دنیای نو دنیایی اوستایی نیست. خوب و بد، زیبایی و زشتی در آن آمیزه‌هایی غلیظ می‌سازند. گزینش خوبی‌ها و راست کردن کژی‌ها، محتاج مهارت بندباز است تا پتک ایدئولوگ. ایدئولوژی، چه از نوع «مرگ بر دنیای نو» چه «زنده باد هرآنچه که هست»، کندذهنی و حذف دیگراندیشی را بیارمی‌آورد. فکر می‌کنم چنین برداشتی از ایدئولوژی در راستای نقد مارکس از ایدئولوژی‌های غالب در نظام‌های سرمایه‌داری است که به پنهان ماندن احتمالات فراسوی رونده می‌انجامد. درست است که گسترش سرمایه‌داری در آفرینش دنیای نو دخیل بوده

است، اما این تابعی یکسویه از آن نیست. آهنگ پویش و سویش دنیای نوبزودی استقلال نسبی از آهنگ تولید کالایی یافت، و به سرکشی از آفریننده خود پرداخت. بی جهت نیست که مارکس رادیکالیزه کردن جنبه‌های نیکوی دنیای نو (بوژه دمکراسی) را دهلیزی برای فراسوی نظام سرمایه‌داری رفتن می‌دانست.

[مفهوم رادیکالیزه کردن، اما با تفسیرهای متفاوت، در نوشته‌های مارکس و نیچه مشهود است. ریشه‌یابی نیچه در رابطه با اخلاقیات نشان می‌دهد که انسان دنیای نو خدا را کشته، اما خانه او را خراب نکرده و در عوض خود بر تخت خدا نشسته است. نیروی فعالی که به مرگ خدا می‌انجامد، از دنبال کردن کار خود تا نتیجه‌اش باز داشته می‌شود. حفظ تاج و تخت خدا کماکان زنجیری بر پای ارزش آفرینی می‌زند.^{۱۱} مارکس و نیچه توأم با نقد ارزشها و روابط اجتماعی، نمی‌خواهند سراب‌های نوینی جایگزین سراب‌های موجود کنند. آنها می‌خواهند ما را وادار به خیره شدن به عمق چاهی نمایند که درون دنیای نوسراب‌زده است.]

شکستن هاله تقدس، شکستن خدایان واهی می‌باشد. این واقعه نقطه تلاقی تاریخ مدرنیسم با تاریخ مدرنیزاسیون، یعنی روند صنعتی شدن جوامع است. نیاز بورژوازی برای انباشت سرمایه در برابر ساختارهای محفوظ و جامد قد علم نمود. مارکس در مانیفست کمونیست می‌نویسد: «بورژوازی هاله تقدس تمام فعالیت‌هایی را که پیش از این محترم بوده و بدانها با دیده تحسین نگریسته می‌شده سلب و دکتر، وکیل، روحانی، شاعر و دانشمند را به مزدوران خود تبدیل نموده است.»^{۱۲} همه چیز بایستی همچون ارزش مبادله در گردش کالا به حرکت افتد. هیچ ارزشی نمی‌تواند در برابر سرمایه تاب تحمل آورد. مارکس می‌داند که از دست رفتن هاله تقدس هراس‌آور است. بخصوص اگر همراه با حرص بی‌اندازه برای ارضای دل‌بستگی‌های شخصی باشد، چنان که در نظامهای سرمایه‌داری رایج است. اما شکسته شدن هاله تقدس فرآیندی نیکونیزه به همراه دارد: مساوات معنوی. «بورژوازی مدرن نیروهای مادی عظیمی را در مقایسه با کارگران و دیگر افراد جامعه انباشته است، اما هرگز قادر نخواهد بود که بسان طبقات حاکم پیشین به برتری معنوی نسبت به دیگران دست یابد. برای نخستین بار در تاریخ، همه کسان با خود و دیگران در مرحله‌ای یکسان از هستی | معنویت | روبرو می‌گردند.»^{۱۳}

شکسته شدن هاله تقدس به شکل پدیده‌ای متضاد در دنیای نو حضور می‌یابد. از یکسو پاره پاره شدن زنجیره ارزشهای اخلاقی با خطر نیهیلیسم بورژوازی مواجه است که تنها معیار زندگی برای آن با سود مادی برابر می‌گردد. انعطاف‌پذیری نظام سرمایه‌داری، تکرار و تداوم چیز همیشه یکسان (پول، مبادله کالا)، چیزهای واقعاً نو

و ارزشمند، و ارزشهای انسانی را همه چون قطره آبی در کویر می‌بلعد. از سوی دیگر، شکسته شدن هاله تقدس افقهای محدود فکری و احساسی را خورد نموده و احتمال آینده‌ای نو و بهتر را پیش روی انسانها قرار می‌دهد. بی‌خدا ماندن، ثانوی بودن، نگرانی و التهاب به همراه می‌آورد. ترغیب به خیره شدن به درون چاه، مواجهه رو در رو با خطر و تحمل نگرانی، در واقع پیشنهادیست برای حفظ پاره‌های نیکوی دنیای نو و دور ریختن تفاله‌های آن. دوباره سازی هاله‌های تقدس امتناع از رودر رویی با خطر است. بورژوازی در همان حال که هاله‌های تقدس پیشین را می‌شکند، برای خود هاله جدیدی می‌سازد: بت‌گرایی کالایی، باور به رحمت بازار. ایدئولوژی، بسته شدن و محدود شدن افق ذهنی، پنهان ماندن احتمالات نو، آینده‌ای دیگر و دیگراندیشی را باعث می‌شود. ایدئولوژی پاسخی است که پرسش را بقتل می‌رساند.

قهرمانان دنیای نوبیشتر به ضد قهرمان شبیه هستند. برای بودلر، قهرمان ضد قهرمان، شهرنشینی است که با تضادها، ناامنی و هیجان شهرنشینی کلنجار می‌رود. در ادبیات روسیه از اواخر قرن هجدهم تا اوایل قرن بیستم، «قهرمان» رمان‌ها بوروکرات ساده‌ایست که سعی در ایستادن در برابر نظام خوردکننده پلیسی و بوروکراتیک جامعه روسیه دارد. وایلد خاطر نشان می‌سازد که در ادبیات نوین گرایش اصلی به سوی اسطوره‌زدایی است: قبول نمودن شرایط انسان بودن بگونه‌ای معمولی، چه در هنر و چه در زندگی.^{۱۱} واید این ادبیات را پسامدرنیستی می‌نامد. اما آنچه در نظر اوست همانست که برمن (Berman) مدرنیسم می‌نامد. این دو واژه محور مباحثات امروزی بین روشنفکران غربی می‌باشند. بحث حاضر چندان درگیر مرزبندی مغشوش بین این دو دیدگاه نخواهد شد.

میشل فوکو معتقد است که ادبیات مدرن را کاری با نبوغ، شاهکار هنری، و داستان‌های حماسی نیست. تمرکز اصلی این ادبیات بر جمع‌آوری و پخش آگاهی خود با زتاب همه نویسندگان است که اثری از خود بر جای می‌گذارند. پاره پاره بودن دنیای نو، ظرافت جمع‌آوری پاره‌های انفرادی را می‌طلبد، تا «شاهکاری» جهان شمول که عصاره فکری و احساسی تمامی نویسندگان و هنرمندان را شامل می‌شود.

«ما از لذت بخش بودن [ادبیاتی] که بازگو و نقالی می‌شده‌اند، و بر محور داستانهای حماسی و اعجاب‌انگیز «آزمون‌های» شجاعت و پاکدامنی قرار داشته‌اند به ادبیاتی گذار نموده‌ایم که بر پایه وظیفه پایان‌ناپذیر حفاری حقیقت از اعماق

سرعت انتقال اطلاعات، بنوعی دیگر فاصله مکانی و زمانی را کاهش داده است؛ انسانها می توانند بدون حضور جسمی با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. در همان حال، اما، بر فاصله انسان از خود و از دنیای زمینی اش افزوده شده است. هر چه مقیاس های اندازه گیری افزایش می یابند (فضای میان سیارات)، یا کاهش می یابند (فضای میان اتم ها)، از ابعاد انسان بودن کاسته می شود. اعجاب از این مقیاس های عظیم یا خورد، انسانها را به نقطه های دور دست تخیل و عمل می کشاند در همان حال که توجه او را نسبت به خود و دنیای اطرافش که نزدیک ترند منحرف می سازد. بدین سان تمایزی که پیش از این میان زمین و آسمان وجود داشت از بین می رود. هر دو، از دیدگاه سیاره ای دور دست، یکسان می نمایند. همه چیز، حتی انسان ها، مطابق قوانینی جهان شمول رفتار می کنند. نقطه ارشمیدسی از زمین به دورترین نقطه کهکشان نقل مکان می دهد. اگر آرزوی دیرین یافتن این نقطه از طریق علم تحقق یافته است، انسان امروزی بهایی سنگین برای آن پرداخته است. این واقعه در یک آن احساس یاس و پیروزی برمی انگیزد. انسان بدون اینکه در نقطه ارشمیدسی حضور جسمی داشته باشد، از آن نقطه بردار نگاهش به سوی خود و زمینی که بر آن زندگی می کند فرار می گیرد: بدین روی به عینیتی محض و خارج از خود دست یافته ایم. از آن نقطه هر آنچه که در زمین قرار دارد، نسبی می گردد. مقیاسی عام از نقطه ای دور دست، تمام تمایزات زمینی را از بین برده و افق دید را مسطح می سازد. این مفهومی است که آرنست ازاز دنیا بیگانگی مد نظر دارد.

فلسفه مدرن مبنا و روند خود را مدیون ظهور علم نوین می باشد. از این روی کشف نقطه ارشمیدسی (قوانین عام) توسط علم، بنیان گذاران فلسفه نوین را مضطرب نمود. فرو پاشی بنیان زمین مرکز بینی، علم فیزیکی که از ارسطو بجای مانده بود، دکارت را وادار به شک نمودن به تمام داده های پیشین نمود؛ تا آن موقع تصور بر این بود که حقیقت گیتی بر متفکر و فیلسوف فرود می آید، یا در او ظهور می کند. کافی بود که فیلسوف در سکوت به تفکر پردازد تا بطور شهودی حقیقت را دریابد. احتیاجی به آزمایش علمی تجربی دیده نمی شد. تکانی که گالیله و دانشمندان پس از او به این جهان بینی دادند، مبنای چنین شناختی از حقیقت را بازگون نمود. شک دکارتی هم شامل پرهیز از سراب های مغز است و هم سراب های حس. از این پس هیچ داده ای به ذهن و حواس را نمی توان یقین دانست. حقیقت نه داده شده بلکه یافتنی است. حقیقت را فقط با شک کردن به نموده ها (Appearance) می توان فراچنگ آورد. از این پس نمود و هستی برای همیشه

ترک یکدیگر می گویند.

خصوصیت بارزشک دکارتی جهان شمول (Universality) بودن آن است. این شک شامل همه چیز می گردد، هر تفکر، هر تجربه را در بر می گیرد. آرنت می گوید:

«این شک حتی به بودن چیزی بنام حقیقت نیز شک می کند، و درمی یابد که پنداره سنتی حقیقت، چه آن که بر ادراک حسی عقلانیت استوار است و چه آنکه بر وحی ایزدی، بر پایه این پیش فرض دوگانه استوار بوده که آنچه واقعاً هست بخودی خود ظاهر می شود و انسان توانایی کافی برای دریافت آن را دارد.»^{۵۲}

از دنیا بیگانگی، فرد را وادار به روی برگرداندن از برون خود و خیره شدن به درون خود می کند. انسان دنیای نوپیش از هر زمانی متوجه خود است. پرسش عمده او اینست که «من که هستم؟» با از دست رفتن یقین به دنیای برونی، دکارت یقین را در دنیای درونی جستجو نمود، «من هستم.» پاسخ دکارت به نگرانی حاصل از دست رفتن یقین بیرونی، انتقال نقطه ارضمیدسی (مرجع نهایی) به درون فرد است. شک به دنیای بیرونی، دکارت (ولابنتیز) را وادار به اثبات خوب بودن خدا و نه وجود او نمود.^{۵۳} نگرانی دکارت در پایان سفرش، به پیش فرض قرار دادن خدایی که بدسرشت نبوده و انسانها را به بازی نمی گیرد می انجامد!

[دکومب (Descombes) می گوید که جمله معروف دکارت «من فکر می کنم، من هستم»، همزمان مهنا و فائده تمام حقیقت است. اگو (Ego) آن مطلقاً است که همه چیز در برابر آن نسبی است. دیگر امکان وجود چند مرجع مطلق امکان پذیر نیست. دنبال نمودن این فکر تا به آخر بدانجا می رسد که بگوییم: «من هستم، پس تو نیستی!»^{۵۴} دکومب سرگذشت اگوی (Ego) دکارت را در تفکر فلاسفه معاصر فرانسه به روشنی برملا می سازد.]

بلومنبرگ (Blumenberg) پاسخ دکارت را به «مطلق گرایی واقعیت»، اسطوره پایانی ایده آلیسم می نامد. این اسطوره پی آمده شک نهایی او بود: آیا خدا موجودی بدسرشت است که انسان را به بازی گرفته؟ نگرانی دکارت باعث شد که او فاصله ای نایموندی بین خود و این خطر قرار دهد، اسطوره ای که حقیقت مطلق را به درون فرد منتقل می نماید، «من هستم، هیچ چیز دیگری وجود ندارد.» بدین روی دنیای بیرونی نابود گردیده و واهمه از «مطلق گرایی واقعیت» فروکش می کند.^{۵۵}

کیرکه گارد پیامد از دست رفتن خود گواهی (Self-evidence) و خود کفایی

ضعیف در پدیده‌ها و جهانشمولی شک دکارتی را با درستی وجد در حوزه‌های دیگر بازجویی می‌کند. جهانشمولی این شک نه تنها گریبان‌گویی‌های حواس، بلکه گریبان‌گویی‌های خرد و ایمان را نیز می‌گیرد.^{۵۶} این شک به وضعیت کنونی دنیای نو می‌انجامد که معیارهای اخلاقی فاقد مقیاسی یکسانند و با یکدیگر نمی‌سازند. این نکته‌ای است که کیرکه گارد در کتاب این یا آن بر روی آن انگشت می‌نهد. او با انتخاب دو شخصیت نامازگار، یکی اخلاقی و دیگری هنردوست و عاشق، نبود معیاری اخلاقی برای ترجیح دادن یکی بر دیگری را عنوان می‌کند.^{۵۷} فرد هنردوست و همیشه عاشق، هنر و عشق و عاطفه را معیار زندگی خود قرار می‌دهد. فرد اخلاقی از سوی دیگر، متقبل وظایف اخلاقی گردیده، و وضعیت کنونی خود را لحظه‌ای در جریان پیوسته گذشته و آینده‌اش می‌داند. در آخر، کیرکه گارد هیچ معیاری بجز گزینشی رادیکال میان این دو، این یا آن، نمی‌یابد.

تحمل نگرانی / بال گسترده

«آنها می‌فهمم شاید هم به غلط می‌فهمم، اما مهم نیست. او گفت که گزارش بنویسم، اما آیا این بدان معنی است که من از آنچه بودم، آزادتر شده‌ام؟ نمی‌دانم. خواهی آموخت. آنگاه وارد خانه گشتم و نوشتم، شب است و قطرات باران بر پنجره‌ها می‌کوبند. شب نبود. باران نمی‌بارید.» — بکت.

از دست رفتن یقین و نگرانی حاصل از آن دکارت را به جستجوی نقطه ازشمیدسی روان کرد: یا نظمی مطلق حاکم است یا همه چیز در بی نظمی است. دل بستگی به یقین در چارچوب بینشی قطعی (این یا آن)، به سرگردانی بدنیاال پاسخی نهایی می‌انجامد. چنین بینشی قصد دارد که پیچیدگی و تراکم دنیا و زندگی را در چارچوب‌های فکری و اخلاقی محصور و منجمد سازد. چنین پاسخی در واقع پرسش را می‌کشد. یا ارزشهای اخلاقی مطلق وجود دارند یا دنیا سراسر پوچی است. یا بهشتی ابدی وجود دارد یا زندگی بی‌پایه است. یا پستینه فرهنگی را یکدست می‌پذیریم یا آنها بکل و بران می‌سازیم. دانسته‌ایم که یقین بزیر سؤال رفته است، و هاله‌های تقدس شکسته‌اند. حتی کسانی که در پی بازسازی خدایان گذشته می‌باشند نیز به این نکته آگاهند. نگرانی حاصل، اما، با دریچه‌های باز شده احتمالات نو و رهایی پیوند خورده است. خشونت و زمختی بینشهای قطعی و هموارساز با ظرافت و پیچیدگی دنیای نو سازگار نیست. بنظر می‌رسد که پارگی، تلاطم و تضادگونه بودن دنیای نو، تفکر و زبانی متجانس با آن را می‌طلبد. آبرونی

(Irony) گونه‌ای از این زبان است. با آنکه اولین بار سقراط آبرونی را معرفی کرد، اما کتاب کیرکه گارد به همین نام نشانی از همخوانی آبرونی با دنیای نو بدست داد. آبرونی (Irony) یکی از شیوه‌های (Tropes) نثر می باشد. آبرونی نوعی استعاره است که عامل نفی در آن قوی تر است. نثری که بر آبرونی قرار دارد بگونه‌ای خودآگاه بسوی شکاکی و نقض گویی پیش می رود. آبرونی گونه‌ای از خودآگاهی است که به مشکلاتی که در اساس زبان نهفته اند پی برده است.^{۵۸} هاندورک (Handwerk) مشخصه اصلی آبرونی را نامتجانس بودن مفاهیمی که درون آن به رقابت مشغولند می داند. در همان حال که چنین گفتاری بدیلی را آشکارا عرضه می کند، بدیلی دیگر که متفاوت از آن است در نهان عمل می کند.^{۵۹} آبرونی، اما، خود انواع فراوان دارد و توافق بر یک نوع که انواع دیگر را نمایندگی کند وجود ندارد. بعنوان مثال بدیل های نامتجانس در یک نوع آبرونی فطربهایی مطلق و ثابت هستند و در نوعی دیگر نسی و روان. تعدد نظرگاه حتی در ساده ترین نوع آبرونی، فرد یا سوژه‌ای را که به آن مشغول است به تحرک میان آن نظرگاه‌ها وادار نموده و از جمود فکری باز می دارد. تفسیری اینچنین در پی یافتن رابطه و پیوستگی (یا گسست) میان مفاهیم گوناگون است. آبرونی، اما، به شیوه نگارش محدود نشده به حوزه اجتماعی نیز پیوند می خورد. وایلد (Wilde) آبرونی را گونه‌ای آگاهی و بینش می داند که با دنیایی که انسجام و وحدت خود را از دست داده اُخت دارد. او آبرونی را شیوه غالب ادبیات در قرون اخیر می داند.^{۶۰} پاره پاره بودن دنیای نو چنین بینشی را حکم می کند.

آبرونی نه تنها شکافهایی را که در چارچوب های زبانی موجودند برملا می سازد، بلکه نقش «سوژه» را بعنوان پدیده‌ای یگانه و پیوسته، آنچنان که دکارت آنرا مطرح می کند، متشیخ می سازد. از آنجا که سوژه درون فضای گفتاری که بر آبرونی استوار است حرکت می کند و بدیل های گوناگون را به سنجش می گذارد، به چند گونه‌گی دل بستگی های خود و تضادهای درونی خود پی می برد. پی می برد که در همان حال که او یکی است، یکی نیست. و چند پاره است. آبرونی فرد را در فضای گفتاری معلق و شناور می سازد. هاندورک آبرونی را ساخت زدایی مداوم مفاهیم داده شده می داند.^{۶۱} جابجا شدن درون فضای فکری نامتجانس فرد را از جمود فکری بر حذر می دارد. او خواهد دانست که نمی داند.

جستجوی مأوایی امن و ابدی درون فضای آبرونی می تواند به سقط شدن حالت معلق بیانجامد. فرد ممکن است که در اثر نگرانی، یکی از بدیل های بینشی را به

قطبی ثابت تبدیل نموده و با سکنی کردن در آن، به پاسخی ساده‌انگارانه به معضل خود قناعت کند. برای موثر بودن آبرونی باید مشغله‌ای دائمی باشد. متاگفتاری، و رای تمام بدیل‌های موجود، نمی‌توان یافت که مسکن ابدی پاسخ نهایی باشد. نفی‌ای که با رد کردن بدیل‌های ساکن در آبرونی انجام می‌پذیرد، با نیهلیسم یا هیچ‌سازی تفاوت دارد. نفی بخاطر نفی انجام نمی‌پذیرد. پی بردن به ظرافت دنیا و زندگی، پی بردن به شکاف‌های پرنشدنی در پهنه‌های تجربه و گفتار، «نفی» را به حربه‌ای در خدمت پرواز و سنجش بدیل‌های گوناگون تبدیل می‌سازد. آبرونی گستره فکر را باز نگاه داشته، و افق‌های آنرا پس می‌راند تا فضایی هرچه گسترده‌تر از پاره‌های تجربه و فکر را در بر گیرد.^{۶۲} تفکر ایدئولوژیک، اما، قصد مسطح نمودن پستی بلندی‌های فکری را دارد. انتخاب هنجارهایی خشک و غالی، و رای دلبستگی‌های افراد اجتماعی، به محور یژگی‌ها و چیزهایی که خارج از حوزه آن هنجارها هستند می‌انجامد.

انجامین به نجات دادن و یژگی‌های تاریخی و اجتماعی از «پهنه یک‌دست» تاریخ حساسیتی خاص دارد. او بجای آنکه واقعیت نامتجانس دنیای نورا با بکارگیری انگاره‌های بسته فلسفی مسطح سازد، می‌خواهد فلسفه را سورزنالیستی کند تا ظرافت و پیچیدگی این دنیا را دریابد.^{۶۳} او با سرکشیدن به خرابه‌هایی که از سرمایه‌داری برجای گذاشته، قصد بیرون کشیدن چیزهای تک و ارزشمند را دارد. امر نفی درون آبرونی، بسته به موقعیت گفتار، می‌تواند: (۱) همبستگی و رابطه بین پاره‌های نامتجانس را برجسته سازد. (۲) غده پیوستگی را برجسته ساخته و تضادهای واقعی درون سیستم‌های فکری را نشان دهد. (۳) محدودیت سوزگفتار و نسبی بودن موضع او درون فضای گفتاری را برنماید.

اینکه حالت آبرونی یا تفکر غیرخطی جواب‌های نهایی را مردود می‌شمارد، امر منفی در آن می‌تواند یا حالتی تولید کند و امیدبخش نیز همراه گردد. به شرط آنکه امر تولید نامی حالت آبرونی نبوده و در پی چسبیدن به فعلی مطلق نباشد.

وایلد «خشک شدن» بدیل‌های شناور آبرونی در قطبهای نامتجانس را با مروری بر ادبیات مدرنیست سده اخیر برمی‌نماید. او اینرا آبرونی مطلق می‌نامد. آبرونی مطلق، بحران مدرنیسم را که جدایی از خود و دنیا می‌باشد تشدید نموده و عازم نقطه‌ایست که بجز پارادوکس (Paradox) دیگر حاصل نیست. دو قطب نامتجانس که از لحاظ نیرو و کشش با هم برابرند چنان روبروی هم می‌ایستند که قدرت تصمیم‌گیری را از فرد سلب می‌کنند. چنین حالتی به بلا تکلیفی محض می‌انجامد.^{۶۴} در واقع نویسنده‌ای که بینشی مطابق آبرونی مطلق دارد دیگر در

فضای گفتمان خود شناور نبوده بی حرکت در نقطه ای میان دو قطب می ایستد، خسته، جسور اما ناتوان: به عمل درآمدن بی عملی. «نمی دانم. هیچ نمی دانم. بسیار خسته ام.» [همانند کسانی که می گویند: «می دانم، همه چیز را می دانم. فایده ای ندارد.»] مدرنیستها به پاره پاره بودن دنیای نو اذعان داشته و نسبت به امکان وحدت و یکپارچگی تجربه در این دنیا مشکوکند. خطر ناامنی و رعدآسا بودن زندگی آنانرا نگران ساخته است. اما قادر نیستند که با چندپارگی و نامتجانس بودن آن کنار آیند. تصاویری محواز نظم گم شده - بهشت از دست رفته - در قطبی دور از دسترس گرد آمده اند. رسیدن به بهشت محتمل نیست، اما زندگی در این دنیا نیز پذیرفته نمی شود.

[وایلد از تقابل واژه های مدرنیسم و پسامدرنیسم حرکت می کند. این واژه ها را نباید مرامهایی محکم با مرزبندیهای مشخص تصور نمود. چرا که بنظر من آنچه وایلد از آیرونی مطلق در نظر دارد، برای مثال، در امتداد آنچه یست که مارشال برمن مدرنیسم هموارساز (یا تک بعدی) می نامد. برمن حول تقابل مدرنیسم هموارساز و مدرنیسم پرتکاپو بتفکر مشغول است. تقابل مدرنیسم و پسامدرنیسم در حوزه های متفاوت اندیشه و زندگی معنی های گوناگون پیدا می کند که برشردن آنها از حوصله این نوشتار خارج است.]

هنرمندی که با آیرونی مطلق به دنیا می نگرد، آنرا چون خائوسی (Chaos) رام ناشدنی می بیند، و به دنیای ضد آیرونی و قطبی خود پناه می برد. هنر برای او مأوایی می شود دور از خائوس و نابسامانی دنیای نو. او عزم می کند دوران تبعید خود را تا مرگ در این مأوا سپری کند. ۶۵ به تقریب برگردان آیرونی مطلق در زندگی سیاسی، نمونه کسانی است که با دست شستن از دنیا، عمل سیاسی را به سلطه گران واگذار می کنند. از این روی می توان گفت آیرونی مطلق انرژی و تراکم زندگی را به قطبهای ایستا تقلیل می هد.

آیا شناور شدن در فضای آیرونی لازمه اش منفی گرایی مطلق، به معنی ایستادن میان دو قطب مطلق، است؟ «همه چیز فقط هست، هیچ چیز ارزش ندارد.» چنین مطلق گرایی در واقع به سقط شدن پتانسیل بال گسترده که آیرونی مهیا می سازد، می انجامد. ظرافت امر در آنست که از فرار کردن به آغوش پاسخ های هموارساز اجتناب ورزید بدون آنکه دچار بی عملی شویم. آیرونی می تواند تائیدگر بوده، امید و احتمال بال گسترده را در فضای خود جای دهد.

وایلد از آیرونی معلق (Suspensive irony) نام می برد که بجای تقلیل دادن ظرافت و چندگونگی دنیای نو، آن را می پذیرد و با تفکری شناور و غیر خطی در

آن شرکت می جوید.^{۶۶} چنین بینشی نیازمند تحمل نگرانی حاصل از ناپدید شدن مراجع مطلق و قطب‌های ابدیست. تحمل نگرانی، اما، به معنی تأس مداوم و کناره‌گیری از دنیا نیست. چنانچه ارزش انسان بودن و در میان انسانها زیستن دریافت شده، معنی و امید به زندگی بر پایه اخلاقیات (Ethics) مشارکتی امکان‌پذیر می‌گردد. ترک مراجع مطلق به معنی نسبی‌گرایی هم نیست. چنانچه سازماندهی اجتماعی بر پایه میان‌کنش ارتباطی عاری از سرکوب بنا شود، هنجارها و ارزشهای جهان‌شمول از دل میان‌کنش افراد اجتماعی برخوانند حواس. این هنجارها دیگر نه فراقتماعی خواهند بود و نه نسبی. این بینش با اینکه نمی‌خواهد امیدواری را با ساختن هاله‌های تقدس فراچنگ آورد، ناامیدی محض را نیز هاله تقدسی دیگر نمی‌داند. به گفته برمن (Berman) «برده‌داری از ادعاهای فلاپی فراباشندگی (Transcendence) درخواست مبارزه برای فراباشندگی واقعیت. کناره‌گیری از راه‌گشایی بسوی فراباشندگی همان ساختن هاله‌های ایستا و عزلت‌جویی است...»^{۶۷}

درخواست وحدتی ابدی، درخواست پاسخی است هموارساز که قصد تقلیل دادن چندگانگی ارزشهای نیکوی دنیای نو را دارد. رهیافت از استثمار و کژیهای این دنیا نیاستی با تقلیل چندگانگی آن به وحدتی کاذب همراه گردد. بدین روی متصور نمودن مجموعه دنیای نو به عنوان فقط «احظه‌ای» در حرکت دیالکتیکی‌ای که ورای آن واقع شده، تقلیل‌گرایانه و هموارساز است. سنتز دیالکتیکی می‌تواند درون فضای آبرونیک این دنیا، در گوشه و کنار آن انجام پذیرد بدون آنکه به شناور بودن آن خدشه وارد سازد.

جالب است به گفته‌های کسانی که «دیالکتیک» را به گونه‌ای نوین و غیر تقلیل‌گرا اندیشیده‌اند، یا آنکه نقد از دنیای نو را - حفظ جنبه‌های نیکوی آن پیوند داده‌اند، نظری دوباره بینکنیم. والتر بنجامین به جستجوی پاره‌هایی از تجربه می‌رود که در سوراخها و خرابه‌هایی که دیالکتیک تاریخ برجای گذاشته گم گشته‌اند. او بر این باور است که حرکت مفاهیم انعطاف‌ناپذیر و هموارساز فلسفه و گفتار همچون تاریخ‌نگاری است که اعدال مردان بزرگ تاریخ را بقیمت فراموش شدن زندگی انسانهای «معمولی» ضبط می‌کند. مفاهیم هموارساز چیزهای تک و ظریفی را که در طیف هنجاری این تاریخ فرار نمی‌گیرند نادیده می‌انگارد. بنجامین با تاکید بر خصلت تصویرگونه (Image) حقیقت، قصد جمع‌آوری و دریافت این پاره‌های ظریف را دارد.^{۶۸} او این تقاضا و بر ترا تصویر دیالکتیکی

(Dialectical Image) می‌نامد که پاره‌های حقیقت در آن بصورت یک معما جمع آمده‌اند.^{۶۹} برتری تصویر دیالکتیکی بر واژه‌های فلسفی از آن جهت است که این تصویر تاکید بر وحدت معنی نداشته و چندپارگی و چندگانگی علائم جمع آمده در خود را می‌پذیرد. منظومه معانی‌ای که در این تصویر جمع آمده‌اند، در اثر نگاه بیننده‌ای دلسوز از جریان هموارساز تاریخ خارج شده و برپای خود می‌ایستند.^{۷۰}

در همین راستا، وایلد از لبریز بودن دنیای نواز معنی و تعدد احتمالات سخن می‌گوید. پذیرش چندگانگی و خائوس دنیای نواز جانب او نه حکم «ایدئولوژی ضد وحدت»، که به معنای اجتناب از تقلیل‌گرایی است.^{۷۱} هاندورک دیالکتیک غیرسنزنی (Nonsynthetic dialectic) را مطرح می‌کند که استعاره‌ایست که پایان آن نه از پیش داده بلکه منوط به دیالوگ بین شرکت‌کنندگان هر گفتار است.^{۷۲} میشل فوکو اتوپی را جمع می‌بندد و از اتوپی‌ها (Heterotopia) نام می‌برد.^{۷۳} آینده‌ها بجای یک آینده. چنین برداشتی حرکت تاریخ را به عمل اجتماعی مشخص پیوند می‌دهد و افق ذهن را باز نگاه می‌دارد.

نکته اساسی اینست که چگونه می‌توان ایده‌آلهای انسانی را بعنوان زمینه‌ای برای نقد جوامع استثماری کنونی حفظ نمود در همان حال که افق نقد و تعدد احتمالات را باز نگاه داریم؟ بنظر من آنچه که هاندورک آبرونی اخلاقی (Ethical Irony) می‌نامید می‌تواند گوشه‌هایی از این پرسش را روشن سازد. آبرونی اخلاقی نامیست که هاندورک بر گونه‌ای از آبرونی که مورد نظر شلگل (Schlegel) بوده است می‌نهد. آبرونی اخلاقی نزدیکی بسیار به آنچه وایلد آبرونی معلق می‌نامد دارد. مضاف بر اینکه آبرونی اخلاقی بُعد میان‌کنشی (Intersubjective) را نیز در بر می‌گیرد. سوژه اجتماعی در فضای ذهنی آبرونی اخلاقی معلق و شناور است و از گزینش بدیلی «بسته» ممانعت می‌ورزد. این حالت سیال پیش فرض او درباره مفهوم از پیش داده شده از «خود» را منقلب می‌سازد. «این کنش خود-مستضاد Self-Contradiction چیزی بجز حساس نمودن سوژه متروک به تضادها و پارادکس‌ها نیست. و [توجه دادن او] به امکانات توافقی (Consensual Possibilities) و میان‌کنشی که بسیار فراتر از خود سوژه می‌روند.»^{۷۴} آبرونی اخلاقی، خود بازتاب است زیرا فرد را متوجه نقطه‌های کوری که درون چهارچوب فکری او موجودند نموده و او را از روی آوردن به انسجامی کاذب باز می‌دارد. لذا هنگامی که فرد به نقد محیط اجتماعی خود می‌پردازد، به قرار داشتن خود درون فضای نقد واقف خواهد بود. این بدان معنی است که گزینش‌های اخلاقی یک فرد بسته نبوده و در همه حال مورد سنجش گزینش‌های

اخلاقی دیگران قرار گرفته و به میان کنش با آنها می پردازد.^{۷۵} آبرونی اخلاقی نافی خود مرکز بینی ایست که شاخص فردگرایی در جوامع سرمایه داری است. اما نافی «خود» به معنای واگذار کردن کامل خودمختاری به عینیتی بیرونی نیست. خودمختاری فرد کماکان به صورت یک اصل اخلاقی تداوم می یابد، اما مرکززدایی که آبرونی اخلاقی در سوژه پدید می آورد افق دید او را نسبت به حضوری دیگر (Other) باز می نماید.^{۷۶}

بنظر می رسد چنین در یافتی از آبرونی اخلاقی با پروژه اخلاق ارتباطی (Communicative ethics) که هابرماس مطرح می کند وجوه مشترکی داشته باشد. هر دو پروژه بدنسبال ارائه رابطه ای نوین میان فرد و جمع می باشند، بگونه ای که نه در دام فردگرایی پوچ گرای جوامع مدرن هستند و نه در دام جمع گرایی ای که هر نوع خلاقیت و استقلال فردی را سرکوب کند. روشتر ساختن ابعاد این رابطه محتاج بحثی است ژرفتر و مقاله ای دیگر.

پایان سخن

گفته شد که خصوصیات عمده دنیای نوچندگونگی و گسیختگی آن و هم مملو بودن آن از انرژی زاینده و امکانات نوین است. زیستن در این دنیا گونه ای نگرانی و التهاب همراه دارد. این نگرانی فقط هنگامی مبدل به یاس و پوچی می گردد که حرکت زاینده گی این دنیا بازداشته شود و احتمال رهایی که در آن نهفته است سرکوب گردد. جهان بینی های دینی که خود را مرئی دنیای نو می پندارند، مدتهاست که طرح بازگشتی پیروزمندانه را در سر می پروراندند. اما گرایشاتی از درون همین پهنه، گرایشاتی که شجره شان به روابط سلسله مراتبی و تمام خواهانه مزمن می رسد، حتی اگر خود را دینی ندانند، سودای لگام زدن به دنیای نو و «آرام ساختن» آن از طریق سیستم های کنترل و سازماندهی خشک و انتزاعی دارند. از یکسو دین و از سوی دیگر مدرنیسم هموارساز، با پاسخهای خشک و مرگ آور به جان پرسشهای مدرنیسم پرتکاپو افتاده اند. بهر حال مرگ انسان به ازای قدرت مطلق «سیستم» یا قدرت مطلق «خدا» تاثیر همسان دارد.

کاستی های این نوشته بسیار است. سیرری از گفته ها باید جایی دیگر و با تعمق بیشتر شکافته شوند. امید است که منظور عمده آن، یعنی باز نگاه داشتن فضایی برای اندیشیدن به نیکویی های دنیای نو، تا حدی برآورده شده باشد.

منابع :

- ۱- به نقل از:
- Berman, Marshall. (1982). *All That is Solid Melts into Air*, Simon and Schuster, N.Y. p. 20-21.
۲- همانجا.
۳- ر. ک.
-Wilde, Alan, (1981), *Horizons of Assent: Modernism, Post modernism, and the Ironic Imagination*, John Hopkins University Press, Baltimore, p. 15
۴- ر. ک.
- MacIntyre, Alasdair. (1984). *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
۵- همانجا، ص ۱۱۷.
۶- ر. ک.
-Megill, Allan. (1985). *Prophets of Extremity*, University of California Press, Berkeley.
۷- برمن (Berman)، ص ۲۱، و. ر. ک.
-Wallace, Robert, M. (1981). " *Progress, Secularization and Modernity: The Lowith Blumenberg Debate*", NGC, 22.
۸- به نقل از برمن، ص ۲۲.
۹- همانجا، ص ۲۳.
۱۰- ر. ک.
Kuenzli, Rudolf, E. (1981). "Nietzsche's Zerography: *Thus Spoke Zarathustra*", *Boundary* 2,9:3 and 10:1 pp. 99-117.
۱۱- برمن، ص ۲۳.
۱۲- برمن، و
-Frisby, David. (1986). *Fragments of Modernity*, MIT Press, Cambridge.
۱۳- ر. ک.
-Benjamin, Walter, (1986). *Illuminations*, *Schocken Books*. p. 162.
۱۴- بنجامین، ص ۱۶۷.
۱۵- همانجا، ص ۱۶۳.
۱۶- همانجا، ص ۱۷۵.
۱۷- همانجا، ص ۱۷۹.
۱۸- همانجا، ص ۱۷۴.
۱۹- ر. ک.

- Wolin, Richard. (1982). *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. Columbia University Press, N.Y. p. 124
- ۲۰- برمن، ص ۱۴۰ .
- ۲۳- همانجا، ص ۲۱۰ .
- ۲۱- فریزبی (Frisby)، ص ۱۰۳ .
- ۲۲- همانجا، ص ۱۰۷ .
- ۲۴- همانجا، ص ۲۱۴ .
- ۲۵- ر. ک .
- Habermas, Jurgen. (1981). "Modernity Versus Post-Modernity", *New German Critique*, 22.
- ۲۶- برمن، ص ۱۴۴ .
- ۲۷- فریزبی، ص ۴۶ .
- ۲۸- همانجا، ص ۲۰۷ .
- ۲۹- همانجا، ص ۲۰۸ .
- Nietzsche, Friedrich. (1967). *The Will to Power*, Vintage Nooks. p. 327.
- ۳۰- بنجامین، ص ۱۵۹ .
- ۳۱- وایلد (Wilde)، ص ۱۴ .
- ۳۲- ر. ک .
- ۳۳- فریزبی، ص ۲۴۴ .
- ۳۴- بنجامین، ص ۱۶۶ .
- ۳۵- همانجا .
- ۳۶- همانجا، ص ۱۹۳ .
- ۳۷- برمن، ص ۱۶۴ .
- ۳۸- همانجا، ص ۱۷۶ .
- ۳۹- همانجا، ص ۲۸۴ .
- ۴۰- همانجا، ص ۲۵۲ .
- ۴۱- ر. ک .
- Deleuze, Gilles. (1983). *Nietzsche and Philosophy*. Columbia University Press, N.Y. pp. 100-103
- ۴۲- به نقل از برمن، ص ۱۵۷ .
- ۴۳- همانجا .
- ۴۴- وایلد، ص ۱۵۰ .
- ۴۵- ر. ک .
- Rajchman, John. (1983). "Foucault, or the Ends of Modernism", October, 24.
- ۴۶- ولین (Wolin)، ص ۲۲۵ - ۲۲۰ .
- ۴۷- به نقل از:
- Bernstein, Richard, J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia. p. 16.
- ۴۸- همانجا .
- ۴۹- ر. ک .
- Arendt, Hannah. (1958). *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago. p. 251

- ۵۰- همانجا.
- ۵۱- ر. ک.
- Lowith, Karl. (1949), *Meaning in History*, The University of Chicago Press, Chicago. p. 160.
- ۵۲- آرنٹ (Arendt) ، ص ۲۷۶.
- ۵۳- همانجا، ص ۲۸۴.
- ۵۴- ر. ک.
- Descombes, Vincent. (1980). *Modern French Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge. p. 22.
- ۵۵- ر. ک.
- Blumenberg, Hans. (1984). "*To Bring Myth to an End*". NGC, 32.
- ۵۶- آرنٹ، ص ۲۷۵.
- ۵۷- مک اینتایر (MacIntyre) ، ص ۴۱.
- ۵۸- ر. ک.
- White, Hayden. (1973). *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, The John Hopkins University Press, Baltimore. pp. 36-37
- ۵۹- ر. ک.
- Handwerk, Gary, J. (1985). *Irony and Ethics In Narrative*, Yale University Press, New Haven. pp. 1-3
- ۶۰- وایلد (Wilde) ، ص ۲ و ۲۹.
- ۶۱- هاندورک (Handwerk) ، ص ۱۰.
- ۶۲- همانجا، ص ۳۹.
- ۶۳- ولین (Wolin) ، ص ۱۲۰.
- ۶۴- وایلد، ص ۲۱.
- ۶۵- همانجا، ص ۳۳.
- ۶۶- همانجا، ص ۴۵ و ۱۳۳.
- ۶۷- برمن (Berman) ، ص ۱۲۰.
- ۶۸- ولین، ص ۱۰۰.
- ۶۹- ولین، ص ۱۲۴.
- ۷۰- همانجا. و. ر. ک.
- Buck-Morss, Susan. (1977). *The Origin of Negative Dialectics*, The Free Press, N.Y.
- Habermas, Jurgen. (1979). "*Consciousness-Raising or Redemptive Criticism- The Contemporaneity of Walter Benjamin*", NGC, 17.
- ۷۱- وایلد، ص ۱۳۵.
- ۷۲- هاندورک، ص ۱۵.
- ۷۳- ر. ک.
- Rajchman, John. (1983). "*The Story of Foucault's History*". Social Text, 8.
- ۷۴- هاندورک، ص ۳۳.
- ۷۵- همانجا، ص ۴۱.
- ۷۶- همانجا، ص ۴۲.

مرگ روشنگری، احیای روشنگری

ک. کامروا



Paul Klee

Between Kurl and Kamen (two towns in Germany) (Zwischen Kurl und Kamen). 1925.
Pen. 12 1/2 x 6 1/2 inches.

در کتاب دیالکتیک روشنگری،^۱ هورکهایمر و آدورنو، میراث مبهم روشنگری را مورد بحث قرار داده‌اند. اگرچه وعده‌ی روشنگری، رهایی انسان‌ها از زنجیره‌ی خرافات، نادانی و اتوریته‌ی سنت بوده است، اما با این وصف روشنگری شکل

نویسی از چیرگی را با خود به‌مراه داشته است. با ایمانوئل کانت آغاز می‌کنیم. در نوشته‌ای کوتاه تحت عنوان «روشنگری چیست»^۲ کانت روشنگری را «خروج انسان از صغارت خود، صغارتی که خود مسئول آن است» می‌داند.^۳ برای کانت «صغارت یعنی ناتوانی استفاده از شعور خود بدون هدایت دیگری... علت این صغارت در فقدان شعور نیست، بلکه در عدم تصمیم و شهامت انسان برای استفاده از آن بدون هدایت دیگری است.»^۴ با شهامت استفاده از شعور خود است که بقول هورکهایمر و آدورنو انسان به فردیت خود دست می‌یابد.^۵ روشنگری فرآیندی را به همراه آورده است که یک نظم شناختی، متشکل از مجموعه‌ای از مفاهیم، بر انسان‌ها تحمیل گردیده است. آدورنو و هورکهایمر این فرآیند را خود عینی سازی فکر می‌دانند،^۶ که تفکر به فرآیند خود کار مبدل گردیده و انسان‌ها با چیرگی بر طبیعت چیرگی بر یکدیگر را نیز رواج داده‌اند. فردیت که یکی از آرمانهای روشنگری محسوب می‌گردد جای خود را به انطباق و هم‌نوایی به مجموعه قوانین عینی داده و انسان‌ها چون ابزاری تنها «جنبه‌هایی از مانوفاکتور و مدیریت محسوب می‌شوند.»^۷ با ظهور سودآینی و اثبات‌گرایی از دل روشنگری و گسترش و توسعه‌ی خردابزاری، فردیت و آزادی رو به اضمحلال رفته است.

بهبتر است این تغییر و تحولات را توهّم این دوران دانست که باور به وجود یک واقعیت عینی، با دینامیزی مستقل و مجزا از نقش انسان‌ها، دارد. از آنجا که مسائل اجتماعی همانند مسائل تکنیکی فرض می‌شود، در نتیجه پاسخی تکنیکی برای این مسائل طلب می‌کند. در این رابطه است که هورکهایمر این روش را تئوری سنتی نامیده و بطور خلاصه آنرا اینگونه تعریف می‌کند:

«علمی سیستماتیک و جهان‌شمول که به هیچ موضوع مشخصی محدود نگشته و در بر گیرنده‌ی کلیه موضوعات است... همان نظام و مجموعه مفاهیمی که طبیعت غیرانسانی را مورد تحلیل قرار می‌دهد، در بررسی و تحلیل طبیعت انسانی نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد.»^۸

تئوری سنتی، نقش و تاثیرات ارزش‌ها و دلبستگی‌های سوژه‌ی پژوهشگری را در فرآیند پژوهش نادیده می‌انگارد.

به‌زعم آدورنو و هورکهایمر، چنین دیدگاهی فرهنگ را از مضمون تاریخی و اجتماعی تهی ساخته و رابطه‌ی فرهنگ با فرآیند اقتصادی و سیاسی هر جامعه نادیده گرفته می‌شود.^۹ مارکسیسم ارتدکس نیز، علیرغم ادعای انتقادی بودن، فرهنگ را انعکاس و رو بنایی از یک زیربنای اقتصادی دانسته و ارجحیت به اقتصاد و منطق

قوانین علمی و عینی داده شده است.^{۱۰} با استحاله‌ی خرد انتقادی روشنگری به خرد اثبات‌گرای، گسترش و توانایی تکنیک جدید، هر چه متمرکز شدن قدرت اقتصادی و شیوه‌های جدید و پیچیده‌تر مدیریت سایر حیطه‌های اجتماعی نیز تحت تاثیر این تغییر و تحولات قرار گرفته است. با تیلور یسم و مدیریت علمی، خردبازاری از حیطه‌ی چیرگی بر طبیعت گام فراتر نهاده و رابطه‌ی چیرگی میان انسان‌ها را کامل ساخته است. با چنین شکل نوینی از چیرگی اقشار و طبقات اجتماعی حاکم استیلای خود را از طریق یک هرژمونی ایدئولوژیک و فرهنگی بازتولید می‌کند که رضایت افراد سهم بسزائی در بازتولید این شرایط ایفاء می‌کند. در چنین شرایطی فرهنگ به صنعتی مبدل گردیده که بغیر از تولید کالاها، گوناگون به منطلق سرمایه و نهادهای آن نیز مشروعیت می‌بخشد.^{۱۱} اصطلاح «صنعت فرهنگ»، از سوی آدورنو و هورکهایمر، در حقیقت اشاره به شئی گون شدگی فرهنگ است. بعنوان مثال در این جامعه‌ی تک بعدی (اصطلاح مارکوزه) هنر بجای شکوفائی رو به اضمحلال رفته و تمایز مابین واقعیت و امکان شرایط بهتر از میان رفته است.

هابرماس نیز، در تداوم نسل اول آموزشگاه فرانکفورت، در پیشبرد و توسعه‌ی تئوری انتقادی خویش به نقد اثبات‌گرایی پرداخته است. بویره نقد متدولوژی واحدی که در علوم طبیعی و علوم اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرد، هابرماس این را شکل دیگری از «علم‌گرایی» - اعتقاد علم در خود - می‌داند.^{۱۲} نقد وی به علم‌گرایی از دو زاویه صورت گرفته است:

۱- علم تنها یک شکل از دانش در میان سایر اشکال دانش بوده و نمی‌توان آنرا تنها منبع صحیح و معتبر قلمداد کرد و در نتیجه نمی‌تواند معیاری برای ارزیابی سایر اشکال دانش باشد.

۲- علم را نمی‌توان بازتاب واقعیت عینی دانست.

در کتاب «دانش و دلبستگی‌های انسانی»^{۱۳} هابرماس به سه شکل از دانش اشاره کرده است. برای وی دانش محصول فعالیت انسانی است که نمی‌توان آنرا تنها یک عمل فکری ناب که مجزا از فعالیت‌های روزانه‌ی اجتماعی است، دانست. بعلاوه اشکال گوناگون دانش در ارتباط با دلبستگی‌های گوناگون انسانی است که شکل می‌گیرد و این دلبستگیها خود ناشی از نیازهایی طبیعی است که بنا بر شرایطی تاریخی و اجتماعی شکل گرفته است. هابرماس این دلبستگیها را «دلبستگی‌های بنانهنده‌ی دانش» (Knowledge Constitutive Interests) نامیده است.^{۱۴} این دلبستگیها پیش شرط هر فرآیند شناختی

محسوب می گردند. دلبستگی‌های مذکور را هابرماس، دلبستگی تکنیکی، دلبستگی عملی و دلبستگی به‌رهائی می‌داند.

دلبستگی تکنیکی برای کنترل و به انقیاد درآوردن طبیعت بوده و فرآیند شناخت به‌گونه‌ای ابزاری صورت می‌گیرد.^{۱۵} هابرماس دانش مربوط به این دلبستگی را عامل مهمی در توسعه‌ی صنعت مدرن می‌داند. اما، بعقیده‌ی وی حیطه‌ی میانکنش ارتباطاتی قابل‌تقلیل به آن نبوده و ضرورتاً متداول‌تری خاص خود را طلب می‌کند. لذا، هابرماس با رجوع به علم تأویل یا علم تفاسیر معانی (Hermenutics) است که دلبستگی عملی برای ادراک ارتباطات انسانی یا دیالوگ را مطرح ساخته است. این شکل از دانش بر ادراکی تفسیری استوار است که جهت‌دهنده و آگاه‌ساز قضاوت و سنجش عملی انسان‌ها است.^{۱۶}

روش تفسیرگرایی، اما، به تنهایی روش مناسبی برای علوم اجتماعی نیست زیرا تقلیل دادن پدیده‌های اجتماعی به تفسیر معانی ذهنی از نکته‌های بسیار اساسی غافل می‌گردد و آن وجود شرایطی عینی است که میانکنش انسانی در آن صورت می‌گیرد. در این بافت عینی و شرایط سیاسی فرهنگی و اجتماعی است که ارتباطات انسانی تحریف می‌گردد.^{۱۷} دلبستگی عملی در ارتباطات هنگامی می‌تواند به‌گونه‌ای موثر پی‌گردد شود که شرایط بیگانه‌سازی که منجر به تحریف ارتباطات می‌گردد از میان برداشته شود. در این رابطه است که هابرماس دلبستگی سوم خود یعنی دلبستگی به رهائی را مطرح ساخته است. این دلبستگی در جستجوی شرایطی عاری از بیگانه‌سازی است که ارتباطات انسانی بدون تحریف در آن صورت پذیرد. شناسائی و از میان برداشتن این شرایط نیازمند متد خاصی است. هابرماس چون مارکس متد مناسب برای چنین امری را متد نقد می‌داند و این گفته او را مد نظر قرار می‌دهد که:

«اگر طراحی آینده و اعلام راه حل‌های ازپیش ساخته شده برای همه‌ی زمانها، مد نظر ما نیست، پس ما بیش از هر امری می‌بایست اینرا تشخیص دهیم که در زمان کنونی بایستی به این نکته دست یابیم: من در باره‌ی یک نقد ریشه‌ای از هر چه که هست سخن می‌گویم. ریشه‌ای به دو منظور، انتقاد نمی‌بایست ترسی از نتایج خود داشته باشد و نیز نمی‌باید از تضاد با قدرت‌های موجود بهراسد.»^{۱۸}

مارکس معتقد بود که با چنین نقدی انسان‌ها می‌توانند خود را از الزامات شیوه‌های فکری غالب و شیوه‌ی زندگی تلقین شده بر آنان، رها سازند. این به معنی رهائی از ستم سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و هم‌چنین رهائی از شیوه‌های تفکری

است که به‌چنین ستمی مشروعیت می‌بخشند. تئوری انتقادی، متشابهاً، تأکید عمده‌ی نقد خود را بر آن جنبه از روابط اجتماعی گذارده که با به انقیاد درآوردن انسان‌ها و انکار خوشبختی و ارضاء بخش عظیمی از مردم در خدمت منافع بخش کوچکی عمل می‌کند. در این راستا، هابرماس از متد روانکاوی فروید نیز استفاده جسته است. بویژه بر خودبازتابی برای آگاه شدن از فرآیند خودشکل‌گیری شخصیت بیمار که تحریف این فرآیند مانعی برای خودادراکی شخصی بیمار از اعمال و رفتار خویش است تأکید می‌کند.^{۱۹} هدف این روش تنها تشریح شرایط روانی شخص بیمار نبوده بلکه کوشش عمده بر آن است که بیمار قادر گردد از طریق خودفهمی بر این شرایط غلبه نماید.

لذا، هدف نقد یک خوددرمانی است که افراد از جنبه‌های غیر عقلانی تاریخ فردیشان آگاه شده و با خودبازتابی انتقادی خود را از این شرایط رها سازند. هابرماس عدم خودفهمی جمعی را در ایدئولوژی می‌داند. افراد و گروه‌های اجتماعی بخاطر نظام‌های ایدئولوژیک است که از دستیابی به یک درک صحیح از شرایط خویش محروم گردیده و نتیجتاً بطور منفعلانه پذیراگر این شرایط خالی از واقعیت که آنان را از ادراک و تعقیب منافع و اهداف مشترکشان منع کرده، می‌گردند. از این رونق ایدئولوژی کوششی است برای آشکارسازی توهّمات ایدئولوژیک و اعتقادات و رفتارهایی که در خدمت حفظ نظم موجود عمل کرده و انسان‌ها را از دستیابی به تجارب و نیازهای جمعیشان بیگانه می‌سازد. در تداوم چنین امری است که هابرماس تئوری تبحر ارتباطاتی (Communicative Competency) خود را مطرح ساخته است. این تئوری در حقیقت، یک تئوری اخلاقی برای خودتحقیق، احیای فردیت و رهائی انسان است.^{۲۰} در یک کلام اگر بدبینی آدورنو و هورکهایمر در دیالکتیک روشنگری را به معنی مرگ و پایان آرمانهای روشنگری تفسیر کنیم، کوشش هابرماس بدون شک احیای روشنگرانه از آن آرمانها است.

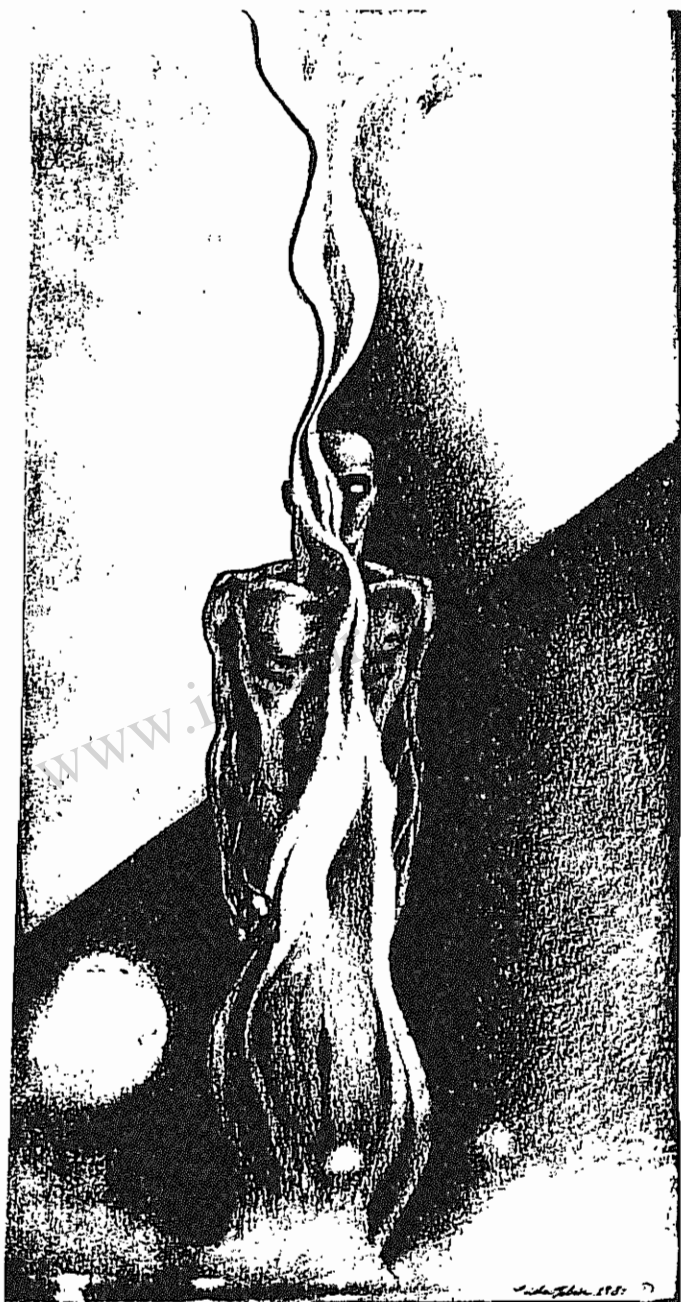
منابع:

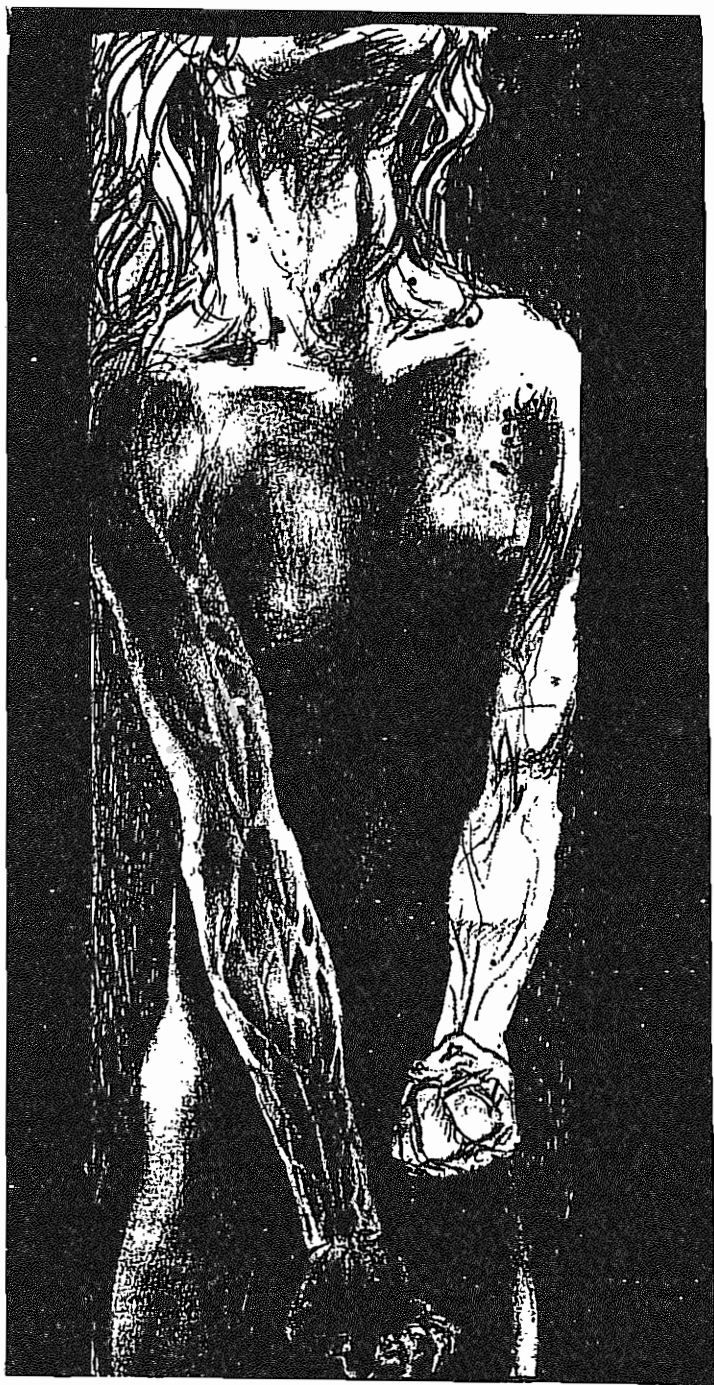
۱- Adorno, T.W. and Max Horkheimer, 1972. *Dialectic of Enlightenment*, New York Continuum.

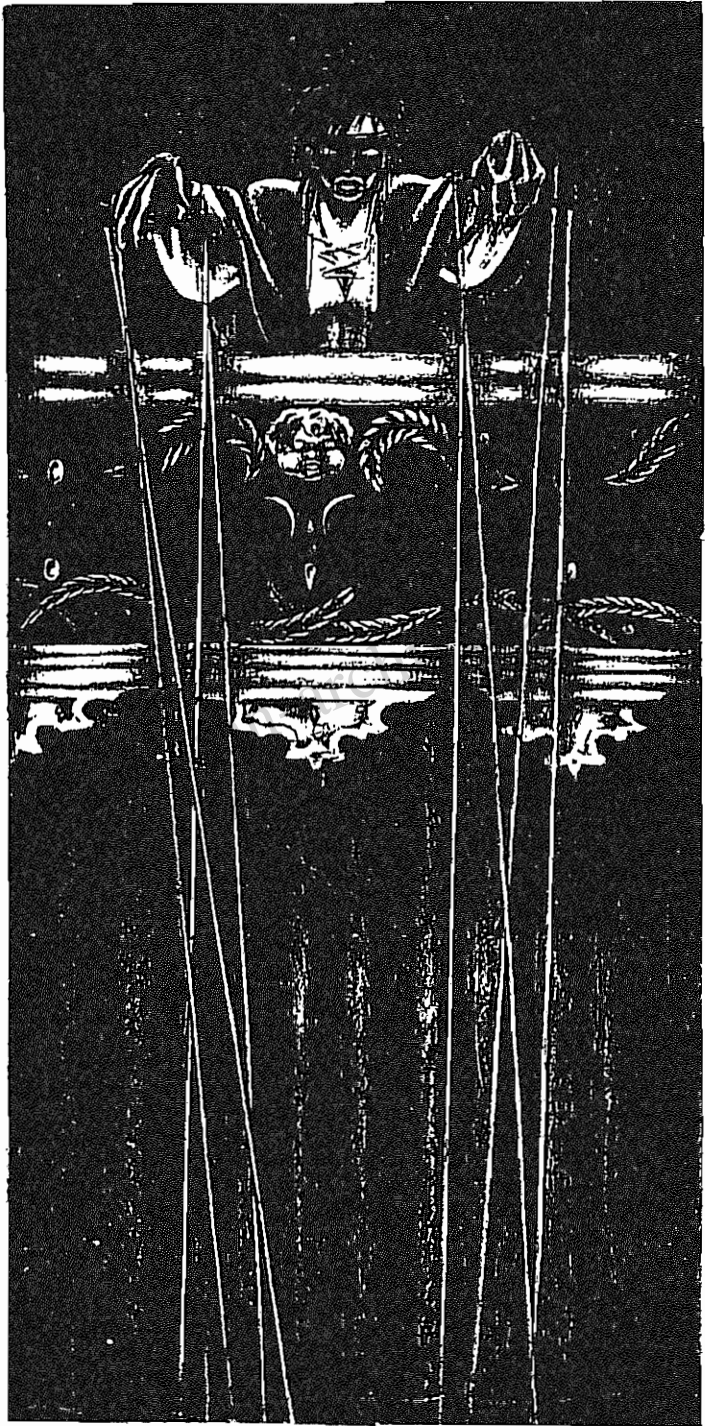
۲- ایمانوئل کانت، ۱۳۶۴، «روشنگری چیست؟»، اختر، دفتر دوم. پاریس.

- ۳- مأخذ پیشین، صفحه ۱۱۰.
- ۴- همانجا.
- ۵- دیالکتیک روشنگری، ص ۳.
- ۶- مأخذ پیشین، ص ۲۵.
- ۷- مأخذ پیشین، ص ۸۴.
- ۸
- Max Horkheimer, 1972, "Traditional and Critical Theory" in *Critical Theory*, N.Y. Continun. page 188.
- ۹- دیالکتیک روشنگری، ص ۱۲۰ - ۱۶۸.
- ۱۰
- Aronowitz, Stanley. 1981. *The Crisis in Historical Materialism Class, Politics and Culture in Marxist Theory*, N.Y. Bergin. pp. 225-269.
- ۱۱- دیالکتیک روشنگری، ص ۱۲۰ - ۱۶۸.
- ۱۲
- Habermas, Jurgen. 1971. *Knowledge and Human Interest*. Boston, Beacon Press. p. 4.
- ۱۳- مأخذ پیشین.
- ۱۴- همانجا.
- ۱۵- مأخذ پیشین، ص ۳۰۹.
- ۱۶- مأخذ پیشین، ص ۱۹۵ - ۱۹۶.
- ۱۷
- Habermas, Jurgen. 1977. "A Review of Gadamer's *Truth and Method*" in Fred Dallmayr and Thomas McCarthy (eds.) *Understanding Social Inquiry*, Notre Dame, Indiana. p. 361.
- ۱۸- نامه‌ی کارل مارکس به آرنولد روژه در سال ۱۸۴۴.
- ۱۹- دانش و دلبستگی‌های انسانی، ص ۲۶۰.
- ۲۰
- Habermas, Jurgen. 1970. *Toward a Theory of Communicative Competence*. Inquiry Vol. 13.









تأملی بر ایدئولوژی گرای چپ

باقر شاد

بخش اول

۱

در نوشته‌ی «نقاب مذهبی خوره‌ی ایدئولوژی» (اندیشه و انقلاب، شماره‌ی ۱۳) سعی شد با اشاره به فلاکت و درماندگی گسترده، که پیامد عملکرد دستگاه‌های قهریه و ایدئولوژیک حاکمیت جمهوری اسلامی است، لزوم نگرش انتقادی طرح شود؛ به این امید که حیات نگرش انتقادی همگانی نه تنها مشروعیت ایدئولوژی رسمی را بزیر سؤال برد و پایه‌های اصول و «حقیقت‌های جاودانه» اش را لرزان سازد، بلکه به کمک همبایی گری و طرح افکنی زندگی در معنای وسیع خود آید. از این لحاظ نقد ایدئولوژی، بمثابه نقد اداره کردن جامعه از بالا و از سوی نخبگان در راستای نقد مرجعیت طلبی ذهنی و عینی نیز مطرح است. ولی اگر پیشنهاد الزام بر نگرش انتقادی بمثابه امری مقبول پذیرفته شود، این پیش درآمد خود دلیلی می‌شود بر طرح مسائل نقد ایدئولوژی و تأملی بر ایدئولوژی گرای چپ - که در اصل و اساساً باید نقاد ایدئولوژی باشد - و نیز در صورت امکان ارائه رهیافت‌هایی در مقابل ایدئولوژی بطور عام و ایدئولوژی مذهبی بطور خاص.

۲

در نوشته‌ی «نقاب مذهبی خوره‌ی ایدئولوژی» اشاره‌هایی به تلاش‌های عناصری چون بیکن، هولباخ، و فویرباخ علیه بیدادگری تعصب‌های اعتقادی مذهبی ابلهانه داشتیم. حال به لحاظ اولویت تاریخی هم که شده به مارکس می‌رسیم که در ادامه تلاش پیشینیان به مبارزه در راه تضعیف پیشداور بهای معمول و متعارف و برداشت‌های پیش‌پا افتاده و ابتدایی عوام برآمد. او که نقد دین را سنگ بنای هر نقدی می‌دانست و اشاره می‌کرد که «نقد دین با این آموزش پایان می‌یابد که انسان خود برترین هستی برای انسان است... و او تمامی مناسباتی را برمی‌اندازد که تحت آنها موجودی علیل و ذلیل، فرودست، منزوی و توهین شده است.»^۱ و امحای دین بمثابه خوشبختی خیالی توده‌های مردم را خواست واقعی خوشبختی آنان می‌دانست.^۲ امروزه مجمعی که پروژه تحریر وائرگان انتقادی مارکسیستی را در

برابر خود قرار داده، خاطر نشان ساخته اند که اگر قرار باشد اصطلاحی رخنه کرده از تئوری مارکسیستی به اذهان عمومی را برگزینیم، بی شک آن مفهوم ایدئولوژی خواهد بود.^۲ در می یابیم که استعمال همگانی عبارت ایدئولوژی و زبان اجتماعی و نظام های گفتاری سیاسی از اثرات حک شده ی اندیشه ی مارکس است. اما پرسیدنی است که آیا استعمال همگانی به عامیانه شدن اندیشه ی مارکس منجر نشده است؟ یعنی آنچه - از قول خاطرات و یلهلم لیکنشت - برای مارکس تحریف بی حاصلی و بی مایگی معنا داشت. چنانچه رنه سدی یو درباره ی این فرآیند بدرستی گوشزد می کند که «با گذشت زمان اندیشه های اولیه و اصلی مارکس رنگ و بو و شکل خود را از دست داده و از لحاظ تعبیر و تفسیر و گرایش و تنوع و انحراف، طیف وسیعی پیدا کرد... بدین ترتیب پس از مارکس نه تنها «مارکسیست های مختلف»، بلکه «مارکسیسم های مختلف» نیز پدیدار شدند.^۱ از همین رو اشاره به نام فرخ نگهدار - رهبر اکثریت فدایی - و شیوه ی اثبات حقانیت دیالکتیک در برنامه ی تلویزیونی او می بایستی نه تنها بیان سطح عامیانه یکی از این مارکسیست های مختلف باشد، بلکه با یادآوری نام مارکسیستی از قبیل نگهدارها می بایست سرگذشت توجیه و همکاری در سرکوب دولت اسلامی از سوی مارکسیسم بومی - که فعالیتش بیشتر به کمک پلیس سیاسی می آید تا چیز دیگر - ژرفای سقوط سوء استفاده از اندیشه مارکس را تصویری کند. بر همین منوال تبدیل داده های نظری مارکس به ایدئولوژی مارکسیستی و یا دقیقتر گفته باشیم از شکل افتادگی آن بوسیله مارکسیست های گوناگون صورت می گیرد، و هیچگونه شکوائیه و کشمکش مفهوم شناسانه ی جمعی را بر نمی انگیزد. اگر این جا و آنجا اقامه هائی در این مورد ایراد شده باشد بدلیل کمبود کیفی و کمی آنها در حاشیه تاریخ مانده است. بدین سان ایدئولوژی از نقاد خود انتقام می گیرد و آنرا به شکل و شمایل خود در می آورد. از این لحاظ نقد ایدئولوژی پیچیده و مشکل ترمی شود. اما میراث داران مارکسیست غالباً بی آنکه توجهی بدین فرایند از شکل افتادگی نظریه مارکس معطوف دارند، مجموعاً از این توفیق ایدئولوژی، یعنی تحول منفی نظریه مارکس سود می جویند.

انگلس در زمان حیات خود ابراز نگرانی از وجود چنین مارکسیست هایی را در نامه ای به لافارگ به تاریخ اوت ۱۸۹۰ مطرح نموده و بی مایگی آنان را با نخوتشان مقایسه کرده بود. در کنار انگلس همچنین می توان به دلمشغولی مارکس در برابر فرایند ایدئولوژی سازی نظریه اش اشاره کرد، که با رویت نشانه هایش آنرا مورد

اعتراض و تحریم قرار داد.^۵ همانطور که با تیزهوشی و آینده‌بینی علیه از شکل افتادگی این کلام معروف را بیان داشت که «من تخم اردها کاشتم و آنان خراطین برگرفتند.» کلام مارکس در ژرفای خود صاحب میراث گرانبهایی است و در کمک به نقادی ایدئولوژی مارکستی که اغلب عامیانه شده و توجیح‌گرووضع موجود است چنانچه ماکسیمیلیان روبل، مارکس‌شناس برجسته، پس از دنبال کردن نشانه‌های تیزهوشی مارکس و نقد مارکسیسم ایدئولوژیک به آن درجه‌ای رسیده که می‌گوید: حقیقت اینست که استاد به اندیشه‌یی که اصول موضوع‌اش در درام تاریخی ناآشنا مانده، اشتباهات فاحشی را باعث شده و این کافی است نشان دهد که مارکسیسم اگر نه تراژیک‌ترین، ولی دست کم بزرگترین سوءتفاهم سده‌ی ما می‌باشد.^۶

اگر وقایعی نظیر کرونشتاد، قلع و قمع داخلی در روسیه، پیمان با هیتلر، حمله به مجارستان، سرکوب بهار پراگ، کشتار و اشغال نظامی و سرانجام کودتا در این جا و آن جا در انتماب به مارکس و نظراتش انجام گیرد، در نگاه اول ممکن است بنظر رسد که دفاع از مارکس و توضیح این سوءتفاهم و یا اعاده حیثیت از وی از اولویت برخوردار است. بی آنکه قصد تخطئه تلاش برای انجام چنین وظایفی و حقانیت وجودی چنین واکنشی در میان باشد، و علیرغم اینکه از دید رستاخیزباورانه انجام این وظایف در نشان دادن این واکنش لازم و ضروری است، ولی آنچه در حقیقت اولویت دارد کوشش برای نجات از توهم به مارکسیستی است با کارکردهای ایدئولوژیک که «(بصورت شریعت جامدی پراز احکام اعتقادی درآمده و اغلب در خدمت توجیه دگرسانی‌های فاحش ایده‌های حاکمین» بکار گرفته می‌شود.^۷ بقول روبل تولد و بلوغ مارکسیسم هنگامی رخ داده که حتی آثار مارکس بطور کامل در دسترس نبوده و نیز بخش‌های مهم آن نیز انتشار نیافته بود. فتح و نصرت این مارکسیسم، بمثابه آموزه دولتی و ایدئولوژی حزبی، بزمان پیش از انتشار نوشتارهای آن دهه‌هایی که مارکس واضح و کامل هدف و اساس علمی شناخت تئوری اجتماعی‌اش را تصویر کرده، برمی‌گردد.^۸

۳

با آنکه شمار فعالان متکی بر داده‌های مارکس که در عمل علیه مارکسیسم، بمثابه ایدئولوژی حزبی و آموزه دولتی، برخاستند کم نیست ولی تبدیل فعالیت آنان به مانعی در برابر از شکل افتادگی نظریه مارکس به ایدئولوژی خود مساله‌ای است از

مسائل نقد ایدئولوژی. مسائلی که بدلیل نارسایی های ایدئولوژی گرای چپ و بدین ترتیب تن ندادنش به نقد ایدئولوژی بطور عام و سپس پیچیدگی نقد ایدئولوژی، که خود از بطن نقد خود برخاسته است، پدید می آیند.

چنین است که عملکرد ایدئولوژی یک بعنوان مساله ای از مسائل نقد ایدئولوژی مسلط، گره ای است که هم روزا لوگزامبورگ و کارل کورس و هم بسیاری از ناخشنودان «سوسیالیسم واقعاً موجود» با آن رو برو بوده اند. لوگزامبورگ سوانی نقد شامخ نخبه گرایبی و بوروکراسی حزبی، در برابر مارکسیسم با عملکردی ایدئولوژی یک ایستادگی کرد و کوس رسوایی آنرا زد. او همیشه بر سرزنش مارکسیست هایی پای می فشرد که مادام در هاله ای از تقدس می زیند و اندیشه شان فرای هرگونه نقدی قرار می گیرد. چنانچه با تکیه بر گفته های مارکس و انگلس نه تنها مشروعیتی برای ابراز حقیقت مطلق از سوی آنان قائل نبود، بلکه با افشای ظرفیت اندک و عدم استقلال نظری بسیاری از مارکسیست ها «مرجع» هرگونه ارادتی به آنان را باطل دانست. هرچند که او بر این باور پای فشرد که نظریه مارکس نه تنها به کارهایی طبقه کارگر می آید، بلکه از آن نیز فراتر رفته و در خدمت رفاه تمامی بشریت قرار می گیرد. اما کشته شدن او توسط آزادی ستیزان مانع این تلاش برجسته در تداوم و تکوین نقد ایدئولوژی شد.

پس از لوگزامبورگ، کارل کورس نیز در میان منتقدان برداشت ایدئولوژی یک از مارکسیسم وجود دارد. کارل کورس در میان اندیشگران دهی بیست بعد این سده نقش برجسته ای در نقد ایدئولوژی مارکسیستی و دولتی شدهی حاکم ایفاء نمود. مباحثی که او بر سر رد تفکر در چارچوب دستگاه ایدئولوژی یک و عملی در حیطه آن دامن زده، رشته های ازمهم گسسته نقد ایدئولوژی را پیوند زد. هرچند که او خود را بر له مارکسیسم بمثابه ثوری و بررسی اجتماعی می دانست، اما مارکسیسم بصورت آموزه دولتی جامعه را منحط می شمرد، زیرا که تک بعدی بودن ایدئولوژی یک و قشریت و تمام پرستی سیاسی آنرا بیهوده و عبث می یافت. او در اولین نشانه های گسست خود از ایدئولوژی حاکمین - مارکسیسم لنینیسم - «سوسیالیسم واقعاً موجود»، که در مطلب «لنین و کمیتن» نمایان است، در مورد سوء استفاده تحت پوشش «لنینیسم» هشدار داد.^۹ کورس در حالی صاحب قدم نقد علیه مراجع سلطه دار مارکسیسم لنینیسم شد، که همه سرمست پیروزی انقلاب اکتبر بودند، و رهبریت این انقلاب را در حد ستایش مورد تجلیل قرار می دادند، و لنین در این میان عمده ترین چهره ای بود که مورد تقدیر قرار می گرفت. چنانچه شخصیتی چون لوکاچ

با آن درجه از اعتبار در خود بنیادی اندیشه مطلبی تحت عنوان «مطالعاتی در پیوستگی افکار لنین» به رشته‌ی تحریر درآورد، و بی هیچ ابایی به تمجید و ثنای لنین پرداخت. در حالیکه کورش پس از کنگره پنجم کمیترون، در سرهم بندی ایدئولوژی لنینیستی که پس از مرگ لنین بر پا شده بود، تحولات «لنینیسم» را به زیر ذره بین نقد می برد و به مصاف ایدئولوژی سازان — زنیوو یف، بوخارین و... — برمی خیزد. مصافی که بدلیل تخطئه، فشار و تحریکات روانی حریفان کورش را به انفعال از مبارزه سیاسی می کشاند. انفعالی که با جمع بندی کورش، از این دوره، همراه بود، و برای نقد ایدئولوژی شایان توجه می باشد.

جمع بندی انتقادی کورش بطور کلی سازش جنبش کمونیستی در آلمان پیش از فاشیسم، که تحت فرامین نابود کننده کمیترون میسر شد، را در حقیقت تنها با سازش جنبش سوسیالیستی تحت رهبری انترناسیونال دوم بر سر رهایی پروتار یا در دوران جنگ بین الملل اول قابل قیاس می داند. بدین سان اگر داده های نظری مارکس در شکل مضمحل خود — مارکسیسم — ملعبی دست انترناسیونال دوم گشت، تلاش های واقعی لنین نیز در شکل مضمحل خود — لنینیسم — ملعبی دست گردانندگان انترناسیونال سوم و ایدئولوژی توجیه و کشورگشایی گردید.

ولی همانطور که تلاش لوکزامبورگ به اهداف خود نرسید، کورش نیز موفق نگردید که نقد خود به ایدئولوژی مسلط در «سوسیالیسم واقعاً موجود» را جنبه ی همگانی و مطلوب ببخشد. سواى این عدم توفیق کورش، می باید از ناروشنی ذهن وی درباره ی مفهوم ایدئولوژی در آن دوره سخن گفت که گاه توسط او، نه بشابه یک سازمان فکری بسته، بلکه به مثابه مقوله ای مثبت مورد استفاده قرار می گرفته است. حال آنکه این نادرستی در کاربرد و برداشت از مفهوم ایدئولوژی در میان مارکسیست های آنزمان از یک عدم آگاهی از برداشت مارکس — که در ایدئولوژی آلمانی و برخی از آثار او که برای اولین بار در سالهای ۱۹۳۰ انتشار یافته اند — برمی خیزد. در جامعه ی ما، علیرغم عقب ماندگی نظری که از آن رنج می برد، این مسئله امروزه امری شناخته شده است. چنانچه نویسندگان هم زمان ما، علیرغم ابراز نکاتی غیر دقیق، بدان اشاره دارند. بطور نمونه میلانی و تبری، در نقدی که بر نگرش «نجف در یابندری» نگاشته اند، گوشزد می کنند که «از نظر مارکس چیزی بعنوان ایدئولوژی پروتاریائی وجود ندارد، زیرا از نظر او ایدئولوژی متعلق به طبقات حاکم است، و از آنجا که طبقه کارگر پس از به قدرت رسیدن خود را نیز به عنوان یک طبقه از میان برخواهد داشت و جامعه ی بی طبقه را بوجود خواهد آورد در این

رهگذر فرصت آن را نخواهد داشت که ایدئولوژی خاص خود را بوجود آورد.^{۱۰} باوجودی که چنین مباحثی قابل استقبال است ولی نافی آن نخواهد شد که از طرح نکات نادقیق بحث سر باز زده شود. باری، گزاره اول یعنی این که پدیده‌ای بعنوان ایدئولوژی پرولتاریائی برای مارکس وجود ندارد بیشتر به رد کردن یکجانبه‌ای می‌ماند که قصد چشم بستن بر برداشت‌های متفاوت و ممکن در آرای مارکس در رابطه با مفهوم ایدئولوژی را دارد، یعنی همان مسأله‌ای که در نوشته‌ی فولکر نیز بدان اشاره رفته است. در این مورد فولکر می‌نویسد: «ایدئولوژی از جمله مفاهیم اساسی است که مارکس و انگلس بطور سیستماتیک در اندیشه ماتریالیسم تاریخی خویش آنرا نیروانده‌اند. با این که این مفهوم همیشه در مهم‌ترین دست‌نوشته‌های تئوریک آنان بکار رفته است.»^{۱۱} در ضمن ولمریرو مکتب فرانکفورت معتقد است که «ایدئولوژی دارای دو مفهوم عمده و ناهمخوان در آرای مارکس است. نخست، نقد ایدئولوژی و دیگری این مفهوم که آگاهی طبقاتی تابع مستقیم تحول روند تولید مادی بوده و لذا ایدئولوژی عملکردی ماحت‌گرایانه در روابط اجتماعی بازی می‌کند.»^{۱۲} همچنین گورگی مارکوس مجاری نیز سه کارکرد عمده برای ایدئولوژی را در آثار مارکس مشاهده می‌کند: «پولمیک - افشاگرانه، توضیحی - ساخت‌گرایانه و انتقادی - فلسفی.»^{۱۳} بدین ترتیب اظهار نظر نویسندگان بومی ما درباره‌ی درک مارکس از مقوله‌ی ایدئولوژی حکمی یکسونگرانه می‌شود، نه تنها به این دلیل که برداشت‌های متفاوت از آنرا نادیده می‌گیرد بلکه از آنرو که تلاش مارکس برای رهایی پرولتاریا از دست ایدئولوژی طبقات دیگر و همچنین تسویه حساب با ایدئولوگ‌های پرولتاریا را بدلیل وارونه دیدن از مد نظر دور نگاه می‌دارد. همچنانکه نقد مارکس بر علیه رواج طلبی اقتصادی محض خود شاهدی است بر این مدعا.

بدور از این نارسایی، نوشته میلانی و تبریزی حاوی نکته قابل ذکری است، این که «نظریه ایدئولوژی پرولتاریائی یا سوسیالیستی مربوطه لنین است و آنرا در کتاب «چه باید کرد» طرح کرده است.»^{۱۴} نخست اگر در رجوع به همان «چه باید کرد» بسنده شود، دریافت می‌شود که لنین با برداشتی نادرست از گفتاورد کائوتسکی واژه ایدئولوژی سوسیالیستی را نتیجه گرفته است؛ یعنی آنچه را که کائوتسکی به صراحت معرفت اجتماعی خوانده، برای لنین مترادف ایدئولوژی شده و در کل نوشته‌اش عبارت ایدئولوژی را علیرغم تفاوتش با آگاهی اجتماعی هم گوهر آن بکار برده است.^{۱۵} سواى این درباره‌ی کاربرد مفهوم ایدئولوژی بوسیله لنین

بسیاری به این نقیصه اشاره کرده‌اند، از جمله فریتز هاگ و الفریدینگ با پژوهش ارزنده‌ی خود، که لنین تنها از «دولت و انقلاب» است که بطور مشروح به تجزیه و تحلیلی پیرامون نیروی ایدئولوژی یک نزد مارکس و انگلس مبادرت ورزیده، ولی در آنجا نیز نه پیرامون خود تئوری ایدئولوژی، بلکه درباره اهداف و بهامدهای عملی انقلاب. چرا که وی در میان آثار مهم کلاسیک با «گروندرریسه» و «ایدئولوژی آلمانی» — که در سال ۱۹۳۲ انتشار یافتند — آشنایی نداشته و شاید به همین دلیل است که کلمه ایدئولوژی را با بی دقتی بکار برده است.^{۱۶}

همچنین کورت لنگ، که گردآورنده‌ی یکی از جامع‌ترین مجموعه‌های مباحث پیرامون ایدئولوژی و یکی از سرآمدان پژوهش پیرامون ایدئولوژی است، در برندهای خود درباره‌ی این نقصان بکارگیری مفهوم ایدئولوژی نزد لنین نیز خاطر نشان ساخته که «استفاده همه جانبه و تحلیلی کنونی مفهوم ایدئولوژی، تازه از زمان لنین جزء بدیهیات احزاب کمونیست شده، و ایدئولوژی بیشتر بشکل ابزار تدافعی جهت حراست ساختارهای سیطره جدید بکار می‌آید... حال آنکه مفاهیمی نظیر «ایدئولوژی علمی» و یا «ایدئولوژی طبقه کارگر» نه نزد مارکس یافت می‌شوند و نه نزد انگلس.»^{۱۷} نکته ذکر شده بحث میلانی و تبریزی در این جا همچنین دیدگاه تعبیدگرایی را بزیر سؤال می‌برد که از این نقیصه مفهوم شناسانه نزد لنین آگاهی ندارد و ریشه‌های ایدئولوژی یک خود را تماماً سالم انگاشته و آنرا بمثابه حقیقت مطلق ترویج می‌کند. در حالیکه بر سر بحث مفهوم انقلاب نزد مارکس و انگلس از استنتاج نادقیق لنین بعنوان مرجع برای استدلال بحث خود استفاده می‌کند.^{۱۸} سوای این موضوع، این مساله باعث می‌شود که این یولمیک تروتسکی علیه نقادان ماهیت دولت شوروی که «لنین اصطلاحاتش را با دقت انتخاب می‌کرد»، را نیز تنها حمایتی رفیقانه تلقی کنیم.^{۱۹}

با تمام اهمیتی که می‌تواند بحث میلانی و تبریزی برای نقد ایدئولوژی در محیطه جامعه ما داشته باشد، اما این اظهار نظرشان نادرست است که «مفهوم ایدئولوژی به آن معنی که همه اشکال آگاهی اجتماعی، و از جمله یک شرح علمی از جهان را در بر می‌گیرد، تنها از روزگار استالین در میان مارکسیست‌ها رایج شده است.»^{۲۰} با آنکه بنظر می‌رسد چپ‌گرای وارسته بحق نمی‌خواهد یدک کش تمام ذلت‌ها و ندانم‌کاری‌های فاجعه‌ساز دوران سی ساله سیطره مستبدان حزبی تحت رهبری استالین شود، هر انحراف و بازگونی داده‌های نظری مارکس را تنها در قاموس آن قدرت خودکامه باز می‌یابد. ولی اگر از این واکنش طبیعی «استالین —

دشمن بین» لحظه ای جدا شویم، درمی یابیم که زمان شروع این کج راه به اواسط دهه ی هشتاد سده ی پیش بازمی گردد. ولفگانگ لئونارد در باره ی مساله ی تبدیل تئوری مارکس به ایدئولوژی مارکسیستی ما را در کتاب خود به این نکته توجه می دهد که نخستین چرخشها بلافاصله پس از درگذشت انگلس در سال ۱۸۹۵ آغاز گردید.^{۲۱} احزاب سوسیالیست و سوسیال دمکرات، که در اصل می بایست تحت تاثیر داده های نظری مارکس باشند، برای آنکه در سیاست روز شرکت کنند و در تصمیم گیری های اجتماعی موثر باشند به واقع به تعبیرها و برداشت های جدیدی دست یازیدند. رهبری نظری این احزاب که به یکبار اولویت «سوی قدرت» و پراتیک وابسته به آن چشمانشان را گشود، نیز گوش بر این کلام مارکس بستند که گفت: «اگر برنامه ریزی برای آینده و ارائه پاسخ های حاضر و آماده برای تمام ادوار کار ما نیست، پس ما بیش از هر امری می بایست اینرا تشخیص دهیم که در زمان کنونی باید به این نکته دست یابیم: من در باره ی یک نقد ریشه ای از هر چه که هست، سخن می گویم. ریشه ای به دو منظور، انتقاد نمی بایست ترسی از نتایج خود داشته باشد و نیز نمی باید از تصادم با قدرت های موجود بهراسد.» بدین منوال کائوتسکی را طراح اصطلاح «مارکسیسم» می خوانند، او که مارکسیسم را بطور سیستماتیک در نوشته هایش، بدلیل بار سیاسی - ایدئولوژیکی آن و نه بخاطر کنار آمدن با زبان رایج و یا سرایت از آن، بکار برده است. کائوتسکی بعلاوه نشریه «نیوتسابت» را برای هموارسازی هژمونی «مارکسیستی» در جنبش کارگری مورد استفاده قرار داد.^{۲۲}

بدین ترتیب عامل اصلی پدیداری مارکسیسم را می شناسیم. هر چند که کاربرد ایدئولوژی مارکسیستی بعنوان آموزه ی دولتی در روسیه به اوج خود رسید ولی این مسئله تنها مختص آن دیار نمی گردد. چنانچه کارل کورس نیز خاطرنشان می سازد که «نه تنها در روسیه، بلکه در غرب نیز با اشکالی دیگر از مارکسیسم روبرو می شویم که در تناوردگی های جدیدش از تئوری و پراتیکی انقلابی بیشتر و بیشتر به ایدئولوژی محض بدل می شود که جنبش واقعی را تنها در حرف می شناسد و در عمل آنرا نفی می کند.»^{۲۳}

عدم شناخت مفهوم ایدئولوژی نزد مارکس در دوران پس از او، به همراه اهمال کاری شاگردان واقعی وی در نپرووراندن این مفهوم پرده ای بر خواسته ی نظریه او کشیده و آنرا بصورت مارکسیسم، ناتوان از نقد ایدئولوژی ساخته است و اینگونه گوهر انتقادی نظریه مارکس هر روز کم رنگ تر گشته و آنرا در دام مثبت گرایی ایدئولوژیک می اندازد. لذا با وجود چنین مسائلی اهمیت نقد ایدئولوژی دو چندان

بخش دوم

با در نظر گرفتن آنچه تا حال مطرح شد، در ادامه سعی میشود که شکلی انضمامی از ایدئولوژی‌گرایی چپ را از بررسی یک کتاب در راستای سنجش مسائل نقد ایدئولوژی ارائه کنیم.

به‌رغم آنکه از دیدگاه نقد و سنجش ایدئولوژی هنوز جمع‌بندی جامعی از کارکرد مارکسیسم - لنینیسم در سطح ملی (ایران) در دست نیست و تحلیل‌ها بیشتر پراکنده و از همین رو نیز کارآئی ندارند، اما برای آنکه این امر مهم انجام پذیرد و بنیاد خود را از هنجارهای اخلاقی و معیارهای قضایی تفکیک کند - یعنی اینکه فقط صحبت بر سر عمل خطا و خیانت نمایندگی رسمی میم - لام (حزب توده) و گلابیه قدیمی از آن در میان نباشد - بناچار می‌باید آگاهی نسبت به پیدایش، رشد و فعالیت میم - لام در سطح بین‌المللی حاصل آید.

از اینرو و مقدمه‌ای لازم نمی‌آید تا گفته شود که نمایندگی رسمی میم - لام (حزب توده) در جنبش مردمی میهنان - در مراحل متفاوت زمانی - این کار و عمل خائنانه را کرده‌اند و آن دید و نظر منحرفانه را داشته‌اند، و در ضمن نیز روزشماری از فعالیت چند دهه‌ای همراه باشد و سرانجام هم تصویری از گذشته‌ی نزدیک ترسیم شود و در پیوست اشاره گردد که بسیاری از جریان‌های میم - لام در ایران نه تنها در برابر تمام بدی‌ها، زشتی‌ها و دلخراشی‌های سرکوب و سیطره رژیم اسلامی حاکم دهان بستند بلکه هرآنچه در چنته داشتند، از اطلاعات سیاسی گرفته

۵ مسائل بغرنجی که با شناخت میزان فریبکاری و دغلکاری نماینده رسمی ایدئولوژی مارکسیستی در جامعه ما قابل لمس ترمی باشد. چنانچه نمونه بارز آن همین اعتراف احسان طبری، ایدئولوگ حزب طراز نوین که امروزه بخدمت ایدئولوژی اسلامی درآمده است که: «نخستین کنگره حزب با سخنی از نهج البلاغه آذین‌بندی شده بود.»^{۲۱} اما با وجود تمامی مسائل بغرنج نقد ایدئولوژی، این واقعیت نیز وجود دارد که آنکه در باره‌ی بنیاد ایدئولوژی شک کرد، در قید هیچ ایدئولوژی نخواهد ماند.

تا همکاری با پلیس، را در طبق اخلاص نهاده و به پیشگاه حاکمان تقدیم داشتند. بسبب اینکه هنوز تاریخ چند صباح گذشته تحریر نشده و ژرفای تیغ حاکمیت دهشتناک بر چهره زندگی اندازه گیری نشده، بر همین منوال نیز مساله همیاری و همکاری با حاکمیت کنونی میزان انحطاطش معلوم نیست - مسائلی که روح انسانی در جامعه ما را می آزارند. اما همانطور که اشاره رفت این گفتار سعی می کند میم - لام را از جنبه بین المللی آن مورد توجه قرار دهد.

در بخش اول با گفتاوردی از کارل کورس به این نکته اشاره کردیم که تبدیل اندیشه مارکس به ایدئولوژی - نظام ارجاعات بسته و کامل - نه تنها در روسیه (مارکسیسم روسی)، بلکه در نقاط دیگری نیز صورت یافت؛ در این رابطه می توان بطور نمونه مارکسیسم اطیش - به سرآمدی اتوباوئر و ماکس آدلر - را مثال زد که برداشت، تفسیر و کاربستی ایدئولوژیک وار از اندیشه مارکس انجام دادند.^{۲۵} هر چند که شناخت و بررسی این قبیل «مارکسیسم های غیر روسی» مهم اند، اما در این جا موضوع گفتار نمی باشند و جای را برای پرداختن به «مارکسیسم روسی» خالی می کنند؛ این امر به این دلیل آشکار انجام می گیرد که تعبیرات مارکسیسم روسی، هنوز هم که هنوز است، عمده ترین برداشت رایج از مارکسیسم در میان نیروهای سیاسی جامعه ما است. البته مارکسیسم روسی این «توفیق» را از یکسو مدیون فعالیت مریدان و صدور مستمر ادبیات و تبلیغات خود است و از سوی دیگر این «توفیق» نتیجه سردرگمی و تشویش غالب نیروهای سیاسی «چپ» در ایران است که به رغم انتقاد و مرزبندی - چه سطحی و چه ژرف - با ساختارهای قدرت و اقتصاد در اتحاد شوروی، میم - لام را از هرگونه ایرادی مبرا می دانند.

نمونه بارز این سردرگمی حزب کمونیست است که به رغم ادعای مرزبندی با استالینیسم، ایدئولوژی میم - لام - که توجیه گر پیامدهای سیاست و اقتصاد در سوسیالیسم واقعاً موجود است - را صرفاً در جنبه مثبت بکار می برد. این سردرگمی مبین این پندار است که به رغم انحرافی دانستن مناسبات اقتصادی از اصول پایه ای نظریه نافی سلطه انسان بر انسان و به رغم غیرانقلابی خواندن عملکرد سیاسی در مقایسه با پرنسیپ های مبارزه طبقاتی، می توان ساختار نظری، که در شالوده این نظام ادغام شده، را بی هیچ دغدغه خاطر و بدون هیچ گونه ملاحظه انتقادی مورد استفاده قرار داد. بدین ترتیب عملاً مصاف با نگرش «احزاب برادر»، از آنجا که با سلاح پرداخته شده از سوی آنان انجام می گیرد، بی دستاورد پایان می رسد؛ و پرسش پیرامون رابطه پدیده های اجتماعی و مداخله آنها در یکدیگر مطرح می شود.

این البته عدم وفاداری نسبت به اصل «زیر بنا و رو بنا» (با در نظر گرفتن اینکه از تعرض تفسیرهای دلخواه در این مورد مصون بمانیم) و رابطه تنگاتنگ آندو با هم نیز است.

۵۵۵

حال به مساله پیدایش ایدئولوژی میم-لام که به سان گوژی برگرده نقد ایدئولوژی مبدل شده، بپردازیم. ردپای پیدایش میم - لام را می توان در سومین دهه ی سده حاضر دنبال کرد. رنه سدی یو در کتاب تاریخ سوسیالیسم ها گوید که «بمحض درگذشت لنین، لغت لنیسم بر سرزبانها افتاد و زینویف اعلام داشت: لنین مرد ولی لنیسیسم زنده است. و بزودی عبارت مارکسیسم - لنیسیسم رواج یافت، در حالیکه لنین در ایام حیات خود هرگز چنین بدعتی را نپذیرفته بود.»^{۲۶}

تعیین اساس لنیسیسم، که با قرائت مرثیه هائی بر مزار لنین از جانب زینوویف، روت فیشر آلمانی و روی هندی و... آغاز شد، بعنوان اولین مبحث در دستور کار کنگره پنجم کمیترن قرار گرفت و سپس شرکت کنندگان کنگره به جهانشمول بودن آن صحه گذاشتند. هرچند لنین خود گفته بود که «مسخره است اگر انقلاب خود را به عنوان نوعی آرمان برای همه ی کشورها وانمود سازیم و بپنداریم که این انقلاب یک سلسله اکتشافهای نیوغ آسا کرده است. اگر چون وزغ باد به غیب افکنیم و خود را مهم بینگاریم، همه ی جهان به ما خواهند خندید، و ما فقط لافزن خواهیم بود.»^{۲۷} اما تاریخ عملکردهای استالین و شرکا و ایدئولوژی دوران او نشان داد که نه حرمت آن بدعت نگهداشته شد و نه توجهی به این هشدار لنین در کار بود. چنانچه نه تنها سطح تجلیل و تمجید از انقلاب روسیه به عرش اعلا می رسید، بلکه از لنین نیز چهره ای نامتناهی ترسیم می شد. همانگونه که استالین داد سخن سرداد که: ما کمونیست ها از سرشت و یره ای هستیم و هیچ چیز برتر از نام عضو حزبی نیست که بنیانگذار و رهبر آن لنین باشد. ستایش رهبر و خداسازی زمینی او که یکی از مشخصات فریب ایدئولوژیکی است و استالین نیز بِنفع خود بر آن اصرار می ورزید، عاملی است که نه تنها گریبان جنبش کمونیستی جهان را گرفت بلکه آزاداندیشی در جوامع تحت سلطه استالینیسم را نیز گلو فشرد.

کمیترن، پس از مرگ لنین، کار خود را مبنی بر «بلشویکی کردن» طیف های مختلف جنبش کارگری ادامه داد و آنرا به قبول لنیسیسم بمثابه ایدئولوژی جهانشمول و آموزه انقلاب در کلیه کشورهای جهان معطوف داشت. هدف این برنامه تغییر و یگانه سازی نظرات، از نظریه های سندیکالیستی گرفته تا نظریه های جناح چپ

سوسیالیست‌های انقلابی و آنارشیت‌ها، در زیر پرچم لنینیسم بود. به رغم آنکه در آغاز می‌رفت تا تمایل به گروه‌هایی برای بحث و مبارزه از سوی گرایش‌های مختلف به صرف حرمت نام لنین شکل گیرد، اما سپس لزوم این گردهمایی، که از طریق اعمال اتوریته و فشار جناح غالب حزب کمونیست شوروی به سایرین تحمیل می‌شد، از میان رفت. هرچند که از قول بردیایف - در منابع کمونیسم روسی و مفهوم آن - مساله نیاز به ایدئولوژی در دوران مبارزه برای انقلابیون روسی از گذشته‌های دور وجود داشته و دارای سابقه تاریخی است،^{۲۸} اما ایدئولوژی‌سازی بخاطر آنکه هم‌زمان و هم‌پایان خلع سلاح شوند، برآستی در میم - لام شکل منحصر بفردی می‌یابد. زینویف با مطلب خود بنام لنینیسم در سال ۱۹۲۵، که پیش از کنفرانس چهاردهم حزب منتشر ساخت، در فرایند ایدئولوژی‌سازی میم - لام پیشقدم بود. ولی بعدها این نقش بدلیل قدرت‌گیری استالین و حمله او به دیدگاه زینویف - که لنینیسم را فقط انطباق مارکسیسم بر واقعیت روسیه می‌دانست و آنرا بمثابة آموزه انقلاب کارگری در جامعه دهقانی ارزشیابی می‌کرد - کم‌رنگ‌تر شد. البته نقد و حمله به این تلقی که لنینیسم پدیده‌ای صرفاً ملی و روسی است، یعنی نقد دیدگاه زینویف توسط استالین، از این ضرورت جهانشمولی ایدئولوژی میم - لام برمی‌خاست که در پی گسترش محدوده حقانیت خود بود و نمی‌توانست برای آموزه جهانی بودن به منطقه‌یی وابسته بماند.

در محور این ایدئولوژی از آغاز - با تمام اختلاف‌ها و درگیری‌هایی که در میان رقبای درگرفت، شمایل مقدس لنین است که مورد پرستش قرار می‌گیرد و هرگونه تفاوت فکری با ایدئولوژی میم - لام، که آخرین موضع سیاسی - فلسفی رهبریت حزب است، ضدیت و دشمنی با ایمان بلشویک‌ها و با شخص خود لنین تلقی می‌شود. این نوع تلقی بطرز بیمارگونه‌ای تا به امروز دنبال می‌شود.^{۲۹} چنانکه پیامد این طرز تفکر در زمینه‌ی مسائل عملی، همانا وظیفه اجرای دستورات و گردن نهادن به مصوبات آخرین نشست کمیته مرکزی حزب در اتحاد شوروی است و در زمینه‌ی مسائل نظری ابتدا راکد ساختن هرگونه پژوهش در باره‌ی مسائل مورد مشاجره فلسفه و سپس جایز نبودن اندیشه در خارج شدن از چارچوب‌های تصویب شده نظری است. تحت پوشش این طرز تفکر است که هر عمل استالین، از آنجا که او تنها شاگرد راستین لنین و تنها لنینیست زنده است، موجه جلوه می‌کند: این خواه در زمینه سیاست باشد که نمونه‌اش پیمان او با ناسیونال سوسیالیسم است (قرارداد ۱۹۳۹)، و خواه در زمینه فلسفه که با جزوه سی صفحه‌ای خود، بنام ماتریالیسم

تاریخی و ماتریالیسم دیالکتیک، پایان هرگونه پرداختن به فلسفه را اعلام می‌دارد. ارنست فیشر (Fischer) در رد و افشای این شیوه تفکر می‌نویسد: «میم - لام، مجموعه‌ی سرهمبندی شده از تکه گفته‌های مارکس، انگلس و لنین در زمان استالین است... هیچ کس جز استالین حق نداشت که در اصول اساسی ای نظیر برنهاد زوال دولت در دوران گذار به کمونیسم، که مارکس، انگلس و لنین در راهش مبارزه کرده بودند، بازنگری کند و یا آنرا بکلی کنار گذارد.»^{۳۰}

با آنکه ایدئولوژی خود را همپیکر آگاهی اجتماعی می‌خواند و این شامل میم - لام نیز می‌شود، ولی هرگز حاضر به توضیح شرایط تاریخی - اجتماعی پیدایش خود نمی‌شود، برای آنکه سپس می‌باید به محدودیت‌های نظری که در هر دوره تاریخی هست اذعان کند؛ و این یعنی محدود کردن خود ایدئولوژی. همچنین ایدئولوژی همواره پیش شرط‌های تاریخی - اجتماعی پیدایش خود را کتمان می‌کند، زیرا اگر آنها را بپذیرد وابستگی خود را به عوامل دیگر معترف می‌شود. چنانکه ایدئولوژی، به رغم اینکه تاریخ نویسی باب میل خود را برای الف تا ی دارد، اما هرگز بیای ارائه تاریخ واقعی خود نمی‌رود و خود را قائم به ذات می‌پندارد. لابیگ (Labica) در درآمدی که بنام «پرونده بسته نشده» بر کتاب خود نوشته، خاطرنشان ساخته که میم - لام خود را یک بدیهیت می‌انگارد و از همین جنبه نیز مورد سوءظن قرار می‌گیرد. همچنین او اشاره می‌کند که برای بررسی موقعیت پدیداری میم - لام، پس از کنکاش پیش شرط‌های پیدایش آن، تحلیل و ارائه تصویر روشنی از «فلسفه مارکستی» مساله عمده می‌باشد. چرا که از این زاویه میم - لام هیچگاه بدرستی مورد بررسی قرار نگرفته است.

همچنین در رابطه با ساختمان لنینیسم و نقش استالین در آن ژورژ لابیگ در کتاب خود می‌گوید که لنینیسم برابریستای یک درگیری سیاسی - ثوریک است؛ و حمله استالین در مطلب «اساس لنینیسم» به زینویف - که او را هم کیش باوئر و کائوتسکی می‌خواند، یعنی هم کیش کسانی که در حقانیت لنینیسم برای رهبری انقلاب در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری شک کرده‌اند - این هدف را دنبال می‌کند که مشروعیت لنینیسم را بخود وابسته کند.^{۳۱} استالین که با افتخار خود را شاگرد لنین خوانده، سعی می‌کند از آن پس تنها شاگرد زنده و وفادار به استاد باقی بماند. از قرار معلوم استالین اگر از تیرهوشی و محاط بودن فیلسوفان بهره‌ی نبرده بود، ولی در عوض از خودپسندی برخی از آنان در دوران بیماری، که تولیدات فکری حیات خود را عامل نیمه کردن تاریخ بشری می‌پنداشتند، مملو بود.

بدین ترتیب ولادت استالین باعث دو نیمه شدن تاریخ بشری شد؛ و از همین رو نیز صحبت فلسفه، سیاست، هنر، ادبیات، زبان شناسی و... پیش از دوران استالین و بعد از او پیش آمد.

آشکارا هر ایدئولوژی بر بنیاد همزیستی فریبکار و فریب خورده پدید می آید و ایدئولوژی از وجود فریب — که توسط فریبکار عملی می شود — و ساده لوحی بهره می برد. بدین ترتیب هر چه ایدئولوژی بیشتر تثبیت شود و ریشه بدواند به همان میزان نیز فریب را آشکارتر و ساده لوحی را فعال تر می کند. شناخت این نکته، اما، نه تنها نابسامانی وضع هوشیاری در جامعه — که ناشی از کمبود آگاهی و اطلاعات است — را بر ملا می کند بلکه همچنین همگانی نبودن امکان آموزش را.

لابیک پیش از آنکه به ارائه تحلیل خود از «فلسفه ی مارکسیستی» پردازد در فصل اول کتاب — که آنرا «یک تاریخ دهساله» نامیده — در کنار بررسی پیکره میم — لام و چگونگی پیدایش آن، مساله فلسفه استالینی و فلسفه پیش — استالینی را مورد نظر قرار می دهد.

دو مطلب موضوع بررسی پیکره میم — لام از سوی لابیک هستند. مطلب نخستین «واژگان مختصر فلسفی» است که ناشر دولتی زیر نظر روزنتال (Rosenthal) و یودین (Judin) گردآوری و بسال ۱۹۵۵ در مسکو چاپخش کرده است. دومین مطلب مقاله استالین — ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی — است که از پنجمین فصل تاریخ حزب کمونیست اتحاد شوروی — منتشر و تصویب شده در سال ۱۹۳۸ از سوی کمیته مرکزی — برگرفته شده است.

لابیک بیان می کند که در نوشته اولی میم — لام بمثابة تنها ایدئولوژی متشکل و علمی طبقه کارگر طرح می شود که از دو دوره ی مبارزه لنین و استالین بر علیه اپورتونیسم برخاسته است. دوره ی لنین که شامل افشای تجدیدنظر طلبی، تحریر کتاب ماتریالیسم و امپریوکریسیسم، نظریه هژمونی پرولتاریا، نظریه دیکتاتوری پرولتاریا و نظریه حزب طراز نوین می شود، و بر طبق آن لنینیم بی هیچ استثنایی به آموزه بین المللی پرولتاریای تمام کشورها از جمله سرمایه داری پیشرفته تبدیل شده و برای تمام کشورها معتبر می باشد. دوره ی استالین، که در آن فلسفه ی مارکسیستی تعمیم یافته است، شامل کار بست انتقاد و انتقاد از خود، کشف قانونمندی اساس اقتصاد سرمایه داری معاصر و فقر نسبی و مطلق پرولتاریا که دلیل جنگ در سرمایه داری است، کشف قانونمندی اساس اقتصاد سوسیالیستی که نشان می دهد بحران و بیکاری در سوسیالیسم غیر ممکن است، برنامه ریزی دولتی که

پیشفرض رشد هماهنگ است، سوسیالیسم در یک کشور، و حفظ و رشد دولت حتی تا دوران کمونیسم کامل. این دو دوره دلیل اثباتشان نیز مبتنی بر این می باشد که دوره لنین باعث پیروزی سوسیالیسم در یک کشور و تحقق جمهوری شوراهای بمشابه دیکتاتوری پرولتار یا شده و دوره ی استالین ضرورت حراست دولت و تقویت آن تا دوران کمونیسم را تأیید کرده است.

ترازنامه ای که لایبک از احکام این نوشته بدست می دهد اینست که تجدیدنظر و بازنگری نوشته های مارکس و انگلس - گرچه بسیاری از احکام میم - لام تجدیدنظر وارونه ی اندیشه آنان است - دیگر با پیدایش مارکسیسم - لنینیسم مجاز نیست؛ دور زمینه های سیاسی، ایدئولوژیکی و تئور یکی مبارزه همه چیز مشخص و تعیین شده است. او سپس این واقعه را با مثالی در مورد بنیاد اسلام - که محمد خاتم انبیاء است و پس از او صحبت پیامبری در میان نخواهد بود - توضیح می دهد. در باره ی ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی که مقاله ی استالین و دومین نوشته موضوع بحث لایبک است، خاطر نشان شده که این نوشته ماتریس - قالب - نوشته اولی بوده و در ضمن ادعای تصویر کردن کامل میم - لام را دارد و با حجمی کمتر از ۳۰ صفحه «جرات» می کند گوهر فعالیت تئوریک و پراتیک صدساله جنبش کارگری را معین سازد و بدین روی حق و یژه برای خود در مسائل فلسفه قائل شده و باب هرگونه تفسیر دیگری را مسدود سازد. لایبک اشاره کرده که بی دلیل نیست که سر یال تمام نشدنی تشریح این «مکاشفه» در اشکال بی شمار واژگان نویسی شروع می شود. چرا که دیگر مساله بر سر کشف رازهای حیات بشر نیست، زیرا که «مکاشفه» یاد شده بوسیله «استالین کبیر» انجام گرفته است؛ و چقدر عمیق این شعار، که با استالین تاریخ بشری به دو نیمه تقسیم می شود، افشاگر این پندار است. لایبک در مورد مساله تشریح مکاشفات بصورت واژگان مختصر نویسی - که تمام بغرنجی های ارض و سماوات را توضیح و رهیافت آنرا ارائه کرده باشد - به واژگان انتشار یافته از سوی ژان رو (Jean Roux) در فرانسه اشاره می دهد. در ایران هم می توان به «واژگان سیاسی» خسرو روزبه و «واژه های سیاسی و اجتماعی» امیر نیک آئین که هر دو از انتشارات حزب توده هستند اشاره داد که کلیه عبارات را از الف تا ی «شکافته اند».

شکل گیری میم - لام، که مترادف پیدایش علم تلقی می شد، را لایبک در پایان دهه سی این سده - دقیقتر فاصله زمانی مابین کنگره های هفدهم و هجدهم حزب کمونیست اتحاد شوروی در سال های ۱۹۳۴ و ۱۹۲۹ - می بیند. او همچنین

می گوید که در رسمی ترین کتاب تاریخ حزب کمونیست اتحاد شوروی که پس از کنگره ۲۲ منتشر شده، این دوره را دوره پیروزی سوسیالیسم خوانده اند. در کنگره هفدهم دیگر مخالف قابل ذکری وجود نداشت و حزب یکپارچه و تحت اراده واحدی فعالیت می کرد؛ رهبریت پیشین گروه های مخالف درون حزب زینوویف، کامنف، بوخارین، ریکف و تومسکی توبه کرده بودند. لایبک این مقطع پیدایش و تثبیت میم - لام، که از پس دوره ی پرتلاطم و پر کشمکش برخاسته، را با مقطع زمانی سالهای ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۲، که به دوران ارتجاع استولپینی موسوم گشته و از بطن شکست انقلاب سال ۱۹۰۵ برآمده، سنجیده است؛ و از آنجا که میم - لام حقانیت خود را بر پایه مقایسه با حقانیت لنین در آندوره تبلیغ می کند، لایبک با بررسی هر دو مقطع در زمان خود و سپس رودر روی آنها با یکدیگر سعی در نشان دادن نادرستی بنیاد استدلال میم - لام نموده است.

ولی پیش از آنکه به روشنگری لایبک پردازیم، اشاره به این نکته در مورد گزینش مقطع زمانی میان سالهای ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۹ بمشابه شکل گیری میم - لام از سوی لایبک ضروری است. چرا که لایبک می توانست مقطع پس از مرگ لنین و برگزاری کنگره پنجم کمیترن، و پیدایش پدیده لنینیسم که آموزه ی جهانشمول و مانند هر ایدئولوژی مطلق گراست را برگزیند. اما گزینش فاصله زمانی مابین دو کنگره هفدهم و هجدهم معرف اینست که لایبک ایدئولوژی را به هنگام عملکرد، بمشابه بخشی از حاکمیت، و نه بدنمایی آن منظور دارد؛ مانند این که یک نوزاد را پیش از براه افتادن بعنوان نوزاد برسمیت نشناسیم.

از نظر لایبک، میم - لام حقانیت خود را در شباهت با مبارزه نظری بر علیه مخالفان و ناراضیان در مقطع سالهای ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۲ می یابد؛ سالهایی که تشتت ایدئولوژیک حاکم بوده و سپس به زعم میم - لام با تلاش لنین - که بویژه در کتاب ماتریالیسم و امپریوکریسیسم تجلی یافته - این بحران برطرف می شود. چرا که در همین دوره لنین ترسکی را جهود خطاب کرده و به زعم مفسران میم - لام از همان زمان نیز عناصری چون زینوویف و کامنف و ریکف جاسوسان پنهان ترسکی بوده و از آنجا که حملات لنین دامن ترسکی را گرفته، پس بدلیل اینکه هم نظرات لنین «کلام آخر» است و هم استالین مانند «صخره ی پایدار» از مواضع لنین دفاع کرده و ترسکیست ها و میانروها را ساقط کرده است، میم - لام مشروعیت خود را کسب می کند. لایبک به مقایسه شرایط این دو دوره تاریخی متفاوت می نشیند و نادرستی این قرینه سازی استالینی را که هم به تمایز زمانی بیست ساله و هم برداشت خودپسندانه سیاسی از تاریخ بنا شده نشان می دهد؛ در

ضمن گوشزد می کند که اگر لنین در حملات خود به مخالفان، آنان را بصورت رفیق خود مورد خطاب قرار می دهد، در مقابل، استالین مخالفان را جاسوس و مزدبگیر امپریالیسم می خواند. سرانجام می باید به این اشاره کرد که اگر بحث و جدل نظری لنین - که به آن ایرادهای اساسی فلسفی وارد است - در راستای رهیافت برای نفی وضع موجود صورت گرفت، در مقابل، «فعالیت تئوریک» استالین نیازیک دولت است که استثمار و سرکوب خود را توجیه می کند و از اینرو نه تنها حافظ وضع موجود بلکه خود بخشی از آن است.

پیش از آنکه دنباله بحث لایبک را ادامه دهیم، می باید به دستاورد تئوریک نقد کولاکوفسکی در رابطه با ایدئولوژی رسمی در سوسیالیسم واقعاً موجود اشاره دهیم، که در مورد بررسی نقادانه اثر لایبک کمک خواهد کرد. هر چند که له چک کولاکوفسکی امروزه بدفاع از کیوتتص در اسرائیل بر می آید و آنرا شق ایده آل و ممکن رهایی در برابر ایده آل های نظریه های آنارشیستی و مارکسیستی می خواند،^{۳۲} ولی سألها پیش از این در کتاب خود - انسان بی رهیافت - نکات قابل توجهی در باره ی ایدئولوژی رسمی (میم - لام) در سوسیالیسم واقعاً موجود نگاشته است. او که در دانشگاه ورشو به تدریس تاریخ فلسفه جدید مشغول بود، بخاطر همپایی و همصدایی با اعتراض دانشجویی در سال ۱۹۶۶ در لهستان، نه تنها از حزب حاکم اخراج، بلکه در سال ۱۹۶۸ از شغل دانشگاهی خود نیز پاکسازی شد و از اینرو دست به مهاجرت زد.

کولاکوفسکی که نقش قابل توجهی در نقد ساختارهای ایدئولوژیک در میان جنبش روشنگری و ناخشنود از حاکمیت در سوسیالیسم واقعاً موجود ایفا کرده است - در تنها ترجمه فارسی در دسترس از او - با مرحله بندی کردن حیات خود کامگی استالینی مهمترین آنها را بدین قرار توضیح می دهد: مرحله اول دوران کنار زدن عناصر دمکراسی پارلمانی است. مرحله دوم یعنی دوران کمونیسم جنگی که به اتخاذ سیاست اقتصادی جدید برای محور تجارت آزاد، معادری زمینهای کشاورزی، جیره بندی همگانی و کار اجباری منجر شد بجای آنکه موقتی باشد و معضلات متعدد ناشی از جنگ داخلی را حل کند، دستاورد دائمی جامعه جدید و تشکیلاتی برای رتق و فتق امور شد. در همین دوره است که شوراها، اتحادیه های کارگری و احزاب سوسیالیستی منحل و ممنوع می شوند و منع فعالیت فراکیونی درون حزب وضع می گردد. مرحله ی سوم را او دوران اشتراکی کردن اجباری کشاورزی می داند که در این دوران قدرت کامل در اختیار دولت قرار می گیرد. و

سرانجام آخرین مرحله را دولتی شدن خود حزب می داند و این یعنی تبدیل ایدئولوژی حزبی به ایدئولوژی دولتی - رسمی. هرچند که پرورش حزبی با این باور که اساس سیاست و روش زندگی از سوی رهبریت حزب تعیین می شود، راه کشتارهای جمعی درون حزب را نیز هموار کرد، کولاکوفسکی از این عقیده دفاع می کند که استالین کشور و حزب را با ماشین پلیس اداره می کرد؛ و این در مرحله یی که قدرت همه جانبه آشکار ایدئولوژی در قاموس حاکمیت استالینسم از طریق شخص اول حزب و مملکت عمل می کند، نشان بر اهمیت ایدئولوژی برای لاپوشانی هر عملی دارد. در حالیکه خود این ایدئولوژی بنظر کولاکوفسکی همیشه می باید به اندازه کافی مبهم باشد تا توان توجیه هر سیاست خاص را داشته باشد.^{۳۳}

سوی این نکته کولاکوفسکی در کتاب خود (انسان بی رهیافت) در فصلی با نام «امروزی بودن و یا غیرامروزی بودن مفهوم مارکسیسم» میان دو نوع مارکسیسم، یعنی مارکسیسم روشنفکران و مارکسیسم نهادی شده، تمایز قائل می شود. از نظر او مارکسیسم نهادی شده، که هوادار آن خویش را «مارکسیست» می خواند، طالب نوع آدمی است که بر حسب توان فردی نمی تواند نظرهای مشخص، معین و تعریف شده یی را درباره ی خود و جهان داشته باشد، بلکه این آدم پس از مستحیل شدن در فرایند ازخودبیگانگی سازمان داده شده با «ازخودبیگانگی» نظریه اولیای امور را قبول می کند و معرف آنها می شود. بدین ترتیب بر سیاق جامعه ای که حزب و دولت در هم ادغام شده اند، هنگامی که انسان مُقلد حزب است، می باید مرید دولت هم باشد. کولاکوفسکی این پدیده را اضمحلال مارکسیسم می خواند و فرایند تبدیل مارکسیسم به ایدئولوژی را ترسیم می کند. «ما تحت ایدئولوژی مجموعه ای از دیدگاه ها را می فهمیم، که این دیدگاه ها به کمک گروه های اجتماعی (یک طبقه و یا اقشار دیگر اجتماعی) برای سازماندهی جهان می آید. دیدگاه هایی که آگاهی اسطوره ای این گروه اجتماعی و فعالیت آنها بیان می دارد... اگر ایدئولوژی می باید عملکرد سیاسی گروهی اجتماعی را راهبری کند، آنگاه ناگزیر از حراست اساس عملکرد، یعنی معیارها و ارزشهای پراتیک، است و می باید آنها را از دسترس کنترل نقادانه دور بدارد. از اینرو ایدئولوژی اجبار دارد که ایمان نسبت به معیارها و ارزشهای پذیرفته شده را شدت بخشد...»^{۳۴}

در نقد میس - لام ژرژ لابیگ، اما، نکات برجسته نقد کولاکوفسکی، یعنی لزوم ابهام در ایدئولوژی برای توان توجیه سیاست باب روز و همچنین تفکیک میان

مارکسیسم نهادی شده با مارکسیسمی که شاقول روشنفکران برای سنجش کشمکش‌های اجتماعی بوده است، جای نگرفته‌اند. در عوض لایبک به بررسی گردنکشی ایدئولوگ‌ها تحت لوای مارکسیسم نهادی شده بسنده کرده است. او از آنجائیکه دیدگاه غالب فلسفی دوران استالین را نتیجه مباحث فلسفی و نیز تحریم آنها پس از مرگ لنین می‌داند به معرفی مراحل متفاوت مباحث فلسفی و محتوای آنها پرداخته است. لایبک اشاره می‌دهد که بسال ۱۹۲۲ نشریه‌ای بنام «زیر پرچم مارکسیسم» در مسکو چاپخش شد. گروهی روشنفکر، که در میان آنان فیلسوفانی نظیر آ.م. دبورین و جی. استن و... بچشم می‌خوردند، این نشریه را پایه ریختند. انتشار این نشریه همزمان از سوی لنین و تروتسکی استقبال شد. تروتسکی در نامه کوتاهی خاطر نشان ساخت که در درجه اول می‌باید قانونمندی اساسی تحول تاریخی توضیح داده شود. او در ضمن تأکید کرده بود که جامعه کنونی می‌باید بمشابه نتیجه کل تکامل طبیعی بررسی شود. لنین در مطلبی که در شماره‌ی ۳ این نشریه بچاپ رساند خواستار تکیه بر سنن ماتریالیستی و پخش ادبیات آتئیستی و همچنین سازماندهی مطالعه سیستماتیک دیالکتیک هگل از موضع ماتریالیستی شد. از نظر لایبک این مسأله اخیر بمعنای از سرگیری پروژه ماتریالیسم و امپریوکریتسیسم است. لایبک سپس با اشاره به نویسنده‌گان و مطالبی در این نشریه جریانه‌های درگیر بحث را در این دوران توضیح می‌دهد.

مطلبی که بطور نمونه از نظر لایبک می‌تواند گویای جریان ضد فلسفه در درون نشریه باشد، نوشته‌ی سرگی مینین بنام «فلسفه را به دریا بیافکنیم» است. لایبک با ارزیابی خود از این نوشته اشاره می‌کند که سرگی مینین با تکیه بر مارکس و انگلس و کنارهم چینی زیرکانه چندین گفتاورد از اثرهای انگلس: لودویک فویرباخ و... و آنتی دورینگ، در حالیکه بر علیه پلخانف، لنین و دبورین پولمیک می‌کند خواستار آن می‌شود که پس از دین می‌باید فلسفه را نیز به دریا افکنند. جریان دیگری که در نشریه زیر پرچم مارکسیسم توجه لایبک را جلب می‌کند دیالکتیک گرایان هستند، که معرف آنان آ.م. دبورین (یونه) منشویک سابق است. او بلافاصله پس از مرگ لنین در نوشته‌ای که در نشریه یاد شده انتشار می‌دهد به پای اثبات بر نهادهای زیر می‌رود. ابتدا اینکه لنینیسم همان مارکسیسم انقلابی است، و لنین در تطابق با فویرباخ، مارکس، انگلس و پلخانف بر ضرورت اینسکه پایه تئوری شناخت، کلیت پراتیک انسانی است تأکید ورزیده. همچنین دبورین برخلاف لوکاچ و تنی چند از مارکسیست‌های دیگر، که دیالکتیک در

طبیعت را کتمان می کردند، با تکیه بر آتوریته انگلس، — که طبیعت سنگ محک دیالکتیک است — بر این نکته اصرار می ورزد که دانشمندان علوم طبیعی وظیفه دارند که ماتریالیسم دیالکتیک را همگام با تحولات قوام دهند. او همچنین ماتریالیسم دیالکتیک را بمثابة جهان بینی کاملی می خواند که هم بر طبیعت و هم بر اجتماع محاط است، و سرانجام اینکه فلسفه در جامعه طبقاتی ضرورتاً حزبی — و یا به اصطلاح جانبدار — است. این بر نهادها از زاویه دید لایبیک زرادخانه نبرد بر علیه مکانیست ها را وسعت می بخشد. اما مکانیست ها خود جریان همگون و یکپارچه یی نیستند. همانگونه که ی. ی. استیانف برخلاف نظر دبورین و یارانش هستی شناسی را حلقه اتصال میان علوم بیولوژیکی و علوم اجتماعی می خواند. او در انتقاد از خودی بر این مساله تاکید می کند که در مارکسیسم دو گرایش متضاد نظری موجود است و بر سر نقش دیالکتیک بمثابة روش عملی بررسی برای دستیابی به شناخت طبیعت و شناخت جامعه به مجادله می نشیند. لایبیک سپس بوخارین را بعنوان معروف ترین نماینده این جریان نام می برد که پس از پشت سر گذاشتن تأثیرات باگدانف بر خود، با نگاشتن ماتریالیسم تاریخی، که بی تأثیر از دیالکتیک انجام گرفت، دیگر نه به قبول وحدت اضداد، که به قبول نتایج تخصیصات (آنتاگونیسم) برآمد؛ تئوری یی که او از این باور طرح افکند همان «تئوری توازن» بود که در دوران غضب استالین نسبت به او پایپیش شد.

پیش از اشاره به کمبودهای دیگری که کتاب لایبیک بمثابة نقد جامع میم — لام می تواند داشته باشد، رئوس مطالب کتاب او را در اینجا بدست می دهیم. ۱) درآمد: پرونده ی بسته نشده. ۲) بخش اول با نام تاریخ دهساله: پیکره میم — لام، پیدایش پیکره، فلسفه پیش استالینی، عملکردهای سیاسی و فلسفه ی استالینی. ۳) بخش دوم با نام حاکمیت ماتریالیسم دیالکتیک: حاکم بمثابة فیلسوف (ویا برعکس)، فلسفه و سیاست، فلسفه و دولت، ساختمان لنینیسم (نقش استالین). ۴) بخش سوم با نام پراتیک تئوری: درباره ی فلسفه استالین زدایی، هشدار اشکال، مارکسیسم و فلسفه و...

هر چند افشای روشنگرانه در مورد سوء استفاده های استالینی از روحیه مثبت و تمایل نسبت به امکانات دگرگونی واقعی اجتماعی در روسیه از سوی ژرژ لایبیک در جنبه ی عام خود نیز مبنی بر نفی ورد انتساب های اخلاقی به جنبش اجتماعی و رهبری آن است، یعنی مرزبندی با انتساب هایی که اغلب برای گرایش حق بجانب

سیاسی به تخطئه و تحریف جریان واقعی تاریخ برمی آیند. اما به رغم این نقطه قوت در نقد لایبیک، اینکه او با وجود اشاره به تمام خواهی میم - لام به مساله و علل وجودی عدم دمکراسی در آن نپرداخته است را باید بحساب کمبود بحث او واریز کرد. مساله‌ی عدم وجود دمکراسی در ساختار ایدئولوژی میم - لام بطور ویژه، که بطور بلاواسطه‌ای گریبان بسیاری از ناخشنودان سوسیالیسم واقعاً موجود را گرفته است، خیر از تفاوت و عدم هماهنگی میان نقد درونی از سوسیالیسم واقعاً موجود با نقد بیرونی نسبت به آن را می دهد. از این نظر برای آنکه امکان مقایسه میان نقد درونی و نقد بیرونی - نقد ژرژ لایبیک - از سوسیالیسم واقعاً موجود بدست داده شود، و تمام این فعالیت کمکی به کنار زدن حجاب‌های ایدئولوژیکی شود، می باید به مطلب ارزنده لو بویمیر سوخور با نام سهمی در تحلیل عناصر محافظه کار ایدئولوژی «سوسیالیسم واقعی» بی اعتنا نبود. ^{۲۵} سواى این موضع همچنین از نکات مهم دیگری که در نقد لایبیک نسبت به میم - لام بیچشم نمی خورد - اگر از آن انتظار نقد جامعی را داشته باشیم - نقد تأثیرات ایدئولوژی پیشرفت و صنعتی گرایی بر میم - لام است. و بدین ترتیب جنبه دیگری از ایدئولوژی چپ هویدا میشود. در این باره هنوز گفتنی بسیار است.

۸۷/۳/۱۰

منابع و ارجاعات:

- ۱- Marx und Engels Werks (M.E.W.) Bd. 1, s. 385.
- ۲- Jbda Nr: 16, s. 379.
- ۳- *Kristiches Worterbuch des Marxismus*, Bd. 3, Ed. Argument, 1985, s. 508.
- ۴- رندسندی یو: تاریخ سوسیالیسم ها، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، انتشارات نشر نو، تهران ۱۳۶۳، ص ۳۴۹.
- ۵- برای این منظور می توان به مقدمه این کتاب:
- *Iring Fetshcer: Der Marxismus*, Ed. Serie Piper, s. 41.
رجوع داد، که لیست به تقریب کاملی از مرادوات مارکس و انگلس را در عدم پذیرش و همچنین سرزنش این از شکل افتادگی دارد.

-۶

- Maximilien Rubel: *Marx als Theoretiker des Anarchismus*, in *Marxismus und Anarchismus*, Bd. 3, Ed. Karinkamerverlay. Berlin. 1976. s. 92.

۷- روبرت هاومن: به همه چیز باید شک کرد، *زمان نو*، شماره ۷، ص ۱۰۰، بهمن ۱۳۶۳.

-Jbda. Nr. 21. —۸

—۹

— Karl Korsch: *Lenin und die Komintern, Es. Hirschfeld Verlag Leipzig, 1930. s. 85-92.*

کورش تعیین اساس «لنینیسم» و تثبیت و تصویب آن در کنگره پنجم کمیترن را با خطراتی همراه می داند که می تواند در مبارزات فراکسیونی مورد سوءاستفاده قرار بگیرد.

۱۰- عباس میلانی و فرامرز تبریزی: «در باره دوبرداشت»، نقد آگاه، شماره ۴، اسفند ۱۳۶۳، چاپ اول، تهران.

—۱۱

-Echard Volker: *Ideologische Mächte und Ideologische Formen Bei Marx und Engels*, Ed. Argument, Soundband As. 40, s.7 1979

۱۲- به نقل از م. نام: «ایدئولوژی - نقد ایدئولوژی»، اندیشه و انقلاب، شماره ۱۱، ص ۳۷، دی ماه ۱۳۶۲.

۱۳- همانجا.

۱۴- منبع ۱۰، همانجا.

۱۵- انین: «چه باید کرد»، منتخب آثار، فارسی، ص ۸۸.

—۱۶

- Wolfgang Fritz Haug und Wieland Elfferding: *Idologie und ideologische kampf bei lenin*, Ed. Argument, As 40. s. 19-39. 1979.

—۱۷

- Kurt Lenk: "Zehn Thesen" in *Ideologie*,.... 9. Aufl. Ed. Campus verlag, Frankfurt, 1984. s. 375.

۱۸- ر. حسدادی: «انقلاب دمکراتیک و سوسیالیستی از دیدگاه مارکسیسم -

لنینیسم»، راه فدایی، شماره ۲۹، آذر ۱۳۶۲.

۱۹- اشون ترسکی: ماهیت طبقاتی دولت شوروی، انتشارات طلعه، جزوه

شماره ۵، ص ۲۰، ۱۳۵۴.

۲۰- منبع ۱۰، همانجا.

۲۱- ولفگانگ لئونارد: چرخشهای یک ایدئولوژی، ترجمه هوشنگ وزیری، انتشارات نشرنو، تهران، ص ۲۱، ۱۳۶۳.

—۲۲

- Wolfgang Fritz Haug. *Krise order Dialktik der Marzsimus*“, Ed. Argument, A.S. 100, s. 11. 1983.

—۲۳

- Karl Korsch. *“Zur Geschichte der Marxistischen Ideologie in Rubland”*, in Politische Texte, s. 248.

۲۴- احسان طبری: «زندگی و پیکار علی»، مراد ماه ۱۳۵۸، نشریه دنیا، شماره ۱، سال اول، دوره چهارم، ص ۵۱، انتشارات حزب توده.

۲۵- فرانز یا کوبوفسکی در کتاب خود نام ماکس آدلر اتریشی را در کنار کائوتسکی برای خصلت بخشیدن ایدئولوژی یک به مارکسیسم ذکر می کند. برای این منظور می توان به

Franz Jakubowski (Posen): *Der Ideologische Ueberbau in der Materialistischen Geschichtsauffassung*, Danzig, Ed. Anton Fooken, 1936, S. 115.

رجوع کرد. همچنین می توان به جدل کارل رنر اشاره کرد که در برابر آدلر و علیه برداشت ایدئولوژی یک وار از مارکسیسم در مطلب خود می گوید: «غیر مارکستی تر از اینکه مارکسیسم را ایدئولوژی بینگاریم، مساله ای وجود ندارد.» رجوع کنید به:

Karl Renner: *“Ist der Marxismus Ideologie oder Wissenschaft!”*, in *Austromarxistische Positionen*, Ed. Bohlan, S. 82.

در ضمن اتوباوئر به رغم ایرادهای به برداشت ماکس آدلر از مارکسیسم، نیز به روشنی اعتقاد به ایدئولوژی یک بودن مارکسیسم دارد. «در حقیقت ایدئولوژی سوسیالیستی، در عمل بجز مارکسیسم نه چیز دیگری است و نه می تواند چیز دیگری باشد.» رجوع کنید به:

Oho Bauer: *“Klassenkampf und Ideologie”*, in *Austromarxistischer Positionen*, ...S.10)

۲۶- رنه سدی یو: تاریخ سوسیالیسم ها، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، انتشارات نشرنو، ص ۴۰۷، ۱۳۶۳، تهران.

۲۷- ولفگانگ لئونارد: چرخشهای یک ایدئولوژی، ترجمه هوشنگ وزیری، انتشارات نشرنو، ص ۳۶، تهران، سال ۱۳۶۳.

۲۸- نیکلای بردیایف: منابع کمونیسم روسی و مفهوم آن، ترجمه عنایت اله رضا، ۱۳۶۰، انتشارات ایران زمین.

۲۹- برای آشنایی با این نوع دفاع هیستیریک می توان به این مطلب: «ایدئولوژی طبقه بالنده»، نوشته جمعی از نویسندگان اتحاد شوروی، در آموزش هایی از انقلاب و سوسیالیسم، شماره ۱۱، انتشارات (اکثریت)، رجوع کرد.

30- Ernst Fischer: *Die Revolution ist anderes*, Ed. rororo, Rowohlt 1971, S. 51.

31- George Labica: *Der Marxismus - Leninismus*, Elemente einer Kritik, Ed. Argument, Berlin, 1986.

-: *Le Marxisme-leninisme* (Elements pour une critique), ed. Bruno Haisman Paris, 1984.

32- Leszek Kolakowski: "Anarchismus", in *Merkur* Nr. 439/440- Sept./Okt. 1985. S. 906-913.

۳۳- لیدچک کولاکوفسکی: ریشه های مارکسیستی استالینسم، نشریه آبگون، شماره ۱۱، سال دوم، ۱۳۶۴.

34- Leszek Kolakowski: "*Der Mensch ohne Alternative*", Ed. Serie Piper, Muuchen 1976, S. 30.

35- Lubomir Sochor: "Beitrag zur Analyse der Konservativen Elemente in der Ideologie des "Realen Sozialismus", in: *Krisen in den systemen sowjetischen type*. Studie Nr. 4, 1984, Koln.

و ذات اکنونی مان،

اما،

چیزی نه بد، نه خوب است .

دارم به چیزی می اندیشم

کز جنس سایه های غروب است .

باکت مباد و اندوهت ،

با این همه ،

ای سایه تپنده من در دوردست !

اینجا و اکنون ،

باری ،

این است آنچه هست .

با این همه ،

ای سایه تپنده من در دوردست !

باید که ما دو هم بپذیریم ،

بی هیچ باک و اندوهی ،

کاین است آنچه هست ؛

و به هر آنچه رنگ یا انگی از خردی یا از خردان

را بر خود دارد خُرده نگیریم .

باید که ما دو نیز بدانیم

که ما دو نیز ،

از یک سو ،

مانند هر نیامده ای زودیم ، هنوز ؛

ورسوی دیگر ،

مانند رفته ها ، دیگر ، دیریم .

و ، حالیا ، اما ، باید باشیم ،

در این برزخ ؛

و بی دریغ باشیم :

تا لحظه ای خجسته که خواهد آمد
وزما خواهد خواست

که بی دریغ بمیریم .

نه!

نه!

شچراغ ماه را نیز
گوبشکنند؛

وین آسمان خالی ی واهی را
از روح هرچه اندوه نیز
تار یک تر کنند .

انسان من ،
در این تاریکی نیز حتا روشن است که ،
تاریخی دیگر خواهد داشت .

آری ،

در این تاریکی نیز حتا روشن است
کز آنسوی فراترک از خامشای اکنون ،

چون خورشیدی از آفاق خون ،
سر بر خواهد داشت .

انسان من ؛

و، بی گمان ،

جان و جهانی انسانی تر خواهد داشت .

نه!

نه!

شچراغ ماه را نیز
گوبشکنند؛

وین آسمان چشم به راهی را
از روح هرچه اندوه نیز

تار یک‌تر کنند.

در دوردست هائی از تپیدن خون،

با این همه،

طرح جنین خورشیدی دیگرگون

آفاق خرم پس از اینم راه، از هم اکنون،

می آراید.

خاموشی ی سپیده دمانم هنوز نترکیده‌ست.

اما طنین سرخ

در خواب ارغوانی ی آفاق

دارد می افزاید.

هنوز چشم اندازم چشم نواز نگردیده‌ست.

آری.

نباید، اما، دل بد کنم.

چرا که،

می دانم،

بامداد آگاهان

ناگاهان

می زاید.

انسان من می آید،

می دانم؛

انسان من می آید.

با بینشی زلال‌تر از آفتاب، می بینم،

از هم اینک،

بی شک،

که جانی از جوان بودن خواهد بود

پرباره،

در جهانی سرشار از روان بودن،

انسان من.

و آنچه هست در خود خواهد فرسود، خواهد فرسود،

تا،

یعنی ،
در ناگهان ،
نابود خواهد شد .

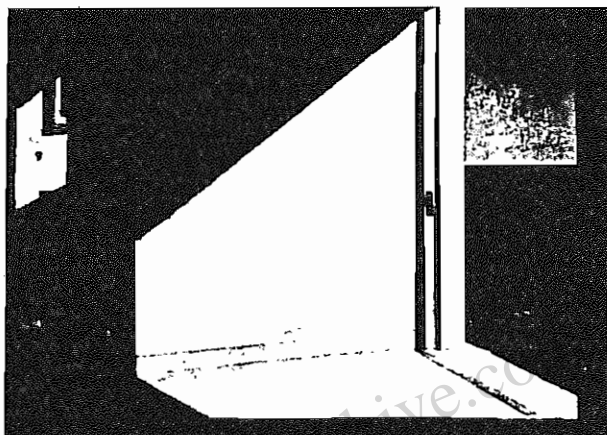
آنچه باید باشد
خواهد بود .

و آفتاب خواهد بود .
و آب خواهد بود .
و باد خواهد بود .
و انسان من ،
بر این خاک ،

مانند آب ، پاک ،
مانند آفتاب ، شاد ،
و ، همچو باد ،
آزاد خواهد بود .

اردیبهشت ۵۲ - تهران

زیباشناختی اغواگری: خورشید سیاه ادوارد هاپر



Edward Hopper, *Rooms by the Sea*
Yale University Art Gallery

پیشگفتار مترجم

نوشته حاضر برگردان بخشی است از کتاب *صحنه پسامدرن* (The Postmodern Scene)^۱ نویسندگان آن به تفسیر نقاشی نقاشی آمریکایی از دیدگاهی پسامدرنیستی پرداخته‌اند. امروزه تقابل دیدگاه‌های مدرنیستی و پسامدرنیستی حکایت از برهه‌ای تاریخی می‌کند که در آن غرب بطور اخص، و سراسر جهان بطور اعم، به پدیده‌دنیای نو که هم شامل پروژه روشننگری و هم جامعه صنعتی می‌گردد، با دیدی انتقادی نگر بسته و در انتظار گستی بنیادین می‌باشند. باز یگران این صحنه بسرعت در حال گزینش و انباشتن خورجین‌های فکری خود از ارزشها و بدیل‌های اجتماعی‌ای هستند که توشه راه ناهموارشان باشد. تقابل مدرنیسم و پسامدرنیسم از یکسوتقابلی است نارسا و مخدوش، زیرا که در بسیار مواقع حوزه انتخاب و نوع انتخاب ارزشها در هم تنیده‌اند. اما از سوی دیگر، این دو واژه بر گزینش‌هایی واقعی که نه تنها در فکر بلکه در حوزه بدیل‌های اجتماعی مطرح‌اند انگشت می‌گذارد. به اختصار، و بناچار بریده و مه‌آلود، مدرنیستها آنهايند که

به گونه‌ای سعی در حفظ دست‌آوردهای پروژه روشنگری و تکمیل آن دارند. هابرماس در زمرهٔ اینان است. پسامدرنیستها پروژه روشنگری و مدرنیسم را نقدی تمام می‌کنند، و خانه را از پای‌بست و یران ارزیابی می‌کنند. پسامدرنیسم بیش از آنکه تبدیل یا نابدیلی یک‌دست باشد، جریانی است ناهمگون. طیف نظری آن از چپ رادیکال تا محافظه‌کاران و گاه حتی مذهبیان را در بر می‌گیرد. جدا کردن این گرایش‌ها از هم کاریست که چندین سال بطول انجامیده و از درون بحث‌های حادی که هم‌اکنون در جریان است بیرون خواهد آمد.

نوشته حاضر از نویسندگانی است که آگاهانه خود را پسامدرنیست می‌نامند. این نوشته «زخم‌ها» و «خال کوبی»های حاصل از جدال مدرنیستها و پسامدرنیستها را عریان به‌نمایش می‌گذارد، و از این جهت می‌تواند به آشنایی با بخشی از این گرایش فکری کمک کند.

ادوارد هاپر Edward Hopper نقاش آمریکایی تکنیسیم (Technicisme) است. چنانچه تکنیسیم به معنای باوری قطعی به الزام تاریخی برقراری کامل جامعهٔ صنعتی گرفته شود، و هم اگر، تکنیسیم را محرک هدایت‌کنندهٔ جمهوری آمریکا بدانیم، لااقل از بدو پیدایش ایالات متحده بعنوان جامعه‌ای بدون تاریخ پیش از عصر پیشرفت، آنگاه هاپر آن فرد عجیبی است، هنرمندی آمریکایی که با بریدن از معادل‌انگاری تکنولوژی و آزادی در تفکر آمریکایی، به دیدگاه دیگری روی آورده که تکنولوژی را بنوعی محرومیت (Deprivation) می‌پندارد.

فیزیک کوانتوم به مثابهٔ رکود

یکی از نقاشی‌های هاپر بهایی را که بایستی برای ورود به جامعه‌ای که از نظر تکنولوژی یک کاملاً تحقق‌یافته پرداخت، بخوبی آشکار ساخته، و مستقیماً به موضوع کلیدی نقش تکنولوژی و قدرت در شرایطی که پسامدرنیسم [حاکم] است می‌پردازد. **اطاقهای کنار دریا (Rooms by the Sea)** تصویر دو اتاق است که فقط با تقارن زیباشناختی شکل (Form) بهم پیوسته‌اند (پرتوهای کاملاً موازی خورشید): تهی بودن (فقدان حضور انسانی) و سکون کامل (دریای تهی در خارج، آئینۀ مردگی درون است). همه چیز در این تصویر شفاف، بی‌نام، ربط‌گرا (Relational) و اغواگر (Seductive) می‌باشد، و به همین دلیل، مجموع تاثیر احساسی این نقاشی، نگرانی و هراس (Dread) است. **اطاقهای کنار**

دریا تصویری شاخص از تکنولوژی و فرهنگ به مثابه میرایی است: طبیعت (دریا) و فرهنگ (اطاقها) فقط بگونه‌ای تصادفی، درمتنی که هم چون فضای ناب نزدیکی است، به هم پیوسته‌اند. هرگونه حضور انسانی دفع شده است، و در نتیجه مسئله درهم تنیدگی هویت (اینهمانی Identity) و تکنیک هرگز مطرح نمی‌گردد، یک حالت تهدید کننا: تقارن زیباشناختی خصیصه کلیدی این تصویر است. بی شک، **اطاقهای کنار دریا** عرضه بصری دنیای پسادرن از دیدگاه تجزیه‌شونده فیزیک کوانتوم است، دنیایی که در آن علم زبان قدرت است. ادوار هاپر می‌تواند چنین خوب تکنولوژی را بمثابة محرومیت تصویر کند، چرا که او اولین هنرمند آمریکایی است که بر معنای فیزیک کوانتوم به مثابه تعریف دقیق و اجتماعی فرهنگ آمریکا، که در حال انحطاطی رادیکال است، واقف می‌شود. و از آنجا که فرهنگ آمریکا، بعنوان مرکز فعال نوگرایی (Modernity) پیشرفته، فرهنگی است جهانی، دید هنری هاپر از خورشید سیاه، که وجه مشخصه جامعه صنعتی است، از اهمیت تاریخی بیشتری برخوردار می‌گردد.

اطاقهای کنار دریا اختطاری است زودرس، از جابجایی پارادیمی که در کیهانشناسی (Cosmology) نوین فیزیک کوانتوم نقش بسته است. فیزیک کوانتوم، پیشروترین جنبه سیستم تکنولوژیک فرانوغرایی (Hypermodernity) دارای گونه‌ای جهان‌بینی است که صرفاً ربط‌گرا (Relational) است (و فرا دریدایی^۲): تقارن زیباشناختی (جذبه، حقیقت، اعجاب، زیبایی) خصیصه نظم‌دهنده و کلیدی آنست؛ اصل فعلیت آن کوارک‌هایی (Quarks) هستند غیر قابل پیش‌بینی و تصادفی که از یک سطح انرژی به سطحی دیگر می‌جهند؛ افق آن روابط کاملاً هم‌جوار نظم‌مکانی است در میدان انرژی‌ای متناهی؛ فضای هندسی بنیادی آن روابط ساختاری همسانی و تفاوت؛ کانون مرکزی آن پس‌روی نامتناهی ماده. از فراتراکم (Hyper-density) حفره‌های سیاه (Black Holes) تا دنیای تجزیه‌شونده عناصر زیر ملکولی (Sub-Molecular) (فیزیک پرانرژی بوزون‌ها، لپتون‌ها و کوارکها) در تئوری میدان متحد (Unified field) که از آفرینش از نیستی (Creato ex nihilo) مایه گرفته. این تئوری، اما، اینک شامل نیروی پنجمی نیز هست — فراشارژ (Hyper-charge) — که پسادرنیسم به جهان فیزیکی پیشین افزوده است که شامل نیروی جاذبه، نیروی الکترومغناطیس، و نیروهای [اتمی] قوی و ضعیف می‌شده است. فیزیک کوانتوم به ما دنیایی را عرضه می‌کند که معطوف به احتمالات، پارادوکس (Paradox) و آبرونی (Irony)

است؛ جایی که وقایع تک (همراه با منطق بازنمایانه (Representational) خود) در روابطی از یپنه انرژي نامتناهی تحلیل می روند؛ و جایی که در آن دوگانگی های فیزیک کلاسیک بنفع روابط ساختاری، و لذا سیماشناسانه (Morphological) بین اینهمانی (identity) و همسانی (Similitude) طرد می گردند. و دنیای فیزیک کوانتوم همان است که نظریه پرداز فرانسوی، ژان - فرانسوا لیوتارد (Lyotard) در کتاب وضعیت پسامردن (La Condition Postmoderne) آنرا عصر مرگ تئوریهای بزرگ نامیده، و همان است که پیش از او، میشل فوکو آنرا گسترش بیرونگرایی گفتار «قدرت بدبینانه» (Cynical power) دانسته: قدرتی که بنام زندگی، معطوف به ربط گرایی (Relationalism) ناب باقی خواهد ماند - «تأثراتی بی بنیان» و «شاخه زنی هایی بدون ریشه.»

اطاقهای کنار دریا به ما نشان می دهد که در دنیای فرانوی تکنولوژی، قدرت دیگر با آهنگ بازدارنده اختناق و طرد قضایی سخن نمی گوید، و دیگر برای کسب حقانیت به «تئوریهای بزرگ» فیزیک کلاسیک متوسل نمی شود، چه در قالب سیاست نیوتونی، چه علم هابزی، و چه اجتماع اسپنری (Spencer). قدرت، یک «قدرت بدبینانه»، اینک خود را با زبان زیباشناختی اغواگری (Aesthetic of Seduction) مجسم می سازد. اطاقهای کنار دریا علامت شاخص قدرت ربط گرایی جامعه تکنولوژیک بمثابة زبان زیباشناختی اغواگری است. منطق طرح آن ربط گراست و نه بازنمایانه (دریا و خورشید از آنجهت حاضرند که فقدان هرگونه مراجعه به طبیعت را نشان دهند)؛ شکل بندی های آن چنان هندسی اند که جایگاه برتر ریاضیات در کلهکشان نوین علم و تکنولوژی را بیادمان می آورند؛ و زبان آن بطور ناب ساختاری است («رخدادی») مرجع قرار نمی گیرد، مگر زبان فکری (Ideolect) تهی خود تصویر. آنچه که بیش از هر چیز در اطاقهای کنار دریا چشم گیر است، حال نگرانی، یأس و خطری است که آن بعنوان جفت احساسی زیباشناختی اغواگری برقرار می کند. درب مستقیماً به دریا باز می شود؛ خورشید می درخشند، اما خشک و سرد؛ و اطاقها کاملاً تهی هستند. این تصویر البته، نه درباره «اطاقهای کنار دریا» که درباره ما می باشد: توصیف دقیق آنچه که ما شده ایم، در عصر قدرت بدبینانه، و فرهنگ مدافع (Excremental) و مرگ آنچه که اجتماعی است، و پیروزی زبان نمادسازی (Signification). اطاقهای کنار دریا، به یک کلام، حقیقت گوی وضعیت

پسامدرن است که در آن قدرت به زبان زیباشناختی اغواگری سخن می گوید.

برگردان: م. نام

یادداشت‌ها:

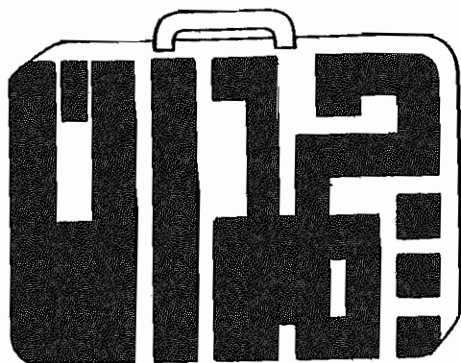
1- Kroker, A.; Cook, D. (1986). *The Postmodern Scene: Excremental Culture and Hyper-Aesthetics*, St. Martin's Press, New York.

۲- ژاک دریدا (Derrida) متفکر فرانسوی، پردازنده نظریه ساخت‌زدایی (Deconstruction) است.



چمدان: آئینه‌ای از سرگشتگی انسان مدرن

محمد طاهایی



«چمدان» دومین اثری است که با نویسندگی و کارگردانی فرهاد آئیش در واشینگتن به روی صحنه آمده است. بار قبل شاهد نمایش «تق‌صیرا!» با بازیگری، نویسندگی و کارگردانی او بودیم. چمدان با آوازی از شجریان و شعری از حافظ به همراهی سنتور فرامرز پایور شروع خود را اعلام می‌کند. پرده به آرامی کنار می‌رود و با ظاهر شدن بازیگران به روی صحنه ما شاهد محیط عجیبی می‌شویم که شباهت به هیچ کجا که قبلاً دیده‌ایم ندارد و شاید اندکی محیط فیلم‌های فضائی را به خاطر آورد. این خواستی است که کارگردان انتظار آن را دارد، چرا که نمایش دارای مکان مشخصی نمی‌باشد. صدای آواز و موسیقی ایرانی به مرور بریده بریده بگوش می‌رسد و در عوض این ساز الکترونیکی است که با اوج‌گیری خود خیال اعمال هرژمونی بر صحنه را دارد. با این آغاز زیباست که آئیش تماشاگر را وارد محیطی می‌کند که تضادهای دنیای مدرن و یا عصر تکنولوژی را به او نشان دهد. موسیقی ایرانی به عنوان نمادی از سنت در مقام مقابله با ساز الکترونیکی که نمادی از عصر تکنولوژی است برمی‌آید، اما ضعف و ناتوانی اش در این مقابله آشکار می‌باشد و حالت دست و پا زدن غریقی را دارد که برای نجات خود به هر خاشاکی چنگ می‌اندازد. چمدان هدف اصلی خود را که پرداختن به معضل انسان جامعه صنعتی است در دو مسیر دنبال می‌کند: نشان دادن تنهایی و سردرگمی انسان‌ها در کلیت خود و از این رهگذر، برخورد به آنهایی که به هر دلیل از زادگاه خود رانده شده‌اند. در این میان حمل چمدان در درازنای نمایش توسط همه بازیگران (بجز دختر

کوچک سرهنگ زاده و پسر دیوانه) بیانی است از سرگردانی و نابسامانی کسانی که چمدان بخشی از هستی آنان گشته و با وجودی که وزن آن همیشه بر گرده آنان سنگینی می کند، با این حال نمی خواهند بودنش را بپذیرند. این تنها فرزند کوچک سرهنگ زاده است که قادر به دیدن چمدان است و حضور آن را در محیط احساس می کند، چرا که به سبب کمی سن هنوز درگیر مسائل اجتماعی نگشته و یا به عبارت دیگر روابط اجتماعی موجود او را در خود حل نکرده است تا بدین ترتیب دیگر جای هیچ پرسشی از چگونگی روابط موجود برایش باقی نماند. وقتی که او با اشاره به چمدان می پرسد «این چیه مامان؟» مادرش می گوید: «باز خیالاتی شدی؟» حتی روانکاو هم که بایستی با دید دقیق تری مسائل را مورد بررسی قرار دهد می گوید: «از نظر روانکاوی رفتار شما در مقابل کودک که دچار توهماتی شده نادرسته.» بدین ترتیب است که آئیش با فرمی زیبا محتوایی را مورد کنکاش قرار می دهد که نه تنها برای تماشاگر ایرانی بلکه برای جامعه بشری مشکلی اساسی است: از خود بیگانگی هر چه بیشتر انسانها پا به پای رشد سریع تکنولوژی.

در ابتدای نمایش می بینیم که مهندس در گوشه ای از صحنه ایستاده و در حالی که به روانکاو نگاه می کند با چمدانی در دست مشغول ادرار کردن است. این زمانی است که صدای آواز ایرانی با موزیک الکترونیک در حال جداند و در هارمونی با آن قرار می گیرد، چرا که مهندس (با توجه به مفهومی که از نامش در ذهن القا می شود) به عنوان نمادی از تکنولوژی، با این عمل خود نشان می دهد که به روانکاو (کسی که در صدد بازسازی روان انسانهاست) بعنوان نمادی از ارزشهای انسانی توجهی ندارد. همانطور که قبلاً نیز اشاره کردم مکان در چمدان، مشخص نیست، هر از گاهی در با صدای مهیبی باز می شود و باز یگران حیران و متعجب وارد صحنه می گردند و از فرم نگاهشان پیداست که نمی دانند کجا هستند. روانکاو با حالت مسخ شده ای می پرسد: «اصلاً شما می دونین که ما کجا هستیم؟» و با نگاه مبهوت دیگران مواجه می شود.

شخصیتهای نمایش در واقع نمادی از اقشار مختلف اجتماع هستند که نقش مشخصی ندارند و تماشاگران با طرز فکر متفاوت می توانند برداشت گوناگون از آن ها داشته باشند. خانواده سرهنگ زاده (سرهنگ زاده، زن و دخترهایش) و خانواده خیاط (خیاط، زن و پسرش) از رکن های اصلی نمایش هستند. سرهنگ زاده نمادی از عنصری توخالی است که در جامعه گاه آنها را در هیئت دیکتاتور می بینیم. با شیوه بخصوص راه رفتن و تکان دادن چمدانش و صدائی که از آن خارج می شود

قصده ایجاد رعب و وحشت در اطرافیان را دارد. اما از فرم قیافه گرفتنش پیداست که چیزی بارش نیست. وقتی با خشونت قصد دارد که عقایدش را به دیگران تحمیل کند، می‌بینیم که در مقابل عکس‌العمل زنش فوراً جا خالی می‌کند و در واقع همان‌طور که در نمایش نیز به آن اشاره می‌شود جناب سرهنگ «پایش روی پوست خربزه است.»

خیاط و خانواده‌اش، اما، نمادی از طبقه محروم جامعه هستند. خیاط با وجودی که سن زیادی ندارد کمرش خمیده است و احساس خجالتی که او وزن و فرزندش در مقابل خانواده سرهنگ زاده می‌کنند از چهره آنها نمایان می‌شود. خیاط نمایانگر انسانی است که اگرچه زندگی خود را ظاهراً بصورت عادی می‌گذراند، اما با وضع موجود در تضاد است و آینده خود را در گذشته جستجو می‌کند. این مسئله در بخشی از نمایش بخوبی نشان داده می‌شود. وقتی که پسرش او را هل می‌دهد و به زمین می‌افتد شروع به گریه کردن می‌کند و حرکت نمایش شکسته می‌شود. نور صحنه از حالت معمول عوض شده، آبی‌رنگ می‌گردد و تفکر باطنی خیاط آشکار می‌شود. کمر خمیده‌اش صاف می‌شود و احساس قدرت به او دست می‌دهد. با صدای شیرخدا شروع به انجام ورزش باستانی می‌کند. و بعد از انجام حرکاتی اول بطرف سرهنگ زاده دشمن طبقاتی خود رفته او را می‌کشد و سپس فرزند خود را بلند کرده بزمین می‌زند و او را نیز می‌کشد. کشته شدن پسر بدست پدر، بازگشتی است به اسطوره رستم و سهراب. می‌دانیم که رستم بعد از جنگیدن با فرزند خود سهراب بر او پیروز می‌شود و او را می‌کشد. پیروزی رستم همانا پیروزی نیروهای کهن جامعه بر آراء جدید می‌باشد که در اسطوره‌های ایرانی و در روند حرکت تاریخ ایران همواره جنبه غالب آن محسوس بوده است. خیاط با سرهنگ زاده دشمنی طبقاتی دارد، اما این دشمنی تنها به او خلاصه نمی‌شود. نیروی دیگری نیز هست که برخلاف عقاید او قصد تغییر سنت را دارد و تغییر سنت یعنی نابودی وضعیت اجتماعی او، پس این نیروی «مخرب» نیز باید نابود گردد.

شخصیت دیگر این نمایش که باید به آن اشاره شود زن پالتو پوستی است. این زن نمادی از تنهایی و از خود بیگانگی در جامعه امروز است. در تمام طول نمایش حتی یک کلمه صحبت نمی‌کند. اکثراً بالای پله ایستاده و پشتش به دیگران است. وقتی هم که مابین انسانهاست تنهایی او کاملاً محسوس است، هر زمانی که بر روی صحنه قدم می‌زند حالت هارمونیکی را که باز یگران دارند بهم می‌زند و آن‌ها ناخودآگاه مابینشان فاصله می‌افتد.

در بررسی چمدان، نکات قابل بحث دیگری را می توان مطرح نمود. نحوه دکوراسیون صحنه از همان ابتدا نداشت زمان و مکان مشخص را در نمایش به بیننده القا می کند. تماشاگر هر لحظه با اتفاقی جالب مواجه می شود و صحنه هائی که معمولاً احتیاج به پرده ای جداگانه دارد، بدون اینکه به نمایش لطمه ای وارد سازد در جلوی چشم تماشاگر اتفاق می افتد. بعنوان نمونه از عروسی دختر سرهنگ زاده و پسر خیاط می توان نام برد. در چند ثانیه صدای موسیقی گنگی تبدیل به مبارک باد می شود و در حالیکه همه در گنجی کامل بسر می برند به رقص می پردازند. بدنبال آن صحنه با کشیدن چادر از سر زن خیاط تبدیل به حجله می شود که صحنه خوابیدن دختر و پسر از زیباترین صحنه هائی است که در نمایش وجود دارد. چمدان های دختر و پسر مابین آن ها قرار می گیرد و فقط انگشتان آنهاست که از بالای چمدان ها با هم تماس دارند و نشان می دهد که سرگردانی آنها با عروسی کردن هم پایان نرسیده است. نور آبی که معمولاً برای نشان دادن ذهنیت واقعی افراد است روشن می شود و با موزیک خاله سوسکه که بیانی برای عدم رشد ذهنی دختر است، او را می بینیم که با حرکت دادن بدنش به رقصی می پردازد که حالت عاصی بودن را توأم با حالت جنسی بیان می کند. دختر بجای رفتن به طرف پسر، بسوی پدر خود رفته و از پاهای او بالا می رود و دوباره به محل خواب خود برمی گردد. صحنه عروسی سرعت زمان و موقعیتی را که ما در آن بسر می بریم بخوبی نشان می دهد، در چند لحظه عروسی اتفاق می افتد، پدر دختر مخالف است اما با یک تشر از طرف زنش کوتاه می آید، دختر چیزی از ازدواج نمی داند و هنوز از لحاظ عاطفی به پدر وابسته است. اختلاف طبقاتی مابین خانواده خیاط و سرهنگ زاده وجود دارد اما فرصتی برای فکر کردن نیست و شاید لزومی هم نداشته باشد. حوادث روی صحنه همانند زندگی ماشینی امروزه سرعت می گذرند.

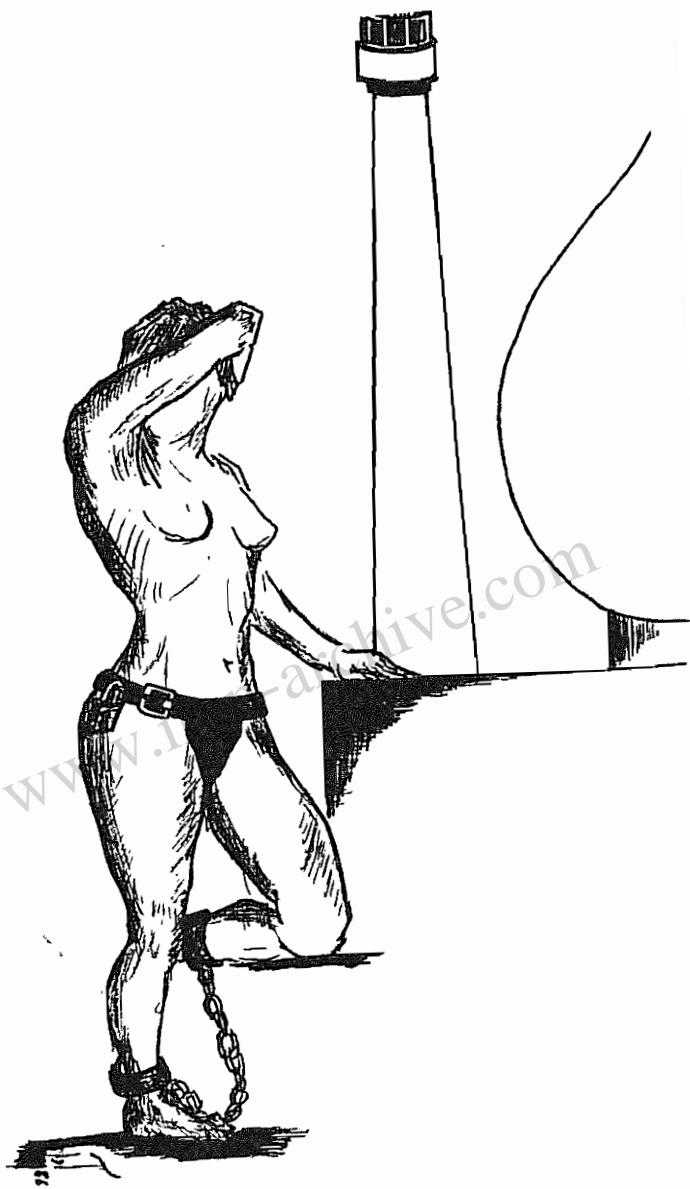
بدون اینکه به مقدمه چینی احتیاج باشد، بخش جالب دیگر نمایش برملا شدن ذهنیت مرد غریبه است. او که در حالت عادی با زن پالتوپوستی بخاطر بی توجهی اش به او ناسزا می گوید، در لحظه شکستن نمایش و روشن شدن نور آبی به طرف او رفته و همزمان اظهار عشق و تنفر می کند: «دوست دارم، کثافت. دوستت دارم.» مرد غریبه که در حالت عادی شخصی خونگرم و معاشرتی است در این جا تضاد بین جمعی بودن و از خود بیگانگی در او آشکار می شود. وقتی که صحنه به حالت عادی باز می گردد او هنوز جلوی پای زن پالتوپوستی نشسته است و هنگامی که نگاه متعجب همه را بطرف خود می بیند، می گوید: «من اینجا چکار

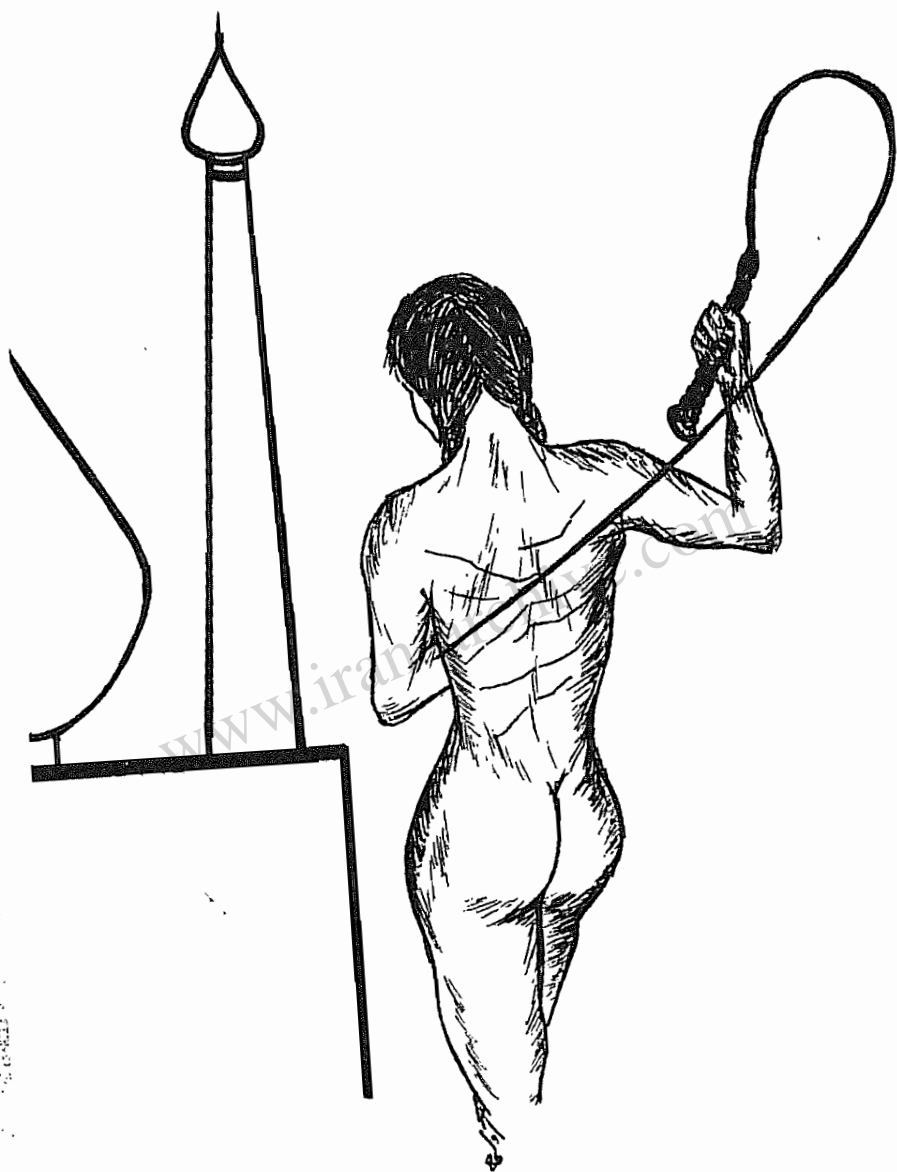
می کنم؟» و خودش جواب می دهد: «دنبال الله ام می گردم.» بدین ترتیب الله که تاکنون در آسمان بدنیاال آن بودند زمینی می شود و همه در کف صحنه به جستجو مشغول می شوند.

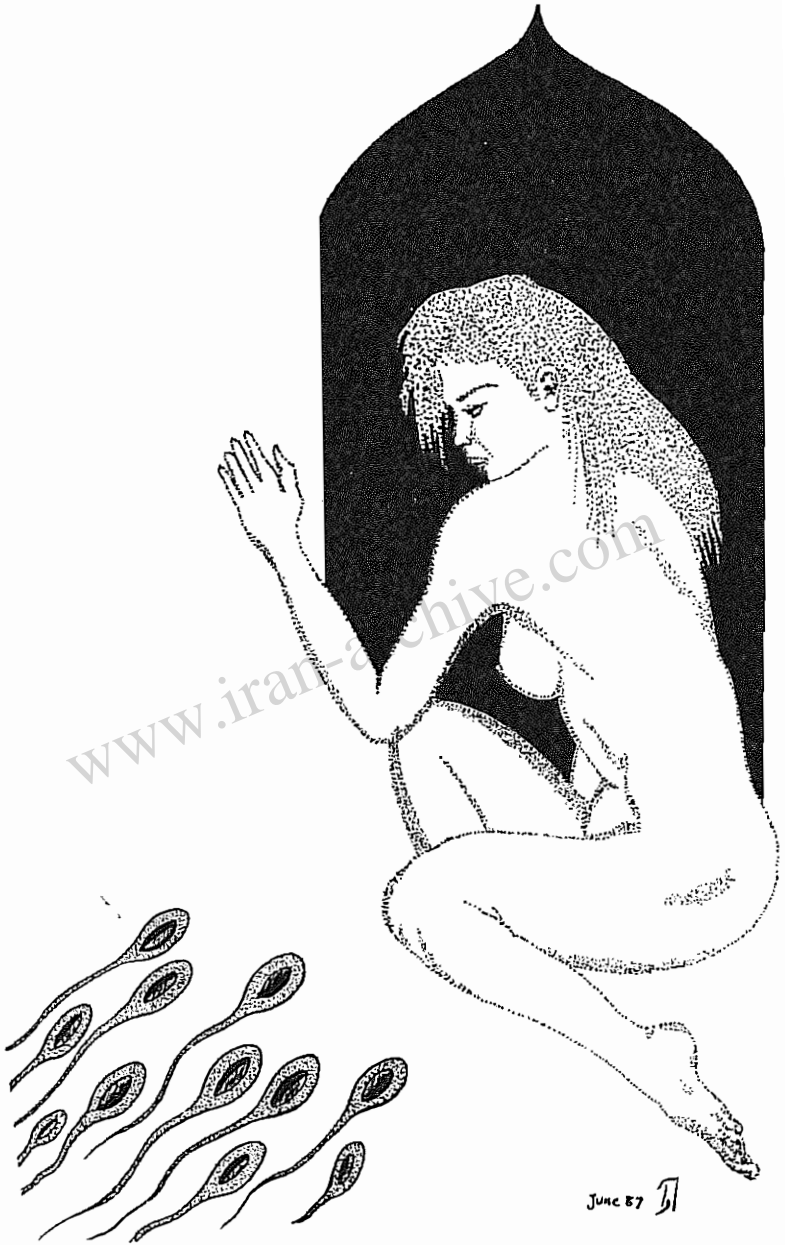
۰۰۰

آئیش در چمدان شمائی از آنچه را که جامعه مدرن کنونی با آن دست بگریبان است نشان می دهد. از جدال سنت و تجدد گرفته (خیاط و پسرش، موسیقی ایرانی و موزیک الکترونیک) تا تخصص طبقاتی (سرهنگ و خیاط). از سرگشتگی و از خود بیگانگی انسان گرفته (حمل چمدان توسط باز یگران و رفتار زن پالتویوستی) تا تضاد میان زن و مرد (جائی که پس از پی بردن به قصد خود کشی مهندس، روانکاو خود را مقصر می داند و بگوشه ای می رود و گریه می کند، زن ها و مردها در دو صف مقابل هم قرار می گیرند. حتی پسر خیاط هم که به دختر سرهنگ زاده علاقمند است بعد از چند لحظه ایستادن دختر را ترک می کند و به مردان می پیوندد.)

تصویر چمدان، اما، از جامعه مدرن بسیار ناامید کننده است و حتی روزنه ای برای تفکر در راه نجات باقی نمی گذارد. در اواخر نمایش شاهد ورود مرد زن مرده هستیم که زنش را که همان عشق و احساسش باشد در چمدان حبس کرده و با نگاهی بی فروغ در تلاش بیهوده برای باز کردن آن است و سرانجام هنرمند جامعه را می بینیم که وضعیتش از همه رقت انگیزتر می باشد. برادر زاده اش که نمادی از نسل آینده است، دیوانه است و زنش با یأس فراوان، مات و مبهوت دیگران را ورنه از می کنند و هنرمند که و یلن را با در دست داشتن چمدان می نوازد نشانی از سرگشتگی را با خود حمل می کند و آهنگ دلهره آوری که در پایان نمایش توسط و یلن او نواخته می شود آینده ای مبهم را در ذهن تماشاگر تصویر می کند.







JUNE 57 31

حقیقتی وجود ندارد

آفتاب دریا را گرم کرده بود. ماهی سیر بود و آرام. به گله ماهی ها نگاه میکرد که به دنبال طعمه این سوآنسومی دویدند.

بیشتر ماهی های این طرف اقیانوس او را می شناختند و دوستش داشتند. رنگ فلسهای سفید بود، با یک لکه قرمز در طرف راست پیکرش و بالا تر از این زیبایی ظاهر، او یک قهرمان بود. سرنترسی داشت. عاشق این بود که با قلابهای ماهیگیرها در بیفتد، طعمه را بر باید و تن به گرفتاری ندهد. در آنسوی اقیانوس هر یک از ماهی ها که خواسته بود او را تقلید کند گرفتار شده بود و از میان رفته بود.

همیشه توی گله حرکت می کرد. جز بعضی روزهای نادر که یک جا می ایستاد، بی هیچ جنبشی، مثل یک پاره از سنگهای ته اقیانوس و با ابهتی که هیچکس شهامت نداشت آنرا در هم بشکند و به او نزدیک شود.

همه دنیا برای ماهی همان اقیانوس آزاد و بی دروازه بود و همه زندگی، بازی... بازی در میان ماهی های دیگر، در میان سنگها و گیاهان ته اقیانوس، و با قلابهایی که ساعتها در بالای سر آنها به انتظار آویزان بودند. بازی با همه چیز و همه کس... بازی های آزادانه، بی باکانه...

مفهوم های تلخ تجربه نشده بودند: اسارت، خشکی، هراس، مرگ... و پیداست آنچه تجربه نشده بود حقیقتی نبود، هراسی را بیدار نمیکرد و حتی پیش بینی هم نمیشد.

کسی چه میدانند چه پیش خواهد آمد؟ ماهی خیال میکرد که هیچ اتفاقی نخواهد افتاد، خیال میکرد زندگی تداوم لحظه ها و روزهای آرام و شبیه بهم است، اما همه قلابها خالی و شکست خورده از آب دریا بیرون نیامدند و سرانجام یکروز ماهی به دام افتاد. ماهی قهرمان، ماهی سفیدی که روی تنش یک لکه قرمز بود، به دام صیاد افتاد. باور کردنی نبود. همه ماهیها سرشان را بالا گرفتند و تلاشهای بی ثمر او را بر چوبه ماهیگیری تماشا کردند. احساس تلخی آنسوی اقیانوس را گرفت. قهرمانی اسیر شده بود، قهرمانی از دست رفته بود، آفتاب زیر ابرها پنهان

شد. بغض گلوئی ماهی ها را گرفت. انگار همه با هم قهر بودند. کسی با کسی حرف نزد...

ماهگیر ماهی را توی یک سطل پر آب انداخت. چرا نگذاشت او بمیرد؟ کسی ندانست.

ماهی ناآرام و مضطرب بود. تا زمانی که به خانه رسیدند سرش را به دیواره های سطل کوبید، بالا جهید، پائین افتاد، هراس مرگ نبود، همه طغیانی بود برای بازگشت به اقیانوس آزاد و ماهی های دیگر.

به خانه که رسیدند ماهگیر او را توی حوض آب انداخت. دیواره های حوض سخت و کثیف بودند. از ماسه های نرم اقیانوس آزاد اثری نبود. دیوارها انگار ماهی را در خود می فشردند و له می کردند. او در همه عمرش دیواری نشناخته بود. در یک گوشه حوض روبه دیوار ایستاد. دیگر چه میشد کرد؟ در میان دیوارهای سخت و بلند؟ در یک مانداب؟ دیگر چه میشد کرد؟...

روزها از پس هم می گذشتند، ماهی با حوض خومی گرفت. ترس ها و مبارزه ها به پایان رسیدند. حالا دیگر به ماهی قهرمان غذا می دادند. روزانه جیره اش را توی آب حوض می ریختند. روزهای اول با شکم گرسنه به یک گوشه پناه برد و گرسنگی را تحمل کرد. لب به غذا نزد و به دریای آزاد فکر کرد. اما تا کی میشد با گرسنگی کنار آمد؟ ماهی آرام آرام به جیره خواری خو گرفت. شبیه به حوض شد، خمود، بی حوصله، بی جنبش...

حالا کمتر فکر میکرد، روزی بایست بگذرد و شبی هم به دنبال آن بایست بیاید و برود. در آب حوض هراس ماهی های بزرگتر و نگرانی طعمه شدن وجود نداشت. حوض او را بلعیده بود. حوض به او پناه داده بود...

ماهی هر روز سایه صاحبش را می دید که با لبخندی کج و مغرورانه بالای حوض ایستاده و نگاهش می کند. همیشه از نگاه او فرار می کرد و به ته حوض می رفت، اما آنجا هم سایه سیاه دیده می شد. آن وقت بود که ماهی به یاد اقیانوس می افتاد، به یاد آب که صاف و تمیز بود، به یاد موجها، به یاد ماهی ها... ماهی فکری کرد و فکری کرد.

نفهمید چرا یک روز صاحبش او را از توی حوض بیرون آورد و در یک ظرف بزرگ بلورین انداخت. جای ظرف بلور در اتاق بود و از آن پس ماهی، جز باریکه ای از نور را که صبح ها از لای پرده ها به درون می تابید نمی دید و آسمان با همه پهناوریش، خط آبی نازکی بیش نبود...

نمیشد شنا کرد. نمیشد تکا خورد. ماهی تا می خواست بجنبد سرش به دیوار

ظرف می خورد. اقیانوس - یادش به خیر- هرگز پایانی نداشت. اما اینجا همه تنگی بود و اسارت و بی حوصلگی، رخوت و ملال... اینجا حتی نور آفتاب هم جیره بندی شده بود و آسمان هم.

زندگی بی تلاش، زندگی بی کشاکش، زندگی بی برد و باخت ماهی را خسته کرده بود. قهرمانی های گذشته خاطره های بی رنگی بیش نبودند. حالا دیگر ماهی از دست دیگران غذا می خورد، ماهی تنبل شده بود، یک پاره سنگ شده بود.

پرسه زدن های کوتاه و بیهوده، از این دیوار به سوی دیوار دیگر و سربدیوار خوردن ها کم کم ماهی را بصورت یک لاشه درآورده بود، یک لاشه که گاهی تکانی می خورد، فقط گاهی...

معلوم نبود صاحب ماهی چه قصدی داشت. یکروز او را از توی ظرف بلوری بیرون آورد و به درون یک جام کوچک انداخت. قطر جام شاید فقط به اندازه طول پیکر ماهی بود. او به سختی در جایش تکان می خورد. آب جام را هر روز عوض می کردند و حیره اش برجای بود، اما سخاوت و بی دریغی اقیانوس از یاد ماهی نمی رفت و تحمل آنهمه تنگی دشوار بود. حالا دیگر ماهی برای هر جنبشی بایست سرش را خم می کرد و همه پیکرش در هم فشرده می شد. پس آرام بر جای می ماند و فکر می کرد.

شیرین بود، فکر کردن به زیبایی های گذشته، به آزادی ها، قهرمانی ها، سروری ها... خیلی شیرین بود، اما از فشار تنگی های امروز نمی کاست.

یکروز هم صاحب ماهی دم او را گرفت و از توی جام به درون یک فنجان کوچک انداخت. بیچاره ماهی، فقط سرش توی آب بود و باقی پیکرش از فنجان بیرون مانده بود، معلق، در سکون محض، انگار خشکش کرده بودند...

گاهی دمش، تکانی می خورد. از اینجا می شد حدس زد که هنوز زنده است. پس این بود زندگی... نوعی خفقان روزافزون، در دیوارهایی هر روز تنگ تر و هر روز سیاه تر، پس این بود...

یک ذره آب بود و یک ذره غذا، لیکن ماهی تحمل می کرد، می ساخت، سعی می کرد نفس بکشد...

گذشته دیگر حقیقی جلوه نمی کرد. همه فراموشی بود و سستی... و تسلیمی غم انگیز به سرنوشت.

آب فنجان کوچک آنقدر کم بود که صبح بود و بعد از ظهر نبود. ماهی بی تابی نمی کرد. دم بر نمی آورد. دیگر تفاوتی در میان نبود. می شد در خشکی هم زندگی

را گذراند. صاحبش هم این را احساس کرد و یکروز دم ماهی را گرفت و او را به میان اتاق انداخت.

ماهی به خودش تکانی داد. پس از سکوتی طولانی در فضای باز اتاق احساس سرگردانی کرد. تنش انگار به خواب رفته بود. دور و برش را نگرست. کوشید تکانی بخورد. اما برجایش ماند و به دیوارهای بلند و پر صلابت اتاق نگاه کرد. چه فرق می کرد از این سوی اتاق به سویی دیگر رفتن؟ ... از این دیوار به آن دیوار؟ ... نه دیگر برآستی فرقی نمی کرد. با گذشت روزها هم هیچ چیز عوض نمیشد. امیدی هم به معجزه ای نبود. ماهی دیگر به اقیانوس فکر نمی کرد. این هم یک جور زندگی بود. کسی چه می دانست؟ شاید هم زندگی بهتری بود. صاحبش برای او چند توپ رنگی کوچک خریده بود که با آنها بازی کند. بد نبود. گاهی هم بازی می کرد. چه کسی گفته بود که زندگی اقیانوس بهتر است؟ اصلاً بهتری یعنی چه؟ بدتری یعنی چه؟ ... برای چه می بایست از تورها ترسید و برای ربودن طعمه با قلاب ها درگیر شد؟ برای چه می بایست سپر به دست گرفت و جنگید وقتی که آرامش هست، جیره هست، امنیت یک اتاق در بسته هست و توپهای رنگی؟ ...

یک روز نزدیک ظهر ماهی از خواب بیدار شد، جیره اش آماده بود. غذایش را خورد و چرخشی در اتاق زد. صاحبش در اتاق را بسته بود و رفته بود. ماهی احساس بی حوصلگی کرد. رفت به طرف توپهای رنگی ... به توپها نگاه کرد، از بازی هم خسته شده بود.

چشمش به پنجره افتاد. چطور صاحبش فراموش کرده بود آن را ببندد؟ خوب، فراموش کرده بود...

ماهی برگشت به سوی توپهای رنگی اما پنجره نیمه باز و سوسه ای می کرد.

«میتوانی بروی بیرون، میتوانی بروی...»

آبی صاف آسمان و نسیم خنکی که از بیرون به درون می وزید انگار ماهی را از خوابی دراز و عمیق بیدار میکرد. «برو بیرون، برو بین چه خبر است...»

صاحبش بی تردید از این کار خشمگین می شد، غضب می کرد، او را نمی بخشود. اما... دنیا که تمام نمی شد، میرفت و برمی گشت، زود برمی گشت.

ماهی با یک جهش خودش را روی رف انداخت و به بیرون نگاه کرد. تردید برای چه؟ ... از میان در نیمه باز به بیرون خزید و خودش را روی سنگفرشهای حیاط انداخت، دور و برش را نگاه کرد. در باغچه گل‌های قشنگی شکفته بودند. آفتاب گرمای نوازش دهنده ای داشت و نسیم بوی عطر می داد.

ماهی دورباغچه گشت. سنگ های کف حیات داغ بودند. چشمتی که به حوض افتاد همه تنش تیر کشید. غمش گرفت. در یک یک فلس هایش احساس تشنگی کرد. آب او را می کشید. آب او را به خود میخواند. هر سلول تنش فریاد میکرد: آب... آب... آب...

اشک چشمهای ماهی را گرفت، کی گفته بود ماهی گریه نمی کند؟ جهید و باز جهید، دیگر هیچ چیز را جز آب حوض نمی دید. دیگر هیچ چیز را احساس نمی کرد. به حوض رسید. از پاشویه پرید بالا و با سینه به آب زد... ظهر که صاحب ماهی برگشت، اول رفت توی اتاق سراغ او را بگیرد، اما ماهی آنجا نبود، چشمهایش به دنبال او گشت. پس کجا رفته بود؟ چشمش به پنجره نیمه باز افتاد و دوید توی حیاط. ماهی آنجا هم نبود، دورباغچه گشت و چشمتی که به آب حوض افتاد، خشکش زد. لامنه سفید ماهی روی آب شناور بود. آب ماهی را خنثه کرده بود!...

ه این داستان اولین بار در سال ۱۳۴۹ توسط انتشارات امیرکبیر، در مجموعه داستان پس از مرگ ماهیها منتشر شده است.

معرفی نشریات

• اختر، دفتر چهارم، پائیز - زمستان ۱۳۶۵
آدرس:

AKHTAR
c/o M. Seyed
B.P. 106 75763
Paris Cedex 16
France

مرآت خاوری: الماس رهبری و بدهکاری مردم • ایرج بهرامی: نگاهی دوباره به مسئله وابستگی اقتصادی • شارل بتلهایم: اندیشه مارکسی در آزمون تاریخ • جلال ایجادادی: جامعه‌شناسی شهری از دیدگاه ماکس وبر • بیژن حکمت: معرفی و نقد «خمینی ایسم» • آشنایی با کتاب.

• علم و جامعه، سال هشتم، شماره ۵۴، مرداد ماه ۱۳۶۶.
آدرس:

Science and Society
P.O.Box 7353
Alexandria, VA 22307
U.S.A.

انحلال حزب جمهوری اسلامی • دکتر علی اصغر حاج سید جوادی: نگاهی بر خاطرات و تالماط دکتر مصدق • نصرت الله امینی: در حواشی وقایع قیام ۳۰ تیر ۱۳۳۱ • اوین، دانشگاهی که در آن ترس آموختم! • هنری دیوید تورو: سرپیچی از حکومت • برتراند راسل: آیا دین درمان درد است • دکتر ناصر طهماسبی: پایان عبرت انگیز یک سلطان مستبد • ۱. مهیار: نقد کتاب • فریدون نوین فرح‌بخش: تمبرهای انقلابی ایران • مایک رو یکو: شهر فرنگه، از همه رنگه.

• کتاب جمعه‌ها، شماره‌های ۹ - ۸، زمستان ۱۳۶۵.
آدرس:

KETAB c/o Padzahr
P.O.Box 12097
Arlington, VA 22209
U.S.A.

ب. بهاران: دین حکومتی در ایران پیش از اسلام • جمال واعظ: اسلام و تمدن غرب • احمد میرداماد: تحلیلی از کلام سیاسی اسلامی در ایران معاصر • خاور: سیاست هنری جمهوری اسلامی، «هنرهای تجسمی» • دو قطعه شعر • ماز یار:

نقدی بر کتاب وقایع روزمره • چهار طرح از بیژن اسدی پور • مصاحبه ای با دکتر کشاورز پیرامون کتب انورخامه ای • خ. ش. ز. مصدق و تاریخ • حمید شوکت: نقد پشت درهای آهنین گل ها می پژمزند • اسناد تاریخی • دیدار از کارگران انقلابی ایران (۲)، رویدادهای اهواز • خ. ش. ز. سنت چپ و لغو حکم اعدام • خ. ش. ز. پاسخ به یک کارزار تبلیغاتی .

• قیام: نشریه سیاسی تئوریک گروه قیام

Ghiam: P.O.Box 469 Van Nuys, CA 91408, USA

• کنکاش، دفتر ۱، تابستان ۱۳۶۶ .

آدرس:

KANKASH
P.O.Box 11732
Alexandria, VA 22312
U.S.A.

سرسخن • هیئت تحریریه: چشم انداز یک فرهنگ سیاسی • علی آشتیانی: کارنامه‌ی چپ • م. آرمان: دیروز، امروز، فردا • نیکوس پولانتزاس: بحران مارکسیسم • ساسان شایسته: درس‌گ هواداری • گفتگویی با دورفیق • حسین محمدی: گزارشی از کنفرانس سیوتات • علی آشتیانی: تقی رفعت و مانیفست تجددخواهان ادبی در ایران • ساسان شایسته: نقدی بر رمان «صد سال تنهایی» • معرفی و نقد کتاب • چند طرح .

• نیمه دیگر، شماره پنجم، زمستان ۱۳۶۵ .

آدرس:

BM NASIM
London WC IN 3XX
Britain

شیدا گلستان: حرفی با خوانندگان • آرلین دلال فر: جای خالی زنان در محاسبات آماری • آذر طبری: گفتگویی با دکتر ناهید طوبیا • میترا پشوتن: جنبش سافرجت زنان انگلیسی • لایلا - ک: فتح شده و ثبت شده • سیمین بهبهانی: شعر • شهلا حائری: معصومه • شیدا گلستان: معرفی کتاب «رنگ ارغوانی» • مریم صمدی: آرشیو • ناهید یگانه: کروئولوژی • فعالیتهای زنان ایرانی خارج از کشور • از میان آنچه برای ما رسیده .

• کانون کتاب ایران

آدرس :

Box 39 107
10054 Stockholm
Sweden

• نظم نوین
آدرس :

Nazm-e-Novin
P.O.Box 332
Planetarium Station
New York, N.Y. 10024
U.S.A.

• زمان نو

آدرس :

Zaman-e-Now
c/o Book Marx
265 Seven Sisters Rd.
London, N4
England

امروز نزدیک به یک سال از چاپش آخرین شماره ی زمان نو می گذرد. در درازنای این دوازده شماره همواره مشکلی آشنا با ما همسفر بود: مشکل مالی! امروز، اما، این مشکل چنان قدرتی یافته که زمان نورا در چنگال خویش می فشرد و حیات نشریه را با خطری جدی، یعنی عدم ادامه ی کار نشریه، روبرو کرده است. و این در حالی ست که نوشته به اندازه ی کافی وجود دارد. در این میان تنها امیدمان، دوستداران نشریه و گروه کسانی ست که کوشش زمان نورا سودمند می دانند. یا از راه آبنوسمان و یا کمک مالی ما را یاری رسانید. نگذارید صدای زمان نو خاموش گردد. از پیش از یاری شما سپاسگزاریم.

زمان نو

۱۹۸۷/۸/۱۵

حساب بانکی :

Zaman-e-Now
Northern Rock Building Society
Acc No: 07910D-04220
2 Golders Green Rd.
London, NW11 8LH
England

اطلاعیه درباره کتابخانه «مرکز هنرهای نمایشی فروغ»

«مرکز هنرهای نمایشی فروغ» که طبق قوانین پایتخت ایالات متحده آمریکا بعنوان یک واحد فرهنگی - هنری و به منظور پرداختن به امور نمایشی به ثبت رسیده است، موسسه‌ای است غیرانتفاعی که زمینه‌تسامی فعالیت‌هایش، از اجرای نمایش تئاتری و تهیه فیلم سینمایی گرفته تا تولید ویدئو و برنامه تلویزیونی، برگزاری سخنرانیها، سمینارها، کنفرانس‌ها، نمایشگاهها و مراسم و مجالس هنری، میراث غنی فرهنگ ایرانی یا دستاوردهای آن در تلاقی با فرهنگ جوامع دیگر می‌باشد.

این مرکز که از فروردین سال ۱۳۶۵ خورشیدی (۱۹۸۶ میلادی) عملاً به فعالیت پرداخته است، تا کنون یک برنامه تئاتری (نمایش «بنگاه تئاتر») نوشته علی نصیریان و به کارگردانی تقی مختار و یک برنامه توام باله و رقصهای محلی ایران (توسط گروه باله ملی پارس به سرپرستی عبدالله ناظمی) و موسیقی ایرانی (به سرپرستی استاد مرتضی خان ورزی) را در شهرهای واشنگتن، نیویورک، بوستون و آتلانتا ارائه نموده است. در حال حاضر «مرکز فروغ» در تدارک مقدمات تهیه نمایش «حاجی آقا» براساس اثر صادق هدایت می‌باشد که در پائیز سال جاری به کارگردانی تقی مختار در بیش از ۲۰ شهر آمریکا و کانادا به روی صحنه خواهد رفت.

یکی از اهداف اساسی و اولیه «مرکز هنرهای نمایشی فروغ» تشکیل کتابخانه‌ای شامل نمایشنامه‌ها، فیلمنامه‌ها، پژوهش‌های هنری و برگزیده آثار فرهنگی و ادبی معاصر و کلاسیک زبان فارسی در کنار جُنگ‌ها و مجلات و نشریات تخصصی، برای مراجع هنرمندان، دانش پژوهان و علاقه‌مندان به امور نمایشی ایران و تحقیق درباره آن، بوده است. در تعقیب این هدف و در نتیجه کوششهای محدود اولیه در این زمینه، در حال حاضر مجموعه نسبتاً قابل توجهی از کتابهای مورد نظر فراهم آمده است. از اینرو، با کمال خرسندی تشکیل «کتابخانه مرکز هنرهای نمایشی فروغ» را به اطلاع کلیه هنرمندان، پژوهشگران و علاقه‌مندان امور نمایشی ایران می‌رساند. محل و شماره تلفن کتابخانه در زیر مشخص شده است و مراجعه و استفاده از آن، فعلاً، فقط از طریق تعیین وقت قبلی میسر است. تلفن «مرکز هنرهای نمایشی فروغ» در تمام ساعات روز آماده تنظیم وقت مراجعه می‌باشد.

«مرکز هنرهای نمایشی فروغ» اطمینان دارد که اهمیت فوق‌العاده موجودیت و گسترش و تداوم کتابخانه‌ای با چنین مشخصات، بخصوص در خارج از مرزهای ایران، که می‌تواند به بخشی از نیازهای فرهنگی هنرمندان و خالقان آثار هنری و پژوهشگران ایرانی و بین‌المللی پاسخ داده و همچنین امکانات ادامه فعالیت‌های نمایشی ایرانیان مقیم خارج از کشور را فراهم آورد، از نظر هموطنان پوشیده نیست. لذا با جلب نظر همگان به تشکیل این کتابخانه، از نویسندگان آثار نمایشی، پژوهندگان هنری، مترجمان، ناشران منفرد، موسسات انتشاراتی، بنیادها، مراکز و کانون‌های فرهنگی فعال در سراسر جهان، انتظار دارد نسخه‌هایی از آثار و انتشارات قدیم و جدید خود را به «کتابخانه فروغ» اهداء و یا در حد وسعت و توانائی خود مستقیماً کتابهایی در زمینه‌های مذکور را تهیه و برای دسترسی علاقه‌مندان در اختیار این کتابخانه بگذارند. افراد و موسسات همچنین می‌توانند با تعیین و تخصیص میزانی از کمک نقدی به منظور تهیه کتابهای مورد نیاز، و گذاشتن آن در اختیار «مرکز فروغ» به گسترش و جامعیت این کتابخانه یاری رسانند. هرگونه راهنمایی، همکاری و کمک در این زمینه موجب سپاس و قدردانی «مرکز هنرهای نمایشی فروغ» و نسل‌های ایرانی خواهد بود.

FOROUGH ORGANIZATION

6048 Glen Carlyn Dr., Suite #14

Falls Church, VA 22041, USA.

(703)998-7922

TABLE OF CONTENTS	PAGE
Introduction.....	1
Against the Suppression of Individuality M.Moj.....	3
Quilted Modernity M.Nam.....	17
Death of Enlightenment, Rebirth of Enlightenment K.Kamrava.....	43
Drawings Linda Tobin.....	49
Reflections on the Ideological Tendencies of the Left Bagher Shad.....	53
Fifth Fragment (Poem) Esmail Khoi.....	78
Aesthetics of Seduction: Edward Hopper's Black Sun (Translation from English) Arthur Kroker and David Cook.....	81
Suitcase: A Mirror of Modern Man Review of the Play <u>Chamedan</u> (Suitcase) Mohammad Tahai.....	86
Drawings Ava.....	91
There is no Reality (Short Story) Zhillia Sazegar.....	94

Cover: Linda Tobin

ANDISHEH VA ENGHELAB

No. 14

August, 1987

P.O. BOX 6348

ARLINGTON, Va. 22206

قیمت فروش : ۳ دلار