

تاریخ و آگاهی طبقاتی

به عنوان پروژه‌های ناتمام

فردریک جیمسون

ترجمه: بابک سلیمی زاده

فعالیت جورج لوکاچ در سالهای اخیر همواره به نظر برپایه‌ی دو مفهوم بنیان نهاده شده است: دفاع از رئالیسم ادبی و ایده‌ی تمامیت. وقتی در نظر گرفته شود که اینها دو تا از مهمترین و مرکزی‌ترین دستاوردهای مفهومی آثار زندگی او هستند، کمترین یاسی پروژه‌ی «احیا»ی او را دربرنمی‌گیرد. داستان رابطه‌ی آنها عموماً از این قرار نقل شده است: «کارگرگرایی» چپ افراطی تاریخ و آگاهی طبقاتی (۱۹۲۳) توسط کمیتن به عنوان امری ایدئالیستی محکوم شد (به نظر آشکار می‌رسد که حمله به «نظریه‌ی بازتابی» معرفت‌شناختی در این کتاب^۱ انگیزه‌ی اصلی برای برخورد مفتضحانه‌ی حزب محسوب می‌شد). لوکاچ به این انتقادات گردن نهاد و در نتیجه‌ی این فاجعه و نیز شکست ابتکار عمل‌اش در سیاست مجارستانی (آنچه تزه‌ای بلوم نامیده می‌شود، به طور گسترده‌ای به عنوان پیشقراول استراتژی رسمی بعدی جبهه‌ی مردمی در نظر گرفته شد)، از فعالیت سیاسی کناره‌گیری کرد. او در عوض بر زیبایی‌شناسی تمرکز نمود: مقالات شناخته‌شده در مورد رئالیسم سده‌ی نوزدهم

^۱ - *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Luchterhand: Neuwied, ۱۹۷۷, ۳۸۷-۳۹۳؛ به انگلیسی، *History and Class Consciousness*. ترجمه‌ی رودنی لیوینگستون، کمبریج، MA: انتشارات MIT، ۱۹۷۱، ۱۹۹-۲۰۴. ارجاعاتی که به این کتاب در پی خواهد آمد با HCC (ت‌ا‌ط) مشخص شده‌اند؛ تمام ارجاعات به صفحات نخست به ویراست آلمانی استناد خواهند کرد، و متعاقب آن ترجمه‌ی انگلیسی می‌آید. [این کتاب با ترجمه‌ی محمدجعفر پوینده توسط نشر تجربه، تهران، ۱۳۷۷، منتشر شده است].

و درباره‌ی رمان تاریخی نتایج فوری این جهت‌گیری تازه بودند. بعلاوه، آنها نشان همان «نظریه‌ی بازتابی» را بر خود دارند - هم‌ارزی مفهوم سوژه با ابژه در جهان خارج - که او در تاریخ و آگاهی طبقاتی آن را محکوم کرده بود.^۲

اینها مسائل متنی در مورد این روایت اکنون متداول درباره‌ی لوکاچ هستند. یکی آنکه مسائل زیبایی‌شناختی، ظهور متناوبی در سرتاسر تاریخ و آگاهی طبقاتی^۳ می‌یابند (چندانکه جز این نمی‌توانست باشد، با توجه به اشتغال مادام‌العمر لوکاچ با زیبایی‌شناسی). بیش از آن، تمام یکی از پاراگراف‌های کتاب پیشین، که به «ژورنالیسم» به عنوان نقطه اوج «شی‌ءوارگی سرمایه‌دارانه» می‌پردازد (ت‌آط، ۲۷۵؛ ۱۰۰)^۴ صرفاً اشاره‌ای آشکار به آرزوهای بربادرفته‌ی بالزاک نیست بلکه تقریباً خلاصه‌ی مقاله‌ای است که او بعدها به آن اختصاص خواهد داد، یکی از بیانیه‌های بنیادین «دوران رئالیستی» و زیبایی‌شناسی رئالیستی. ناسازگاری‌های متنی‌ای از این نوع چیزی را ثابت نمی‌کند، بلکه به ما در مورد امکان مفهوم‌پردازی رابطه‌ی میان ایده‌ی تمامیت در تاریخ و آگاهی طبقاتی و گزارش بعدی رئالیسم به شیوه‌های دیگری جز به عنوان گسست، جایگزینی، بازپرداخت، و صورت‌بندی هشدار می‌دهد. فی‌الواقع، به عقیده‌ی من،^۵ آنچه به نظر بیشتر پذیرفتنی می‌رسد پیوستگی میان این دو آموزه و در واقع رابطه‌ی ناگسستنی میان آنهاست.

دریافت لوکاچ

اگر این قضیه‌ای برانگیزنده باقی می‌ماند به این خاطر است که آنچه به طور سنتی انگاره‌ی تمامیت و مفهوم رئالیسم را از یک دیگر متمایز می‌کند خوانش آنهاست. فعالان سیاسی و نظری که تاریخ و آگاهی طبقاتی را

^۲ - نگاه کنید به پژوهش‌هایی در رئالیسم اروپایی، ترجمه‌ی ادیت بون، نیویورک: گروست و دونلاپ، ۱۹۶۴؛ نویسنده و منتقد و سایر مقالات، ویراست و ترجمه‌ی آرتور. دی. کان، نیویورک: گروست و دونلاپ، ۱۹۷۴؛ و رمان تاریخی، ترجمه‌ی هانا و استنلی میشل، لینکلن: دانشگاه نبراسکا، ۱۹۸۳. در دهه‌ی ۱۹۵۰ لوکاچ بسیاری از این مواضع را در رئالیسم در زمان ما: ادبیات و مبارزه‌ی طبقاتی فرمول‌بندی دوباره کرد، ترجمه‌ی جان و نک مندر، نیویورک: هارپر و رو، ۱۹۷۱.

^۳ - برای مثال نگاه کنید به ملاحظاتی بر زیبایی‌شناسی آلمانی (۳۱۶-۳۱۹؛ ۱۳۷-۱۳۹)، در مورد نقاشی منظره (۳۴۰-۳۴۱؛ ۱۵۷-۱۵۸)، و در مورد تراژدی کلاسیک (۳۶۰-۳۶۱؛ ۱۷۵-۱۷۶).

^۴ - مقایسه کنید با لوکاچ، «بالزاک: آرزوهای بربادرفته»، در پژوهش‌هایی در رئالیسم اروپایی، ۴۷-۶۴.

^۵ - بیان‌شده در مارکسیسم و شکل، پرینستون: انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۷۱، ۱۶۲-۱۶۳؛ و همچنین برای نورافکنی بر تحقیق حاضر نگاه کنید به اشاره‌ی من به تاریخ و آگاهی طبقاتی در انتهای مقاله‌ی «ادبیات جهان سوم در دوران سرمایه‌داری چندملیتی»، در متن اجتماعی، شماره‌ی ۱۵، پاییز ۱۹۸۶، ۶۵-۸۸.

محرک و به طور بی‌پایان پیشنهاددهنده یافتند اغلب همان افرادی هستند که فرضیه‌های مقدم فرهنگی مقالات درباره‌ی رئالیسم را ملال‌آور و سنتی می‌یابند. چگونه تحلیل پیشگویانه و سیستمیک شی‌وارگی در سرمایه‌داری متاخر در کتاب پیشین (همراه با تصریح پرتنین اولویت معرفت‌شناختی طبقه‌ی کارگر و قابلیت منحصربفرد آن برای گسستن فرایند شی‌وارگی و تاسیس انواع رادیکال تازه‌ی روابط اجتماعی) می‌تواند با (۱) تجلیل پس-نگرانه‌ی سنت رمان بورژوازی سده‌ی نوزدهم و (۲) با آنچه شبیه به یک فراخوان برای یک جامعه‌ی سوسیالیستی برای جذب سنت فرهنگی بورژوازی به جای پیش‌افکنی و ابداع نوعی تازه به نظر می‌رسد وفق داده شود؟ فرمول شناخته‌شده‌ی برشت درباره‌ی «چیزهای تازه‌ی بد» که ما بایست بر «چیزهای قدیمی خوب» ترجیح دهیم (*das schlechte Neue and das gute Alte*) به همان میزان به لوکاچ متاخر آسیب رساند که کمترین در مورد آثار اولیه‌اش، و بطور بسیار موجزتر.

ازینرو باید به طرز نزدیک‌تر به دوکسا و پیش‌داوری‌هایی که در دریافت لوکاچ وجود دارد بنگریم. چون ضرورتاً درون آن میدان نیرو و علیه آن مخالفت است که هر مفهوم‌پردازی از لوکاچ و آثارش راه خود را خواهند یافت. از چشم‌انداز «ذوق» ادبی و فرهنگی، برای مثال، توصیف لوکاچ از رئالیسم می‌تواند به خوبی به عنوان یک بیانیه‌ی نسلی تلقی گردد، نویسندگان «معاصر» او (در روح و شکل‌ها) در خرده‌ریزه‌های یک اروپای مرکزی هنگام تغییر قرن ذوب شده بودند، درحالی‌که موارد عمده‌ی ارائه‌ی او - بالزاک، تولستوی - پوسیدگی ناخوشایند مکتب کلاسیک را با خود دارند. حتی آنجا که احیای ویکتوریایی در نوسان کامل به نظر می‌رسد، روش او در مورد آنها چندان شبیه به روش‌های ما نیست. شالوده‌شکنی تمام‌عیار آقای گاسکل، برای نمونه، «متن»ی را تولید می‌کند که بیشتر شبیه به فیلیپ سولرز می‌رسد تا شبیه دیکنز). قاعده‌ی لوکاچ، در این ضمن، حس وظیفه‌شناسی اخلاقی نیرومندی (که خودش ویکتوریایی است) را در مورد آن حمل می‌کند. در دورانی که به لحاظ فلسفی خود را مشغول با «لذت» یا «میل» می‌کند، ارزش قائل شدن برای این رمان‌های رئالیستی طولانی گاهی در نظر خواننده به عنوان تقویت تمام آن مکانیسم‌های استراتژیک سرکوب می‌رسد که لوکاچ لازم بود برای زنده‌ماندن متحمل آن شود.^۶ از دیگر سو، حتی این ادراک به تعدیل نیاز دارد در دورانی - گاهی به طور بی‌ربط پس‌امدرن نامیده می‌شود - که در آن همین موضوعات بیزاری اصولی لوکاچ - «مدرن‌های بزرگ» - خودشان به مکتب کلاسیکی تبدیل شده‌اند که باید توسط هنرمندان معاصر انکار شوند.

^۶ - تشخیص آدورنو، در "Erpresste Versöhnung"، که به «مصالحه‌ی اجباری» ترجمه شده است، در زیبایی‌شناسی و سیاست، لندن: ورشو، ۱۹۷۷، ۱۵۱-۱۷۶؛ باینحال حتی آثار اولیه‌ی لوکاچ تحت نفوذ یک روح پیوریتانیسم اخلاقی قرار دارد.

آدمی گاهی احساس می‌کند که این «ذوق» لوکاچ نیست که کهنه شده است، به آن اندازه که زبانش و دستگاه مفهومی و تحلیلی‌اش. جز این چگونه می‌توان سماجی که به موجب آن دفاع او از رئالیسم مورد سوءخوانش قرار می‌گیرد و به یک ایدئال از صحت عکاسانه نسبت داده می‌شود (به «رئالیسم سوسیالیستی» یا هنجارمندی استالینیستی واگذارده می‌شود) را فهمید؟ در این شرایط همواره نیاز به تاکید، نه صرفاً بر فهم خود لوکاچ از آثارش در مورد رئالیسم به عنوان نقدی بر زیبایی‌شناسی استالینیستی، بلکه همچنین بر عملکرد کلمه‌ی رمز اصطلاح منفی *ناتورالیسم* به عنوان یک حسن‌تعبیر تاکتیکی در مسکو دهه‌ی ۱۹۳۰، به صراحت به جای «رئالیسم سوسیالیستی»، وجود دارد. حتی چیزی می‌تواند به دست آید، در زمانه‌ی ما با اولویت‌های فکری و فرهنگی متفاوت‌اش، با این‌همان‌سازی برسازنده‌ی او از رئالیسم با روایت و داستان‌گویی. «رئالیسم عکاسانه»، آنچه او *ناتورالیسم* می‌نامد، در زیبایی‌شناسی او به صراحت به خاطر ساختار غیر- یا ضد-روایی‌اش، و بر اساس تاثیر صوری سمپتوماتیکی که از امر صرفاً توصیفی درون آن وجود دارد، بی‌قدر دانسته شده است. همچنانکه مدرنیسم - در ظاهر تاریخی ابتدایی امر سمبولیک یا سمبولیستی‌اش - صرفاً دیگری «مفرط»ی نیست که توسط نوعی «راه میانی» رد شده باشد، بلکه توسط لوکاچ به عنوان مقابل دیالکتیکی *ناتورالیسم* و به عنوان لازم‌وملزوم ساختاری آن، روی دیگر آن، فهمیده شده است. (دیدگاه‌های بعدی در مورد ادبیات «تجربی» و آوانگارد در حال ظهور، اگرچه به نحو پیچیده‌تری مورد بحث قرار گرفته‌اند، همچنان درون این چارچوب دیالکتیکی اولیه شرح داده می‌شوند.)

آنچه روشن می‌شود وقتی که مواضع لوکاچ به این شیوه‌ی متقابل و دیالکتیکی فهم می‌گردد این است که زیربندهای فلسفی‌شان متعلق به تاریخ و آگاهی طبقاتی باقی می‌مانند و به ویژه به طور خاص نظریه‌ی شی‌وارگی را پیش‌فرض می‌گیرند. مفهوم‌پردازی لوکاچ از شی‌وارگی در اصل به بهترین نحو به عنوان هم‌نهادی از مارکس و وبر فهمیده می‌شود.^۷ توسعه‌ای از توصیف مارکس است، نه صرفاً از فتیسیسم کالایی و مبادله بلکه از خود شکل کالایی، که اکنون وسعت یافته است تا شرح وبر از فرایند عقلانی‌سازی، از تیلموری‌سازی، نه تنها فرایند کار، بلکه رشته‌های علمی به تمامی، و نیز روان و حواس، را دربرگیرد. پارادوکس عملی این نخستین شرح سیستمیک فوق‌العاده از منطق سرمایه‌داری در شیوه‌ای نهفته است که بر چندپارگی مفرط به عنوان یک هنجار اجتماعی تاکید می‌گذارد. تلاش دارد فرایندی را پیش‌نهد که مجزا، قسمت‌بندی، ویژه‌سازی، و پراکنده می‌کند: نیرویی که در عین حال و به طور یکسان بر همه‌چیز اعمال می‌شود و از ناهمگنی یک قدرت همگن و متعارف‌کننده می‌سازد. به این معناست که در تاریخ و آگاهی طبقاتی، فراخواندن پیشگویانه‌ی نوعی منطق

^۷ - نگاه کنید به *ناخودآگاه سیاسی*، ایتاکا: انتشارات دانشگاه کورنل، ۱۹۸۱، ۲۲۰.

طبقاتی بنیاداً متفاوت - پراکسیس و نیز قابلیت‌های معرفت‌شناختی تازه‌ی طبقه‌ی کارگر صنعتی - یک نیروی متقابل را به صحنه می‌آورد. این به ما اجازه می‌دهد که یک پروژه‌ی جمعی را تصور کنیم که نه تنها قادر به گسستن تارهای سیستمیک چندگانه‌ی شی‌ءوارگی باشد، بلکه باید چنان کند تا خود را تحقق بخشد. همانطور که مشغولیت مداوم طیف وسیعی از نظریه‌های معاصر با آنچه لوکاچ نخست به عنوان شی‌ءوارگی توصیف نمود به ندرت قدر دانسته شده است،^۸ به همان ترتیب پیام بنیادین «شی‌ءوارگی‌زدایی» که تاریخ و آگاهی طبقاتی دربردارد - «تاریخ عبارت از تاریخ براندازی بی‌وقفه‌ی شکل‌های عینی‌ای است که زندگی آدمی را می‌سازد» (ت‌آط، ۳۷۲؛ ۱۸۶) - تنها به طور متناوب قابل‌شنیدن بوده است.

اما در آثار زیبایی‌شناختی، «رنالیسم» به عنوان امری توصیف شده است که همان عملکرد را دارد که «آگاهی پرولتاریا» در تاریخ و آگاهی طبقاتی. حامل نیروی شی‌ءوارگی‌زدایی است، که اشاره بر این دارد که ایده‌ی کلیشه‌ای ما از رنالیسم لوکاچی به عنوان یک «شکل» در مقام خودش، و محدود و منسوخ در آن حالت، بیش از همه نمی‌تواند یکسره درست باشد. دیالکتیک ناتورالیسم و مدرنیسم سرنوشت رابطه‌ی ابژه/سوژه را تحت تیئوری‌سازی‌ای شدت‌یابنده تکرار می‌کند: تقسیم‌بندی ابزاری و تخلیه-استخراج جهان ابژه، چندانکه تنها توصیفات محلی و تکنیکی پرزحمت می‌تواند به تفصیل آن را مهیا کند؛ تخصصی‌سازی سلسله‌مراتبی قوای ذهنی و روانی چنانکه تنها آنان که از «عقل ابزاری» مستثنی شده و به حاشیه رانده شده‌اند از این پس برای عملکردهای اکنون مبتذل‌شده‌ی فرهنگ قابل‌دسترس‌اند. تا اینجا همه چیز خوب است: آدورنو و هورکهایمر، گفته خواهد شد، به همان میزان و با جزئیات دقیق‌تر به ما نشان داده‌اند، درحالی‌که طی این فرایند از مفهوم‌پردازی آشفته و هنجارمند لوکاچ از رنالیسم جدا می‌شوند.

این لحظه‌ای تعیین‌کننده در هرگونه رویکرد به زیبایی‌شناسی لوکاچ است، چون لحظه‌ی سوءخوانش بنیادی است. عموماً اینطور فرض شده است که رابطه‌ی سوژه/ابژه یکی از مقوله‌های مفهومی پایه‌ای لوکاچ است: الگوهای مختلف یک شکاف میان سوژه و ابژه در دوران‌های مدرن به نظر بخش اصلی تشخیص او در مورد فرهنگ مدرن را تشکیل می‌دهند. بنابراین اینطور فرض شده است که گام بعدی «مثبت» لوکاچ نوعی تجدید «وحدت» میان سوژه و ابژه خواهد بود، نوعی احضار «آشتی» میان این مناطق هستی چندپاره و آسیب‌دیده. مفاهیمی که دلالت بر چنین آشتی‌ای دارند همچنین به سرعت توسط خرد متعارف به عنوان نوستالژیک یا اوتوپییایی به تمام معانی بد آن ارزیابی می‌شوند.

^۸ - به عنوان مثال، آنچه پل دو مان بر حسب موضوعیت‌یابی تحلیل نمود، به نظرم بسیار مربوط می‌رسد: این مبحث یقیناً امری مرکزی برای هرگونه «گفتگو» میان مارکسیسم و شالوده‌شکنی است.

اما این به هیچ وجه حرکتی نیست که لوکاچ انجام می‌دهد. دیالکتیک او امری ممتاز است و غیرقابل پیشبینی‌تر از آن است و به زحمت سعی در اعاده‌ی «هم‌نهاد» مکانیکی ندارد (که به اشتباه به هگل نیز نسبت داده شده است). زیرا آنچه پس از شرح توزیع، با شیء‌وارگی، طیف کاملی از فواصل میان سوژه و ابژه (و در میان آنها) به هستی می‌آید یکی‌شدن دوباره‌ی آنها نیست. بلکه، و به طور کاملاً غیرمنتظره، مفهوم «تمامیت» است، و همراه با آن، همانطور که در مورد آن بحث خواهیم کرد، مفهوم «روایت» در حیطه‌ی زیبایی‌شناسی است. به بیان دیگر، چشمداشت متعارف یک هم‌نهاد به همان اندازه متعارف میان سوژه و ابژه به طرز دراماتیکی جابجا شده است. ابعاد تاکنون ناشناخته‌ی این مسئله - رابطه‌ی متقابل و فرایند - به ناگاه به عنوان ویژگی‌هایی آشکار می‌شوند که راه‌حل تازه را ورای بازشناسی دگرگون می‌کنند.

بازپیوند تمامیت و رئالیسم

این همچنین می‌تواند لحظه‌ای باشد برای تأمین معنایی انضمامی‌تر از پیوند میان «تمامیت» و «روایت» در اندیشه‌ی لوکاچ، و فراتر از آنها، میان مشغولیت‌های تاریخ و آگاهی طبقاتی و مشغولیت‌های آثار متاخرتر در مورد رئالیسم. مسئله‌ی تمامیت نخست به طور عمودی به بساخت روایی وارد می‌شود: وقتی رویت‌پذیر می‌شود که آغاز به پرسیدن پرسش‌هایی از خود درباره‌ی عوامل تعیین‌کننده‌ی نهایی یک عمل یا تجربه‌ی معین می‌کنیم. این عوامل عموماً به عنوان پایه‌ای‌ترین مواد خام رمان شناخته می‌شوند، که یک شخصیت را به عنوان یک بازیگر در مبارزه‌ای نومیدانه برای دستیابی به چیزی به صحنه می‌آورد (بالزاک)، یا به عنوان دریافت‌کننده‌ی ناشاد طیفی از نیروها و ضرورت‌های بیرونی (آلفرد دوبلین)، یا به عنوان وسیله و دستگاه ضبطی برای یک احساس تازه‌ی پیچیده و بالینحال بی‌نام در مورد چیزها (ویرجینیا وولف)، یا حتی یک بازپرسی-از خود سرگشته درباره‌ی یک فقدان احساس یا میل به طور کل (فلوهر). آنچه روانکاوی به ما آموخته است (پس از لوکاچ) میزانی است که مردم دیگر، و به خصوص ساختار خانواده و تاریخ، در واقعیت همچنان به طور فعال به نظر در این اشتیاق‌ها و بلندپروازی‌های فردی مشارکت می‌کنند. آنچه نظریه‌ی مارکسیستی ایدئولوژی به ما آموخته است میزانی است که تا آن جمعیت‌ها به تمامی، با ارزش‌های ایدئولوژیکی و رمزی‌شدن‌هاشان، همچنین در شیوه‌ای که ما چنین اشتیاق‌ها و بلندپروازی‌هایی را درک می‌کنیم و به صحنه می‌آوریم مشارکت می‌کنند. بعلاوه، آنچه نظریه‌ی مارکسیستی جامعه‌ی سرمایه‌دارانه به ما آموخته است شیوه‌ای است که همین امکان درک یک ارزش اشتیاق‌مند معین یا قادر به احساس یک هیجان منحصربفرد معین بودن وابسته است به کار مردم دیگر و یک

تفاوت‌گذاری اجتماعی از تولید که درون آن این امکان‌های انسانی خاص قابل‌دسترس یا از دیگر سو مستثنی شده هستند.

اما از نقطه‌نگاه بی‌واسطگی (به معنای هگل) تمام آن عوامل تعیین‌کننده‌ی چندگانه - که در واقعیت طیف بسیار عظیمی از مردم دیگر، اعمال و اشتیاق‌های آنها هستند - از صحنه‌ی عمل یا مواجهه‌ی رمان‌نویس، یا از اتاق یا چشم‌اندازی که در آن یک احساس یا حالت معین خود را ابراز می‌دارد غایب‌اند. اینکه چرا ما معمولاً غایب آنها، و ناتمامی بنیادین عرضه‌داشت آنها را در نمی‌یابیم، در خوانش هرروزه‌ی آنچه همچنان می‌تواند نزد ما رمان‌های رئالیستی به نظر برسد، لوکاج خودش به طور مستقیم به آن نپرداخته است. با اینحال، سارتر/دبیات چیست؟ (در عین حال یک متن زیبایی‌شناختی کهنه‌ی دیگر) می‌تواند مورد رجوع قرار گیرد به خاطر توصیف شیوه‌ای که در آن طبقه‌ی اجتماعی خوانشی را همراه با سرحدات آشنابودگی ارائه می‌دهد، با رواداری‌ای آماده برای تمام چیزها و واقعیت‌هایی که نباید گفته شوند (و ازینرو می‌توانند نادیده انگاشته شوند)، با حس به‌درستی ایدئولوژیکی که وقتی یک عمل یا تجربه‌ی معین درون چشم‌انداز طبقاتی خودمان فهمیده می‌شود به نظر «کامل» می‌رسد و «به توضیح بیشتری نیاز ندارد».

میل به تمامیت، که به خوبی توسط لوکاج در تاریخ و آگاهی طبقاتی (۳۵۸: ۱۷۴) ارائه شده است،^۹ در عرصه‌ی روایی دربردارنده‌ی امتناع از این محدودیت‌ها و سرحدات مرسوم و حتی یک آشنایی‌زدایی از معنای مرسوم بازنشاسی و فهم اعمال و اشتیاق‌های انسانی است. رابطه‌ی متقابل را به عنوان یک زیبایی‌شناسی به وسیله‌ی این حس جانبدارانه پیش می‌نهد که برای نشان دادن اینکه یک رویداد معین در واقعیت چیست، رمان‌نویس باید به نوعی بر محدودیت‌های بازنمودی امر بی‌واسطه فائق آید، و به نوعی تاثیر فعال و اثرات آن طیف کامل نیروهای اجتماعی و تاریخی را پیشنهاد دهد که بدون آن این رویداد منحصربرفرد در نهایت غیرقابل‌درک است. کلمه‌ی «به نوعی» در اینجا نشان‌دهنده‌ی جایگاه این مفهوم‌پردازی بسط‌یافته و «تمامیت‌یابنده»ی رئالیسم به عنوان یک ایدئال، و در واقع، به عنوان یک شکل زیبایی‌شناختی یا زبانی هنوز تحقق‌نیافته است (و همچنین قابل‌تحقق، در طیفی عظیم از شیوه‌های غیرقابل‌پیشبینی و هنوز غیرقابل‌تصور).

«به نوعی» همچنین جایی است که در آن نیاز به روایت به معنای دقیق آن پدیدار خواهد شد. چراکه نادانسته باقی نخواهد ماند که توصیف برخی تمامیت‌یابی‌های روایی تازه که اندکی پیش ارائه شد شباهت خانوادگی

^۹ - آلمانی اینطور می‌خواند "eine Intention auf die Totalität der Gesellschaft". اصطلاح تخصصی هوسرل، «نیت‌مندی»، توصیفی را برای عملکرد مداوم این مفهوم می‌گشاید که در واژه‌ی ضعیف‌تر انگلیسی از دست می‌رود.

غربی با بسیاری از «امیال به تمامیت» موجود در خود مدرنیسم دارد، و بطور بسیار صریح با آنهایی که توسط لوکاچ تقبیح شده است، با آنهایی که به ورطه‌ی فراموشی دوره‌ای کامل افتاده‌اند و به همان میزان آنهایی که درخشندگی‌شان در زمانه‌ی ما دوچندان شده است، با جولز رومینز و دوس پاسوس به طور کامل به همان میزان که با جویس و با روبرت موزیل. ازینرو انگاره‌ی تمامیت می‌تواند نشان‌دهنده‌ی نقطه‌ی غایی مدرنیته‌ی لوکاچ، از جمله معنای سرحد یا حد اش باشد. نشان‌دهنده‌ی لحظه‌ای است که ورای آن اندیشه‌ی او قابل پذیرش نیست، و بازمی‌گردد به مفهوم‌پردازی‌ای از رابطه‌ی متقابل که به نظر بیشتر سنتی می‌رسد چراکه دربردارنده‌ی نیاز به شفافیت و امکان/ندیشیدن به چنان پیوندهایی است.

از آنجا که اشکال تمامیت‌ساز «مدرن‌های بزرگ» الزاماتی‌اند برای اندیشیدن به تمامیت - و به ویژه پیچیدگی‌های تمامیت‌های شهری و صنعتی - در موقعیتی که در آن آنها غیرقابل فهم شده‌اند، و در آن همبودی محض سرنوشت‌های غیرمرتبط در شهر، ممکن‌خاص بودن محض دیدارهای تصادفی و اشتراک‌های اتفاقی رابطه‌ی متقابل ژرف‌تری را پیشنهاد می‌کند که به طور برسازنده‌ای از تجربه‌ی فردی و «نقطه نگاه» هر عامل یا شرکت‌کننده‌ی فردی می‌گریزد. باینحال مدرن‌ها این تنش را با انکار نقطه‌نگاه تمامیت‌ساز قدیمی‌تر، رمان‌نویس واقف‌به‌همه‌چیز قدیمی‌تر یا حتی شاهد ممتاز، تندتر می‌کنند. حتی روایت اول-شخص پروست به طور مخفیانه اما نظام‌مندی ساختار خودش را خنثی می‌کند.

در ضمن، این پیشفرض صوری تمام مدرنیسم‌ها که «تمامیت» با سوژه‌ی روانی فردی آشتی‌ناپذیر است، و حتی بیشتر، اینکه هر مفهوم‌پردازی از تمامیت به عنوان شکلی از آگاهی، از دانستن تام یا نوعی وضعیت سوژه‌ای ممتاز، از اعتبار افتاده است. (اما پس چگونه همین مفهوم تمامیت می‌تواند در وهله‌ی اول درک گردد؟) گام‌های بعدی عبارت است از مباحثات نظری و فلسفی پساساختارگرایانه علیه همه‌ی اشکال تمامیت، بیش از همه، آن که متعلق به لوکاچ در تاریخ و آگاهی طبقاتی است.

لوکاچ در برابر مدرنیسم

باینحال آثار تمامیت‌ساز مدرنیسم به طور خاص توسط لوکاچ به عنوان راه‌حل‌های صوری برای معمای مدرن طرد شده‌اند. این صرفاً به این خاطر نیست که آنها خود را به عنوان شکست‌های ضروری تعیین می‌کنند. در این امر، آنها صرفاً می‌توانند نشانه‌ی بیماری آنتینومی‌های آگاهی بورژوازی به طور عام باشند همانطور که تاریخ و آگاهی طبقاتی به خوبی آنها را خلاصه کرده است (بخصوص، تناقض میان چندپارگی و تخصصی‌سازی فزاینده و

یک «کل» ساختگی و مرموز می‌شود). اما گفتن این همچنین به معنای این پیشنهاد است که چنین شکست‌های صوری‌ای - که همچنین شکست‌های معرفت‌شناختی هستند - می‌توانند توضیح داده شوند حتی اگر نتوانند (در چارچوب جامعه‌ی سرمایه‌دارانه) تصحیح گردند. ازینرو به آدمی این احساس دست می‌دهد که نزد لوکاچ این مدرنیسم‌ها که دوباره به رئالیسم‌ها (ی انتقادی) تبدیل می‌شوند آیا قادر بوده‌اند محدودیت‌های تجربه‌ی شخصیت‌هایشان را به صحنه آورند - به بیان دیگر، چه چیزی به لحاظ ساختاری روایت را به معنای دقیق آن در آثار مدرن مسدود می‌کند - درون چشم‌اندازی که در آن چنین محدودیت‌هایی به سوژه و مسئله‌ی خود آثار تبدیل می‌شوند؛ همانطور که در بالزاک، اشتیاق‌های جنسی هولوت به موضوع یک بررسی تبدیل می‌شود که در نهایت به تاریخ و امر اجتماعی توسل می‌جوید تا بازنمایی‌شان به طریقی «کامل» گردد.^{۱۰} باینحال آنچه اتفاق می‌افتد این است که در این متون خود شکست روایی شیئیت یافته و به ابژه‌ای برای تامل زیبایی‌شناختی به خودی خود تبدیل می‌شود. نتیجه رتوریک انحطاط لوکاچ است، که ما مختاریم بر آن رقت آوریم، مشروط به فهم این نکته که این صرفاً ابزاری برای سرزنش اخلاقی و سیاسی نیست، بلکه، به عنوان نوعی مختصرنویسی، تمامی آرمان‌تور سیستماتیک فلسفی خود تاریخ و آگاهی طبقاتی را پیشفرض دارد.

دو ویژگی آن تحلیل گسترده‌تر می‌تواند در وهله‌ی قانون مدرنیستی فراخوانده شود. آنها امکان‌های توصیفی‌ای را عرضه می‌کنند که ضرورتاً و به طور خودکار متضمن طرد نیست (در هر مورد، یک خصومت اصولی برخی اوقات متوجه ویژگی‌هایی از یک موضوع می‌شود که برای هواخواهانش رویت‌ناپذیر است: می‌توان به عنوان مثال به تشخیص نه بی‌ربط ناعقلانیت ساختارهای زبان شاعرانه‌ی مدرنیستی توسط یوور وینترز اندیشید).^{۱۱} ممکن خاص بودن در آن معنا یکی از ویژگی‌های تعیین‌کننده‌ی بحث لوکاچ از محدودیت‌های اندیشه‌ی بورژوایی است که به تحلیل روایت بورژوایی یا مدرنیستی همراه با قدرت تحلیلی اصیل پاسخ می‌دهد (به یکی دیگر از امکان‌های آن در انتهای این مقاله بازخواهیم گشت). ممکن خاص بودن، اگر بتوان گفت، نقطه کور درونی آگاهی بورژوایی، یا تجربه‌ی وجودی سرمایه‌داری، است. در شکل‌های دوگانه‌ی بخت و بحران یا فاجعه (ت/ط، ۲۷۶-۲۸۰؛ ۱۰۱-۱۰۵)،^{۱۲} نشان‌دهنده‌ی لحظه‌ای است که در آن رویدادهایی که به لحاظ اجتماعی یا تاریخی معنادارند، چهره‌هایی غیرقابل‌درک، ابزورد یا بی‌معنا به افراد نشان می‌دهند، که ازین‌پس فقط می‌توانند سردرگمی‌شان را با نام‌های تصادف یا خیزش و تحول طبیعی تقریبی تصدیق کنند. اینکه در علم بورژوایی این امور «غیرعقلانی» یا ناندیشیدنی خودشان به موضوع شکل‌های تازه‌ای از بررسی و تخصص علمی تبدیل می‌شوند - برای مثال در

^{۱۰} - نگاه کنید به لوکاچ، نویسنده و منتقد، ۱۳۹.

^{۱۱} - «مکتب تجربی در شعر آمریکایی»، در *در دفاع از عقل*، نیویورک: انتشارات اسوالو و ویلیام مورو، ۱۹۴۷، ۳۰-۷۴.

^{۱۲} - مقایسه کنید با لوکاچ، پژوهش‌هایی در رئالیسم اروپایی، ۵۵-۵۸.

نظریه‌ی احتمالات و آمار، یا در نظریه‌ی بحران یا نظریه‌ی فاجعه - شاید یک توسعه‌ی متفاوت از ویژگی دوم تحلیل لوکاچ باشد، که تعیین‌کننده‌ی نقطه‌ی کور خود نظام است، و ناتوانی آن در دستیابی به تمامیت به عنوان یک کل معنادار.

این نظریه‌ی مطلق‌های لوکاچ است، که در آن اگر بتوان گفت تمام نظام در شکل یک ذات‌گرایی یا بنیادگرایی متافیزیکی یا نمادین (اگر بخواهیم از زبان فلسفه‌ی معاصر استفاده کنیم) جسمیت و موضوعیت می‌یابد. «امر مطلق چیزی به جز وسواس اندیشه نیست، پیش‌افکنی به اسطوره‌ی شکست فکری است برای فهم واقعیت به طور انضمامی و به عنوان فرایندی تاریخی» (ت/ط، ۳۷۴؛ ۱۸۷).^{۱۳} باینحال وزن کامل این تشخیص به طور کامل قابل ارزیابی نیست اگر آن را به موارد بدیهی مطلق‌های مذهبی یا متافیزیکی محدود کنیم. فی‌الواقع لوکاچ تمام فلسفه‌ها یا نظام‌ها را به معنای دقیق در ذهن داشت: حیات‌باوری یا *Lebensphilosophie*، آموزه‌ی «انسان اقتصادی» یا پرخاشگری درون‌زاد، تمام انگاره‌های سکولار از «معنا»ی طبیعت یا طبیعت انسانی، حتی در برخی حدود بیرونی، خود اگزیستانسیالیسم وقتی که پروژه‌ی ضد-فلسفی‌اش به طور نامحسوس به یک فلسفه در مقام خود تغییرجهت می‌دهد (امر «بزرورد»). فلسفه‌ی معاصر فی‌الواقع وظیفه‌ی نقاب‌زدایی از چنین مطلق‌های سکولاری را برای خود مقرر کرده است، که طیف کاملی از اندیشه‌ها را به خود اختصاص می‌دهد که دیگر تجملات متافیزیکی یا مذهبی در اشکال قدیمی‌ترشان را به کار نمی‌گیرد و چنین حالتی به خود نمی‌گیرد. باینحال معرفی‌اش از آنها به عنوان «ذات‌گرایی» یا «بنیادگرایی» می‌تواند خطر بازمطلق‌سازی آنها به شیوه‌ای تازه را دربرداشته باشد، با به صحنه آوردن آنها به عنوان مواضع فلسفی به خودی خود، و از اینرو بیرون گذاشتن زمینه‌ی اجتماعی‌ای که عملکرد جبرانی آنها به عنوان پیش‌افکنی از آن آشکار می‌شود.

آنچه، در زمینه‌ی حاضر ما، به همان میزان حائز اهمیت است، کاربرد دینامیک‌های متشابه در عرصه‌ی زیبایی‌شناسی است، و به خصوص وجود «مطلق‌ها»ی صوری در اثر هنری (که با مفهوم‌پردازی فلسفی هیچ ارتباطی ندارند). این دینامیک‌ها، به عنوان مثال، عبارتند از شکل‌های مختلف تمامیت‌یابی نمادین که به اثر هنری (مدرنیستی) نمودش را به عنوان یک چیز کامل در خود اعطا می‌کنند، ابژه‌ای که به نوعی «دلیل خودش» و بنیاد درونی معنای خودش است، بدون پیش‌فرض‌های خارجی یا ارجاعات بیرونی. صرفاً تقدیس آکادمیک «کلاسیک‌ها»ی مدرنیستی چنین مواردی را بنظر کمتر مناسب‌تر از آنچه سابقاً بودند نموده است، زیرا شخص به ندرت از اموری که حقیقی می‌پندارد در مورد علت ژرف‌تر آنها برای بودن و توجیه وجودشان پرسشی مطرح می‌کند. باینحال امروزه وقتی که خود لحظه‌ی مدرنیستی - در پسامدرنیسم تمام‌عیار - به نظر به نوعی

^{۱۳} - همچنین نگاه کنید به ۲۹۰-۲۹۱، ۳۸۱؛ ۱۱۴-۱۹۴.

گذشته‌ی بنیاداً متفاوت عقب رانده شده است، پرسش راجع به طبیعت منحصر بفرد و بطور تاریخی اصیل چنین آثاری دوباره انتظار می‌رود که ما را به شیوه‌ای متفاوت مشغول دارد. مسئله‌ساز کردن فلسفی اصولی امر مدرن توسط لوکاچ به چنین پرسش‌هایی مفصل‌بندی و محتوا اعطا می‌کند.

جنگ بر سر تمامیت

با این حال در این لحظه ما بیش از آنکه دغدغه‌ی مدرنیسم به خودی خود را داشته باشیم به تمایزناپذیری عمیق‌تر میان مفهوم‌پردازی لوکاچ از رئالیسم و انگاره‌ی او از تمامیت می‌پردازیم، بحثی که اکنون ما را به مواجهه با کل خصومت معاصر، پساساختارگرایانه یا حتی پسامدرن با همین روح شعارهایی نظیر «تمامیت» یا «تمامیت‌یابی» وامی‌دارد (نسخه‌ی متاخر سارتر). شعار متقابل ژان-فرانسوا لیوتار، «اجازه دهید جنگی بر سر تمامیت برپا کنیم»^{۱۴} یک نقطه‌ی آغاز سودمند و گویاست برای کاوش در این مواضع، که اقتدار فکری (سوژه‌ای که تمامیت را می‌شناسد)، روابط اجتماعی (یک تصویر تمامیت‌ساز از جامعه که تفاوت، یا تفاوت‌گذاری، را سرکوب می‌کند)، سیاست (یک سیاست تک-حزبی، در تقابل با تکثرگرایی باصطلاح جنبش‌های اجتماعی تازه)، ایدئولوژی یا فلسفه (ایدئال‌سازی هگلی، که ماده، دیگری، یا طبیعت، را سرکوب می‌کند)، زیبایی‌شناسی (اثر هنری ارگانیک قدیمی یا امر کلی انضمامی، در تقابل با «کار» قطعه‌قطعه یا مبتنی بر بخت معاصر)، و اخلاق و روانکاوی (سوژه‌ی «متمرکز» قدیمی، ایدئال یک شخصیت یا ایگوی یکپارچه و یک طرح زندگی وحدت‌یافته) را با هم تلفیق می‌کند. در زبان مشترک مباحثات نظری معاصر، نام لوکاچ قابل مبادله با نام‌های هگل یا استالین شده است، به خاطر کلمه‌ای که نشان‌دهنده‌ی عظمت تمام این ارزش‌ها با متحد کردن آنها در یک برنامه‌ی واحد است. بی‌فایده، اما نه اشتباه، خواهد بود مشاهده‌ی اینکه اینهمان شدن غیرتفاوت‌گذاری شده‌ی این جایگاه‌های متمایز با یکدیگر خودش نوعی کاریکاتور آن چیزی است که عموماً به «اندیشه‌ی تمامیت‌ساز» در بدترین حالت آن نسبت داده می‌شود.

شخص با سطوح یا جنبه‌های خاصی از چنین موضع جهانی‌ای مباحثه می‌کند (چندانکه من به طور گزینشی در آنچه در پی می‌آید چنین خواهم کرد)؛ با اینحال شخص با روح دوران (Zeitgeist) «مباحثه نمی‌کند»، که اندیشه و احساس عمومی او است. بلکه شخص آن را به طور تاریخی تحلیل می‌کند - یعنی تلفیق، تعیین هویت

^{۱۴} - ژان-فرانسوا لیوتار، وضعیت پسامدرن، ترجمه‌ی جئوفری بنینگتون و برایان باسومی، مینتاپولیس: انتشارات دانشگاه مینسوتا، ۱۹۸۴، ۸۲. با اینحال، پیچیدگی موضع لیوتار وقتی می‌تواند به طور کامل قدر دانسته شود که فهمیده شود که «تمامیت» در این شعار برنامه‌ای، نشان‌دهنده‌ی هم مفهوم و هم خود چیز است. و نگاه کنید، برای مروری روشن‌کننده در مورد آثار و کار لیوتار، به پری اندرسون، *خاستگاه‌های پسامدرنیته* (لندن: ورشو، ۱۹۹۸)، ۲۴-۳۶.

جهانی و انکار -، با نظرگاهی به سمت فهم اینکه چرا امروزه بسیاری از روشنفکران چنین احساس می‌کنند و متعهد به این شعارها و این زبان‌اند. این توسعه‌ای است که به‌وضوح با سرنوشت مارکسیسم به طور فکری و نیز سیاسی در زمانه‌ی ما پیوند دارد. به طور بسیار خاص، از بسیاری جهات، با تقدیر مارکسیسم در فرانسه از دوران پس از جنگ پیوند دارد، منطقه‌ی مرکزی آنچه مارکسیسم غربی نامیده می‌شود.

«مارکس‌زدایی» از فرانسه، که خاستگاه‌های آن را می‌توان متناوباً در تصمیمات CPF در می ۱۹۶۸ جست، در ظهور یک «چپ برون‌پارلمانی» در اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰، یا در راه‌اندازی برنامه‌ی کمون در ۱۹۷۲، به نظر، تاجائی که دغدغه‌ی روشنفکران است، تقریباً به انجام رسیده است. این بی‌تردید موضوع سوگواری نوستالژیک نزد آن بیگانگانی است که فرانسه نزد آنها برای سده‌ها معادل با چپ یا روشنفکران سیاسی به معنای دقیق آن بوده است. از نظر فرهنگی، مارکس‌زدایی از فرانسه دست‌به‌دست با یادآوری یک گذشته‌ی اکنون نسبتاً دور، که به سبک «*la mode rétro*» دوباره فراخوانده می‌شود، یعنی لحظه‌ی اشغال و هولوکاست، و نیز، به طرز عجیب، لحظه‌ی گولاگ پیش رفته است. این رهاکردن مواضع سیاسی از یک اقلیم فرهنگی به تمامی را که می‌تواند معلول اولی باشد اما به همان سادگی می‌تواند علت آن باشد دشوار می‌سازد. در هر حال، تفکر آغازین بی‌واسطه‌ی فرد - اینکه انکار تمامیت پیامد اضطراب‌های تند و بیشتر خود-آگاه و مفصل‌مند درباره‌ی استالینیسم است - به نظر کمتر پذیرفتنی می‌رسد، وقتی که برخی رویدادهای مداخله‌کننده فراخوانده می‌شوند، نظیر خروش‌چف، چپ نو، یوروکمونیسیم، دگرگونی حزب کمونیست ایتالیایی، سوسیالیسم بازار، دنگ خیاوپینگ، گورباچف، و حتی خود باصطلاح مارکسیسم اروپایی. تجدید چاپ مشتاقانه‌ی مبتذل‌ترین ادبیات آمریکایی جنگ سرد، نظیر جیمز بورنهام، این بدگمانی را برمی‌انگیزد که دست‌کم برخی از زنده‌ترین مواضع ضد-تمامیت بر پایه‌ی آن ابلهانه‌ترین تجنیس‌ها هستند، اشتباه‌گرفتن «تمامیت» با «تمامیت‌خواهی». وسوسه می‌شوم اینطور نتیجه بگیرم که آنچه در اینجا به عنوان ترس اصولی از استالینیسم به صحنه آورده می‌شود احتمالاً اغلب کمی بیش از ترس از خود سوسیالیسم است: امری که با وقایع‌نگاری به طور عجیبی همزمان مارکس‌زدایی فرانسوی و عروج، و سپس پیروزی انتخاباتی، خود حزب سوسیالیسم فرانسوی جدید تقویت می‌شود.

باینحال، دو یا سه نکته‌ی دقیق‌تر نظری باید مطرح شود. یکی آنکه، توهین‌آمیز، یا دست‌کم ناخوشایند به نظر می‌رسد، که تمام بار وجدان معذب روشنفکران معاصر را (در لحظه‌ای که آنها، به عنوان یک گونه، در فرایند ناپدیدشدن قرار دارند) به مفهوم‌پردازی لوکاچ از تمامیت نسبت داد چنانکه گویی نوعی لحظه‌ی هگلی روح مطلق بوده است که هر روشنفکر فردی احتمالاً می‌خواسته بر آن سرمایه‌گذاری کند یا از آن بهره‌برداری شخصی

نماید. دانش قدرت است، بدون تردید، و «نظریه» سرکوبگر و پدرسالارانه است: حقایقی که از طیف کاملی از اندیشمندان بطور عالی نظری از فوکو تا لوسی ایریگاری آموخته‌ایم. اما «تمامیت»، نزد لوکاچ، به آن معنا یک شکل از دانش نیست، بلکه چارچوبی است که در آن انواع گوناگون دانش جای‌گرفته‌اند، پیگیری و ارزیابی شده‌اند. این مشخصاً معنای ضمنی عبارت «میل به تمامیت» است که ما پیش‌تر آن را نقل کردیم. در ضمن، همچنان که بعدتر نشان خواهیم داد، چنین مفهوم و چارچوبی یک موضوع فردی نیست بلکه امکانی جمعی است که به میزان بالایی یک پروژه‌ی جمعی را پیش‌فرض می‌گیرد.^{۱۵} همین ایدئال‌سازی لوکاچ از نقش حزب در این دوره، که مطمئناً می‌تواند موضوع انواع دیگری از ایرادها باشد، کاملاً ناسازگار با سرزنش تکبر روشنفکرانه، بی‌مکانی هگلی، یا اراده به قدرت و دانش کاست دفتری است. همچنانکه مناسب به نظر نمی‌رسد که مولف تزه‌ای بلوم را به شهوتی برای هویت و سرکوب تفاوت‌های اجتماعی و طبقاتی متهم کنیم. «کارگرگرایی» تاریخ و آگاهی طبقاتی، به عقیده‌ی من، معنای متفاوت دیگری دارد، که در جای خود مورد بحث قرار خواهد گرفت. بنابراین در بهترین حالت می‌توان این ایراد را وارد کرد که لوکاچ فاقد هرگونه جایگاهی برای جامعه‌شناسی سیاسی روشنفکران به معنای دقیق آن است. او را مامور عالیرتبه خواندن به اندازه‌ی کافی قابل قبول است، مشروط بر اینکه فراموش نکنیم این نکته را اضافه کنیم که، به طور استثنایی در میان اندیشمندان و روشنفکران بزرگ مدرن، او انتخاب کرد که چهل سال آخر زندگی خود را تحت سوسیالیسم زندگی کند و در مسائل و معماهای ساختمان سوسیالیستی سهیم باشد.

انکار پرحرارت مفهوم تمامیت همچنین با این قضیه روشن شده است که به عنوان یک اضطراب جالب‌تر است در مقام خودش مورد تحلیل قرار گیرد تا به عنوان یک موضع فلسفی منسجم. لحظه‌ی پسامدرن همچنین، از میان سایر معانی، باید به عنوان لحظه‌ای که در آن سرمایه‌داری متاخر نسبت به خود آگاه می‌شود و خود را موضوعیت می‌دهد فهم گردد، بر حسب تفاوت‌گذاری‌های اجتماعی مفرد،^{۱۶} به بیان دیگر، برحسب یک «تکثرگرایی» که برسازنده است به جای آنکه، مانند لیبرالیسم قدیمی‌تر، صرفاً ایدئال باشد. آخر از همه، «تکثرگرایی» یک ارزش است، که خود را برحسب الزامات اخلاقی نظیر رواداری و دموکراسی بیان می‌کند (در معنای جامعه‌شناختی تصدیق منافع گروهی چندگانه). باینحال در سرمایه‌داری متاخر همین پیچیدگی روابط اجتماعی و واقعیت‌گریزناپذیر همزیستی قطعات به طور غیرقابل‌تصور اتمیزه و چندپاره‌ی امر اجتماعی است که در مقام خودش

^{۱۵} - ما اصطلاح «پروژه‌ی جمعی» را به هنری لوفور مدیونیم. برای تمایز میان مقوله‌های فردی و جمعی نگاه کنید به ت/آط، ۳۴۸-۳۴۹ و ۳۵۵-۳۵۶، و ۳۸۰؛ ۱۶۵، ۱۷۱، و ۱۹۳.

^{۱۶} - ما جامع‌ترین نظریه‌پردازی این فرایند را امروزه مدیون نیکلاس لومن هستیم.

به عنوان بهره‌ی لذت و سرمایه‌گذاری لیبیدینال نظم اجتماعی جدید به عنوان یک کل تجلیل می‌شود. (به عنوان مثال، جاذبه‌ی تصاویر فانتزی ایالات متحده، کالیفرنیا و منهتن، برای اروپاییان را در نظر بگیرید.)

ازینرو «تکثرگرایی» اکنون به چیزی نظیر یک مقوله‌ی وجودی تبدیل شده است، یک ویژگی توصیفی که مشخص‌کننده‌ی زندگی روزمره‌ی حال حاضر ماست، به جای آنکه یک الزام اخلاقی باشد که باید درون آن تحقق یابد. آنچه در مورد تجلیل رایج از «تکثرگرایی» ایدئولوژیک است این است که این شعار دو بعد متمایز پیچیدگی اجتماعی را پوشش می‌دهد و به طور ناصحیح تشخیص می‌دهد. بعد عمودی سرمایه‌داری متاخر یا نهادهای صنفی وجود دارد، و سپس بعد افقی گروه‌های اجتماعی به‌طورفزاینده چندگانه. تجلیل‌ها از تکثرگرایی اولی را به بهانه‌ی دومی، که در «ناهمگنی» خیابانی سرورآمیز و اوتوپییایی‌اش خود را می‌آراید، کنار می‌زنند. اما پیچیدگی نهادها همچنین شکلی از استانداردسازی است (پارادوکس نظام شیء‌وارگی آنطور که لوکاچ نخستین بار آن را در مرحله‌ی آغازین توصیف کرد). در ضمن، تجلیل از گوناگونی «جنبش‌های اجتماعی تازه» که از دهه‌ی ۱۹۶۰ آغاز گشت، جمع‌شدن و نهادینه‌شدن فزاینده‌ی آنها را نیز تیره می‌کند. شورش‌های منفرد رماتیک و غیرکانفورمیست‌های دوران‌های اولیه‌تر همگی به گروه‌ها و جنبش‌هایی تبدیل شده‌اند که هر کدام خرده‌سیاست خاص خودش را دارد. این تبدیل نشان‌دهنده‌ی دستاوردی حائز اهمیت (اگرچه موقتی) در قدرت سیاسی افراد پیش‌تر حاشیه‌ای یا سرکوب‌شده است که، با اینحال، بدین‌وسیله قدرت و گیرایی یک رتوریک قدیمی‌تر مقاومت و قیام فردی را از دست می‌دهند.

با اینحال دقیقاً به میانجی این نهادینه‌سازی تازه است، که برای مثال، با یک جنبش نئو-قومی در فرهنگ مشخص می‌شود، که در آن گروه‌های قدیمی‌تر اکنون «میراث» خود را در شکل این تصویر تولید می‌کنند که ایدئولوژمه‌ی «تکثرگرایی» قادر به انجام کار خویش است. چرخ‌دنده‌ها را به طور نامحسوسی از این ساختارهای گروهی تازه به ساختارهای متفاوت شرکت تغییرجهت می‌دهد، که اکنون می‌تواند تجلیل از تفاوت و ناهمگنی را به خود اختصاص دهد و آن را تابع تجلیل از کالاهای مصرفی، تجارت آزاد، و شور و شوق ابدی برای خود بازار نماید.

اما چرا اکنون دارد این اتفاق می‌افتد؟ در همان هنگامی که تخیل دیستوپییایی رسمی – در رمان‌ها و فیلم‌ها – پارادایم‌های کابوس‌وار قدیمی‌تر ۱۹۱۴-گونه‌ی دولت سیاسی استالینیستی سرکوبگر خود را ترک گفته و کابوس‌های تازه‌ی «آینده‌ی نزدیک» آلودگی و بیش‌آلودگی، کنترل شرکتی در مقیاس کهکشانی، و فروپاشی تمدن به یک «زمانه‌ی معضلات» از نوع جنگجوی راه را جایگزین آن کرده است، چرا اکنون فانتزی‌های کهنه‌ی ۱۹۱۴ در عرصه‌ی ایدئولوژی‌های سیاسی به عنوان دهشت سرکوب تفاوت توسط آخرین طرفداران فلسفه‌های

تمامیت و تمامیت‌یابی بازگشته است؟ در سطح استراتژی‌ها و تاکتیک‌های سیاسی، «تمامیت‌یابی» معنایی زنده‌تر جز سیاست اتحاد و آواتارهای گوناگون و انواع جبهه‌های مردمی و بلوک‌های هژمونیک، شامل معماها و شکست‌های آن اقدامات پیچیده و دشوار ندارد. به لحاظ تاریخی، هیچ سیاست مارکسیستی عملی‌ای هرگز تصور نکرده بود که طبقه‌ی کارگر صنعتی هیچگاه ممکن است چیزی به جز یک اقلیت در جامعه‌ی پیشرفته نباشد، ولو اینکه یک اقلیت حائز اهمیت، با «روابط خاص» به همان اندازه حائز اهمیت با مراکز عصبی نظم اجتماعی.

اما در این نقطه، پرسش فلسفی درباره‌ی «مفهوم» تمامیت مطمئناً نیاز به حل شدن در (یا «تحقق‌بخشیدن خود در») تحلیل موقعیت تاریخی خاص و سلسله وقایع دارد، که تناقضات آنها منطقی‌حاکمی از هیچگونه نقص یا خسارتی در این مفهوم نیست. این فی‌الواقع نقصان خاص شکل استالینیستی «تحلیل ایدئولوژیکی» برای ترسیم نتایج فلسفی از «سمپتوم‌ها»ی عمل‌ها و گرایش‌های سیاسی بود. آنچه در اینجا برخطاست نوعی اشتباه مقوله‌ای نیست، چراکه تمام نیروی مارکسیسم در تصدیق پیوند غایی میان این عرصه‌ها است، بلکه بی‌واسطگی است (به معنای هگل)، فقدان میانجی‌گری‌ها در الگوی توضیحی، که چنین قضاوت‌های مختصری را اداره می‌کند. مسلماً تاریخ و آگاهی طبقاتی یکی از اولیه‌ترین طرح‌های پیشنهادی صریح (در آنچه قرار بود به سنت مارکسیسم غربی تبدیل شود) برای یک نظریه‌ی ایدئولوژی تازه و بیشتر به طور پیچیده میانجی‌گری شده بود.

با اینحال پرسش تعیین‌کننده‌ای که اغلب درباره‌ی سیاست تمامیت مطرح می‌شود، در نظرگاه من یک پرسش به طور خاص سیاسی نیست، اگرچه در عین حال گرایش به این دارد که اضطراب‌های عملی درباره‌ی برتری یک دسته‌بندی بر دیگری را در عملکرد اتحاد‌های سیاسی و جبهه‌های مردمی بیدار کند. این مطمئناً مسئله‌ی «اولویت» است، و بخصوص اولویت طبقه‌ی کارگر صنعتی: تقریباً بحث مرکزی تاریخ و آگاهی طبقاتی این است و بدنام‌ترین گواه بر «کارگرگرایی» لوکاچ.

معرفت‌شناسی خاص لوکاچ

آنچه در این متن مورد بحث قرار گرفته است در اصل اولویت معرفت‌شناختی یک گروه اجتماعی یا طبقه‌ی خاص در جامعه‌ی پیشرفته است. هر آنچه این گروه یا طبقه با چنین بحثی شناخته شود یا توسط آن «مزیت» یابد، شکل بحث خودش غیرمعمول است و توجهی در مقام خویش را طلب می‌کند، زیرا در ساختار خود به دنبال نسبت دادن یک دعوی حقیقت به ساختار اجتماعی و تجربه‌ی پدیدارشناختی یک جمعیت بخصوص است. بدین ترتیب معرفت‌شناسی به سمت پدیدارشناسی اجتماعی حرکت می‌کند، به طوری که نمی‌تواند جز به

عنوان امری مفتضحانه، و به عنوان نوعی «اشتباه مقوله‌ای»، درک گردد، توسط کسانی که این سطوح برای آنها با رشته‌های آکادمیک متمایز و روش‌شناسی‌های به‌سختی تفاوت‌گذاری شده‌ی آنها نسبت دارد. از آنجا که چنین تفاوت‌گذاری‌ای - معرفت‌شناسی، اقتصاد، و جامعه‌شناسی به عنوان سه عرصه‌ی خودآئین تحقیق - با تشخیص پیشین شیء‌وارگی اندیشه‌ی بورژوازی توسط لوکاچ مطابقت دارد، همین بحث او در اینجا - و جدل علیه چنین تخصصی‌سازی‌ای، به شکل مخالفت مفهومی یا خوانش خصمانه - خودش نوعی «وحدت نظریه و عمل» است و محتوای مفهومی موضوع‌اش را در این متن دراماتیزه می‌کند.

اما شکل معکوس فرمول‌بندی موضوع «اولویت» به همان اندازه گمراه‌کننده است. برای مثال، وسوسه‌کننده است که چنین فرض کنیم که اگر مسئله‌ی تعادل عملی نیروها در سیاست اتحاد در اینجا به طور بی‌واسطه موضوع بحث نیست، آنگاه این مباحثه باید به نوعی مباحثه‌ای «متافیزیکی» باشد، یعنی بحثی درباره‌ی زمینه‌ها یا بنیادهای نهایی، یعنی آنچه سنت مارکسیستی به طور شناخته‌شده‌ای «وهله‌های نهایتاً تعیین‌کننده» می‌نامد. قالب بحث متافیزیکی‌ای از این نوع وقتی بی‌واسطه به چشم می‌آید که معرفی لوکاچ از طبقه‌ی کارگر را با طبقه‌بندی مفهوم انتزاعی‌اش، یعنی طبقه‌ی اجتماعی، جایگزین کنیم. در آن نقطه، اینطور نتیجه گرفته می‌شود که لوکاچ دارد در مورد اولویت توضیحی مفهوم طبقه بر مفاهیم درحال‌ستیز یا «وهله‌های نهایتاً تعیین‌کننده» بحث می‌کند - که بیشتر، در موقعیت معاصر، بر طبق نژاد یا جنسیت یا نوعی مفهوم اجتماعی مرتبط از یکسو، یا بر طبق زبان یا نوعی مفهوم «مبتنی بر بعد» از سوی دیگر دسته‌بندی شده است. این جدل، اگر چنین دریافت گردد، به یک مبارزه‌ی دو-سویه تبدیل می‌شود. از یکسو، مارکسیسم (در شخص لوکاچ) نبردی علیه فمینیسم و ایدئولوژی‌های مبتنی بر نژاد یا قومیت را برپا می‌دارد (یا حتی علیه اولویت‌بندی عمومی‌تر «جنبش‌های اجتماعی تازه» یا «حاشیه‌ای‌بودگی»). از سوی دیگر، به تهدید فلسفی «ساختارگرایی‌ها»^{۱۷}ی مختلف زبان-محور به گسترده‌ترین معنای آن پاسخ می‌دهد. برای مثال، دفاع اومبرتو اکو از نشانه^{۱۷}، یا الگوی ارتباطی هابرماس). باینحال، این به معنای بازطرح مباحثات لوکاچ بر حسب آنچه مطلق‌های متافیزیکی باقی می‌ماند است، شکلی بیپهوده از منازعه که در آن هر طرف با تکرار «پیشفرض مطلق» خودش پاسخ می‌دهد، متعاقب این سبک منازعه‌ی قدیمی (که با اینحال همچنان با ماست) در مورد اینکه آیا طبیعت انسانی ذاتاً خوب است یا ذاتاً بد.

آنچه از اهمیت بیشتری برخوردار است این است که این شیوه‌ی دوباره به صحنه آوردن موضوع بنیادینی که در این لحظه‌ی «شیء‌وارگی و آگاهی پرولتاریا» مورد بحث است نه تنها آنچه اصلی‌ترین ویژگی آن بود را بلکه نیز

^{۱۷} - به عنوان مثال در یک نظریه‌ی نشانه‌شناسی، بلومینگتون، انتشارات دانشگاه ایندیانا، ۱۹۷۶.

همین «حرکت» یا «گام»ی که کل بحث بر پایه‌ی آن می‌گردید را از قلم می‌اندازد: یعنی، تاکید نه بر مفاهیم انتزاعی نظیر «طبقه» یا «تولید»، بلکه بر تجربه‌ی گروهی. این از قلم‌انداختن مشخص‌کننده‌ی مدافعان لوکاچ به تمامی و نیز مخالفان اوست تا جاییکه، امروزه، این احساس به آدمی دست می‌دهد که معتبرترین میراث‌بران اندیشه‌ی لوکاچ نه در میان مارکسیست‌ها بلکه در میان یک فمینیسم بخصوص یافت می‌شود، آنجا که حرکت مفهومی منحصر بفرد تاریخ و آگاهی طبقاتی به کل یک برنامه که اکنون (پس از کاربرد خود لوکاچ) نام تازه‌ی نظریه‌ی نقطه‌نگاهی یافته است اختصاص داده شده است.^{۱۸}

این متون پیشگام اکنون به ما اجازه می‌دهند که به بحث لوکاچ به شیوه‌ای تازه بازگردیم، که فضایی از نوعی تازه برای مجادلات درباره‌ی اولویت معرفت‌شناختی تجربه‌ی گروه‌ها یا جمعیت‌های گوناگون می‌گشاید (به‌طور بی‌واسطه‌تر، در این مورد، تجربه‌ی زنان در تقابل با تجربه‌ی طبقه‌ی کارگر صنعتی). چراکه بحث نظریه‌ی نقطه‌نگاهی اکنون یک نسبی‌گرایی اصولی را تدارک می‌بیند، که در آن دعوای معرفت‌شناختی گروه‌های مختلف می‌تواند به خاطر «محتوای حقیقت» شان (*Wahrheitsgehalt* آدورنو) یا «لحظات حقیقت» مخصوص به خودشان (اگر بخواهیم از یک بیان آلمانی مناسب دیگر استفاده کنیم) مورد بررسی (و احترام) قرار گیرد. پیشفرض این است که، به علت موقعیت ساختاری‌اش در نظم اجتماعی، و به علت شکل‌های خاصی از سرکوب و استثمار منحصر به آن موقعیت، هر گروه جهان را به شیوه‌ای به لحاظ پدیدارشناسانه خاص می‌زید که به آن اجازه می‌دهد تا ببیند، یا باز هم بهتر، برای آن گروه اجتناب‌ناپذیر می‌کند که ببیند و بداند، مشخصاتی از جهان را که برای سایر گروه‌ها مبهم، رویت‌ناپذیر، یا صرفاً اتفاقی و ثانویه باقی می‌مانند.

اینگونه از شرح بحث ضمناً یک شایستگی اضافی دارد و آن این است که از میان شناخته‌شده‌ترین توصیفات ثانویه‌ی لوکاچ میانبر می‌زند، یعنی تمایز ظاهراً نهایی میان تجربه‌ی بالفعل و اندیشیدن مردم طبقه‌ی کارگر و «آگاهی اسنادشده» شان (*zugerechnetes Bewusstsein*).^{۱۹} این تمایز شکافی را باز می‌کند که به میانجی آن

^{۱۸} - نگاه کنید به نانسی هارتسوک، پول، سکس و قدرت، نیویورک: لانگمن، ۱۹۸۳؛ سندرا هاردینگ، پرسش علم در فمینیسم، ایتاکا، انتشارات دانشگاه کورنل، ۱۹۸۶؛ و الیسون ام. جگر، سیاست فمینیستی و طبیعت انسانی، توتووا، ان‌جی: رومن و النهلد، ۱۹۸۳.

^{۱۹} - این اصطلاح در مقاله‌ی اصلی‌ای که ما در اینجا به آن رجوع کرده‌ایم، «شی‌وارگی و آگاهی پورلتاریا»، به کار نرفته است، بلکه در مقاله‌ای با عنوان «آگاهی طبقاتی» در *ت‌آط* ۲۲۳-۲۲۴؛ ۵۱ به کار رفته است. جمله‌ی تعیین‌کننده به قرار زیر خوانده می‌شود: «آگاهی طبقاتی عبارت از امر واقع واکنش‌های مقتضی و عقلانی‌ای است که به یک موضع نوعی خاص در فرایند تولید نسبت داده می‌شود.» اینکه کلمه‌ی «عقلانی» به خصوص نظریه‌ی عقلانی‌سازی وبر را تدارک می‌بیند نمی‌تواند به طور خاص در زمینه‌ی انگلیسی-زبان بدیهی باشد، اما مطمئناً اندیشه‌ی لوکاچ را به نظریه‌ی «انواع ایدئال» وبر نزدیک‌تر می‌کند.

مخالفتان گوناگون لوکاج (در چپ افراطی و نیز در راست) لباس گرگ-در-میش حزب یا روشنفکر را مشاهده می‌کنند، که اکنون جای خود را به یک طبقه‌ی کارگر جامعه‌شناختی داده است که به این هستار نیاز دارد تا دریابد که «واقعاً» چه فکر می‌کند. اما این همچنین باید در کنار توصیف تعیین‌کننده‌ی دیگر لوکاج قرار گیرد (که به نظر تمام اشکال مارکسیسم آن را به اشتراک دارند)، اینکه «سوژه»ی مورد بحث در اینجا، به مانند معرفت‌شناسی‌های بورژوازی، یک سوژه‌ی فردی نیست، بلکه پیامد «امحای فرد منزوی‌شده» است. (ت‌آط، ۳۵۶؛ ۱۷۱):

بورژوازی همواره سوژه و ابژه‌ی فرایند تاریخی و واقعیت اجتماعی را در یک شکل دوگانه درک می‌کند: برحسب آگاهی او فرد واحد یک سوژه‌ی ادراک‌کننده است که در مواجهه با ضرورت‌های عینی طاقت‌فرسا قرار می‌گیرد که توسط جامعه‌ای تحمیل شده‌اند که از آن تنها قطعات بسیار خرد می‌تواند دریافت گردد. اما در واقعیت این دقیقاً فعالیت آگاه فرد است که باید در طرف ابژه‌ای فرایند یافت گردد، درحالی‌که سوژه (طبقه) نمی‌تواند به آگاهی آورده شود و این فعالیت باید همواره فراتر از آگاهی فرد (سوژه‌ی ظاهری) باقی بماند. (ت‌آط، ۳۵۰؛ ۱۶۵)

بنابراین وسوسه‌های سوژه‌ی متمرکز - از جمله این خطای باصره که حقیقت علمی می‌تواند به نحوی تجربه و دارایی روحی یک آگاهی فردی باشد (برای مثال، «سوژه‌ای که فرض شده که می‌داند» لکان) سراب‌هایی اجتماعاً تولیدشده (اما «عینی») هستند که توسط تجربه‌ای کاملاً بورژوازی از چندپارگی و یکه‌سازی اجتماعی پیش افکنده شده‌اند.

باینحال متضاد این مفهوم‌پردازی موندیک از آگاهی فردی نوعی انگاره‌ی مشکوک، عرفانی یا رمزی‌شده، از آگاهی جمعی نیست. فی‌الواقع، در نظرگاه من شعار مهیجی که اغلب نقطه اوج تاریخ و آگاهی طبقاتی در نظر گرفته می‌شود - پرولتاریا به عنوان «سوژه-ابژه‌ی یکسان تاریخ» (ت‌آط، ۳۸۵؛ ۱۹۷) - در عوض نقطه اوج موضوعی موضعی مشغولیت متناوب لوکاج در سرتاسر این متن با موتیف‌های مرکزی ایدئالیسم آلمانی از فیشته تا هگل است. این عبارت موجز نشان‌دهنده‌ی «راه حلی» برای آن تناقضات سنتی خاص، در زبان یا رمزگان خاص خودشان، است، که دیگر تناقضات متعلق به ما نیستند. در اقلیم زبانی و فکری مربوط به ما، مرجح است که فیگور چشم‌اندازی و متمایل به-سوژه‌ی «نقطه‌نگاهی» به انگاره‌ی ساختاری یک طبقه یا بخش طبقاتی معین در یک تمامیت اجتماعی بازترجمه گردد.

در این نقطه، آشکار می‌شود که «اولویت» معرفت‌شناختی «آگاهی پرولتاریا»، به عنوان یک پدیده‌ی طبقاتی یا جمعی، با شرایط امکان‌اندیشیدن نوین پیوند دارد که ذاتی این موضع طبقاتی است. این مسئله‌ی استعداد علمی کارگران فردی نیست (اگرچه سارتر به طرزی کاملاً صحیح بر تفاوت کیفی در شیوه‌ی اندیشه‌ی مردمی

که با ماشین کار می‌کنند، برای مثال، با دهقانان یا مغازه‌داران تاکید می‌کند، که همچنان کمتر از دارایی‌های عرفانی «جهان‌بینی» پرولتاریایی جمعی است. بنابراین مفهوم‌پردازی «شرایط امکان» این مزیت را دارد که بر، نه محتوای اندیشه‌ی علمی، بلکه پیش‌نیازهایش، ملزومات مقدماتی‌اش، آنچه بدون آن نمی‌تواند به طور شایسته توسعه یابد، تاکید می‌کند. یک مفهوم‌پردازی است که شامل تشخیص انسدادها و محدودیت‌های دانش (شی‌ءوارگی به عنوان آنچه قابلیت فهم تمامیت‌ها را مانع می‌شود) و نیز برشماری ویژگی‌های تازه‌ی مثبت می‌شود (قابلیت اندیشیدن بر حسب فرایند).^{۲۰}

نظریه‌ی نقطه‌نگاهی فمینیستی معاصر قادر بوده است که این خط بنیادین بحث لوکاچ را (که اغلب توسط تولید تفاسیر «وفادار» و نیز مخالف محو یا تحریف شده است) اعاده یا دوباره رویت‌پذیر کند، به خاطر اهمیت مرکزی‌ای که به مسئله‌ی خود علم غربی و دانش علمی می‌دهد. آثار لوکاچ به ندرت در این زمینه مورد ملاحظه قرار گرفته است، به دو دلیل: نخست به خاطر سمت‌گیری ضد-علمی و ویکویی خودش، که از آنچه مارکسیسم غربی به عنوان یک کل نامیده می‌شود میراث برده است؛^{۲۱} دوم به خاطر اینکه توسعه‌ها در تاریخ و فلسفه‌ی علم در گذشته هرگز برای طرح چنین پرسش‌هایی مساعد نبوده‌اند چندانکه در لحظه‌ی جوشش پسا-کوهنی این فرع-رشته هستند، وقتی که تصورات قالبی لیسنکو جای خود را به تفکری تازه داده است - میل به فهم واقعیات علمی و دانش علمی به عنوان یک برساخت انسانی و به عنوان پراکسیس.^{۲۲} اما دقیقاً تنها درون چنین چارچوب بنیاداً متفاوتی است - علم به عنوان برساخت و ابداع، به جای علم به عنوان اکتشاف و یک تامل منفعلانه از قانون بیرونی - که چنین موضوعات لوکاچی‌ای به عنوان پیش‌شرط‌های طبقاتی شکل‌های ممکن پراکسیس علمی معنادار و حتی فوری می‌شوند.

در ضمن، تخصیص فمینیستی لوکاچ همچنین زمینه‌ای را برای یک بررسی مولد و تطبیقی در بالقوگی‌های معرفت‌شناختی گروه‌های اجتماعی مختلف فراهم می‌آورد که بسیار متفاوت است از آن منازعه‌ی متافیزیکی بی‌حاصل درباره‌ی «وهله‌های نهایتاً تعیین‌کننده» که پیش‌تر به آن ارجاع داده شده بود. و این همچنین لحظه‌ای

^{۲۰} - اینها مطمئناً ویژگی‌های مرکزی توصیف اجتماعی-اقتصادی لوکاچ از شی‌ءوارگی در بخش نخست «شی‌ءوارگی و آگاهی پرولتاریا» و توصیف فلسفی‌اش در بخش دوم هستند.

^{۲۱} - نگاه کنید به پری اندرسون، *ملاحظات درباره‌ی مارکسیسم غربی*، لندن: ورشو، ۱۹۷۶-۵۶، درباره‌ی گرایش به معرفت‌شناسی، ۵۲-۵۳. *verum factum* ویکو [حقیقت ساخته می‌شود] در واقع تاریخ را به عنوان یک ابژه‌ی ممکن دانش انسانی از طبیعت جدا می‌کند.

^{۲۲} - نگاه کنید به اثر پیشگام برونو لاتور، *علم در کنش*، کمبریج: انتشارات دانشگاه هاروارد، ۱۹۸۷؛ و با استیو وولگر، *زندگی لابراتواری*، انتشارات دانشگاه پرینستون، ۱۹۸۶.

است که در آن مفهوم‌پردازی یک «لحظه‌ی حقیقت» در انواع تجربه‌ی گروهی در حال رقابت ضروری می‌گردد، چون این نوعی ارزیابی انتزاعی که از خارج و پس از امر واقع اعمال شده باشد نیست، بلکه درون‌ماندگار و ذاتی این آخری است. خود لوکاچ، برای مثال، نخست تجربه‌ی پدیدارشناختی طبقه‌ی کارگر صنعتی را بر حسب یک قابلیت تازه برای مشاهده‌ی جهان به طور تاریخی و بر حسب فرایند توصیف می‌کند، که آن طبقه به طور بسیار خاص آن را مرهون موقعیت انضمامی‌اش به عنوان کالای غایی، اما بسیار منحصربفرد، در نظام تولید سرمایه‌دارانه است. ازینرو سرنوشت ساختاری آن، در این فرمول‌بندی، در تجربه‌اش از خودش به عنوان کار مزدی، یا به بیان دیگر به عنوان کالایی‌شدن نیروی کار، نهفته است، شکلی از اضطرار منفی و خشونت که اکنون به طور دیالکتیکی محتوایی به طور غیرقابل پیشبینی مثبت و تازه را از تجربه‌اش به عنوان «خود-آگاهی کالا» تولید می‌کند (ت‌آط، ۳۵۲؛ ۱۶۸).^{۲۳} لوکاچ در مقدمه‌ی ۱۹۶۷ بر این کتاب - یک خودانتقادی بالغانه که دیگر نمی‌تواند برانگیخته توسط هیچگونه ابهام گالیله‌ای انکار اولیه‌اش در نظر گرفته شود - یک بازفرمول‌بندی «استثنایی‌بودگی» معرفت‌شناختی طبقه‌ی کارگر صنعتی بر حسب کار و پراکسیس را مطرح می‌کند^{۲۴} (اینکه آیا دگرگونی در تولید معاصر و ماشین‌آلات، دینامیک‌های تازه‌ی سایبرنتیک در سرمایه‌داری متاخر، این گزینه‌ی توصیفی را تعدیل یا غنی می‌کند نیازمند ملاحظه باقی می‌ماند). در ضمن، سایر اشکال مارکسیسم یکتایی تجربه‌ی طبقه‌ی کارگر را در مقوله‌هایی بیشتر و متمایز، نظیر یک تجربه‌ی بخصوص از کنش تعاونی یا جمعی زمینه‌یابی کرده‌اند.

اگر بخواهیم در مورد الگوی لوکاچ نتیجه‌مند باشیم، واضح است که تاریخ و آگاهی طبقاتی همچنین باید به منزله‌ی دربردارنده‌ی توصیف قابلیت‌های معرفت‌شناختی خاص خود بورژوازی، یعنی بنیانگذار «علم غربی» در شکل رایج‌اش، خوانش یا بازنویسی گردد. در آن نقطه، این مشخصاً دینامیک شیء‌وارگی به عنوان یک تجربه‌ی اجتماعی و پدیدارشناختی خواهد بود که «لحظه‌ی حقیقت» توسعه‌های انضباطی و تخصصی‌سازنده‌ی پژوهش «پوزیتیویستی» را برمی‌سازد. آن توسعه‌ها دربردارنده‌ی یک دوره‌ی طولانی و بطورقیاس‌ناپذیری مولد است که اکنون به نظر به محدوده‌های ساختاری خود رسیده است، اگر شدت بی‌مانند نقدهای معاصر در مورد «عقلانیت» غربی، و دینامیک علوم فیزیکی، و بستار تاریخی و ساختاری رشته‌های مختلف، باید باور گردد.

^{۲۳} - شکل این نظریه (که به طور طرح‌وار به عنوان نظریه‌ی «زنجیره‌های رادیکال» مشخص شده است) مسلماً در خود مارکس ریشه دارد: نگاه کنید به «نقد فلسفه‌ی حق هگل: مقدمه»، در نوشتارهای اولیه، لندن: پنگوین، ۱۹۷۵، بخصوص ۲۵۶.

^{۲۴} - نگاه کنید به چاپ انگلیسی‌زبان ت‌آط، xvii-xviii.

نظریه‌ی نقطه‌نگاهی فمینیستی، که برخی از تندترین آن‌ها را تولید کرده است، اکنون تجربه‌ی پدیدارشناختی خاص زنان را در نظم اجتماعی پدرسالارانه به عنوان یک انقیاد ساختاری به اضطرارهای منفی به صحنه آورده است که بسیار متفاوت از انقیاد طبقه‌ی کارگر است. آن تجربه امکان‌های پدیدارشناختی تازه و مثبتی را تولید می‌کند که به لحاظ موضوعی متمایز از آنهایی است که توسط سنت مارکسیستی برشمرده شده است. تاکید در اینجا - که رابطه‌اش بسته به توصیف متغیر است، و در این نظریه اخیراً با جزئیات کامل آمده است - شامل تجربه‌ای از بدن است که بنیاداً متمایز است از تجربه‌ی مردان، یا حتی کارگران مرد (حتی اگر آنچه از پیش فرض گرفته شده این باشد که این تجربه‌ای است از حقیقت ژرف‌تر هرگونه تجربه‌ی تنانه، که عموماً از آگاهی مردان پنهان نگاه داشته شده است). همچنین شامل قابلیت‌های آگاهی شیئی-نشده است، که عموماً به طور منفی در قالب ویژگی‌های کاریکاتورهای شده‌ی احساس یا «شهود» مشخص شده است، اما خودش حول یک مرحله‌ی تاریخی معین از تقسیم روانی کار «می‌گردد» که مردان باید به طور تاریخی تسلیم آن می‌شدند. در نهایت، نظریه‌ی نقطه‌نگاهی فمینیستی بر تجربه‌ای از امر جمعی تاکید می‌کند که از پراکسیس جمعی فعال کارگران متفاوت است و پیشاپیش به نحو برسازنده‌ای به عنوان آن اجتماع یا تعاونی تجربه شده است که برای جنبش طبقه‌ی کارگر هنوز در آینده قرار دارد.^{۲۵}

تجربه‌ی سیاه «اولویت» خودش را در چیزی نظیر ترکیب هر دوی این «لحظه‌های حقیقت» متمایز (که به کارگران و به زنان نسبت داده می‌شود) دارد، اما ترکیبی که به لحاظ کیفی متمایز از هر دوی آنهاست، از جمله نه صرفاً تجربه‌ای از شی‌ءوارگی ژرف‌تر از شکل کالایی، بلکه نیز یک پیوند تاریخی، به‌وسیله‌ی امپریالیسم و چپاول آنچه داشت به جهان سوم تبدیل می‌شد، با مرحله‌ای قدیمی‌تر از انباشت سرمایه‌دارانه. این گونه از اولویت‌های معرفت‌شناختی منحصربفرد یقیناً در هرگونه نظریه‌ی سیاه همچنانکه از دهه‌ی ۱۹۶۰ و جنبش قدرت سیاه پدیدار شد پیشفرض گرفته می‌شوند، اما شالوده‌های نظری آنها در انگاره‌ی «آگاهی دوگانه»ی دلیو.

^{۲۵} - نگاه کنید به طور خاص به هارتسوک، پول، سکس، و قدرت، ۲۳۱-۲۶۱؛ هاردینگ، پرسش علم در فمینیسم، ۱۴۱-۱۶۲؛ و جگر، سیاست فمینیستی و طبیعت انسانی، ۳۶۹-۳۸۵. مورد آزمایشی ممتاز برای «نقطه‌نگاه» زنان و اکتشاف علمی به دستاورد زیست‌شناس مولکولی، باربارا مک‌کلینتوک تبدیل شد. نگاه کنید به بیوگرافی اولین فوکس کلر، احساسی برای ارگانیزم، سن‌فرانسیسکو: دلیو. اچ. فریمن و گروه؛ ۱۹۸۳، همچنین مجموعه‌ی او *تاملاتی بر جنسیت و علم*، نیو هیون، انتشارات دانشگاه ییل، ۱۹۸۴، بخصوص فصل ۳، بخش‌های ۸ و ۹، ۱۵۰-۱۷۷.

ای. بی. دوبویس از یکسو، و بازنویسی فرانتس فانون از مبارزه‌ی ارباب-بنده‌ی هگلی برای بازشناسی از سوی دیگر نهفته است.^{۲۶}

در ضمن، بخصوص از زمان جورج استینر اغلب در مورد سرکوب مولفه‌ی یهودی در سنت مارکسیستی و سنت ادبی دیالکتیکی شکوه شده است - اگر نه از خود مارکس، دست‌کم از لوکاچ تا آدورنو - به نظر مناسب می‌رسد که کلامی در مورد این موقعیت اجتماعی و معرفت‌شناختی خاص نیز گفته شود. در واقع ما، به عنوان روشنفکران، اغلب وسوسه می‌شویم که بر قیاس‌های صوری بدیهی میان سنت تلمودی و رابطه‌ی تفسیری آن با متون مقدس و پیچیدگی‌های خوانش و نوشتار دیالکتیکی مدرن تاکید گذاریم. اما این قیاس‌ها یک انتقال فرهنگی را پیشفرض دارند که مبهم باقی می‌ماند، و در واقع می‌تواند بسیار مسئله‌ساز باشد در مورد یهودیان شهرنشین جذب‌شده که علاقه‌شان به سنت (می‌توان به والتر بنیامین فکر کرد) کاملاً فکری بود و توسعه‌ای در زندگی بالغ بعدی. «لحظه‌ی حقیقت» سنت یهودی اروپای مرکزی به نظر من بسیار متفاوت از این می‌رسد، و نمی‌تواند توسط هیچ خواننده‌ای از آثار آدورنو، و به‌ویژه دیالکتیک روشنگری، ملاحظه‌نشده باقی بماند. این بیش از هر چیز یک تاکید صوری و زیبایی‌شناختی بر درد و رنج، بر ناهماهنگی و امر منفی نیست، که همه‌جا در آدورنو حاضر است؛ بلکه در عوض یک تجربه‌ی ابتدایی‌تر است، یعنی تجربه‌ی ترس جمعی و آسیب‌پذیری - واقعیت آغازین، نزد آدورنو و هورکهایمر، خود تاریخ انسانی و آن «دیالکتیک روشنگری»، آن سلطه‌ی علمی طبیعت و خود، که ماشین دوزخی تمدن غربی را برمی‌سازد. اما این تجربه‌ی ترس، در تمام بنیادی‌بودن‌اش، که از میان طبقه و جنسیت می‌گذرد تا نقطه‌ی رسیدن به بورژوا در انزوای خانه‌های شهری‌اش یا آپارتمان‌های مجلل برلین، یقیناً «لحظه‌ی حقیقت» خود زندگی گتویی است، چنانکه یهودیان و بسیاری از گروه‌های قومی دیگر مجبور به زیستن آن بودند: درماندگی اجتماع روستایی در برابر خطر مداوم و غیرقابل‌پیشبینی کشتار غیرقانونی یا قتل‌عام، و شورش نژادی. تجربه‌ی ترس سایر گروه‌ها بیشتر ضمنی است تا برساننده: تحلیل نقطه‌نگاهی بخصوص نیازمند یک تفاوت‌گذاری میان تجربه‌های منفی گوناگون از اضطرار است، میان /استثماری که کارگران از آن رنج می‌برند و سرکوبی که زنان از آن رنج می‌برند، و در ادامه شکل‌های ساختاری متمایز محرومیت و بیگانگی که مشخصه‌ی سایر انواع تجربه‌ی گروهی است.

^{۲۶} - دبلویو. ای. بی. دوبویس، *ارواح مردم سیاه* (آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۷)، و فرانتس فانون، *دوزخیان روی زمین*، ترجمه‌ی کنستانس فارینگتون (نیویورک: انتشارات گروو، ۱۹۶۳). اما برای تاملات موازی نگاه کنید به هاردینگ، پرسش علم در فمینیسم، ۱۶۳-۱۸۶.

آنچه باید به این نکته اضافه شود این است که هرگونه مفهوم‌پردازی از سنت فرهنگی و انتقال باید با این ترس مشترک گروه قومیتی آغاز شود که گویای همدوسی و اینهمانی فرهنگی به عنوان یک پاسخ نمادین به موقعیت ابتدایی تر خطر و تهدید است. چنین تحلیلی در نهایت کامل نیست تا زمانی که تشخیص «لحظه‌ی حقیقت» تجربه‌ی گروهی - که خودش همزمان مثبت و منفی است، یک منع سرکوبگر که به قابلیت برای انواع تازه‌ی تجربه و مشاهده‌ی ویژگی‌ها و ابعادی از جهان و از تاریخ تبدیل می‌شود که بر سایر کنشگران اجتماعی پوشیده است - توسط یک مفصل‌بندی معرفت‌شناختی که چنین تجربه‌ای را به امکان‌های تازه‌ی اندیشه و دانش ترجمه می‌کند امتداد یابد. اینکه چنین امکان‌های تازه‌ای همچنین می‌تواند به شیوه‌هایی زیبایی‌شناختی و صوری اندیشیده شود، در کنار این شیوه‌های علمی و معرفت‌شناختی، اکنون باید فراخوانده شود و با قوت مورد تاکید قرار گیرد، چراکه بر حسب همین رابطه‌ی میان امکان‌های صوری «رنالیسم» و دانش نقطه‌نگاهی بود که ما برای یک پیوستگی میان لوکاج تاریخ و آگاهی طبقاتی و نظریه‌پرداز بعدی رمان رئالیستی استدلال نمودیم.

آنچه از پروژه‌ی فمینیستی و از تاملاتی که برمی‌انگیزد پدیدار می‌شود یک «پروژه‌ی ناتمام» است: یعنی تفاوت‌گذاری تمام آن موقعیت‌هایی که من سعی کردم بی‌طرفانه از آنها به عنوان «اضطرار» یاد کنم، که اغلب به طور یکپارچه تحت مفاهیم سیاسی یکه‌ای نظیر «سلطه» یا «قدرت»؛ مفاهیم اقتصادی نظیر «استثمار»؛ مفاهیم اجتماعی نظیر «سرکوب»؛ یا مفاهیم فلسفی نظیر «بیگانگی» رده‌بندی شده‌اند. این مفاهیم و اصطلاحات جسمیت‌یافته، که نقش خود را به عنوان نقاط آغازین معنادار بر عهده دارند، تجدید آنچه من در بالا به عنوان یک جدل ذاتاً متافیزیکی درباره‌ی اولویت امر سیاسی توصیف نمودم را ترغیب می‌کند، به عنوان مثال (دفاع از تقدم «سلطه»)، در برابر اولویت امر اقتصادی (تقدم-متقابل انگاره‌ی «استثمار»).

آنچه مولدتر به نظر می‌رسد حل کردن دوباره‌ی این مفهومیت در موقعیت‌های انضمامی‌ای است که از آن پدیدار شده است: تهیه‌ی فهرستی از ساختارهای متغیر «اضطرار» که توسط گروه‌های مختلف حاشیه‌ای، سرکوب‌شده یا تحت سلطه زیسته می‌شود - باصطلاح «جنبش‌های اجتماعی تازه» به طور کامل و نیز طبقات کارگر - با این تفاوت که هر شکل محرومیت به عنوان تولیدکننده‌ی «معرفت‌شناسی» خاص خودش، نظرگاه خاص خودش از پایین، و دعوی حقیقت خاص و متمایز خودش تصدیق می‌شود. این پروژه‌ای است که به نظر مانند «نسبی‌گرایی» یا «تکثرگرایی» می‌رسد تنها اگر هویت ابژه‌ی مشترک غایب چنین «نظریه‌پردازی»‌ای از «نقطه‌نگاه‌ها»ی چندگانه نادیده انگاشته شود - آنچه ازینرو شخص کاملاً حق ندارد که (اما اجازه دهید همچون مختصرنویسی‌ای متناقض باقی بماند) «سرمایه‌داری متاخر» بنامد.

لوکاج اکنون

با توجه به «کارگرگرایی» تاریخ و آگاهی طبقاتی، سعی کردم این پیشنهاد را مطرح کنم که این همچنین یک نقطه‌ی انتهایی نیست، و نه یک «راه‌حل» یا یک موضع نهایی در مورد موضوعات آگاهی گروهی و پراکسیس، بلکه آغازی است بر کاری که باید انجام گیرد، و تکلیف یا پروژه‌ای که مربوط به تاریخ باستان نیست، بلکه مربوط به حال حاضر ماست. نزدیک به پایان زندگی‌اش، در مصاحبه‌ای که در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ انجام شد، لوکاج این را در مورد رمانتیسیسم اتوپیایی آن دوران اکنون سپری شده برای گفتن داشت:

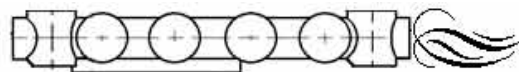
امروزه، با برانگیختن عامل سوژکتیو، نمی‌توانیم دهه‌ی ۱۹۲۰ را بازسازی و ادامه دهیم، در عوض باید بر پایه‌ی یک آغاز تازه پیش رویم. با تمام تجربه‌هایی که از جنبش کارگران پیشین و از مارکسیسم داریم. با اینحال، باید در مورد این نکته صریح باشیم که باید از نو آغاز کنیم؛ اگر بخواهیم یک قیاس را به کار ببریم، اکنون در دهه‌ی بیست سده‌ی بیستم قرار نداریم. بلکه به معنایی معین در آغاز سده‌ی نوزدهم قرار داریم، وقتی که جنبش کارگران به دنبال انقلاب فرانسه به آهستگی آغاز به شکل‌گیری کرد. من بر این باورم که این ایده برای نظریه‌پردازان بسیار مهم است، چراکه یاس می‌تواند به سرعت آغاز گیرد، اگر اظهار برخی حقایق صرفاً طنینی بسیار ضعیف می‌یابد. فراموش نکنیم که برخی اموری که سن-سیمون و فوریه در موردشان سخن گفتند در آن زمان طنینی فوق‌العاده ضعیف داشتند و تنها در دهه‌های سی و چهل سده‌ی نوزدهم بود که احیای جنبش کارگران به حرکت درآمد.^{۲۷}

به بیان دیگر، مانیفست کمونیست، صرف نظر از لنین و انقلاب شوروی، پشت سر ما جایی در زمان قرار ندارند؛ آنها هنوز باید به هستی آیند. به شیوه‌ای تازه ما فراخوانده شده‌ایم که به میانجی مقاومت‌های آهسته و پیچیده‌ی زمان تاریخی به آنها نائل آییم. چنین چیزی همچنین آن چیزی بود که مایل بودم درباره‌ی خود لوکاج بگویم. تاریخ و آگاهی طبقاتی اثری است که استنباط‌های فلسفی شگرف‌اش اثر غیرقابل‌قیاسی بر نسل‌های گوناگون روشنفکران انقلابی داشته است. به آن معنا، یقیناً، در گذشته زنده است و یک موضوع همیشه جذاب برای تامل تاریخی است، در زمره‌ی آن امور مرده‌ی خاصی که رسالت تاریخ‌نگار است، اما لا میشله یا بنیامین، که به زندگی بازگرداند. با اینحال فکر می‌کنم بهتر است اینطور در نظر گیریم که، نظیر مانیفست، هنوز باید نوشته شود. پیشاروی ما در زمان تاریخی قرار دارد. وظیفه‌ی ما، به عنوان روشنفکران سیاسی، این است که زمینه‌ای برای آن موقعیت مهیا کنیم که در آن بتواند دوباره پدیدار شود، با تمام طراوت انفجاری امر نوین، چنانکه گویی برای نخستین بار است که می‌تواند، دوباره، هم واقعی و هم حقیقی شود.

^{۲۷} - هانس هینز هولز، لئو کوفلر، و ولفگانگ آبندرت، گفتگوهایی با لوکاج، کمبریج، MA: انتشارات MIT، ۱۹۷۵، ۶۲.

منبع:

Fredric Jameson, *Valences of the Dialectic*, Verso, ۲۰۰۹, pp. ۲۰۱-۲۲۲.



www.mindmotor.info