

گذشته از مضمون فلسفی، سایر مضامین جذاب این گفتگوها عمدتاً مربوط به مباحث سیاسی اروپای - مشخصاً آلمان - پس از جنگ جهانی دومند: از نقش روشنفکران (به طور خاص با اشاره به مکتب فرانکفورت) در پسیع توده‌های ذره‌ای شده و اصولاً امکان جنبش‌های سیاسی جدی به سبک جنبش‌های پیش از جنگ جهانی اول، تا سر برآوردن دوباره مناقشه پژوهی‌سیم ...



گفتگوهایی با

گئورگ لوکاچ

ویراستار: تئو پینکوس

ترجمه امید مهرگان



گفتگوهایی با

گئورگ لوکاچ

ویراستار: تئو پینکوس

ترجمه امید مهرگان

Pinkus, Theo, 1909	پینکوس، تنو، ۱۹۰۹
گفتگوهایی با گنورگ لوکاج / تنو پینکوس؛ ترجمه امید مهرگان - تهران: نشر ثالث، ۱۳۹۲.	گفتگوهایی با گنورگ لوکاج / تنو پینکوس؛ ترجمه امید مهرگان - تهران: نشر ثالث، ۱۳۹۲، ۲۲۶ ص.
ISBN 978-964-380-938-6	شابک ۹۷۸-۹۶۴-۳۸۰-۹۳۸-۶
Conversations with Lukacs. 1974	عنوان اصلی:
۱. گفتگوهایی با گنورگ لوکاج. مهرگان، امید. - مترجم. ۱۹۹/۴۳۹	۱۳۵۸
	B ۴۸۱۵/۱۲۹۳



دفتر مرکزی: خیابان کربیخان زند/ بین ایرانشهر و ماہشهر / ب/ ۱۵۰/ طبقه چهارم
 فروشگاه: خیابان کربیخان زند/ بین ایرانشهر و ماہشهر / ب/ ۱۴۸
 توزیع: خیابان کربیخان زند/ بین ایرانشهر و ماہشهر / ب/ ۱۵۰/ طبقه هفتم
 تلفن گویا: ۰۷-۸۸۳۲۵۳۷۶-۸۸۳۱۰۷۰۰-۸۸۳۰۰۴۴۳۷-۸۸۸۶۱۶۶۶-۸۸۳۱۰۵۰۰

• سایت اینترنتی: www.salesspulation.com

• بست اکترونیک: info@salesspulation.com - salesspub@gmail.com

■ گفتگوهایی با گنورگ لوکاج

- ویراستار: تنو پینکوس • ترجمه امید مهرگان • ناشر: نشر ثالث
 - مجموعه فلسفه و علوم اجتماعی
 - چاپ دوم: ۱۳۹۷ / ۷۷۰ نسخه
 - لیتوگرافی: ثالث • چاپ: سازمان چاپ احمدی • صحافی: مینو
 - کلیه حقوق محفوظ و متعلق به نشر ثالث است
- ISBN 978-964-380-938-6 ۹۷۸-۹۶۴-۳۸۰-۹۳۸-۶

فهرست

۷	بادداشت مترجم
۱۳	گفت و گوی اول
۱۳	هستی و آگاهی — هانس هایتس هوتس
۵۳	گفت و گوی دوم
۵۳	جامعه و فرد — لنو کوفلر
۱۰۷	گفت و گوی سوم
۱۰۷	عناصری برای یک سیاست علمی — ونگانگ آیندروت
۱۶۳	گفت و گوی چهارم
۱۶۳	جمع‌بندی موقّت — ونگانگ آیندروت — هانس هایتس هوتس
۲۱۳	نمایة اسامی
۲۱۷	نمایة موضوعی

یادداشت مترجم

دو کتاب دربرگیرنده گفت و گوهای اصلی گشورگ لوکاچ آند، که نه مجموعه‌ای از گفت و گوهای پراکنده و سپس گردآوری شده، بلکه در حکم گفت و گوهای مشخص و هدف دارند که از آغاز با هدف انتشار در قالب کتابی مستقل صورت گرفته‌اند: نخست، تصریر زیسته: یک اتوبیوگرافی^۱، که مطابق زیرعنوانش، مشخصاً به واقعیت‌های مربوط به زندگی لوکاچ — خاطرات، رخدادها، ماجراجویی‌های سیاسی، مواجهات، سفرها، تصمیم‌ها، وغیره— می‌پردازد (و اندکی پیش از درگذشت لوکاچ منتشر شد و از این حیث باید آن را «دومی» نامید)، و دومی یعنی کتاب حاضر^۲ که، برخلاف

-
1. Georg Lukács, *Gelebtes Denken: Eine Autobiographie im Dialog*, edition suhrkamp, 1980.
 2. *Gespräche mit Georg Lukács*, Hanz Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth, hrsg. Theo Pinkus, Rowohlt Verlag 1967.

ترجمه حاضر عمدتاً براساس ترجمه انگلیسی این گفت و گوها صورت گرفته است (مترجم نتوانست به همه متن اصل آلمانی دسترسی پیدا کند، ولی خصلت گفت و گویی و لاجرم نه چندان «دقیق» صورت‌بندی‌ها استفاده از ترجمه انگلیسی را مجاز می‌سازد؛ ضمناً همین‌جا از دوستم رحمان بوذری تشرکر می‌کنم که متن را در اختیارم گذاشت):

Conversations with Georg Lukács, edited by Theo Pinkus, The MIT Press, 1975.

گفت و گوی چهارم این کتاب، که به‌واقع در حکم جمع‌بندی بحث‌های پیشین است و از این لحاظ حاوی مباحث تکراری است، به طور کامل ترجمه نشده است، و آن صفحاتی که به ←

تفکر زیسته، یکسر به ایده‌های نظری و تأملات فلسفی در باب موضوعاتی مشخص — هستی‌شناسی، جامعه و فرد، سیاست، ایدئولوژی‌های جدید، نقد پوزیتیویسم، استراتژی مبارزه در اروپایی پس از جنگ، روشنفکران آلمانی و اروپایی، فاشیسم و غیره — اختصاص دارد.^۱ این مجموعه از گفت و گوها نیز همچون اولی در اوآخر عمر لوکاج، دهه ۱۹۶۰، صورت گرفته‌اند، یعنی در دوره‌ای که لوکاج کمایش همه مراحل فکری خود را از سر گذرانده است: نوکانتی‌گرایی عصر جوانی خویش، دلمشغولی با تئاتر مدرن و زیباشناسی، جهش به مرحله مارکسیستی در ۱۹۱۸، دوره فشرده فعالیت سیاسی رادیکال در دهه ۱۹۲۰، سپس گوشش‌گیری از سیاست و پرداختن به نظریه و تاریخ ادبیات، بالاخص رئالیسم اروپایی و روسی در دهه‌های قرن بیستم، پس از آن مشارکت در انقلاب نافرجام مبارستان در ۱۹۵۶، درگیری در مباحثات روشنفکری روز، جدل با روشنفکران آلمانی، نگارش کتاب نه چندان خوش‌نام تخریب عقل، تا پیگیری پروره تقریباً ناتمام هستی‌شناسی اجتماعی و غیره. بنابراین ما در این کتاب با لوکاچی مواجه‌ایم که به تعییری خاص کاملاً ‘پخته’ و خودآگاه است. در گیومه نگهداشت پختگی از آن روست که در مورد تفکر کسی چون گنورگ لوکاج ضرورتاً نمی‌توان نوعی پیشرفتِ تمام‌وتمام را متصور شد، چراکه مثلاً آثار دوره جوانی او، جان و شکل‌ها و نظریه رمان و همچنین مجموعه مقالات مشهورش در اوایل دهه قرن بیستم در قالب کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی، از جهاتی معین جذاب‌تر از آثار دهه‌های بعدی حیات فکری اوست.

→ تکرار صورت‌بندی‌های پیشین (ولو به شکلی اندکی متفاوت) پرداخته‌اند حذف شده‌اند؛ این صفحات جملگی مربوط به اوآخر این گفت و گوی پایانی‌اند.

۱. البته قطعاً لوکاج در سال‌های متقدم‌تر مصاحبه‌ها و گفت و گوهای دیگری نیز در پس‌زمینه‌های متفاوت انجام داده است که در برخی نشریه‌ها و کتاب‌ها به چاپ رسیده‌اند.

اما آنچه کتاب گفت و گوی حاضر را به مراتب گیراتر می‌سازد این واقعیت است که بی‌گرفتن تفکر لوکاچ در متن یک گفت و گو تجربه‌ای است که چندان در مورد کلاسیک‌های تفکر مدرن، بالاخص در مورد بنیان‌گذاران نظریه انتقادی، دست نمی‌دهد. گفت و گو طبیعتاً به سختی به آن صورت‌بندی‌های منسجمی می‌انجامد که در آثار مکتوب یک متفسکر یافته می‌شود؛ مع‌الوصف، می‌توان حضور شکل جذابی از نوعی دیالکتیک ایده‌ها را در گفت و گو تشخیص داد، آن‌هم نزد متفسکری که در سنتی دیالکتیکی کار کرده است، و به این تنش‌ها در صورت‌بندی ایده‌ها حساس است. بی‌شک خواندن گفت و گویی پرحرارت با کسی چون شودور آدورنو تجربه‌ای شگفت‌انگیز خواهد بود، کسی که درباره‌اش گفته‌اند: می‌توان حرف‌های او را مستقیماً و درجا روی کاغذ آورد و چاپ کرد، زیرا ظاهراً صورت‌بندی‌های شفاهی او از ایده‌هاییش چندان تفاوتی با صورت‌بندی‌های مکبوش نداشت. اما در مورد لوکاچ، اوضاع اندکی دشوارتر می‌نماید. به شهادت دیباچه گفت و گو کنندگان بر این کتاب (البته چون حاوی هیچ ملاحظه‌یا اطلاعات یا بصیرت خاصی در مورد خود گفت و گوها نبود، حذف شده است)، شیوه سخن‌گفتن لوکاچ در آلمانی (زبان مادری او مجار است) به‌وضوح پرشور، تندمزاج، هیجان‌زده و بعض‌اً همچون سیلی مقاومت‌ناپذیر از کلماتی است که در قالب جملات بی‌پایان جاری می‌شوند؛ و درست به همین دلیل، همان‌طور که به‌هنگام قرائت گفت و گوها قابل تشخیص است، لوکاچ به کرات مجبور است از اصطلاحات یا تکیه کلام‌هایی چون: «و بدین ترتیب است که ...»، «از همین‌رو ...»، «و به اعتقاد من ...» و موارد مکرر دیگری استفاده کند تا بتواند این‌انواع جملات را به‌ نحوی با یکدیگر مرتبط سازد، و نهایتاً به همان مضمون واحد آغازین بازگردد. این امر گویای تلاش دیالکتیکی لوکاچ برای نزدیک‌شدن به موضوع خود به‌یاری انبویه میانجی‌هاست. می‌توان از استعاره‌ای برای تشریح نحوه صورت‌بندی‌های شفاهی او از موضوع سود

جست: گویی او گلوله داغی در دست دارد و می‌خواهد به مشاهده آن پردازد، اما داغبودن گلوله او را از این که با آرامش ابژه را در دست بگیرد و در آن «عمق کند»، بازمی‌دارد. در مقابل او مجبور است گلوله را مدام به هوا پرتاپ کند و از نو بگیرد، آن را از دستی به دست دیگر بدهد، گلوله را در هوا بچرخاند تا سطوح مختلف آن بر دست بشیند، والی آخر. اما این به معنای پرداختن به موضوع «از چشم اندازها و جنبه‌های مختلف» نیست، چرا که مسئله بر سر نگریستن به گلوله دقیقاً درست در لحظه معلق بودنش در هوا و چرخ خوردنش است، یعنی در لحظه بدل شدن یک چشم انداز به چشم انداز دیگر، زیرا مسئله چگونگی دریافت خود همین روند تعویض وجه یا منظر در متن فرایندی واحد، یعنی تاریخ و رشد و تحول بشری (یکی از ترم‌های محبوب او) است. کلمه معینی که لوکاچ مکرراً در آلمانی از آن برای ثبت و پیوند زدن این چرخش‌ها به هم استفاده می‌کند *wobei* است، به معنای «که به واسطه آن ...»، یا «که در پیوند با آن ...»، کلمه‌ای که به گفته دیباچه گفت و گو کنندگان: «صورت‌بندی ایجابی و مثبت یک ایده را با نفی یا سلب چندباره محدودیت، تعديل، و نسیت ایده تکمیل و تمیم می‌کند». بدیهی است که چه در ترجمه‌انگلیسی و چه در ترجمه‌فارسی، مطابق با رسم و آیین «حفظِ مرزاها و مناسکِ زبان مادری» و جلوگیری از هر نوع تنشِ نحوی و غیره، مجبوریم این جمله‌های طولانی را به اصطلاح بشکنیم.

نهایتاً اگر بخواهیم در این یادداشت، اجمالاً به ایده یا مضمونی اشاره کنیم که در ردۀ مضماین کلیدی و به لحاظ نظری تعیین‌کننده این گفت و گوها باشد، می‌توانیم در کنار موارد دیگر، ایده ضرورت و امکان یک هستی‌شناسی اجتماعی حرف را نام ببریم. این ایده بالاخص در زمانه حاضر سویه انتقادی کارآمدی خواهد داشت، آن‌هم در تقابل با انواع هستی‌شناسی‌های غول‌آسا و هیبت‌انگیز در کار متفکران تراز اول — از مارتین هایدگر گرفته تا آلن

بدیو— که می‌کوشند کار را با نوعی وضعیتِ ماقبل اجتماعی— ماقبل نمایدین آغاز کنند و به میانجی آن وضعیت اجتماعی را توضیح دهند. در تقابل با این کوشش‌ها، لوکاچ به تأسی از مارکس جوان، صریحاً اعلام می‌کند که فقط یک نوع هستی‌شناسی می‌تواند وجود داشته باشد: هستی‌شناسی اجتماعی. به عبارت دیگر، همه‌چیز اجتماعی است و، هستی‌داشتن، خاصه برای آدمی، مستقیماً با وجود داشتن — در — جامعه یکی است، زیرا اگر چیزی به نام بشریت، نوع یا گونه بشر (یکی دیگر از ترکیب‌های محبوب لوکاچ و اصولاً تفکر مارکسی در کل) وجود داشته باشد، این بشر، پیش‌پیش اجتماعی شده است. در نتیجه اصولاً ذاتش یکسر خارج از او است. به عبارت دیگر، ذات آدمی چیزی جز مجموع مناسبات اجتماعی است، نکته‌ای که از یازده تز مارکس در باب فویرباخ آموخته‌ایم.^۱ برای مارکس، این صرفاً نوعی استعاره یا سخن‌وری رمانتیکی نیست هنگامی که (در تز دهم) بشریت (vergesellschaftliche Menschheit) اجتماعی شده را مترادف بی‌واسطه (menschliche Gesellschaft) اجتماع بشری قرار می‌دهد.

گذشته از این مضمون فلسفی (که البته در کلام لوکاچ با صورت‌بندی‌های فوق ظاهر نمی‌شود)، سایر مضمون‌های حذاب این گفت و گوها عمده‌تاً مربوط به مباحثات سیاسی اروپایی — مشخصاً آلمان — پس از جنگ جهانی دومند: از نقش روشنفکران (به طور خاص با اشاره به مکتب فرانکفورت) در بسیج توده‌های ذره‌ای شده و اصولاً امکان جنبش‌های سیاسی جدی به سبک جنبش‌های پیش از جنگ جهانی اول تا سربرآوردنِ دوباره مناقشة پوزیتیویسم در آلمان، خلق و خوی غیرسیاسی شده نسل‌های جدید،

۱. ایده و صورت‌بندی خارجی‌بودن و بیگانه‌بودن ذات آدمی از خود او را مستقیماً می‌توان نزد متغیرانی چون ژاک لاتکان نیز یافت، ایده‌ای که هنوز بیگانه صورت‌بندی اضمامی و تعیین‌کننده آن را باید در خود مارکس جست.

روان‌گردن‌هایی چون ال.اس.دی و ایدئولوژی سرمایه‌داری پسین، معنای تغییریافته ایدئولوژی، مسئله امکان تجهیز طبقه کارگر و رهبری آن وغیره. سرانجام، در روند ترجمه مجلدات این مجموعه کوچک، یعنی گزیده آثار لوکاج، گفت و گوهای حاضر احتمالاً تا حدی می‌توانند جهت‌گیری کلی نظر او را، دست کم در اواخر حیات فکری اش و بهشیوه‌ای معطوف به مسابق، نشان دهند. گذشته از هر چیز، نمی‌توان منکر شد که گوش دادن به گورگ لوکاج هنگامی که از ال.اس.دی یا آگهی‌های تبلیغاتی درباره صابون و کرم دست یا مُد لباس و عطر حرف می‌زند تا چه حد هیجان‌انگیز است^۱، یا وقتی صریحاً می‌گوید: «من همیشه گزارش‌های مُد را با علاقه جامعه‌شناسخی زیادی دنبال می‌کنم.» (زیر، ص.)

امید مرگان

بهار ۱۳۹۰

۱. حتی اگر این هیجان‌انگیزبودن از آن رو باشد که این کسی چون لوکاج — که هنوز هم کسانی پیدا می‌شوند که نمی‌دانند او به استالین دلستگی نداشت، البته اکثر این کسان همان‌هایی‌اند که خیال می‌کنند لنین و استالین نام یک نفر است — در مقام فیلسوفی «خشک» و «حزیبی» با نظری مطبوع و قرن نوزدهم است که دارد درباره این چیزها حرف می‌زند، چیزهایی که حرف‌زدن درباره‌شان برای قریب به سه دهه عملأً معروف «شیکبودن» تئوریک و فلسفی بود، دهه‌هایی که رشته‌های میان‌رشته‌ای و مطالعات فرهنگی — که از قصاص خواراک فکری‌شان را مستقیماً از ایده‌های «بهداشتی» و نه «زیادی رادیکال» مارکس «شاعر کالاهای»، نظریه شی، وارگی خودِ لوکاج، نقد صنعت فرهنگ‌سازی آدورنو، و تحلیل میکرولوژیک «بنیامین»ی می‌گرفتند، و سوخت موتورشان را از نظریه‌های پاریسی — بدل به یگانه شکل «انضمایی» تأمل در باب جامعه پست‌مدرن شده بودند. در این دهه‌ها، کسی چون لوکاج چگونه اجازه می‌داشت به جز نظریه پردازی شی، وارگی، درباره موضوع دیگری، از ممه بدتر سیاست و تغییر رادیکال، حرف بزند؟ بر جهت نیست که برای چند دهه، غیر از نظریه رمان و جان و شکل‌ها، دیگر آثارش — چه در جهان آنگلوساکسون و چه در خود آلمان — به معنای واقعی کلمه به محاق رفته بودند و عملأً تجدید چاپ نمی‌شدند.

گفت و گوی اول

گنورگ لوکاج — هانس هاینتس هولتس

هستی و آگاهی

هولتس: آقای لوکاج، شما در کتابتان، زیبایشناسی^۱، مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی را به کار می‌بندید که همیشه و در همه‌جا صراحتاً به بحث گذاشته نشده‌اند. البته می‌دانیم که شما سرگرم کار بر روی نوعی هستی‌شناناسی بر پایه‌ای مارکسیستی‌اید، و قصد نداریم در این جا به نقد این کتاب بپردازیم، کتابی که هنوز آن را نخوانده‌ایم. با این حال می‌خواهیم تا حدی به یک مسئله واحد نزدیک شویم، این که چگونه برخی موضع‌معین در زیبایشناسی شما مشروط به پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی‌اند و به واسطه

۱. اگر بخواهیم از عنوان کلی زیبایشناسی برای ارجاع به کاری از لوکاج استفاده کنیم، بهناگزیر دست کم سه اثر، هر کدام مربوط به دوره‌های دورازش‌هم کار او، به ذهن می‌آید: درس گفتارهای زیبایشناسی هایدلبرگ، خاصیت به عنوان مقوله زیبایشناس (نز معروف دکتری او)، و اثر دو جلدی اش، خصوصیت یا ویژگی امر زیبایشناختی (*Die Eigenart des Ästhetischen*). اما جلوتر درخواهیم یافت که منظور دقیقاً همین اثر آخری است. (مترجم)

آنها استقرار خواهند یافت. شاید بتوانیم این پیشفرضها را به نحوی در این گفت و گوها روشن سازیم. در اینجا پرسشی مقدماتی‌ای پیش می‌آید که شاید بحث را با آن آغاز کنم، پرسشی که در حال حاضر برایم اهمیت خاصی دارد و برآمده از بحثی است که در ماربورگ با دانشجویان آقای آبندروت [یکی از سه مصاحبه‌گر کتاب] داشته‌ام که اکنون در اینجا کارمان نشسته‌اند.

آیا اصولاً چیزی نظیر نوعی هستی‌شناسی مارکسیست وجود دارد؟ واژه «هستی‌شناسی» چه معنایی در فلسفه مارکسیست دارد؟ حلقه دانشجویان آقای آبندروت به من اعتراض کردند که مارکسیسم هستی‌شناسی را به جامعه‌شناسی فرو می‌کاهد، و مقولات هستی‌شاختی بالاجبار فقط به منزله مقولات اجتماعی و تاریخی فهمیده می‌شوند. ولی اگر هستی‌شناسی بناست معنایی از آن خود داشته باشد، آن‌گاه این مقولات هستی‌شاختی باید چیزی را فراچنگ آورند که نتوان آن را صرفاً به شیوه‌ای اجتماعی یا تاریخی تعریف کرد. مایلم بدانم پاسخ شما به این پرسش چه خواهد بود.

لوکاچ: من می‌گویم شما هر کاری که انجام می‌دهید، خواه در مقام دانشمند یا هر کس دیگری، همواره از مسائل زندگی روزمره آغاز می‌کنید، و مسائل هستی‌شاختی در همین‌جا در مقیاسی وسیع پیش کشیده می‌شوند. مایلم با چیز بسیار ساده‌ای شروع کنم. کسی دارد از عرض جاده رد می‌شود. او ممکن است در معرفت‌شناسی خویش لجوح ترین نثوپوزیتیویست باشد و هر نوع واقعیتی را نفی کند، ولی با این‌حال در گذرگاه عابرپیاده متلاuded خواهد شد که، اگر در همان جایی که هست نماند، واقعاً ممکن است اتومبیلی واقعی او را زیر بگیرد، و نه این که تابع ریاضیاتی اتومبیل فرمول ریاضیاتی وجود او را زیر بگیرد، یا ایده اتومبیل ایده او را. من عامدانه مثالی تا این حد خام و ساده را برگرفتم تا نشان دهم که در زندگی بالفعل و واقعی ما همواره شکل‌های بسیار متفاوتی از وجود هم‌گرایی دارند، و این که موضوع اصلی و

آغازین رابطه این شکل‌های وجود است. بنابراین، نمی‌توانم این پرسش را واقعاً جدی بدانم که این یا آن مقوله خاص^۱ جامعه‌شناختی است یا هسته‌شناختی. ما عادت کرده‌ایم هر رشته‌ای را که به شیوه‌ای آکادمیک حق و حقوقی یافته است، به عنوان ساخت مستقل وجود تلقی کنیم [گویی تکثر رشته‌ها، قرینه‌ای در تکثر خود واقعیت و وجود دارد]. حتی فیلسوفی به ذکارت نیکولای هارتمان^۲ یک‌بار مدعی شد که روان، ضرورتاً باید موجودیت خود را بین باشد زیرا روان‌شناسی در دانشگاه‌ها به مدت دو یا سه قرن به منزله علمی جداگانه و مستقل مورد بررسی قرار گرفته است. اما من بر این عقیده‌ام که همه این چیزها تاریخاً متغیرند، حال آن که وجود و دگرگونی‌هایش از این جهت بسیاری‌تر هستند. به‌زعم من این امر را باید نقطه شروع گرفت، و این کاری است که من در زیباشناسی انجام دادم. به‌واقع، عنوان «خصوصیت امر زیباشنختی»^۳ شاید خیلی درست نباشد؛ صحیح‌تر خواهد بود اگر بگوییم جایگاه اصل زیباشنختی در چارچوبِ فعالیت‌های ذهنی بشری.

لیکن این فعالیت‌های ذهنی بشری، به اصطلاح، نه موجودیت‌های روحی [یا ذهنی]^۴، آن‌گونه که به نظر فیلسوفان دانشگاهی می‌رسد، بلکه بیشتر شکل‌های متنوعی‌اند که آدمیان در قالب‌شان آن‌دسته کنش‌ها و واکنش‌هایی از جهان بیرون را سازماندهی می‌کنند که خود همواره در معرض‌شان قرار دارند، آن‌هم به چنان شیوه‌ای که ایشان را قادر می‌سازد از هستی خویش محافظت کند و آن را بسط و گسترش دهنند. امروزه، برای مثال، کمایش در این باره یقین وجود دارد که نقاشی‌های بی‌نظیرِ عصر پارینه‌سنگی یافته شده در جنوب فرانسه و اسپانیا فی الواقع در حکم زمینه‌چینی‌های جادویی برای شکار بودند. بنابراین، این حیوانات نه فقط به دلایل زیباشنختی بلکه از آن‌رو نقاشی

1. Nikolai Hartmann

2. *Die Eigenart des Ästhetischen*

3. Geistig

می‌شدند که آدمیان آن روزگار این تصور را داشتند که وجود یک مشابهٔ خوب با یک حیوان، بدین معناست که آن حیوان را می‌توان با توفيق بیشتری شکار کرد. نقاشی در اینجا همچنان در وهله اول نوعی واکنش سودگرایانه به زندگی است، و با اجتماعی‌تر شدن هرچه بیشتر جامعهٔ بشری، نقاشی نیز همپای آن پیشرفت می‌کند، تا آن‌جاکه باید گفت باز تولید براسطهٔ زندگی همواره پیش‌اپیش از این حیث مشروط است. اکنون مایل به چیز بسیار سادهٔ دیگری اشاره کنم؛ شما به فروشگاهی می‌روید و یک کروات یا نیم‌دوچین دستمال می‌خرید؛ اگر فرایندی را تصور کنید که برای به‌هم‌رسیدن دستمال‌ها و شخص شما در بازار ضروری بوده است، آن‌گاه ممکن است به تصویری بسیار پیچیده و بغمجح بررسید، به باور من این فرایندها را نمی‌توان از هیچ شکلی از فهم جامعه بیرون گذاشت. این اولین نکته‌ای بود که مایل بودم در این‌جا ذکر کنم.

نکته دوم روش‌شناختی است، و به تعییری پیش‌اپیش ما را بسیار جلوتر می‌برد. علمِ تکامل‌یافته گرایش دارد به این که هر شکلی از حیات را، [به تعییری] هر پدیدهٔ زنده را، در عالی‌ترین صورتی که پدیده در آن یافت می‌شود در ک کند، و معتقد است که این همان راه دست‌یابی به بهترین تحلیل است. نظریهٔ شناخت کانت را در نظر بگیرید، که از یکسو در جست‌وجوی بنیانی برای شناخت در ریاضیات عصر خویش و در فیزیک نیوتونی است، و از سوی دیگر تصمیم اخلاقی به غایت تکامل‌یافته را مبنای زندگی عملی می‌گیرد. اما من معتقدم که استنتاجِ شکل پست‌تر از این شکل عالی ناممکن است. نمی‌توان از شکل نیوتونی تحلیل، یعنی از فیزیک نیوتونی، به تصوراتی رسید که به یاری‌شان یک شکارچی بَدَوی براساس صدایی که می‌شنید تعیین می‌کرد آیا در آن حوالی یک گوزن نر هست یا یک بچه گوزن. نتیجتاً اگر

من بنا را بـر دستور مطلق^۱ بگذارم، قادر نخواهم بود رفتار عملی ساده آدم‌ها در زندگی روزمره را بفهمم. بنابراین، معتقدم که ما باید مسیر بهشیوه تکوینی^۲ تعیین‌یافته را پیش بگیریم، و در این جاست که از قبل در میانه مسائل هستی‌شناختی قرار داریم. به بیان دیگر، باید بکوشیم شرایط را در شکل آغازین ظهورشان بررسی کنیم، و بینیم که این شکل‌های ظهور و پدیداری تحت چه شرایطی هرچه پیچیده‌تر و هرچه وساطت‌یافته‌تر می‌شوند.

طبعتاً و به معنایی معین، شنیدن این حرف برای دانشمند علوم طبیعی چندان خوشایند نیست. اگر علم را امر واقع یا فاکتی تشییت شده در نظر بگیرم، آن‌گاه این فاکت علم باید از دل چیزی بسط و گسترش یافته باشد. در هر پروژه غایت‌شناختی^۳، نظیر کار^۴، سویه‌ای هست که در آن، انسان‌کارگر — مثلاً انسانی متعلق به عصر حجر — حساب می‌کند که آیا ابزاری معین برای هدفی که او در ذهن دارد مناسب است یا نامناسب. اگر به عصر پیش از تولید ابزارهای کار برگردم، و زمانی را در نظر بگیرم که انسان بـدـوـی به سادگی سنگ‌های مختلف را برای تحقیق کارکردهایی معین انتخاب می‌کرد، آن‌گاه می‌توانم او را تصور کنم که دو سنگ را وارسی می‌کند و می‌گوید — این که آیا او عملآ از همین کلمات استفاده می‌کرد یا نه، هیچ اهمیتی ندارد — همین سنگ است که به درد بریدن یک شاخته می‌خورد، نه آن سنگ. آنچه از آن زمان به بعد رخ داده به سادگی این است که علم تدریجاً در قالب نوعی دم و دستگاه مستقل وساطت یا میانجی گری^۵ پیشرفت کرده است، طوری که مسیرهای متنهی به تصمیمات عملی نهایی به غایت طولانی‌اند، همان‌گونه که به‌واقع امروزه در هر کارخانه‌ای شاهد آنیم. به باور من بسیار

1. Kategorischer Imperativ
2. genetisch
3. teleologisch
4. Arbeit-labor
5. Vermittlung-mediation

مطمئن‌تر خواهد بود اگر تکوین علم را با آغاز انتخاب سنگ‌ها برای کار بدَوی و رسیدن به علمِ تکامل‌یافته ردیابی کنیم، تا این‌که بخواهیم با ریاضیات عالی شروع کنیم و سپس بکوشیم عقب برویم و به انتخاب سنگ‌ها برسیم: به عبارت دیگر، اگر بخواهیم پدیده‌ها را به شیوه‌ای تکوینی بفهمم، آن‌گاه مسیر هستی‌شناسی کاملاً اجتناب‌ناپذیر است، و مسئله این خواهد بود که از میان انبوی پیشامدها و موارد حادث‌بیماری که ضمیمه تکوین هر پدیده‌ای‌اند، سویه‌های نوعی و سنجنما^۱ را برچینیم، سویه‌هایی ضروری برای خود فرایند. این امر یقیناً دلیل اصلی آن است که چرا من پرسش هستی‌شناختی را اساسی می‌دانم: از منظری هستی‌شناختی، مرزهای دقیقی که بین علوم کشیده شده‌اند نقشی ثانوی دارند.^۲

باز هم به مثال اولیه‌ام برمی‌گردم: اگر در گذرگاه عابر پیاده، اتومبیلی به طرفم بیاید، می‌توانم اتومبیل را به عنوان پدیده‌ای تکولوژیک درک کنم، یا به عنوان پدیده‌ای جامعه‌شناختی، یا پدیده‌ای مربوط به فلسفه فرهنگ و غیره. اما اتومبیل واقعی همان موجودیت واحدی است که یا مرا زیر خواهد

۱. typisch
۲. البته پرشی که فوراً از منظری مارکسی پیش می‌آید این است: لوکاج که دقیقاً در سنت مارکسیستی به صورت بنده مفهومی می‌پردازد، چگونه این ایده تحلیل تکوینی را می‌تواند با ایده مارکس در این باره پیوند دهد که برای درک آناتومی میمون باید به آناتومی انسان رجوع کرد، ایده‌ای که یکسر مرتبط است با کل روش‌شناسی او در تحلیل ماتریالیسم تاریخی شیوه‌های تولید و تبدیل شان به هم؛ او از پیشرفته ترین شوّه تولید، یعنی تولید سرمایه‌دارانه و شکل کالایی آغاز می‌کند و به باری همین آغازگاه می‌تواند به شیوه‌های تولید قدیمی‌تر پردازد. او نخست مفهوم تولید، در شکل توسعه‌یافته‌اش، [یعنی] تولید کالایی، را در اختیار دارد و بر آن اساس است که به شیوه‌های تولید اولیه نزدیک می‌شود. البته قطعاً لوکاج پاسخی به این شبهه دارد، و شاید مترجم اصولاً دارد دو سطح از مفهوم پردازی و روش‌شناسی را با هم خلط می‌کند. ولی شکی نیست که پرسش کننده قطعاً می‌بایست چنین پرسشی را طرح می‌کرد. (مترجم)

گرفت یا نخواهد گرفت. اتو میل به عنوان ابزارهای جامعه‌شناختی یا فلسفه‌فرهنگی صرفاً نتیجهٔ شیوه‌ای از ملاحظه است که با ویژگی‌های واقعی اتو میل مرتبط است و در حکم باز تولید این ویژگی‌های واقعی در فکر یا ایده است. اما اتو میل واقعی، به اصطلاح، ابتدایی‌تر و اساسی‌تر از، مثلاً، دید جامعه‌شناختی به آن است، زیرا اتو میل به حرکت خود ادامه خواهد داد حال چه آن را به شیوه‌ای جامعه‌شناختی بنگرم یا نوع دیگری. [پس نکته این است] جامعه‌شناسی اتو میل هرگز هیچ اتو میل را به حرکت و انخواهد داشت. بنابراین، واقعیت موجود، اگر بتوان این طور بگوییم، واجد نوعی ترتیب درونی اولویت است، و ما باید بکوشیم به آن واقعیت‌ها یا امور واقع بَدَوی زندگی، در معنایی که مدنظر دارم، بازگردیم و امر پیچیده را براساس امر بدوي در ک رکنیم.

هولتس: پس نقطهٔ شروع زندگی روزمره، به اصطلاح، همان مبنا [زیربنا] است، نوعی فهم طبیعی از جهان است. دیلتای یا هوسرل پیش‌تر از این اصطلاح استفاده کرده‌اند، هر چند مسلماً به معنایی متفاوت‌تر از آنچه شما دارید به کار می‌برید.

لوکاچ: در قالب برداشت‌های غایت‌شناختی نیز به کار رفته است ...

هولتس: بله، ولی اکنون پرسش این است که با این حال آیا هستی‌شناسی، اگر قطعاً باید به شیوه‌ای تکوینی در زندگی روزمره آغاز شود، واجد فرم روش‌شناختی مشخصی نیست که به‌یاری آن به داده‌های این تجربه روزمره نزدیک می‌شود و آن‌ها را، به اصطلاح، به‌نوعی نظام فهم ترجمه می‌کند؛ به عبارت دیگر، پرسش این است: ابژه یا موضوع هستی‌شناسی، در این معنای موجز، چیست؟ در هستی‌شناسی کلاسیک، برای مثال، می‌توان گفت که این ابژه همان نظریه مقولات بود.

لوکاچ: می‌خواهم بگوییم ابژه آن، امر واقعاً موجود بود. وظیفه اش کاوش

در امر موجود و ردیابی آن تا هستی اش و، بدینسان، کشف درجه‌بندی‌ها و پیوندهای گوناگون نهفته در آن است. طبیعتاً نکته‌ای در اینجا سرمی‌زند که آشکارا ما را جلوتر می‌برد، ولی معتقدم لازم است در همین آغاز کار به آن اشاره کنیم. این مسئله‌ای است که، تا آن‌جایی که می‌دانم، اولین بار نیکولاوی هارتمن آن را وارد مباحثات مدرن کرد: این واقعیت — او پیش‌تر آن را در طبیعت غیرارگانیک دریافته بود — که شکل اولیه و اصلی وجود امر همتافته و پیچیده^۱ است، و بنابراین باید امر پیچیده را در معنای پیچیده بررسی کنیم، و از پیچیده به عناصر و فرایندهای ابتدایی پیش‌روی کنیم، و نه این که (برخلاف باور عام علم) نخست عناصری معین را بیابیم و سپس همتافته‌های مشخصی براساس تعامل این عناصر بسازیم. بهاید دارید که هارتمن از یک سو نظام خورشیدی و از سوی دیگر اتم را به منزله همتافته‌هایی از این نوع در ک مر کرد. من این را ایده‌ای بسیار بارور می‌دانم. این نکته، بدون هر نوع ملاحظه اضافی، روشن است که ما نمی‌توانیم هیچ نوع علم زیست‌شناسی داشته باشیم مگر حیات را به عنوان چیزی در ک کنیم که در وهله اول همتافته است، چیزی که در آن حیاتِ کل ارگانیسم همان نیروی تعیین‌کننده غایی فرایندهای خاص است. ما هرگز نمی‌توانیم یک ارگانیسم را به مثابه ترکیب یا سنتر همه حرکاتِ عضلانی، عصبی و مواردی از این دست بفهمیم — حتی اگر می‌توانستیم هر یک از این حرکاتِ منفرد را بهطور مجزا با دقت علمی در ک کنیم؛ برعکس، این فرایندهای خاص صرفاً در مقام فرایندهای جزئی متعلق به ارگانیسم پیچیده [به عنوان تمامیتی فرارونده از مجموع اجزا] قابل درکند.

اکنون به دغدغه خودمان، یعنی جامعه بشری، می‌رسیم، جایی که این پیچیدگی مسلماً مشخصه نه فقط کل جامعه، بلکه همچنین اتم [یا جزء

مشکله] جامعه است. آدمی خود همتافته است، همتافته‌ای در معنای زیست‌شناختی آن، اما پدیده‌های اجتماعی را نمی‌توان با تجزیه این انسان همتافته و پیچیده فهمید، و لاجرم جامعه را باید، از همان آغاز، به منزله همتافته‌ای برساخته از همتافته‌ها در نظر آورد. اکنون پرسش تعیین کننده دقیقاً این است که این همتافته‌ها چگونه به وجود می‌آیند و ما چگونه می‌توانیم به سرشتِ واقعی وجود و کارکرداشان دست یابیم. همان‌طور که پیشتر گفتیم، مسئله نه تعییناتِ جامعه‌شناختی و مسائلی از این دست - که همیشه بعدتر می‌آیند - بلکه چگونگی فهم ظهور و شکل‌گیری این همتافته‌ها به شیوه‌ای تکوینی است.

اگر جامعه را از این منظر بنگرید، آن‌گاه امر واقع یا فاکت واحده که هیچ نظری در جهان ارگانیک برای آن نیست، کار است. کار، به اصطلاح، دقیقاً همان اتم [ذره] جامعه است (این را در علامت نقل قول می‌گذارم)، و همتافته‌ای به غایت پیچیده است که در آن، یک زنجیره یا سری علیٰ به میانجی پرورهٔ غایت‌شناختی کارگران به حرکت درمی‌آید. کار فقط زمانی می‌تواند موقعیت‌آمیز باشد که در حکم یک زنجیرهٔ علیٰ واقعی باشد که به حرکت درآمده است، آن‌هم، به‌واقع، در راستای مورد نیاز پرورهٔ غایت‌شناختی. از سوی دیگر، اگر من همتافته‌ای را بررسی کنم، به این واقعیت می‌رسم که پرورهٔ غایت‌شناختی نهفته در کار هرگز نمی‌تواند کل مجموع شرایط زنجیره‌های علیٰ به حرکت درآمده را لحاظ کند، طوری که ضرورتاً باید چیزی غیر از آنچه کارگر به عنوان هدف خویش تعیین می‌کند، سوبرآورد. نتیجتاً، در برخی مراحل بدّوی، انحراف [از پرورهٔ فوق] کاملاً حداقلی است، ولی قطعی یقین این که کل رشد و تحول بشری به چنین جایه‌جایی‌های حداقلی‌ای وابسته است. بگذارید این‌طور بگوییم که آدمیان کاملاً از روی بخت و اقبال، امکان یافتن راهی بهتر برای تیزکردن سنگ‌ها را

به دست آوردند. سپس به تدریج این راه را بهتر یافته‌ند، و این نحوه عمل رفته‌رفته عمومیت یافت. پیشرفت در مجموع بدون چنین تحولی قابل تصور نیست، تحولی که در آن، درنتیجه جهل نسبت به شرایط کار، همواره چیزی سربرمی‌آورد که در آغاز به تصور در نیامده بود به بیان دقیق‌تر، چیزی دیگر سربرمی‌آورد.

باور به این‌که همپای افزایش و انباست تجربه، حیطه نادانسته‌ها کوچک می‌شود پیش‌داوری‌ای برخاسته از علم پرستی است. من معتقدم که این حیطه گسترش می‌یابد. هرچه بهتر طبیعت را بشناسیم، بهاری کنش علم و کار، این رسانه ناشناخته هرچه بیش‌تر قد علم می‌کند، و مهم‌ترین پیامدها را برای تحول آتی بشر خواهد داشت. این منطقه ناشناخته مهارناشده باز تولید اجتماعی محدود به مراحل بَدوی نیست، بلکه در مراحل توسعه یافته نیز حضور دارد. متوجه هستید که این امر چگونه با پرسش هستی‌شناختی ساختن همتافته مرتبط است. کارخانه‌دار منفرد تولید خویش را بهتر کنترل می‌کند تا خردۀ صنعت کار دوران باستان یا قرون وسطا با وجود این، پیچیدگی تولید و مصرف نیروهای ناشناخته‌ای را به وجود می‌آورد که در قالب بحران‌های اقتصادی از بند رها می‌شوند. به‌زعم من، یکی از پیش‌داوری‌های معاصر علم اقتصاد این باور است که کینز^۱ و دیگران اقتصاد را تحت کنترل کامل خود درآورده‌اند. دقیقاً همان مسائلی که در حال حاضر تا بدین پایه مهم‌اند، با پایان معجزه اقتصادی آلمان نشان خواهند داد که این کنترل بر فرایند اقتصادی تا چه اندازه ناپایدار است.

اکنون بار دیگر به پرسشی هستی‌شناختی می‌رسم: هرچه درجه پیچیدگی چیزی بالاتر باشد، آگاهی بشری هرچه بیش‌تر با ابزارهای موادی می‌شود که به‌نحوی برون‌گستر و درون‌گستر نامتناهی است، و بهترین شناخت