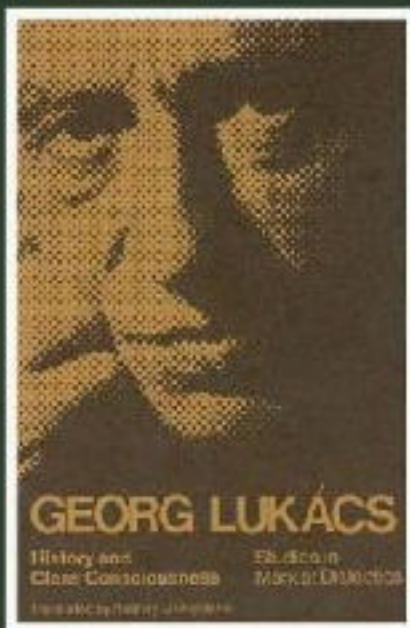


نسلِ قلم -- آثار

جورج لوکاج

تاریخ و آگاهی طبقاتی



مجموعہ جعفر پویندہ

جورج لوکاچ

# تاریخ و آگاهی طبقاتی

پژوهشی در دیالکتیک مارکسیستی

محمدجعفر پوینده

تهران - ۱۳۷۷

ISBN: 964-6481-31-0

شابک: ۹۶۴-۶۴۸۱-۳۱-۰



C'est une Traduction en persan de  
*HISTOIRE ET CONSCIENCE DE CLASS* de Georg Lukács,  
Publié par Les Éditions de Minuit, Paris, 1976.

یا هم کاری دفتر ویراسته  
نسل قلم (ادبیات و اندیشه‌ی جهان: آثار: ۲-۲)  
نام کتاب: تاریخ و آگاهی طبقاتی  
نویسنده: جورج لوکاج  
مترجم: محمدجعفر پوینده  
ویراستار: محسن حکیمی  
چاپ اول: ۱۳۷۷  
تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه  
لیتوگرافی: کیارنگ  
چاپ: اطاق چاپ  
صحافی: فاروس

کلیه‌ی حقوق محفوظ است

تهران-۱۵۸۵۸، خردمندشمالی، ساختمان ۱۱۰، طبقه‌ی ۳، شماره‌ی ۸

تلفن / پست تصویری: ۸۸۲۹۳۷۶

## مقدمه

از آغاز انتشار مجموعه‌ی **نسل قلم**، وعده شده بود که آثاری از نویسندگانی که شرح زندگی و نقد آثارشان در این مجموعه آمده است، به صورت «ضمیمه» منتشر می‌شود.

نشر تجربه، با همکاری دفتر ویراسته، و با تکیه بر توانایی‌ها و مساعدت‌های گروه **نسل قلم** (اعم از بنیان‌گذاران، مترجمان، و سایر دست‌اندرکاران) بر آن است تا این آثار را به صورتی تقریباً هم‌آهنگ با مجموعه‌ی اصلی به تدریج منتشر سازد، به این امید که پس از مدتی، کم‌کم مجموعه‌ی آثار این نویسندگان در اختیار علاقه‌مندان قرار گیرد. ناگفته پیداست که اجرای این طرح وسیع نیاز به برنامه‌ئی دارد که در شرایط مختلف، تداوم کار را در حد ممکن تضمین کند. لذا پس از بررسی شیوه‌های مختلف، ملاحظات زیر به عنوان برنامه‌ی مقدماتی در نظر گرفته شد:

۱- سعی آن است که به تدریج تمامی آثار نویسندگان مطرح شده در **نسل قلم** ترجمه و چاپ شوند، البته نمی‌توان دقیقاً معلوم کرد که در چه فاصله‌ی زمانی چه تعداد از این آثار منتشر خواهد شد. اما امید است روزی برسد که در این برنامه نیز دست کم هر ماه یک اثر انتشار یابد.



- ۲- انتشار این آثار ترتیب و ارجحیت خاصی ندارد. اما طبعاً انتخاب ارجح اثری خواهد بود که یا قبلاً چاپ نشده باشد، یا در کارنامه‌ی ادبی نویسنده‌اش از اهمیت بیش‌تری برخوردار باشد، یا برای نشر شرایط بهتری داشته باشد.
- ۳- سعی آن است که ترجمه‌های این آثار حتی‌الامکان از متن اصلی باشند و در حد مقدور و برابری دقیق بشوند و در موارد لزوم، با ترجمه‌ی زبان‌های دیگر نیز مقابله و مقایسه گردند. از نظر رسم‌الخط، برای آزمودن شیوه‌های مختلف، برخلاف مجموعه‌ی اصلی نسل قلم، شیوه‌ی جدانویسی اصل-قرار گرفته است - مگر مترجم بر شیوه‌ی رسم‌الخط خویش تأکید کرده باشد.
- ۴- از نظر ظاهری نیز سعی این است که آثار ضمیمه، هم با مجموعه‌ی اصلی هم‌آهنگ باشند و هم خود جلوه‌ی شاخص و بارزی داشته باشند. لذا در همان قطع جیبی پالتویی و با طرحی هم‌خوان با مجموعه‌ی اصلی منتشر می‌شوند. اما در عین حال در روی جلد آثار هر نویسنده‌ی عنصر تصویری ثابتی در نظر گرفته شده است تا همیشه شاخص آثار آن نویسنده از آثار دیگران باشد.

ناشر

## فهرست

- یادداشت مترجم ..... ۹
- تأملی درباره‌ی تاریخ و آگاهی طبقاتی (لوسین گلدمن) ..... ۱۳
- پیش‌گفتار چاپ جدید (۱۹۶۷) ..... ۴۱
- پیش‌گفتار چاپ نخست (۱۹۲۲) ..... ۷۹
- مارکسیسم درست‌آیین [آرت دوکس] چیست؟ ..... ۸۹
- مارکسیسم روزا لوکزامبورگ ..... ۱۲۷
- آگاهی طبقاتی ..... ۱۵۳
- شی‌وارگی و آگاهی پرولتاریا ..... ۲۰۹
- بخش اول: پدیده‌ی شی‌وارگی ..... ۲۱۱
- بخش دوم: تنازع احکام اندیشه‌ی بورژوازی ..... ۲۵۵
- بخش سوم: دیدگاه پرولتاریا ..... ۳۱۵
- دگرگونی کارکرد ماتریالیسم تاریخی ..... ۴۰۷
- فعالیت قانونی و غیرقانونی ..... ۴۵۵
- نکته‌های انتقادی درباره‌ی «نقد انقلاب روسیه» اثر روزا لوکزامبورگ ..... ۴۷۷
- نکته‌های روش‌شناختی درباره‌ی مسئله‌ی سازمان‌دهی ..... ۵۱۱
- بی‌نویس‌ها ..... ۵۷۵
- توضیحات مترجم انگلیسی درباره‌ی ترجمه‌ی چند اصطلاح فلسفی ..... ۶۰۵
- واژه‌نامه (فارسی - فرانسوی) ..... ۶۱۱
- (فرانسوی - فارسی) ..... ۶۱۹
- نمایه ..... ۶۲۷



## یادداشت مترجم

کتاب **تاریخ و آگاهی طبقاتی** شناخته‌تر از آن است که بخواهم در این یادداشت درباره‌اش توضیحی دهم. موافقان و مخالفان لوکاج همگی در مورد اهمیت این اثر وحدت نظر دارند. در این‌جا فقط به ذکر چند نکته‌ی کوتاه بسنده می‌کنم:

۱. این کتاب از ترجمه‌ی فرانسوی به فارسی برگردانده شده و سپس ویراستار محترم آن را با ترجمه‌ی انگلیسی کتاب مقابله کرده است. در مواردی نیز مترجم و ویراستار برای روشن شدن موضوع به متن اصلی (آلمانی) اثر مراجعه کرده‌اند. چند نمونه از اشتباهات و اختلاف برداشت‌های مترجمان فرانسوی و انگلیسی در پانویشت صفحات این کتاب آمده است.

۲. توضیحات متن اصلی به صورت پی‌نویس در آخر کتاب آمده و توضیحات مترجم با \* مشخص شده و در پانویشت صفحات آمده است. ناگفته نماند که بسیاری از این پانویشت‌ها را ویراستار کتاب تهیه کرده است.

۳. رسم‌الخط کتاب، جز یکی- دو مورد، بنا بر سیاست نشر تجربه رعایت شده است.

۴. در برخی موارد، مترجم برای درک بهتر مطلب، توضیحاتی را در داخل متن اضافه کرده است؛ این توضیحات همه جا در داخل [ ] آمده است.

۵. در مواردی، به علت قدیمی بودن و در دسترس نبودن منابع نقل قول‌ها، به آوردن اسم آثار بسنده شده است.

۶. در ترجمه و انتشار این اثر مدیون محبت‌ها و زحمات دوستان عزیز

هستم که از تمام آنان سپاس‌گزاری می‌کنم، به‌ویژه از آقای محمود عبادیان که متن آلمانی کتاب را در اختیارم گذاشت، آقایان خشایار دیهیمی و رضا رضایی که بخش‌هایی از ترجمه را خواندند و از راه‌نمایی‌های‌شان بهره‌ها بردم، آقای محسن حکیمی که با دقت و توجه تمام به ویرایش این کتاب پرداخت و به رفع نارسایی‌ها و ابهامات آن یاری بسیار رساند، و سرانجام مدیر نشر تجربه که برای انتشار هرچه سریع‌تر و بهتر این کتاب از هیچ تلاشی فروگذار نکرد.

۷. از آن‌جا که متن ویرایش‌شده اثر را پس از حروف‌چینی بازخوانی کرده و آخرین تغییرات لازم را در آن داده‌ام، مسئولیت همه‌ی کاستی‌ها و لغزش‌ها را بر عهده می‌گیرم و امیدوار ام خوانندگان فرزانه و تیزبین در راه رفع آن‌ها یاری‌رسان‌ام باشند.

۸. مقاله‌ی از لوسین گلدمن را به جای پیش‌گفتار در آغاز کتاب آورده‌ام. گلدمن، کسه از پیروان مبتکر اندیشه‌های لوکاج بوده و در تدوین روش ساخت‌گرایی تک‌رینی، از تاریخ و آگاهی طبقاتی بسیار تأثیر پذیرفته، در این مقاله به معرفی این اثر و جنبه‌های مهم و امروزی آن می‌پردازد. تحلیل او از اوضاع کشورهای سرمایه‌داری پیش‌رفته و «اصلاح‌طلبی انقلابی» - که نادرست می‌نماید - به چند دهه‌ی گذشته مربوط می‌شود و امروزه کارساز نیست. اما تأکید او بر جنبه‌های فلسفی و روش‌شناختی تاریخ و آگاهی طبقاتی بسیار تیزبینانه و روشن‌گرانه است.

۹. نکته‌ی آخر این‌که ترجمه‌ی کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی را در اوج انواع فشارهای طبقاتی و در بدترین اوضاع مادی و روانی ادامه دادم و شاید هم مجموعه‌ی همین فشارها بود که انگیزه و توان به پایان‌رساندن ترجمه‌ی این کتاب را در وجودم برانگیخت. و راستی را چه تسلاتی بهتر از به‌فارسی‌درآوردن یکی از مهم‌ترین کتاب‌های جهان در شناخت دنیای معاصر و ستم‌های طبقاتی آن؟ تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

پوینده - اردیبهشت ۷۷

نوکاج / تاریخ و آگاهی طبقاتی ۱۱

مشخصات متن‌های آلمانی، فرانسوی، و انگلیسی کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی

Georg Lukács

Geschichte und Klassenbewußtsein,

*Studien Über Marxistische Dialektik,*

Sammlung Luchterhand, Darmstadt, 1975.

\* \* \*

*Histoire et conscience de classe,*

Essais de dialectique marxiste,

Les Éditions de Minuit, Paris, 1976.

\* \* \*

Lukács, Georg. *History and Class Consciousness*

trans. by Rodney Livingstone, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971.



لوسین گلدمن

## تأملی درباره‌ی تاریخ و آگاهی طبقاتی

در تاریخ اندیشه‌ی قرن بیستم، جورج لوکاج جای‌گاهی والا دارد: با کتاب *جان و صورت‌ها* فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی را ابداع کرده است؛ با همین کتاب و نیز کتاب *نظریه‌ی رمان*، نخستین بررسی‌های ساختارگرایانه‌ی واقعاً کارآمد را درباره‌ی آفرینش فرهنگی تدوین نموده، و به‌ویژه با *تاریخ و آگاهی طبقاتی* چرخشی تعیین‌کننده در تاریخ فلسفه به‌طور عام و نظریه‌ی مارکسیستی به‌طور خاص ایجاد کرده است.

اما به‌رغم اهمیت *جان و صورت‌ها* و *نظریه‌ی رمان*، در این‌جا مایل‌ام بیش‌تر از آثار مارکسیستی لوکاج و به‌ویژه از نقشی که انتشار *تاریخ و آگاهی طبقاتی* ایفا کرده است سخن بگویم و نشان دهم که این کتاب امروزه نیز برای ما تا چه حد ممکن است زنده و آموزنده باشد. برای این‌کار باید وضعیت اندیشه‌ی مارکسیستی را در سال ۱۹۲۳، که کتاب برای نخستین بار منتشر شد، البته به‌طور خلاصه، بازگو کنم.

پس از سرگِ مارکس و انگلس، و شاید حتی در آخرین نوشته‌های انگلس، گسستی نسبتاً ژرف در اندیشه‌ی دیالکتیکی پدیدار شد. البته مارکسیسم مجموعه‌ئی یک‌پارچه را تشکیل نمی‌داده و اختلافات چشم‌گیری در اندیشه‌های لنین، پلخانوف، برنشتاین، کائوتسکی، و روزا لوکزامبورگ وجود داشته است. با این‌همه، اگر روزا لوکزامبورگ را کنار بگذاریم و آثار مشهورترین



نظریه پردازان مارکسیست پیش از ۱۹۲۳ - از جمله آنتی دورینگ و دیالکتیک طبیعت انگلس - را با نوشته های مارکس مقایسه کنیم، به تفاوتی بسیار مهم برمی خوریم که پیش از ۱۹۲۳، حتی برای مارکسیست های غیرمکتبی [غیرآرتدوکس] نیز به سختی دریافتنی بوده است. همین تفاوت است که تا حدی در پرتو کتاب لوکاج آشکار شده است.

اگر تحلیل های مارکسیستی را درست بدانیم و - آن گونه که به ما آموزش می دهند - زندگی فکری را در پیوندی تنگاتنگ با زندگی اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی انسان ها ببینیم، بدیهی است که این حکم در مورد تاریخ خود اندیشه ی مارکسیستی نیز صادق است، زیرا این اندیشه نیز نمی تواند از تأثیر واقعیت اجتماعی ثی که در دل آن پیش رفت می کند برکنار بماند. ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی در جریان سال های ۱۸۴۵-۱۸۵۰ زاده شد، هنگامی که اروپا هنوز زیر تازش آخرین موج های انقلاب بورژوازی قرار داشت و در همان حال نخستین جلوه های جنبش های ویژه ی طبقه ی کارگر پدیدار می شد. اما با پایان گرفتن انقلاب ۱۸۴۸ و به قدرت رسیدن ناپلئون سوم - یا به قول ویکتور هوگو، ناپلئون کوچولو - جامعه ی سرمایه داری آزاد قوام و ثبات گرفت و، در عرصه ی فلسفی و نظری، راه رشد و پیش رفت فلسفه های ایدئالیستی، نوکانتی، و پوزیتیویستی را هموار کرد. بورژوازی سابقاً انقلابی - یا در هر حال ترقی خواه - طبقه ی مسلط شد، طبقه ی بس محافظه کار که کمابیش با تهدید نیروهای مخالف جدید روبه رو بود؛ در همان حال، به جای جنبش کارگری و انقلابی مطلوب مارکس و انگلس، رفته رفته جنبشی سندیکایی و نوعی سوسیال دموکراسی رشد کرد که هنوز در حرف مارکسیست بود، اما در واقع روزبه روز بیش تر در نظم موجود حل می شد. بدیهی است با آن که این جنبش هم چنان به آثار نظری و سیاسی مارکس استناد می کرد، ادغام آن در نظام اجتماعی سرمایه داری غربی ممکن نبود پی آمدهائی برای ساختار اندیشه اش نداشته باشد.

به همین سبب، بین سال های ۱۸۹۰ و ۱۹۲۳، تقریباً تمام نظریه پردازان مهم مارکسیسم - به استثنای روزا لوکزامبورگ و تا حد زیادی تروتسکی -

## لوکاج / تاریخ و آگاهی طبقاتی ۱۵

نظرگاهی پوزیتیویستی شبیه نظرگاه علم دانشگاهی اتخاذ می‌کنند. این نکته وقتی آشکار می‌شود که به اهمیت ناچیزی اشاره کنیم که در بررسی‌های فلسفی به رابطه‌ی مارکس و هگل داده شده است - رابطه‌ی که خود مارکس آشکارا بر آن تأکید ورزیده است. در نظر کائوتسکی، که در آن زمان تقریباً برای همگان مهم‌ترین نظریه‌پرداز مارکسیست به حساب می‌آمد، اندیشه‌ی مارکس بیش از همه به اندیشه‌ی داروین نزدیک است. در نظر پلخانوف، اندیشه‌ی مارکس با اسپینوزا، دیتسگن، و ماتریالیست‌های مکانیستی قرن هجدهم پیوند دارد؛ در نظر ماکس آدلر، فورلندر، برنشتاین، و مارکسیست‌های اتریشی، اندیشه‌ی مارکس با فلسفه‌ی نو-کانتی ارتباط دارد؛ حتی لنین با کتاب *ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم*، یکی از مکانیستی‌ترین و ضددیالکتیکی‌ترین آثار را نوشته است. و این سنت ضد دیالکتیکی در استالینسم و ساخت‌گرایی آلتوسری امروز هم‌چنان ادامه دارد.

در فاصله‌ی میان مارکس و لوکاج، فقط آنتونیو لاپریولا در ایتالیا اهمیتی واقعی به سنت هگلی می‌داد، بی‌آن‌که مارکسیسمی به‌راستی دیالکتیکی را پرورد. با توجه به تمام این نکات، جای تعجب نیست اگر می‌بینیم نوشته‌هایی که چندین نسل از مبارزان سوسیال-دموکرات، و سپس مبارزان کمونیست را آموزش داده‌اند، نه نوشته‌های مارکس، بل که پیش از استالینسم، *آنتی‌دورینگ* انگلس - که بعدها *دیالکتیک طبیعت* نیز بدان افزوده می‌شود - و *ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم* لنین بوده‌اند.

این تحوّل تاریخ نظری با واقعیت‌های اجتماعی معینی انطباق دارد: تثبیت نظم اجتماعی سرمایه‌داری آزاد میان سال‌های ۱۸۵۲ و ۱۹۱۴، و بعدها، حدوداً پس از ۱۹۲۸، تثبیت نظام استالینی در اتحاد شوروی. ناگفته نماند که نظم اجتماعی سرمایه‌داری آزاد در پی روی داد کمون پاریس اندکی به مخاطره افتاد. این روی داد به سبب بازتاب‌هایش در آگاهی انقلابی، از نظر سیاسی و اخلاقی مهم بود، ولی از نظر تاریخی و اجتماعی اهمیت نسبتاً محدودی داشت.

در فاصله‌ی این دو دوره و پس از بحران ۱۹۰۵ در روسیه است که

جنبش‌های عظیم انقلابی جهانی (۱۹۱۷ و ۱۹۲۳-۱۹۲۷: روسیه، آلمان، و چین) روی می‌دهند و نوزایی اندیشه‌ی دیالکتیکی نیز به احتمال زیاد به همین دوره‌ی جنبش‌های انقلابی مربوط می‌شود. این نوزایی در طول سال‌های نسبتاً اندکی در سه نقطه‌ی مختلف اروپا شکل گرفت، اما در هر سه مورد به عرصه‌ی فلسفی محدود شد، بی‌آن‌که در عرصه‌ی جامعه‌شناختی و به‌ویژه در عرصه‌ی سیاسی و سازمانی بازتاب یابد. این سه نقطه عطف نوزایی اندیشه‌ی دیالکتیکی عبارت‌اند از: ۱) کشف اندیشه‌ی هگل توسط لنین در ۱۹۱۴-۱۹۱۵، که پی‌آمد آن بعدها در متنی به نام *دفتراهای فلسفی* منتشر شد؛ ۲) انتشار *تاریخ و آگاهی طبقاتی* لوکاج در سال ۱۹۲۳؛ و سپس ۳) آثار آنتونیو گرامشی.

پوزیتیویسم با موقعیت‌هایی انطباق دارد که ساختارهای اجتماعی آن‌ها چنان استوارند که گویی وجودشان از حیطه‌ی عمل انسان‌های سازنده و تجربه‌کننده‌ی این ساختارها بیرون است. این نگرش در وهله‌ی نخست با تأکید بر جدایی قاطع داورِ عینی (یا واقعی) از داورِ ارزشی مشخص می‌شود، یعنی واقعیت بیرونی را که تابع قوانین «عینی» است از کردار (پراکسیس) انسانی قاطعانه جدا می‌سازد، کرداری که در نهایت ممکن است درباره‌ی واقعیت بیرونی به داورِ اخلاقی پردازد یا آن را از ره‌گذر عمل فنی مبتنی بر شناخت و کاربرد قوانین عینی تا حدی دگرگون کند. مارکس البته در سرمایه، پندار بت‌وارگی کالا را که قوانین اقتصادی و حتی تاریخی را مستقل از اراده‌ی انسان‌ها و شبیه قوانین طبیعی جلوه می‌دهد، به تفصیل روشن کرده است. اما این هشدار برای بازداشتن مارکسیست‌های بعدی از افتادن به دام همین پندار کافی نبود، زیرا آنان در جامعه‌ی نسبتاً باثبات زندگی می‌کردند که در ظاهر آمادگی چندانی برای عمل [انقلابی و] دگرگون‌ساز طبقات اجتماعی نداشت.

در اردوگاه بلشویک‌ها، وضعیت پیش از ۱۹۱۷، که از بسیاری جهات [با وضعیت بالا] متفاوت بود، ایدئولوژی مرتبطی را تقویت می‌کرد که کتاب چه باید کرد لنین روشن‌ترین جلوه‌ی آن است. دولت تزاری به هیچ‌وجه مانند جوامع غربی باثبات نبود، اما تا ۱۹۰۵، دست‌کم به نظر بلشویک‌ها، پرولتاریا به

طور طبیعی و خودانگیخته در جناح مخالف [دولت تزاری] قرار نداشت؛ گرایش‌های خودانگیخته‌ی آگاهی او بیش‌تر اتحادیه‌ئی-صنفاً به شمار می‌آمدند تا انقلابی، و در نتیجه این طبقه نمی‌توانست رهبری عمل تاریخی دگرگونی را عهده‌دار شود. با توجه به چنین دیدگاهی، نقش رهبری‌کننده باید به حزب داده می‌شد، یعنی به سازمان انقلابیان حرفه‌ئی که نقش متخصص سازمان‌دهی جمعی انقلاب را ایفا می‌کرد و با فعالیت خود، آگاهی سوسیالیستی را به درون صفوف پرولتاریا می‌برد. بدین ترتیب، به همان برداشت پوزیتیویستی و عینیت‌گرا از جامعه می‌رسیم که از جمله روشن می‌کند که چرا به‌رغم تفاوت‌های چشم‌گیر میان بلشویک‌های انقلابی و سوسیال‌دموکراسی اصلاح‌طلب، هر دو گروه بعضی از آثار نظری (سرمایه‌ی مالی اثر هیلفردینگ، کتاب‌های کائوتسکی، و...) را می‌پذیرند و جزو ایدئولوژی‌های متفاوت خود می‌کنند.

نخستین گسست از این وضعیت در سال ۱۹۰۵ در روسیه، با ایجاد شورای پتروگراد روی داد. این شورا حاصل فعالیت انقلابی نسبتاً خودانگیخته‌ی پرولتاریا بود و به دورانی طولانی از ثبات و گرایش‌های سازگار با وضع موجود پایان داد. جلوه‌ی سیاسی این روی‌داد نیز با وضعیت عقیدتی هم‌خوانی داشت: بلشویک‌ها که انقلاب به رهبری سازمان انقلابیان حرفه‌ای را تبلیغ می‌کردند و این سازمان را با جدایی از منشویک‌ها ایجاد کرده بودند، پی بردند که نفوذی نسبتاً ناچیز در شورای پتروگراد دارند، حال آن‌که تروتسکی که هیچ تشکیلات خاصی در اختیار نداشت اما همراه با پاروس نظریه‌ی انقلاب مداوم و پرولتاریای انقلابی را پرورده بود، به ریاست شورای پتروگراد رسید و از این ره‌گذر نام‌اش برای همیشه در تاریخ ثبت شد. نخستین واکنش لنین، تغییر خط مشی سیاسی خود بود: او که از ایجاد سازمان منضبط انقلابیان حرفه‌ای سرسختانه دفاع کرده و خواستار گسست از منشویک‌ها شده بود، اکنون دیگر از بازگشت به وحدت طرف‌داری می‌کرد و به‌طور ضمنی نقشی بسیار گسترده برای توده‌های پرولتر قایل می‌شد. اما انقلاب ۱۹۰۵ دولت مستعجل بود و بلشویک‌ها -سازجمله لنین- پس از اندک زمانی، سیاست پیشین خود را از سر گرفتند.

در سال ۱۹۱۵، و به‌ویژه در سال ۱۹۱۷ و با نزدیک شدن انقلاب است که لنین به دیدگاه‌های دیالکتیکی بازمی‌گردد؛ نخست در زمینه‌ی فلسفه با نوشتن **دفترهای فلسفی و سپس در عرصه‌ی سیاسی با نگارش دولت و انقلاب** و پذیرش ادغام گروه تروتسکیست در حزب بلشویک که بسیاری از اعضای آن نقش بسیار مهمی در این حزب بر عهده گرفتند. نگرش مکانیکی و پوزیتیویسم استالینی حدود سال ۱۹۲۲ دوباره بازمی‌گردد، اما به‌ویژه پس از مرگ لنین حاکم می‌شود.

در این میان، در اروپا، که **دفترهای فلسفی** ناشناخته بود (و آثار گرامشی نیز مدت‌ها بعد شناخته شد)، انتشار کتاب لوکاچ در ۱۹۲۳ نخستین جلوه‌ی نوزایی اندیشه‌ی دیالکتیکی بود.

این اثر، مکتب‌ساز بود، ولی بی‌درنگ واکنش خصمانه‌ی مارکسیست‌های مکتبی را نیز برانگیخت، و این موضع‌گیری، لوکاچ را واداشت که تا سال ۱۹۶۸ از هر گونه تجدید چاپ آن خودداری کند و تا آستان قدرت‌گیری هیتلر جز چند یادداشت نادر دو تا شش صفحه‌ای چیز دیگری ننویسد. و نیز باید افزود که او چند بار اعلام کرد که کتاب‌اش اشتباهاتی دارد و با نظریات طرح‌شده در آن دیگر موافق نیست.

باری، اگر بخواهیم تأثیر این کتاب را به‌هنگام انتشار و نفوذ بعدی آن روشن سازیم، به نظرم باید سه دسته افکار متفاوت را از هم متمایز کنیم: دسته‌ی اول را تا حد زیادی با اوضاع دوران نگارش کتاب می‌توان توضیح داد و امروزه همگان قبول دارند که آن افکار با واقعیت منطبق نبوده‌اند. دسته‌ی دوم، حاصل ضرورت گنجاندن عناصر جدید این کتاب در نظامی هستند که هنوز بسیاری از عوامل کهنه‌ی گذشته را دربردارد؛ و سرانجام دسته‌ی سوم تحلیل‌های نظری جدیدی هستند که در تکامل بعدی اندیشه‌ی مارکسیستی و علوم انسانی به‌طور عام، نقشی اساسی ایفا می‌کنند.

در این جا به اندیشه‌های دو دسته‌ی اول اشاره‌ئی مختصر می‌کنم و سپس به تفصیل به اندیشه‌های دسته‌ی سوم می‌پردازم که در نظرم بسیار پراهمیت می‌نمایند.

مقاله‌های این کتاب که بین سال‌های ۱۹۱۹ و ۱۹۲۲، در اوج بحران انقلابی جوامع غربی، پس از پیروزی انقلاب روسیه، پیروزی گذرا - و شکست بعدی - انقلاب‌های مجارستان و فنلاند، و درهم‌شکستن اسپار تاکیست‌های آلمانی نوشته شده‌اند، حاکی از امیدی انقلابی‌اند که این شکست‌ها را فقط واپس‌نشینی موقت بر پس‌زمینه‌ی بحران اساسی و قطعی سرمایه‌داری جهانی می‌بیند.

به همین سبب لوکاج یقین دارد که کتاب خود را در آستان انقلاب جهانی، نابودی سرمایه‌داری، و استقرار جامعه‌ی بی‌طبقه می‌نویسد - یکی از اندیشه‌های محوری کتاب آن است که شرایط اقتصادی و اجتماعی انقلاب فراهم آمده و پیروزی آن پیش از هر چیز به شکل‌گیری آگاهی پرولتاریا وابسته است.

اما حکم تاریخ چیز دیگری بود، و امروزه هم طرف‌داران و هم مخالفان لوکاج اتفاق نظر دارند که دیدگاه‌های او در این مورد نادرست و توهم‌آمیز بوده است.

اندیشه‌های دسته‌ی دوم به مسائل سازمان‌دهی جنبش و حزب‌های انقلابی مربوط می‌شوند. در ربع نخست قرن حاضر و عملاً پس از مرگ انگلس، دو دیدگاه متضاد، بر مبنای دو تحلیل مختلف از ماهیت جامعه‌ی سرمایه‌داری در برابر هم صف‌آرایی کرده بودند. نخست دیدگاهی که نمایندگان برجسته‌اش روزا لوکزامبورگ و تروتسکی بودند؛ این دیدگاه با پای‌بندی به فرضیه‌ی پرولتاریای انقلابی، از اندیشه‌ی دیالکتیکی یگانگی ذهن و عین و گرایش خودانگیخته‌ی پرولتاریا به سوی آگاهی راستین و سازش‌ستیز حرکت می‌کرد و خواستار حزبی دموکراتیک بود که هسته‌ی اساسی آن از توده‌ی پرولتاریا تشکیل شده باشد - حتی اگر آگاهی انقلابی‌اش به اندازه‌ی آگاهی کادرهای رهبری نباشد: همین توده‌ی پرولتاریا است که بایستی بر دستگاه حزبی نظارت داشته باشد - دستگاهی که از انقلابیان حرفه‌ای آگاه‌تر و ورزیده‌تر تشکیل یافته، اما همواره ممکن است به دیوان‌سالاری بگراید، منافع خاص خود را بر منافع طبقه‌ی کارگر مقدم بدارد و، در دنبای غرب، رفته‌رفته در

جامعه‌ی سرمایه‌داری ادغام شود. گروه دیگر نظریه‌پردازان مارکسیست یا نو مارکسیست، بر اساس تجربه‌ی تاریخی دهه‌های اخیر، می‌گفتند که آگاهی پرولتاریا، به‌طور خودانگیخته، نه به سوی رد جامعه‌ی سرمایه‌داری، بل که به سوی ادغام در آن پیش می‌رود و ماهیتی دموکراتیک و اتحادیه‌ای-صنفاً دارد. این نظریه‌پردازان نیز خود به دو جریان تقسیم می‌شدند: یکی جریان تجدیدنظرطلب که مفهوم انقلاب را نیز کنار گذاشته بود و هیچ پای‌گاه اجتماعی برای آن نمی‌یافت؛ دیگری، که بیش‌تر در حزب بلشویک تجسم یافته بود، خواستار ایجاد حزبی منضبط از انقلابیان حرفه‌ای بود، حزبی که بایستی به جای کمک به پرولتاریا برای درک گرایش بالقوه‌ی آگاهی و عمل خود، آگاهی انقلابی را به میان کارگران ببرد و بر آنان همواره نظارت داشته باشد تا از بازگشت گرایش‌های خودانگیخته‌شان جلوگیری کند.

اما تجربه‌ی سال‌های ۱۹۱۷-۱۹۲۳ - شکست اسپارتاکیست‌ها و انقلاب‌های اروپایی - نادرستی دیدگاه‌های روزا لوکزامبورگ را ثابت کرده و اعتبار بلشویک‌های پیروزمند در روسیه را افزایش داده بود (بگذریم که در واقع، دیدگاه‌های تروتسکی و لنین در جریان انقلاب بسیار به هم نزدیک شده بود). به‌علاوه، سال‌های ۱۹۱۹-۱۹۲۳ یک بار دیگر ثبات نسبی و توان مقاومت سرمایه‌داری غربی را نشان داده بود؛ از سوی دیگر نیز دیری نپایید که حرکت تاریخ به حذف تروتسکی انجامید، همان‌گونه که پیش‌تر روزا لوکزامبورگ را حذف کرده بود.

لوکاج - همانند بسیاری از دیگر انقلاب‌گران زمانه - در دیدگاه‌های اساسی خود مفهوم پرولتاریای انقلابی را پذیرفته بود. حداکثر شاید بیش از اغلب نظریه‌پردازان دیگر می‌دانست که پذیرش این مفهوم او را به دیدگاه‌های روزا لوکزامبورگ بسیار نزدیک می‌کند. ولی همان‌گونه که در مورد لنین در ۱۹۱۶ و بعدها در مورد گرامشی پیش آمد، بازگشت لوکاج نیز به دیالکتیک در عرصه‌ی فلسفه و تحلیل جامعه‌شناختی اساسی - با توجه به نظرگاه آنان درباره‌ی انقلاب و واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی رویاروی‌شان - نمی‌توانست به رد تجربه‌ی سالیان پیشین او منجر شود، یا به‌ویژه به رشد انتقاد

ریشه‌ای از ساختار حزب بلشویک - که یگانه نیروی سازمان‌دهنده و رهبری‌کننده‌ی یک انقلاب پیروزمند بود - و به روشن کردن خطرهای نهفته در آن حزب برای دموکراسی و انقلاب بیانجامد. بنابراین، در این جا همان معضلی را می‌بینیم که سه نظریه‌پرداز انقلابی‌ئی که دیالکتیک را بازیافته بودند، آگاهانه یا ناآگاهانه، با آن روبه‌رو بودند.

چه‌گونه می‌شد ضرورت وجود یک نیروی اجتماعی خودانگیخته‌ی انقلابی در درون جامعه‌ی موجود (به زبان فلسفی: مفهوم یگانگی جزئی عین و ذهن) را با پذیرش حزب متمرکز و با سلسله‌مراتب بلشویک به عنوان بهترین شکل سازمان‌دهی کارساز جنبش انقلابی (پذیرشی که آنان تردیدناپذیرش می‌شمردند) آشتی داد؟ معضل در واقع حل‌نشده‌ی بود: در عمل، دیدگاه میانه‌ی معتبری بین لنین چه باید کرد و نظرگاه‌های روزا لوکزامبورگ وجود نداشت. بدین سان می‌توان فهمید که چرا نه لوکاج، نه گرامشی، و نه حتی لنین هیچ‌یک نتوانستند به پرسشی پاسخ دهند که وضعیت تاریخی مانع حل آن بود، و چرا فقط توانستند برنامه‌ی تحقق‌ناپذیر گسترش دموکراسی در درون احزاب کمونیست را توصیه کنند - دو نفر اول در عرصه‌ی نظریه، نفر سوم در عمل و در جریان واپسین سال‌های زندگی‌اش.

در این مورد نیز سیر تاریخ مسئله را برای ما روشن کرده است. با این همه، باید افزود که خصلت دموکراتیک حزب کمونیست ایتالیا، و مقاومت نیرومند روشن‌فکران لهستانی در برابر احیای استالینسم، شاید تا حدی معلول سنت گرامشی و روزا لوکزامبورگ بوده است. در هر حال، در این مورد نیز ریشه‌های لوکاج در تاریخ و آگاهی طبقاتی به نظر من به دشواری دفاع‌پذیر است؛ البته باید یادآوری کرد که در میان منتقدان این اندیشه‌ها، عده‌ئی کمونیست‌های رسمی) به سبب برنامه‌ی گسترش دموکراسی حزبی به انتقاد از آنها می‌پردازند و دیگران (بدعت‌گران) گسترش دموکراسی در درون حزب را ناپذیر می‌دانند و آن را رد می‌کنند.

پس از بیان نکات فوق، به هسته‌ی اساسی کتاب لوکاج می‌رسم که به برنامه‌ی آن، تاریخ و آگاهی طبقاتی همواره یکی از روی داده‌های عظیم تاریخ



اندیشه‌ی مارکسیستی به طور خاص، و فلسفه‌ی اروپا به طور عام، باقی خواهد ماند.

نخستین تحلیل لوکاج - که به طور ضمنی تمام تحلیل‌های دیگر او را در بر دارد و به خودی خود بازگشتی به اندیشه‌ی دیالکتیکی به حساب می‌آید - مفهوم فاعل [یا سوژه‌ی] جمعی و این اندیشه را مطرح می‌سازد که طبقات اجتماعی یگانه فاعل‌های تاریخی و نیز شالوده‌های اساسی و ویژه‌ی مارکسیسم هستند. باید اضافه کنم لوکاج که قبلاً، در دو کتابی که پیش از مارکسیست‌شدن‌اش نوشته است، مجموعه‌ئی از ساختارهای ممکن اندیشه را بررسی کرده که بر مفهوم آگاهی فردی استوار اند، در این مقالات [کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی] مفهوم آگاهی فرافردی، و به‌ویژه آگاهی طبقاتی، را با پی‌گیری تمام مطرح کرده است. با این همه، او بسی بیش از آن‌که رابطه‌ی آگاهی طبقاتی را با آگاهی فردی آشکارا توصیف کند، جای‌گاه تاریخی آگاهی طبقاتی را نشان می‌دهد و به انتقاد از نارسایی‌ها و کژاندیشی‌های اساسی اندیشه‌ی فردگرایانه - برخورد نظاره‌گرانه و شیء‌وارگی - می‌پردازد. بعضی از تحلیل‌های انتقادی، به‌ویژه تحلیل‌های مکتب فرانکفورت، این مسئله را پیش‌تر مطرح کرده‌اند و من نیز مایل ام در این جا اندکی بر آن درنگ کنم.

جریان‌های گوناگون فلسفه‌ی بورژوازی بالنده - عقل‌باوری، تجربه‌باوری، فلسفه‌ی جنبش روشن‌گری، و نیز فلسفه‌ی دانشگاهی بعدی، پوزیتیویسم، نو-کانتیسم، و اگزیستانسیالیسم سارتر - جای‌گاه فردی فاعل اندیشه [اندیشه‌گر] و عمل را همواره امری بدیهی به شمار آورده‌اند که جای بحث ندارد. فیلسوفانی که پذیرفته‌اند ذهن در برابر دنیای بیرونی نقشی جزئاً یا کلاً فعال و خلاق دارد (نو-کانتیسم، پدیدارشناسی هوسرل) چون نتوانسته‌اند این جای‌گاه را به آگاهی تجربی افراد نسبت دهند، دست‌آخر مجبور شده‌اند به هیپولائی فلسفی و علمی به نام من\* استعلایی متوسل شوند. فرضیه‌ی جای‌گاه فردی فاعل [عمل و اندیشه] در واقع با تمام تجربه‌های روزمره در ستیز قرار می‌گیرد. کافی است سه نفر را در نظر بگیریم که پیاوئی را جابه‌جا می‌کنند؛ اگر فرض

\* Ego [یا خود]

کنیم یکی از آنان نقش فاعل را دارد (و این فرض مستلزم آن است که دو نفر دیگر را همانند پیانو، موضوع اندیشه و عمل فرد اول بدانیم) به هیچ وجه نمی توانیم کوچک ترین شناختی از این روی داد به دست آوریم. اضافه می کنیم که چنین نظرگاهی، پیوند میان آگاهی فرد - به عنوان فاعل (یا سوژه) - و جابه جایی پیانو را، که حاصل عمل فردی او نیست، به ناگزیر از هم می گسلد و نقش اندیشه را در این جابه جایی نقشی نظاره گرانه می سازد. روشن است که یگانه شیوهی درک روی دادها و برقراری پیوند میان آگاهی و کردار (پراکسیس) آن است که بپذیریم جمع این سه حمل کننده ی پیانو، فاعل عملی (یا فعلی) است که موضوع اش پیانو، و حاصل اش جابه جایی آن است. این مثال به ظاهر پیش پا افتاده در مورد تمام اعمال آگاهانه ی انسان ها در زندگی اجتماعی، و به طور ضمنی در مورد بخش اعظم آگاهی آنان، صادق است. فرضیه ی فاعل فردی، ایدئولوژی تحریف گرانه یی است که خود نیز محصول فاعلی جمعی است.

البته تردیدی نیست که هر عملی که به مثابه بخش خاصی از واقعیت در نظر گرفته شود، فاعل جمعی ویژه یی دارد که با فاعلِ بیش تر اعمال دیگر متفاوت است؛ این گفته بدان معناست که هر فردی، حتی در طول یک روز، در زمره ی فاعلان فرافردي متفاوت بسیاری جای می گیرد.

اما این تغییر جای گاه فرد، مطلق نیست. بعضی از فاعل های جمعی جای گاهی کمابیش دیرپا دارند: کارگران یک مؤسسه ی حمل و نقل غالباً با هم یا در هر حال در واحدهای جمعی یی کار می کنند که شمار ترکیب های متفاوت شان محدود است؛ آنان فاعلی فوق فردی را می سازند که اعمال کم یا زیادی را انجام می دهد. در سطحی فراگیرتر، فاعل های فوق فردی یی را می بینیم (خانواده، گروه های حرفه ای، طبقات اجتماعی) که در دوره یی تاریخی از جای گاهی واقعاً دیرپا برخوردار اند. و در میان این فاعل ها طبقات اجتماعی اهمیتی خاص و جای گاهی ممتاز دارند، زیرا آن ها یگانه فاعل فوق فردی هستند که هدف آگاهی و عمل اش سازمان دهی مجموع روابط میان انسان ها و روابط انسان ها با طبیعت، برای حفظ وضعیت کنونی آن ها یا دگرگونی کمابیش بنیادی شان است،

به عبارت دیگر طبقه‌ی اجتماعی، فاعلِ تمام و کمالِ عمل تاریخی، و در عرصه‌ی آگاهی، فاعلِ آفرینش جهان‌های مفهومی و تخیلی، یعنی آفرینش‌های فلسفی و ادبی است.

اما، واقعیت زیستی و روانی فرد نسبت به این فاعل جمعی چه موجودیت و جای‌گاهی را ممکن است داشته باشد؟ بی‌تردید این واقعیت در وهله‌ی نخست در همان عرصه‌ی وجود دارد که فروید آن را زیست‌مایه (لیبیدو) نامیده است، یعنی مجموعه‌ی از امیال و گرایش‌ها که با الزامات زندگی اجتماعی در ستیز قرار می‌گیرند و در نتیجه تغییر شکل می‌یابند، یعنی با این الزامات به سازش می‌رسند و یا سرکوب می‌شوند و در ضمیر ناخودآگاه باقی می‌مانند. اما فرد در یک عرصه‌ی دیگر نیز زندگی می‌کند: عرصه‌ی زندگی آگاهانه، که او در آن به مثابه آمیزه‌ی خاصی و ویژه از فاعل‌های جمعی نمودار می‌شود. در این مورد، فکر می‌کنم فروید در این نظر خود برخاطا بوده که «آبرمن» (یا «آبرخود»، یعنی هنجارهای درونی‌شده) را ساختاری منسجم و معنادار به حساب آورده است، حال آن‌که، به نظر من، «آبرمن» یا آن هنجارها آمیزه‌ی است که از درونی‌شدنِ هنجارهای مربوط به متنوع‌ترین ساختارها (خانواده، مدرسه، شغل، طبقه، و غیره) پدید آمده است.

در این حال، رفتار روزمره و تجربی فرد را چه‌گونه باید بررسی کرد؟ به نظر من این رفتار همیشه آمیزه‌ی است از ساختارهایی که معنای زیست‌مایه‌ای دارند و ساختارهایی که از معنای اجتماعی بسیار متفاوتی برخوردار اند؛ جز در موارد خاص چیرگی ساختارهای زیست‌مایه‌ای (در افراد دیوانه) یا چیرگی ساختارهای جمعی (در آفرینش‌گران نابغه) این دو ساختار کاملاً متفاوت به‌دشواری جداشدنی اند. در مورد خود ساختارهای فکری و اجتماعی نیز باید گفت که جدا کردن این ساختارها از عرصه‌ی زندگی فردی انسان معمولی امکان‌ناپذیر است، اما با بررسی جامعه‌شناختی مجموعه‌ی گروه به عنوان یک کلیت می‌توان آن‌ها را شناخت، مجموعه‌ی که در آن تفاوت‌های فردی متقابلاً یک‌دیگر را خنثی می‌کنند.

در این جا می‌بینیم که تاریخ جامعه‌شناختی، با پیوند با فرآیندهای تاریخی

در سطوح گوناگون اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی، و فاعل‌های تاریخی (یعنی طبقات اجتماعی)، چه گونه و در چه گستره‌ئی می‌تواند به نتایج اثباتی دست یابد. از آن‌جا که جای‌گاه فاعل فوق فردی با جای‌گاه فاعل فردی به کلی متفاوت است، این پیوند فرآیندهای تاریخی با طبقات اجتماعی، در عین حال مستلزم دگرگونی بنیادینی در نظرگاه و روش‌شناسی علمی است.

اولین تفاوت در یگانگی جزئی فاعل و موضوع اندیشه و عمل است (لوکاج در آن زمان هنوز از یگانگی تام و تمام فاعل و موضوع اندیشه و عمل سخن می‌گفت). در واقع، اگر مثلاً فرض کنیم که نوشته‌های مارکس نظرگاه پرولتاریا را بیان می‌کنند و به آگاهی ممکن این طبقه مربوط می‌شوند، آن‌گاه پرولتاریا از ره‌گذر سرمایه نه فقط به مجموع جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌اندیشد، بل که خود را نیز بخشی از این جامعه می‌پندارد. و البته این امر در مورد ژانسیسم به عنوان بیان یزدان‌شناختی اشراف صاحب‌مقام، در مورد آیین دکارت به عنوان فلسفه‌ی «طبقه‌ی سوم» فرانسه، و در مورد جریان‌های فکری دیگر نیز صادق است.

[در نظرگاه فلسفه‌های فردگرا] در عرصه‌ی شناخت، پیوند فاعل فردی و دنیای پیرامون او، به ناگزیر ایستا و نظاره‌گرانه بوده و جز از ره‌گذر جهش و گسست اساسی [از عرصه‌ی شناخت]، به عرصه‌ی عمل در نمی‌آمده، به طوری که عمل به ناگزیر خصلتی فنی یا اخلاقی پیدا می‌کرده است. داوری‌های عینی سازنده‌ی اندیشه‌ی نظری چنان نمودار می‌شده‌اند که گویی با داوری‌های ارزشی سازنده‌ی دستوره‌های مطلق یا مشروط عمل فنی یا اخلاقی هیچ رابطه‌ی ضروری ندارند. **دوگانگی ذهن-عین** [سوزّه-ابژه] به صورت دوگانگی اندیشه-عمل، دوگانگی داوری عینی-داوری ارزشی، و بسیاری از دوگانگی‌های دیگر متجلی می‌شده است: دوگانگی‌هایی چون جزء-کل، هم‌زمانی-درزمانی، ایستا-پویا، سیاسی-اخلاقی، هدف-وسپله، و مانند آن‌ها. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، در چارچوب فلسفه‌های فردگرا یگانه‌کوشش برای رفع این دوگانگی از ره‌گذر اعطای نقش سازنده به فاعل فقط با بردن فاعل به عرش انتزاعی و نظوروز امر استعلایی امکان‌پذیر بوده است.

اما کافی است از فاعل فردی به فاعل جمعی گذر کنیم تا بی‌درنگ به یگانه‌نگری بنیادینی برسیم که نافی هر نوع دوگانگی مطلق است. به عنوان مثال، در مورد دوگانگی عین-ذهن (که اندیشه‌ی دیالکتیکی، یگانگی جزئی عین و ذهن را جای‌گزین آن می‌کند) نظرگاه فاعل فوق‌فردی، هر گونه ضرورت توسل به مفاهیم استعلایی را رد می‌کند، زیرا فاعل‌های تجربی فوق‌فردی (گروه‌های انسانی) اجزای سازنده‌ی کل جامعه‌اند و جاده‌ها، خانه‌ها، شهرها، روابط اجتماعی، نهادها و هنجارها، مقوله‌های ذهنی، و... را واقعاً و به‌طور تجربی آفریده‌اند. به همین ترتیب، دوگانگی علم-وجدان [یا اخلاق] نیز خصلت اساسی خود را از دست می‌دهد، زیرا بررسی موضوع تحقیق، در عین حال خودشناسی دگرگون‌کننده‌ی فاعل تحقیق نیز هست؛ در ضمن، علت اصلی عنوان کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی نیز در همین امر است و لوکاچ نشان داده که این دو، دست‌کم به‌طور جزئی، یگانه‌اند.

در این‌جا باید به دو مورد از مهم‌ترین دوگانگی‌های حاکم بر اندیشه‌ی پوزیتیویستی اشاره کنم. نخست، دوگانگی‌ئی است که جبرباوری، یعنی دیدگاه علم پوزیتیویستی را از اختیار، یعنی آنچه که در عمل و به‌ویژه عمل اخلاقی تجربه می‌کنیم، جدا می‌کند. در این مورد نیز فیلسوفان دیالکتیکی هر گونه دوگانگی را رد می‌کنند و فقط نیروی ساختارساز تاریخ را به رسمیت می‌شناسند، زیرا معتقدند که عمل انسان‌ها، به‌طور هم‌زمان، از نظر بیرونی و درونی (یعنی به‌طور ذهنی و روانی) با اوضاع اجتماعی موجود و مقوله‌های ذهنی حاصل این اوضاع محدود می‌شود، اما این محدودیت، گستره‌ئی از آزادی را در اختیار اعضای طبقات اجتماعی مختلف می‌گذارد که در درون آن، عمل این افراد ساختارهای اجتماعی را دگرگون می‌سازد و از همین ره‌گذر، همان‌گونه که مارکس در تزهائی درباره‌ی فوریواخ نوشته است\*، آزادی آنان را

---

\* مارکس در سومین تز می‌گوید: «آن آموزه‌ی ماتریالیستی که انسان‌ها را محصول اوضاع و احوال و تربیت می‌داند و در نتیجه معتقد است که برای تغییر انسان‌ها باید اوضاع و احوال و تربیت را تغییر داد، فراموش می‌کند که همانا انسان‌ها هستند که اوضاع و احوال را تغییر می‌دهند و خود مری نیز به تربیت ←

کاهش یا افزایش می‌دهد. به همین ترتیب، دوگانگی آگاهی - عمل که اغلب در سطح فردی دیده می‌شود، در عرصه‌ی گروه اجتماعی، که آگاهی جمعیتی است همیشه با رفتار عملی‌اش رابطه‌ی کارکردی دارد، مشهود نیست (در عرصه‌ی فردی، به دلیل پیچیدگی شخصیت افراد، به راحتی می‌توان تناقضی حتی بسیار بنیادین را میان باورها و اعمال یک فرد مشاهده کرد). این نکته در عرصه‌ی آفرینش فرهنگی اهمیتی خاص دارد، زیرا مثلاً برقراری پیوند ضروری میان زندگی راسبن و ساختار آثار او بسیار دشوار است (احتمال زیاد داشت که او را یسوعیان تربیت کنند و در نتیجه نمایش‌نامه‌هایی کاملاً متفاوت بنویسد)، اما با آسانی بسیار بیش‌تری می‌توان پیوندی ضروری را میان این آثار، الاهیات ژانسنیستی، ساختارهای ذهنی اشراف صاحب‌مقام سده‌ی هفدهم، و وضعیت اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی این طبقه نشان داد.

می‌توان این بحث را ادامه داد، اما چنین کاری در چارچوب این مقاله نمی‌گنجد. فقط خاطر نشان می‌کنم که هرچند هیچ‌یک از گزینه‌های دوگانه‌ی حاکم بر اندیشه‌ی فردگرا و پوزیتیویست ارزش مطلق ندارد، اما هر یک از آن‌ها در جریان پژوهش اهمیتی کارساز دارد - البته در صورتی که به خصلت نسبی و ویژه‌ی آن آگاهی داشته باشیم. این گفته بدان معناست که رابطه‌ی فاعل و موضوع اندیشه، جبر و اختیار، نظریه و کردار، علم و آگاهی، خصلتی همیشگی، عام، و ایستا ندارد، بل که در موقعیت‌های تاریخی خاص تغییر می‌یابد و همیشه باید آن را توضیح داد؛ و سرانجام این‌که چنین رابطه‌ی یکی از ابعاد اساسی همان چیزی است که لوکاج جوان آن را صورت‌های روانی می‌نامید و سپس اصل کلیت نامیدش و ما نیز امروزه آن را ساختار معنادار می‌خوانیم.

یکی از احکام اساسی مشترک برای روان‌کاوی (در عرصه‌ی فاعل

→ نیاز دارد. به همین سبب این آموزه به ناگزیر جامعه را به دو بخش تقسیم می‌کند که یکی از آن‌دو بر فراز جامعه قرار می‌گیرد (مثلاً در دیدگاه رابرت اوئن). انطباق تغییر اوضاع و احوال و تغییر فعالیت بشری را نمی‌توان درک کرد و به نحو عقلانی فهمید، مگر به مثابه عمل یا پراتیک انقلابی.»

فردی)، و برای اندیشه‌ی دیالکتیکی (در عرصه‌ی اجتماعی و تاریخی) این فرضیه است که تمام اعمال انسانی حاصل رفتارِ فاعلی فردی یا فوق‌فردی هستند که هدف عمل وی دگرگونی دنیای پیرامونی برای ایجاد تعادلی هرچه سازگارتر با گرایش‌های خود است، و به همین سبب این اعمال ساختارهای کارکردی یا ساختارهای معنادار هستند. بنابراین، بررسی آن‌ها از یک سو مستلزم تحلیل درونی یا دریافتی، و از سوی دیگر نیازمند تحلیلی بیرونی یا تشریحی است؛ نقش تحلیل دریافتی، روشن کردن ساختار درونی و، سپس بر این مبناء روشن کردن معنای بالقوه‌ی عناصر گوناگونی است که در این یا آن رابطه درگیر شده‌اند. تحلیل تشریحی ساختار مورد بررسی را، به عنوان عنصری کارکردی، در یک ساختار گسترده‌تر می‌گنجاند. از این لحاظ، اندیشه‌های هگل، مارکس، فروید، و لوکاچ، به‌رغم تمام اختلافات‌شان، ساختارگرایی‌های تکوینی‌اند که بر اساس این مفهوم محوری شکل گرفته‌اند: هر عمل انسانی را باید به عنوان رفتاری - فردی یا جمعی - بررسی کرد که در پی برقراری بهترین تعادل میان انسان و محیط پیرامون است؛ یعنی باید توجه داشت که هیچ پدیده‌ی انسانی بی‌معنا نیست و هر آنچه بی‌معنا می‌نماید، یا واقعیتهای ناقص است که پژوهش‌گر آن را به‌غلط از مجموعه‌ی واقعیت جدا کرده، یا آمیزه‌ئی از معناهای متفاوت است که با فاعل‌های مختلف پیوند دارد؛ در این حال فرآیند دریافت یا مستلزم گنجاندن رفتار مورد بررسی در یک کل گسترده‌تر در دل یک تحول تاریخی است، یا مستلزم جدا کردن عناصر مختلف سازنده‌ی آمیزه است، یا در صورت لزوم، مستلزم هر دو کار. باید اضافه کنم که اگرچه هر رفتاری به‌سبب آن‌که تعادلی را دنبال می‌کند، معنادار و کارکردی است، بی‌تردید این بدان معنا نیست که آن رفتار می‌تواند این تعادل را واقعاً عملی سازد، زیرا علاوه بر موانع بیرونی‌ئی که ممکن است با آن‌ها روبه‌رو شود، محیط پیرامونی و همراه با آن وضعیت زندگی نیز در پی اعمال فاعل‌های جمعی مختلف دگرگون می‌شود، به‌طوری که آنچه در لحظه‌ئی معین کارکردی [یا نقش‌مند] و معنادار بوده است دیگر این خصوصیات را نخواهد داشت و کارکرد متفاوتی جای‌گزین آن می‌شود. این دگرگونی - که البته فرآیندی تدریجی است اما گذار آن از ساختار و

کارکرد پیشین به ساختار و کارکرد بعدی خصلتی. ناگهانی دارد. مستلزم ترکیب پیوستگی و ناپیوستگی یا، به قول هگل، گذار کمیت به کیفیت است.

در چنین نظرگاهی، یکی از دیگر دوگانگی‌های مهم و حتی اساسی برای اندیشه‌ی فردگرا - دوگانگی وسیله - هدف - که شکل‌های مسلط آن عبارت‌اند از اخلاق پرستی و ماکسیاول‌گرایی، ناپدید می‌گردد و ساختار فراگیری جای‌گزین‌اش می‌شود که در آن، هدف و وسیله در یک‌دیگر تأثیر متقابل می‌گذارند، بی‌آن‌که هیچ‌یک از آن‌ها بر دیگری تقدم اصولی داشته باشد.

آخرین نکته‌ی مهم: از آن‌جا که هر عمل انسانی به صورت یک فرآیند در نظر گرفته می‌شود، دیگر نمی‌توان آن را فقط با توجه به واقعیت بالفعل و بی‌اعتنا به واقعیت بالقوه‌ئی که این رفتار در پی تحقق آن است تعریف کرد. به همین سبب به مفهوم «آگاهی واقعی»، مفهوم bezogens Bewusstsein نیز افزوده می‌شود، که به معنی آگاهی مؤثر در واقعیت و تعیین‌کننده‌ی میدان دگرگونی‌های ممکن واقعیت است و ما آن را به «بیشینه‌ی آگاهی ممکن» برگردانده‌ایم. این همان تمایزی است که مارکس بین «طبقه‌ی دژخورد» و «طبقه‌ی برای خود» قایل شده و بی‌آن، درک هیچ چیزی از زندگی تاریخی و اجتماعی امکان‌پذیر نیست.

کتاب لوکاج که پس از کسوفی نیم‌قرنی تمام این مفهوم‌های دیالکتیکی را مجدداً در اندیشه‌ی مارکسیستی رواج داده و بدین ترتیب نظرگاه دیالکتیکی آن را برجسته کرده، بی‌تزدید نفوذی چشم‌گیر داشته است. اما نه من و نه شما، هیچ‌یک تاریخ‌نویس صرف نیستیم و بدیهی است که آن‌چه امروزه در وهله‌ی اول برای ما اهمیت دارد، تمرین‌خشی این مفهوم‌ها برای درک اثباتی و علمی مسائل دوران ما و جامعه‌هائی است که در آن‌ها زندگی می‌کنیم. این وظیفه - همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد - از آن رو دشوارتر می‌شود که نمی‌خواهیم تحلیل‌های اجتماعی و سیاسی مسلماً نادرست لوکاج را بپذیریم و امروزه اهمیت تاریخی این کتاب بیش از هر چیز در زمینه‌ی فلسفی و روش‌شناختی و تحلیل‌های مشخص آن درباره‌ی شیء‌وارگی و عرصه‌های معینی از تاریخ فلسفه است.

ولی آیا در حال حاضر می‌توانیم با بهره‌مندی از این کتاب به جایی برسیم



که خود لوکاج نرسیده و نمی‌توانسته است برسد؟ آیا می‌توان بر اساس روش‌های دیالکتیکی، تحلیلی اجتماعی و سیاسی از دوران ما عرضه کرد؟ من فکر می‌کنم که - دست‌کم تا حدی - پاسخ باید مثبت باشد. مهم‌ترین جنبه‌های تحلیل مارکس که لوکاج به آن‌ها پای‌بند مانده است و به گمان‌ام ما باید آن‌ها را کنار بگذاریم، یکی نظریه‌ی پرولتاریای انقلابی و دیگری مفهوم گسترش دموکراسی درونی و انقلابی در احزاب کمونیستی است که از دل‌گرایش‌های اصلاح‌طلبانه و سازش‌کارانه‌ی طبقه‌ی کارگر زاده شده‌اند. مسئله را می‌توان به نحوی بسیار ساده مطرح کرد: در برابر اخلاقی‌پرستی نظریه‌پردازان سوسیال‌دموکرات، در برابر اصلاح‌طلبی غیرانقلابی سیاست‌مداران سندیکایی و سوسیالیست‌های غربی، در برابر فن‌آزمودگی انقلابی حزب انقلابی بلشویک تا ۱۹۱۷ و حتی تا ۱۹۲۳، لوکاج ضرورت دیالکتیکی یک نیروی انقلابی درونی را مطرح می‌ساخته که بخشی از همان موضوعی بوده که بایستی دگرگون شود (یعنی بخشی از جامعه‌ی سرمایه‌داری بوده است)، ضرورت طبقه‌ی اجتماعی که به‌طور خودانگیخته و طبیعی به انقلاب گرایش دارد.

پیش‌تر گفته شد که لوکاج، روزا لوکزامبورگ، و تروتسکی این نیرو را در پرولتاریا می‌دیدند و شاید بر اثر همین تحلیل نادرست بود که آنان از کسانی مانند برنشتاین، استالین، اصلاح‌طلبان، و کمونیست‌های رسمی، که در آن زمان تحلیل‌های‌شان به واقعیت بسیار نزدیک‌تر بود، شکست سیاسی خوردند.

ولی آیا امروزه نیز هنوز در برابر همان دوراهگی قرار داریم؟ آیا برای سوسیالیست‌ها - دست‌کم در جوامع سرمایه‌داری پیش‌رفته - راه دیگری جز گزینش از میان سیاست تروتسکی و روزا لوکزامبورگ از یک‌سویه و استالین و اصلاح‌طلبان از سوی دیگر، وجود ندارد؟ به نظر من، این‌طور نیست. از چندین سال پیش، سه مفهوم به‌هم‌پیوسته در درون یک تحلیل سیاسی فراگیر رواج یافته و در اندیشه‌ی سوسیالیستی جهانی جای‌گاه بیش از پیش مهمی پیدا کرده‌اند: مفهوم خودگردانی کارگری، مفهوم اقشار متوسط حقوق‌بگیر یا طبقه‌ی کارگر جدید، و مفهوم اصلاح‌طلبی انقلابی.

درواقع اندیشه‌گر جدی مارکسیست دیگر نمی‌تواند صرفاً با همان

مفهومی کار کند که مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری ارایه داده است. البته قصد ما در این جا نه انتقاد از اندیشه‌ی مارکس، بل که تلاش برای تداوم آن است. هر نکته‌ی هم که در تحلیل‌های مارکس به تغییر نیاز داشته باشد، کتاب سرمایه‌ی او هم چنان سنگ‌بنای تحلیل جدی از جامعه‌ی سرمایه‌داری آزاد است. ولی مارکس در ۱۸۸۳ درگذشت و پس از آن، تاریخ جامعه‌ی سرمایه‌داری تداوم یافت و دگرگونی‌های مهمی به همراه آورد که به طبع در تحلیل سرمایه‌داری باید به آن‌ها توجه شود. پیش از این نیز در آغاز قرن بیستم و تا پایان جنگ جهانی اول، مهم‌ترین نظریه‌پردازان جنبش کارگری، و به ویژه هیلفردینگ، لنین، و روزا لوکزامبورگ، مجبور شده بودند که دگرگونی‌های ساختار سنتی سرمایه‌داری آزاد در اثر تکامل سرمایه‌ی مالی، انحصارات، و تراست‌ها را در قالب نظریه‌ی امپریالیسم تحلیل کنند.

اما برای بیش‌تر اقتصاددانان و جامعه‌شناسان تردید چندانی وجود ندارد که از حوالی نیمه‌ی قرن بیستم، گسترش دخالت‌های دولتی و ایجاد ساخت‌کارهای تنظیم و برنامه‌ریزی اقتصادی مرتبط با آن، در تاریخ سرمایه‌داری مرحله‌ی سومی را به وجود آورده که معمولاً جامعه‌ی فن‌سالار، سرمایه‌داری سازمان‌یافته، یا جامعه‌ی مصرفی خوانده می‌شود.

در این جا باید به نکته‌ی اصطلاح‌شناختی اشاره کنم که بی‌اهمیت نیست. در واقع به گمان‌ام اطلاق واژه‌ی امپریالیسم به دومین مرحله از تاریخ سرمایه‌داری که لنین و روزا لوکزامبورگ تحلیل کرده‌اند و تقریباً بین ۱۹۱۲ و ۱۹۴۵-۱۹۵۰ واقع می‌شود، نادرست است؛ نه فقط بدان سبب که این واژه نامناسب است، بل که برعکس، از آن رو که ویژگی‌هایی که این واژه در درجه‌ی اول نشان‌دهنده‌ی آن‌هاست و تشخیص این مرحله را از سرمایه‌داری آزاد پیشین امکان‌پذیر می‌سازند، در پی گذار به سرمایه‌داری سازمان‌یافته و جامعه‌ی فن‌سالار نه فقط ضعیف و ناپدید نگشته، بل که برعکس تقویت شده‌اند، چرا که این مرحله‌ی اخیر نیز، اگرچه بیش‌تر، دست‌کم به اندازه‌ی مرحله‌ی پیشین، امپریالیستی است.

با توجه به این نکته، چون برای اشاره به ویژگی‌های هر یک از این

مراحل به سه واژه‌ی جداگانه نیاز داریم، پیش‌نهاد می‌کنم که واژه‌ی سرمایه‌داری امپریالیستی را برای تمام دورانی که از آغاز این قرن آغاز شده حفظ کنیم و در درون این دوران، دو مرحله‌ی متفاوت را متمایز سازیم: مرحله‌ی سرمایه‌داری بحران‌زده (۱۹۱۲-۱۹۵۰) و مرحله‌ی سرمایه‌داری سازمان‌یافته (پس از ۱۹۵۰). عبارت «سرمایه‌داری بحران‌زده» به گمان‌ام با فروپاشی بازار آزاد توجیه می‌شود که تکامل انحصارات و تراس‌ها را در پی داشت و سپس ساخت‌کارهای تنظیم خودکار جای‌گزین آن شد. این فروپاشی، رشته‌ئی از بحران‌های اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی بسیار نزدیک به هم را به وجود آورد که گاهی با دوره‌های بسیار کوتاه تعادلی شککننده و ناپایدار قطع می‌شوند. این دوره‌ی تاریخی با جنگ جهانی اول، بحران اجتماعی و اقتصادی پس از جنگ جهانی اول (تا ۱۹۲۳)، بحران اقتصادی بی‌سابقه‌ی ۱۹۲۹-۱۹۳۳، به قدرت رسیدن هیتلر و جنگ جهانی دوم مشخص می‌شود.

اکنون که به پرسش نخست خود بازمی‌گردم (پرسش درباره‌ی وجود نیروهای دگرگون‌سازِ درونی در جامعه‌های سرمایه‌داری غربی معاصر که بتوانند در جهت تحقق جامعه‌ی سوسیالیستی گام بردارند) باید به دگرگونی‌های اجتماعی‌ئی که نشان‌دهنده‌ی گذار از سرمایه‌داری بحران‌زده به سرمایه‌داری سازمان‌یافته اند، مختصراً اشاره کنم.

از چشم‌انداز موردنظر ما مهم‌ترین دگرگونی این است که تکامل سرمایه‌داری سازمان‌یافته در عین حال که مخاطرات بحران اقتصادی را کاهش چشم‌گیری داده و، از بیست سال پیش، ارتقای آرام سطح زندگی تقریباً تمام گروه‌های اجتماعی شرکت‌کننده در تولید، از جمله طبقه‌ی کارگر را ممکن ساخته، ساختار اجتماعی جوامع غربی را نیز به‌ویژه در دو مورد مهم سخت دگرگون کرده است: افزایش میان‌گین سطح تخصص تولیدکنندگان و جای‌گزینی فزاینده‌ی قشرهای متوسط قدیمی (که بیش‌تر از اشخاص مستقل تشکیل شده بودند) با قشرهای متوسط جدیدی که ماهیت متفاوت و درآمدهای برابر و یا حتی بیش‌تری دارند اما در عین حال متخصصانی وابسته به دیگران یا در استخدام دیگران هستند. بدین ترتیب، با افزایش چشم‌گیر فن‌ورزانی روبه‌رو

ایم که آنان را عده‌ئی اقشار متوسط حقوق‌بگیر جدید، و عده‌ئی دیگر طبقه‌ی کارگر جدید می‌نامند. پی‌آمد دیگر این فرآیند، تمرکز تمام قدرت‌های تصمیم‌گیری در دست گروهی هرچه محدودتر از فن‌سالاران است که نه فقط تولید به معنای دقیق کلمه، بل که تمام دیگر عرصه‌های زندگی اجتماعی را در اختیار و زیر نظارت خود دارند.<sup>۱</sup>

از آن‌جا که گرایش‌های آینده احتمالاً به سوی افزایش اهمیت نسبی متخصصان حقوق‌بگیر در مجموع زندگی اجتماعی، و کاهش دست‌کم نسبی و شاید هم مطلقاً - اهمیت کارگران غیرماهر به پیش می‌رود، تحلیل مارکسیستی گرایش‌های جامعه‌ی معاصر باید در درجه‌ی اول به سمت‌گیری محتمل این قشر از فن‌ورزان و نیز دانش‌گاه‌هایی بپردازد که پیورنده‌ی آن‌ها هستند و احتمالاً در زندگی جامعه نقشی فزاینده خواهند داشت. در این مورد، در جریان سال‌های اخیر، چند اندیشه‌ی مهم را نظریه‌پردازان دیدگاه معروف به «اصلاح‌طلبی انقلابی» طرح کرده‌اند:

الف) این قشر از متخصصان حقوق‌بگیر که سطح زندگی‌شان چه‌بسا به تدریج ارتقا یابد و تخصص آنان موقعیت‌شان را کم‌تر از کارگران قدیمی زنجیره‌ی تولید متزلزل می‌سازد، احتمالاً تمایل هرچه کم‌تری به پذیرش جای‌گاه خود در مقام مجریان صرف دستورات مدافعان نظم موجود خواهند داشت. قانون کاهش بازده در این‌جا نیز صادق است، یعنی هرچه سطح زندگی بالاتر می‌رود، ارزش ارتقای آن کم‌تر می‌شود و در نتیجه کم‌ترین حرفی که می‌توان بر زبان آورد این است که اقدام سوسیالیستی در جهت دگرگونی نظام موجود به احتمال زیاد در درون این قشر زمینه‌ئی هرچه مناسب‌تر خواهد یافت.

اما باید خاطر نشان کرد که چون اقدام دگرگون‌کننده‌ی جامعه دیگر در درجه‌ی اول نه بر طبقه‌ی کارگر غیر ماهر، بل که بر فن‌ورزان و کارگران یقه‌سفید استوار خواهد شد، خصلت آن یک‌سره متفاوت خواهد بود.

فقدان تخصص بیش‌تر کارگران در دوره‌ی پیشین در واقع از یک‌سو آنان را بسیار آسیب‌پذیر می‌ساخت (زیوا به‌آسانی جای‌گزين شدند) و از سوی

دیگر دست‌یابی آنان را به تحلیل فراگیر و همه‌جانبه از جامعه سخت دشوار می‌کرد (زیرا فقدان تخصص و تکرار بی‌پایان حرکتی واحد در کنار روزانه افق فکری‌شان را بسیار محدود می‌ساخت). بدین ترتیب در می‌یابیم که چرا در این دوره، یگانه امکان کارگران برای دفاع از منافع‌شان در درون جامعه‌ی سرمایه‌داری سازمان‌های بزرگ دیوان‌سالار (سندیکاها و حزب‌ها) بود. برعکس، تخصص‌یابی فن‌ورزان و متخصصان، وجود آنان را برای دستگاه تولید ناگزیر می‌سازد، جای‌گزینی‌شان را دشوار می‌کند، و آنان را - اگر نه بالفعل، دست‌کم بالقوه - برای تحلیل جای‌گاه‌شان در مجموع جامعه آماده‌تر می‌سازد. این گفته بدان معناست که اگر آنان به ایفای نقش اجتماعی و سیاسی کشیده شوند، معضل پیش‌گفته‌ی دیسالتیک خودانگبخنگی و سازمان‌دهی سلسله‌مراتب‌دار و منضبط، به احتمال زیاد به نفع خودانگبخنگی زیوررو خواهد شد.

ب) از این گذشته، بی‌تردید تمام تحلیل‌هایی که مارکس را به توصیف ماهیت و استراتژی دگرگونی سوسیالیستی از ره‌گذر انقلاب پرولتاریایی رسانده‌اند - تحلیل‌هایی که در تحول تاریخی واقعی بسیار تردیدپذیر جلوه کرده‌اند - در مورد اقدامی سوسیالیستی که در درجه‌ی اول بر فن‌ورزان متخصص به عنوان نیروی اصلی دگرگونی اجتماعی استوار باشد، صادق نیستند.

همان‌طور که می‌دانیم، مارکس مفهوم فقیرشدن فزاینده‌ی طبقه‌ی کارگر را مطرح ساخته که این طبقه را ضرورتاً به ستیز با جامعه‌ی موجود می‌کشاند. این فقیرشدن را - که حتی در مورد طبقات کارگر سنتی جامعه‌های غربی نیز صادق نبوده است - برای فن‌ورزانی که جامعه‌ی فن‌سالار را در آینده متحول خواهند کرد به‌دشواری می‌توان محتمل دانست.

به‌علاوه، یکی از اندیشه‌های اساسی مارکس این بوده که چون پرولتاریا در مقام پرولتاریا نمی‌تواند در هیچ حالتی قدرت اقتصادی و اجتماعی خود را در درون جامعه‌ی سرمایه‌داری افزایش دهد، نخستین طبقه‌ئی در تاریخ بشر خواهد بود که نبرد آزادی‌بخش او خصلت انسانی جهان‌گستر دارد و هدف‌اش

حذف خود به عنوان گروهی خاص و به‌ویژه تقدم انقلاب و کسب قدرت سیاسی بر دگرگونی عظیم اقتصاد و جامعه است. بدیهی است که تمام این تحلیل در مورد اقشار اجتماعی جدیدی که از آنان سخن گفتیم صادق نیست. مسئله‌ی این اقشار - که اهمیت فزاینده می‌یابد - نفوذ ناکافی آنان در مؤسسه‌ی محل کار و تقلیل شان تا حد مجری صرف [دستورات] خواهد بود. در عرصه‌ی اقتصادی، آنان چیزهای بسیاری را از دست خواهند داد و از همین رو هدف فعالیت شان نه فقط حفظ امتیازات به دست آمده، بل که افزایش این امتیازات و کسب قدرت فزاینده در درون فرآیند تولید و به‌طور کلی جامعه خواهد بود. بدین ترتیب، چشم‌انداز نوعی دگرگونی پدیدار می‌شود که الگوی آن، هم با الگوی انقلاب سیاسی پرولتری مقدم بر دگرگونی‌های اقتصادی تفاوت دارد و هم با اصلاح طلبی حزبی و محدود سوسیال دموکرات‌های غربی که فقط می‌کوشیدند جامعه‌ی سرمایه‌داری موجود را اصلاح کنند. این دگرگونی جدید، برعکس، به الگوی تکامل بورژوازی در درون جامعه‌ی فئودالی بسیار نزدیک‌تر است؛ در این جامعه، قدرت‌یابی اقتصادی و افزایش چشم‌گیر اهمیت اجتماعی طبقه‌ی بالنده، بر کسب قدرت سیاسی مقدم بوده و خود کسب قدرت سیاسی نیز بر حسب کشورها، نخست خصلتی انقلابی (انگلستان، فرانسه) ولی سپس تحول‌آمیز و اصلاح طلب (آلمان، ایتالیا) داشته است. آنچه امروزه تحلیل اصلاح طلب-انقلابی خوانده می‌شود، درست همان عاملی است که اندیشه‌ی خودگردانی کارگری را - که اهمیت‌اش از دیگر اندیشه‌ها کم‌تر نیست - به اندیشه‌های پیش‌گفته‌ی من پیوند می‌دهد.

بی تردید می‌توان برای مفهوم خودگردانی، سلسله‌نیاکانی را از پرودون تا آنارشیست‌های انقلاب اسپانیا پیدا کرد، همان‌گونه که پیش‌تر نیز کوشیده‌اند برای کمونیسم انقلابی و اندیشه‌ی مارکسیستی نیاکانی را در کمونیسم اولیه، جمهوری افلاطون، کمونیسم فرقه‌های بدعت‌گر قرون وسطی و... بیابند. این موضوع بی تردید یکی از موضوعات بسیار گیرای تاریخ اندیشه است. اما برای جامعه‌شناس و اندیشه‌گر سیاسی معاصر روشن است که پس از تکامل اندیشه‌ی سوسیالیست‌های یوگوسلاوی، خودگردانی به عنوان برنامه‌ی

سوسیالیستی با تغییر اساسی کارکرد و ماهیت روبه‌رو شده است. سوسیالیست‌های یوگوسلاوی خودگردانی را در درجه‌ی اول کم‌تر بر اساس نیازهای دزونی جامعه‌ی خود (که هنوز عقب‌مانده‌تر از آن بود که کاهش چشم‌گیر قدرت مرکزی را بدون وارد کردن خسارت قابل توجهی به برنامه‌ی سرمایه‌گذاری پذیرا شود) و بیش‌تر با توجه به نیاز سیاسی به ایجاد ساختار اقتصادی و اجتماعی متفاوتی با اتحاد شوروی و دموکراسی‌های توده‌ای (ساختاری که حفظ استقلال کشور را از شوروی و دموکراسی‌های توده‌ای ممکن می‌ساخت) مطرح کردند و آن را به‌طور جزئی و ناقص در یوگوسلاوی عملی ساختند. اما همین خودگردانی با گرایش‌های بالقوه و با برنامه‌ی محتمل اقشار فن‌ورزان متخصص در کشورهای پیش‌رفته‌ی اقتصادی که دومین انقلاب صنعتی خود را از سر می‌گذارند، سازگاری نسبتاً بیش‌تری دارد.

درواقع از آن‌جا که تحول این جوامع به سوی افزایش اهمیت نسبی فن‌ورزان متخصص در فرآیند تولید، در مقایسه با کارگران غیرماه‌ر، به پیش می‌رود، احتمال زیاد دارد که این فن‌ورزان فعالیت خود را به سمت سطابه‌ی نفوذی فزاینده در برنامه‌ریزی و تصمیم‌گیری‌های مهم در مؤسسه، یعنی در نهایت به سمت خودگردانی مؤسسات به دست تولیدکنندگان، هدایت کنند. باید افزود که تحقق چنین برنامه‌ئی در یک کشور نسبتاً کم‌توسعه‌یافته با سطح زندگی نسبتاً پایین مثل یوگوسلاوی بی‌نهایت دشوار است، زیرا طبقه‌ی کارگر در آن‌جا از یک سو نیازهای حادی دارد که باید بی‌درنگ برطرف شوند، و از سوی دیگر بخش‌های مهمی از آن به‌تازگی از روستا آمده‌اند و غالباً سطح فکری نسبتاً پایینی دارند. در مقابل، تحقق این برنامه بسیار آسان می‌شود اگر مسئولیت‌های مهم و برنامه‌ریزی درازمدت را متخصصانی بر عهده بگیرند که سطح فکری بالفعل یا بالقوه بالائی دارند و سطح زندگی‌شان چنان است که دست‌کم فوری‌ترین نیازهای روزمره‌شان برطرف شده است و دیگر مسئله‌ساز نیست.

و سرانجام این‌که خودگردانی عبارت است از دموکراسی اقتصادی تولیدکنندگان، و به گمان‌ام پس از دست‌یابی این تولیدکنندگان به سطح معینی از

پیش‌رفت آگاهی و رفاه اقتصادی، خودگردانی همان‌قدر ناگزیر خواهد بود که در کشورهای صنعتی پیش‌رفته، پس از تأمین رشد اقتصادی، اجتماعی، و فکری بورژوازی، سمت‌گیری به سوی دموکراسی سیاسی ناگزیر بوده است. با این همه، در این جا باید اضافه کنم که صرف‌نظر از ضرورت غنی کردن این چشم‌انداز عام کاملاً طرح‌وار با تحلیل‌های مشخص از چیزی که آلتوسر آن را «تعیین چندعاملی»<sup>\*</sup> خوانده است - یعنی در این مورد، تحلیل ویژگی‌های مشخص ساختارهای اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی و مناسبات طبقاتی در انواع کشورهای صنعتی پیش‌رفته (ناگفته پیداست که این کار در چارچوب چنین مقاله‌ای امکان‌پذیر نیست) - سه مسئله‌ی عام مطرح می‌شود که باید به اشاره‌ای مختصر به آن‌ها بسنده کنم و نمی‌توانم اهمیت‌شان را چنان‌که باید و شاید خاطر‌نشان سازم. این سه مسئله عبارت‌اند از:

۱) حاکمان کنونی کشورها و نیروهای محافظه‌کار در برابر چشم‌انداز دگرگونی اصلاح‌طلبانه-انقلابی مجموع جامعه و گرایش به سوی دموکراسی اقتصادی و خودگردانی تا چه حد مقاومت خواهند کرد؟ یا به عبارت دیگر، سبزه‌هایی که در راه رسیدن به پیش‌رفت انسانی و کارآمد جامعه‌های غربی باید با آن‌ها روبه‌رو شد، چه ماهیتی خواهند داشت؟ در این مورد راه‌های واقعی بی‌تردید بسیار متنوع‌تر از الگوی انقلاب سیاسی پرولتاری خواهد بود. کافی است به تعدد راه‌های قدرت‌یابی بورژوازی در کشورهای مختلف اروپای غربی و نیز در ایالات متحده اشاره کنیم (راه انقلابی در انگلستان و فرانسه، راه اصلاح‌طلبانه در آلمان، راه جنبش یک‌پارچگی ملی و استقلال در ایتالیا، راه ایجاد مستقیم جامعه‌ی بورژوازی و نابودی ساکنان قدیمی در ایالات متحده). با این همه، از آن‌جا که احتمالاً راه غیرانقلابی دست‌یابی بورژوازی آلمان و ایتالیا به قدرت سیاسی، جز به علت پیروزی پیشین انقلاب‌های انگلستان و فرانسه ممکن نبوده است، تضمین یا حتی امکانی وجود ندارد که نخستین پیش‌روی به سوی خودگردانی، از راه مسالمت‌آمیز و بدون سبزه‌های کمابیش حاد تحقق پذیرد.

\* اصل این مفهوم از آن فروید است.



این امر مسئله‌ی بسیار مهم شکل‌های سازمان‌دهی را مطرح می‌کند که جنبش سوسیالیستی برای تضمین پیروزی خودگردانی بر نیروهای ارتجاعی مخالف آن باید در پیش گیرد. این شکل‌های سازمان‌دهی بی‌هیچ تردیدی نه همانند شکل‌های منطبق با پیکره‌های بزرگ دیوان‌سالار و سلسله‌مراتبی نهادهای رهبری‌کننده‌ی فعالیت کارگران صنایع ماشینی است و نه همانند شکل‌های منطبق با جنبش آزادی‌بخش و دگرگونی اجتماعی در کشورهای توسعه‌نیافته. در خود کشورهای غربی است که این جنبش باید شکل‌های سازمان‌دهی خاص خویش را ابداع کند و بیافریند، درست همان‌گونه که در سال ۱۹۰۵ کارگران پتروگراد شوراهای ابداع کردند که هیچ‌یک از نظریه‌پردازان سوسیالیست اصلی آن زمان پیش‌بینی نکرده بود. در حال حاضر، کشف و طرح مجدد آرای نظریه‌پردازان دوران پیشین (روزا لوکزامبورگ، تروتسکی، لنین) و استناد به رهبران بزرگ جنبش‌های انقلابی جهان سوم (مائو، کاسترو، چه‌گوارا) - مستقل از این‌که نبوغ، فعالیت، و اندیشه‌ی آنان را تا چه حد ستایش کنیم - بیش از هر چیز نشانه‌ی فقدان راه‌حل‌های مناسب و منطبق با کشورهای صنعتی پیش‌رفته است.

(۲) بدیهی است که بحث خودگردانی و جنبش اصلاح‌طلبانه-انقلابی، که محور آن مسائل کشورهای اروپای غربی است، ممکن نیست در خلأ انجام گیرد و باید به تحلیل نظری و حل عملی مسئله‌ی رابطه‌ی جنبش سوسیالیستی این کشورها و جنبش‌های کشورهای جهان سوم پرداخت که به‌ناگزیر شکل‌های به‌کلی متفاوتی خواهند گرفت. فقط در این‌جا مایل‌ام خاطر نشان کنم که این مسئله‌ی بسیار پیچیده است و تا به امروز بیش‌تر با موضع‌گیری‌ها و راه‌حل‌های شعارگونه‌ی پاسخ داده شده که برای گریز از رویارویی با دشواری‌های واقعی طرح می‌شوند.

(۳) و سرانجام، مسئله‌ی بسیار تهدیدآمیزی وجود دارد که باید به آن توجه کرد: در پی گرایش‌های کنونی تحول تکنیک و نیروهای تولیدی، امکان دارد که دموکراسی تولیدگران - که در اندیشه‌ی سوسیالیستی، به معنای دموکراسی اقتصادی واقعی مجموع جامعه بوده است - به نوبه‌ی خود به سلطه‌ی گروهی

از افراد ممتاز (مجموعه‌ی تمامی تولیدگران به عنوان یک کل) بر بخشی هرچه گسترده‌تر از افراد جامعه که در پی تحول تکنیک و ماشینی‌شدن اقتصاد از عرصه‌ی تولید بیرون رانده شده‌اند، بدل گردد.

در این مورد فقط می‌توان گفت که به احتمال بسیار، تولیدگران برای اجرای اصلاحات ساختاری و برقراری دموکراسی اقتصادی واقعی خودگردان، به پشتیبانی مجموع اهالی نیاز خواهند داشت - درست همان‌گونه که بورژوازی در انگلستان و فرانسه در پیکار با نظام فئودالی و بعدها سلطنت به پشتیبانی طبقات مردمی نیاز داشت؛ به همین سبب یکی از سهم‌ترین وظایف نظریه‌پردازان و مبارزان سوسیالیست آن است که با تمام توان تلاش کنند تا با تبدیل این اتحاد [بین تولیدگران و مجموع اهالی] به گواشی ماندگار و عمیقاً رسوخ‌یافته در اذهان مردم، از پیدایش سستی‌های بعدی پیش‌گیری کنند یا دست‌کم آن‌ها را کم‌رنگ سازند؛ در یک کلام، باید از هیچ کوششی فروگذار نکنند تا در جامعه‌های نسبتاً ثروت‌مندی که پذیرای این تحول‌اند، اتحاد تاریخی سال ۱۷۹۳ این بار دیگر به سرکوب پس از جنبش‌های انقلابی ژوئن ۱۸۴۸ و کمون پاریس نیانجامد.

می‌بینیم که بخش‌های روش‌شناختی، فلسفی، و جامعه‌شناختی کتاب لوکاج کارآیی و امروزی‌نگی خود را برای شناخت دنیای معاصر و جوامعی که در آن‌ها زندگی می‌کنیم تا چه حد حفظ کرده‌اند. و به نظر من همین نکته بزرگ‌ترین ستایشی است که می‌توان نثار نوشته‌ی آن کرد که - به‌رغم اشتباهات انکارناپذیر و احتمالاً ناگزیر در زمان نگارش‌اش - یکی از برجسته‌ترین نقاط عطف تاریخ اندیشه‌ی جامعه‌شناختی، فلسفی، روش‌شناختی، و سیاسی قرن بیستم باقی خواهد ماند.

## پیش‌گفتارِ چاپِ جدید (۱۹۶۷)

در زندگی‌نامه‌ی قدیمی و طرح‌گونه‌ئی که در ۱۹۳۳ درباره‌ی خودم نوشته‌ام، سیر تحولِ دوره‌ی جوانی‌ام را «راه من به سوی مارکس» نامیده‌ام. نوشته‌های گردآمده در این کتاب<sup>۱</sup> به دوران نوآموزی من در مارکسیسم مربوط می‌شوند. با انتشارِ مجددِ مهم‌ترین اسناد این دوره (۱۹۱۸-۱۹۳۰) در یک جلد، مایل‌ام بر سرشت مقاله‌ای آن‌ها تأکید ورزم و به هیچ وجه مدعی نیستم که در بحث‌های جاری در مورد ماهیت حقیقی مارکسیسم ارزشی امروزیین دارند. با توجه به تردید گسترده‌ئی که اینک در مورد مضمون اساسی و ماندگار و اعتبار روش‌شناختی مارکسیسم حاکم است، صداقتِ فکری حکم می‌کند که این نکته را مؤکداً اعلام کنم. از سوی دیگر این مقالات هنوز هم ممکن است برای بحث‌های کنونی ارزشی سندی داشته باشند، به شرط آن‌که هم آن‌ها و هم وضعیت حاضر را به شیوه‌ئی انتقادی به دقت ارزیابی کنیم. بنابراین، نوشته‌های کتاب حاضر نه فقط مراحل فکری تحول شخصی من، بل که به‌طور کلی سیر تحول روی داده‌های فکری‌ئی را نشان می‌دهند که برای درکِ وضعیت کنونی و پیش‌روی بر مبنای همین وضعیت، اهمیت کمی ندارند، به شرط آن‌که با دید انتقادی به آن‌ها نگاه کنیم.

پیداست که بدون اشاره‌ئی کوتاه به تحول اولیه‌ام نمی‌توانم موضع خود را نسبت به مارکسیسم در حول و حوش سال ۱۹۱۸ توضیح دهم. همان‌گونه که

در زندگی نامه‌ی خودنوشتِ پیش‌گفته خاطر نشان کرده‌ام، هنوز دانش‌آموز بودم که با آثار مارکس آشنا شدم. بعدها، در حدود سال ۱۹۰۸، برای این‌که به تک‌نگاری خود درباره‌ی درام مدرن، مبنای جامعه‌شناختی بدهم، به سرمایه نیز نگاهی افکندم.<sup>۳</sup> پس، چیزی که در آن زمان توجه مرا جلب می‌کرد «مارکس جامعه‌شناس» بود که تا حد زیادی با عینک روش‌شناختی زیمل و ماکس وبر به او می‌نگریستم. در دوران جنگ جهانی اول، مطالعه‌ی آثار مارکس را از سر گرفتم، اما این بار انگیزه‌ام علایق عام بود: دیگر نه اندیشه‌گران معاصر، بل که هگل بر من نفوذ مسلط داشت. البته همین نفوذ هگل نیز بسیار مبهم بود. زیرا از یک سو کبرگور نقش مهمی در تحول دوره‌ی جوانی من ایفا کرده بود، به طوری که در نخستین سال‌های پیش از جنگ، در هایدلبرگ، حتی می‌خواستیم مقاله‌ئی درباره‌ی نقد او از هگل بنویسم. از سوی دیگر، تناقض‌های دیدگاه‌های اجتماعی و سیاسی‌ام مرا به پیوند فکری با سندیکالیسم و به ویژه فلسفه‌ی ژرژ سورل می‌کشاندند. می‌کوشیدم رادیکالیسم بورژوازی را پشت سر بگذارم، ولی از پذیرش نظریه‌ی سوسیال-دموکراسی (به ویژه روایت کائوتسکی از آن) هم بیزار بودم؛ اروین سایو، رهبر فکری جناح چپ در سوسیال-دموکراسی مجار، توجه مرا به سورل جلب کرد. در طول جنگ یا آثار روزا لوکزامبورگ آشنا شدم. نتیجه‌ی تمام این‌ها ملغمه‌ی متناقضی از نظریه‌ها شد که برای اندیشه‌ی من در دوران جنگ و نخستین سال‌های پس از آن نقش تعیین‌کننده داشت. به نظر من، اگر بگویم با ساختن مصنوعی تحولی اندام‌وار و قرارداد آن در جای‌گاه درست «تاریخ اندیشه‌ها» تناقض‌های آشکار آن دوران را توجیه کنم، از حقیقت دور افتاده‌ام. وقتی فاوست می‌تواند دو جان را در یک بدن داشته باشد، چرا انسان عادی‌ئی که در بحبوحه‌ی بحرانی جهانی قرار دارد و از یک طبقه‌ی اجتماعی به طبقه‌ی دیگر گذر می‌کند نتواند گرایش‌های متضادی در وجود خود داشته باشد؟ تا آن‌جا که می‌توانم آن سال‌ها را به یاد آورم، دست‌کم پی می‌برم که دنیای فکری من از یک سو گرایش به فراگیری مارکسیسم و فعالیت سیاسی داشت و از سوی دیگر، هم‌زمان به تشدید مداوم مسائل اخلاقی صرفاً ایدئالیستی متعایل بود.

مطالعه‌ی مقاله‌های آن دوران من این هم‌زیستی تضادهای حاد را به‌طور قطع تأیید می‌کند. به عنوان مثال، وقتی مقاله‌های ادبی کم‌شمار و کم‌اهمیت آن دوره را در نظر می‌گیرم، درمی‌یابم که ایدئالیسم تهاجمی و تناقض‌آمیز آن‌ها غالباً از کارهای پیشین من بیشتر است. در عین حال فرآیند مقاومت‌ناپذیر فراگیری مارکسیسم را نیز به‌سرعت دنبال می‌کردم. ولی اگر امروز این دوگانگی ناهم‌آهنگ را - که در آن جز سفید و سیاه وجود ندارد - ویژگی بارز عقاید آن دوره‌ام می‌دانم، قصدم آن نیست که تصویری افراطی از آن منظر به دست دهم و چنان وانمود کنم که گویی پیکار آن موقعیت را می‌توان به پیکار خیر انقلابی بر ضد بازمانده‌های شرّ بورژوازی محدود کرد. گذار از یک طبقه به طبقه‌ی مخالف آن، فرآیندی است بسیار پیچیده‌تر از این‌ها. امروز وقتی به گذشته می‌اندیشم، می‌بینم که ایدئالیسم اخلاقی‌ئی که از هگل گرفتم، به‌رغم عناصر ضد سرمایه‌داری رمانتیک‌اش، در شکل‌گیری نگرشی که بعد از این بحران نسبت به جهان پیدا کردم، سهم بسیاری داشت. البته برای آن‌که همین سهم بتواند به صورت بخشی از یک جهان‌نگری جدید و هم‌گین درآید، باید از موضع مسلط (یا حتی برابر)‌اش به در می‌آمد و از بنیان اصلاح می‌شد. در واقع شاید در این جا باید بگویم که حتی شناخت نزدیک من از دنیای سرمایه‌داری نیز تا حدودی تأثیر مثبتی بر این هم‌نهاد جدید نظری گذاشت. من هیچ‌گاه به این خطا تن در نداده‌ام که مانند بسیاری از کارگران و روشن‌فکران خرده‌بورژوازی که دیده‌ام، مرعوب دنیای سرمایه‌داری شوم. نفرت توأم با تحقیری که از دوران کودکی نسبت به زندگی در نظام سرمایه‌داری داشتم مرا از این خطا باز داشته است.

اما آشننگی ذهنی همیشه به معنی بی‌نظمی و هرج‌ومرج نیست، و اگرچه گاهی باعث می‌شود که تضادهای درونی موقتاً تقویت شوند، اما در درازمدت به حل آن‌ها می‌انجامد. از همین رو بود که گرایش اخلاقی من در مسیر کردار (پراکسیس) و عمل افتاد و از آن‌جا رو به سیاست نهاد و از سیاست نیز به اقتصاد کشید، و نیاز اقتصاد به پشتوانه‌ی نظری سرانجام مرا به فلسفه‌ی مارکسیسم رساند. البته تمامی این تغییر و تحولات یک‌باره رخ ندادند و به‌آهستگی و ناموزونی پدید آمدند. اما سمت‌گیری من حتی در جریان جنگ

پس از انقلاب روسیه روشن شده بود: نظریه‌ی *رمان* زمانی نگاشته شد که هنوز در حالت نوپیدی همه‌جانبه به سر می‌بردم (این را در پیش‌گفتار چاپ جدید کتاب توصیف کرده‌ام)؛ پس جای تعجب نیست اگر در این کتاب زمان حال به صورت نوعی وضعیت «گناه‌کاری کامل» فیثته‌ای در آمد و هر نوع امید برون‌شدی از آن، سرایی ناکجاآبادی به نظر می‌آمد. فقط انقلاب روسیه بود که برای من نیز واقعاً پنجره‌ئی رو به آینده گشود: سقوط تزارسم پرتوئی از آن را جلوه‌گر ساخت و سقوط سرمایه‌داری چشم‌انداز کامل‌اش را نشان داد. در آن زمان، شناخت ما از امور واقع و اصول تهفته در آن‌ها بسیار ناچیز و اتکاناپذیر بود؛ اما به‌رغم آن، می‌دیدیم که — سرانجام! سرانجام — برای گریز بشر از جنگ و سرمایه‌داری، راهی باز شده است. البته حتی به هنگام یادکردن از شوروشوق آن زمان، باید مراقب باشیم که گذشته را آرمانی نکنیم. خود من نیز — در این جا فقط از جانب شخص خود سخن می‌گویم — فقط مرحله‌ئی کوتاه و گذرا را تجربه کرده‌ام: واپسین تردیده‌ایم برای این‌که انتخاب نهایی و بی‌بازگشت‌ام را بکنم، در تلاشی ناکام برای دفاعی آراسته به استدلال‌های انتزاعی و نافرهبخته جلوه‌گر شد. اما تأخیر در تصمیم‌گیری نهایی دیگر ممکن نبود. مقاله‌ی کوتاه **تاکیک و اخلاق** انگیزه‌های انسانی و درونی این تصمیم‌گیری را نشان می‌دهد. در این جا نیازی نیست که برای توضیح چند مقاله‌ئی که در زمان جمهوری شوراهای مجارستان و دوره‌ی تدارک آن نوشته شده‌اند، وقت زیادی صرف کنم. همه — و از جمله من، و شاید هم به‌ویژه من — آمادگی فکری چندانی برای انجام وظایف بزرگی که پیش روی‌مان قرار گرفت نداشتیم؛ شوروشوق ما برای مدت بسیار کوتاهی توانست جای خالی آگاهی و تجربه را پر کند. برای روشن شدن این نکته اشاره به یک واقعیت کافی است: ما از نظریه‌ی لنین درباره‌ی انقلاب و پیش‌رفت‌های جدید و اساسی وی در این عرصه از مارکسیسم چیز زیادی نمی‌دانستیم. در آن زمان فقط مقاله‌ها و جزوه‌های اندکی ترجمه شده و در دست‌رس ما بودند و از میان مجاری‌های شرکت‌کننده در انقلاب روسیه برخی استعداد چندانی در زمینه‌ی نظری نداشتند (مانند شامولی) و بقیه نیز سخت تحت تأثیر اپوزیسیون چپ روسیه بودند (مانند بلاکون). تازه با

مهاجرت‌ام به وین بود که توانستم نظریه‌ی لنین را به‌طور کامل مطالعه کنم. حاصل آن‌که اندیشه‌ام در این دوران نیز حاوی دوگانگی حل‌نشده‌ئی بود. بخشی از این دوگانگی معلول آن بود که قادر نبودم در برابر اشتباهات فاجعه‌آمیز فرصت‌طلبان آن زمان - به عنوان مثال در برابر راه‌حل صرفاً سوسیال-دموکراتیک آنان در مورد مسئله‌ی ارضی - موضع اصولی درستی بگیرم. بخش دیگر این دوگانگی معلول آن بود که گرایش‌های فکری خود من در مسیر نوعی یوتوپیاپردازی انتزاعی در حیطه‌ی سیاست فرهنگی افتاده بود. امروزه پس از نزدیک به نیم قرن، در شگفت‌ام که می‌بینم فعالیت‌های مان، به‌طور نسبی، تا این حد ثمربخش بوده است. (اگر در سطح نظریه سخن بگوییم، باید خاطر نشان کنم که نخستین نگارش دو مقاله‌ی «مارکسیسم درست‌آیین چیست؟» و «دگرگونی کارکرد ماتریالیسم تاریخی» به همین زمان برمی‌گردد. برای انتشار این دو مقاله در تاریخ و آگاهی طبقاتی، آن‌ها را بازنگریسته‌ام. اما به سمت‌گیری اساسی آن‌ها دست نزده‌ام.)

با مهاجرت‌ام به وین یک دوره مطالعه‌ی گسترده را آغاز کردم و در درجه‌ی اول با آثار لنین بیش‌تر آشنا شدم. البته این مطالعات حتی یک لحظه هم از فعالیت انقلابی جدا نبودند. بایستی پیش از هر چیز به جنبش انقلابی کارگران مجارستان جان تازه‌ئی می‌دادیم و به آن تداوم می‌بخشیدیم: بایستی شعارها و خط مشی‌های تازه‌ئی می‌یافتیم که موقعیت جنبش را در دوران ترور سفید حفظ و تحکیم کند، و بایستی به تهمت‌های نظام دیکتاتوری - اعم از تهمت‌های کاملاً ارتجاعی یا تهمت‌های سوسیال‌دموکرات‌ها - پاسخ می‌دادیم و در عین حال فرآیند انتقاد خودِ مارکسیسم از دیکتاتوری پرولتاریا را آغاز می‌کردیم. وانگهی، در وین به جریان جنبش انقلابی بین‌المللی نیز کشیده شده بودیم. در آن هنگام مهاجران مجار شاید از همه پرشمارتر و در عین حال پراکنده‌تر بودند. اما یگانه مهاجران وین نبودند. مهاجران بسیاری از کشورهای بالکان و لهستان موقتاً یا دائماً در وین به سر می‌بردند. در ضمن، وین گذرگاهی بین‌المللی بود و ما با کمونیست‌های آلمانی، فرانسوی، ایتالیایی، و دیگر کشورها همواره تماس داشتیم. پس جای تعجب نیست اگر در چنین اوضاع و

احوالی مجله‌ئی به نام کمونیسم [Kommunismus] پا می‌گیرد و برای مدتی به سخن‌گوی اصلی جریان‌های چپ افراطی انترناسیونال سوم تبدیل می‌شود. در کنار کمونیست‌های اتریشی، مهاجران مجار و لهستانی، که هسته‌ی درونی همکاران دایمی این مجله را تشکیل می‌دادند، چپ‌های افراطی ایتالیایی مانند بوردیگا و تراچینی و کمونیست‌های هلندی مانند پانه‌کوک و رولاند هولست نیز از آن هواداری می‌کردند.

در این اوضاع و احوال طبعاً دوگانگی نگرش‌های من نه فقط بایستی به اوج خود می‌رسید، بل که بایستی شکل نظری و عملی جدید و غریبی به خود می‌گرفت. من که عضو شورای دبیران مجله‌ی کمونیسم بودم، در تدوین یک خط مشی نظری و سیاسی جدید «چپ» نیز شرکت فعال داشتم. این خط مشی بر این اعتقاد بسیار قوی آن دوران استوار بود که موج انقلابی عظیمی که به‌زودی سرتاسر دنیا یا دست‌کم تمام اروپا را به سوی سوسیالیسم خواهد بُرد، به هیچ وجه با عقب‌نشینی در فنلاند، مجارستان، یا مونیخ درهم نخواهد شکست. روی‌دادهائی مانند کودتای کاپ، اشغال کارخانه‌ها در ایتالیا، جنگ شوروی-لهستان، و حتی اقدام ماه مارس آلمان این باور ما را تقویت می‌کردند که انقلاب جهانی با گام‌های بلند به پیش می‌تازد و سرتاسر دنیای متمدن یک‌سره دگرگون خواهد شد. البته وقتی از این فرقه‌گرایی اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰ سخن می‌گوییم، نباید آن را مشابه فرقه‌گرایی ناشی از عمل و رفتار استالینیستی بپنداریم. هدف فرقه‌گرایی استالینیستی حفظ تناسب قوای موجود در برابر هر گونه اصلاحات بود؛ اهداف آن محافظه‌کارانه و روش‌هایش دیوان‌سالارانه بودند. فرقه‌گرایی دهه‌ی ۱۹۲۰، برعکس، آمال منجی‌گرایانه و یوتوپایی داشت و روش‌هایش سخت ضد دیوان‌سالارانه بودند. این دو‌گرایی فقط اسم مشترکی دارند، وگرنه از لحاظ درونی دو قطب متخاصم‌اند. (البته حتی در انترناسیونال سوم، زینویف و مریدان‌اش، روش‌های دیوان‌سالارانه را رواج داده بودند و لنین نیز در آخرین سال‌های عمرش، که سخت بیمار بود، از موضع دموکراسی پرولتری نگران سرنوشت مبارزه با دیوان‌سالارانه‌شدن فزاینده و خودانگیخته‌ی جمهوری شوروی بود. اما حتی در این‌جا نیز فرق فرقه‌گرایان



امروز و آن روز را می‌بینیم: مقاله‌ی من درباره‌ی مسائل سازمان‌دهی درحزب مجار بر ضد نظریه و عمل مرید زینوویف، یعنی بلاکون، بود.

مجله‌ی ما می‌کوشید که در هر مسئله‌ی رادیکال‌ترین روش‌ها را طرح و در تمام عرصه‌ها گسستی همه‌جانبه را از تمام نهادها و شکل‌های زندگی ناشی از جامعه‌ی بورژوازی اعلام کند تا فرقه‌گرایی منجی‌گرایانه‌ی خود را تبلیغ نماید: فکر می‌کردیم که این کار به پرورش آگاهی طبقاتی تحریف‌نشده در صفوف پیش‌آهنگ، در احزاب کمونیست، و در سازمان‌های کمونیست جوانان کمک می‌کند. مقاله‌ی جدلی من بر ضد شرکت در پارلمان‌های بورژوازی نمونه‌ی خوبی از این گرایش است. سرنوشت این مقاله - تقدی که نئین بر آن نوشت - به من امکان داد که نخستین گام را برای دورشدن از فرقه‌گرایی بردارم. نئین به این تمایز مهم و درواقع تضاد اشاره کرد که ممکن است نهادی از دیدگاه تاریخی منسوخ شده باشد (مانند پارلمان‌ها که با ایجاد شوراهای منسوخ شدند)، اما این به معنای نفی تاکتیکی شرکت در این نهاد منسوخ نیست. برعکس، می‌توان به دلایل تاکتیکی در این نهاد منسوخ شرکت کرد. این نقد بی‌درنگ مجاب‌ام کرد و مرا وا داشت که در دیدگاه‌های تاریخی‌ام تجدیدنظر کنم و آن‌ها را با ظرافت بیش‌تر و به صورت غیرمستقیم‌تر با الزامات تاکتیک روزمره تطبیق دهم. از این لحاظ، این امر آغاز تغییر مهمی در برداشت‌های من بود. با این همه این تغییر در چارچوب یک جهان‌نگری اساساً فرقه‌گرایانه صورت گرفت. این موضوع یک سال بعد معلوم شد، یعنی هنگامی که من بدون هیچ‌گونه نقد و با همان روحیه‌ی فرقه‌گرایانه، اقدام ماه مارس را به‌طور کلی تأیید کردم، هرچند از بعضی خطاهای تاکتیکی انتقاد کرده بودم.

در همین جاست که تناقض‌های عینی و درونی دیدگاه‌های آن زمان من، اعم از سیاسی یا فلسفی، آشکارا نمایان می‌شود. در حالی که در صحنه‌ی بین‌المللی، تمام شور فکری منجی‌گرایی انقلابی من می‌توانست آزادانه به جولان در آید، جنبشی کمونیستی که رفته‌رفته در مجارستان شکل می‌گرفت، مرا در برابر تصمیم‌هایی قرار می‌داد که نمی‌توانستم پی‌آمدهای عمومی و شخصی و فوری و درازمدت آن‌ها را نادیده بگیرم و بایستی آن‌ها را به مبانی

برای تصمیم‌گیری‌های بعدی خود تبدیل می‌کردم. در زمان جمهوری شوراهای مجارستان نیز در چنین موقعیتی قرار داشتیم. در آن هنگام نیاز به اتخاذ دیدگاه‌هایی غیر از چشم‌اندازهای منجی‌گرایانه، تصمیم‌های واقع‌گرایانه‌ی چندی را هم در کم‌ساری‌ای خلق برای آموزش و پرورش و هم در اداره‌ئی که مسئولیت سیاسی آن را بر عهده داشتیم، به من تحمیل کرده بود. اما، در این زمان، رویارویی با واقعیات و اجبار در یافتن آن‌چه لنین «حلقه‌ی بعدی زنجیر» می‌نامید، بسیار حادث‌تر و مبرم‌تر از هر زمان دیگری در زندگی گذشته‌ی من شده بود. و درست از آن رو که جوهر واقعی این تصمیم‌ها به صورتی کاملاً تجربی درمی‌آمد، آن‌ها پی‌آمدهای مهمی برای دیدگاه‌های نظری من داشتند. لازم بود که این دیدگاه‌ها خود را با موقعیت‌ها و گرایش‌های عینی تطبیق دهند؛ بنابراین اگر می‌خواستیم به تصمیمی درست و مبتنی بر اصول برسیم، هیچ‌گاه نمی‌بایستی در عرصه‌ی تشکر، در سطح روی‌دادهای بی‌واسطه باقی بمانیم، بل که بایستی همواره می‌کوشیدیم تا میانجی‌های دور و غالباً نهفته‌ئی را کشف کنیم که چنین موقعیتی را ایجاد کرده بودند و به‌ویژه بایستی می‌کوشیدیم تا عواملی را پیش‌بینی کنیم که احتمالاً از دل چنین موقعیتی بیرون می‌آمدند و تعیین‌کننده‌ی عمل بعدی بودند. بنابراین در این مورد خود زندگی، برخوردی فکری را به من تحمیل می‌کرد که غالباً با ایدئالیسم و یوتوپیاپردازی منجی‌گرایی انقلابی‌ام در تضاد آشکار بود.

این دوراهی از آن رو حادث‌تر شد که در رهبری عملی حزب کمونیست مجارستان، در مقابل من، یک فرقه‌گرایی از نوع دیوان‌سالار مدرن - گروه بلاکون، ژرید زینوویف - وجود داشت. از دیدگاه صرفاً نظری، می‌توانستیم برداشت‌های این گروه را به عنوان نگرش‌های چپ کاذب رد کنیم. ولی در عمل مبارزه با این برداشت‌ها ممکن نبود مگر با روی آوردن به واقعیت زندگی روزمره که بسیار پیش‌پاافتاده بود و فقط با میانجی‌های بسیار دوری به چشم‌انداز گسترده‌ی انقلاب جهانی مربوط می‌شد. مثل اغلب موارد، این بار نیز در زندگی بخت با من همراهی کرد: در رأس جناح مخالف بلاکون، اوگن لاندلو قرار داشت: مردی بسیار باهوش و به‌ویژه واقع‌بین و اهل عمل که شامه‌ی تیزی نیز

برای مسائل نظری‌نی داشت که پیوند واقعی با فعالیت انقلابی داشتند - حتی اگر این پیوند با دورترین میانجی‌ها برقرار می‌شد؛ لاندلر مردی بود که ژرفنای وجودش به نحوی ناگسستگی با زندگی توده‌ها درآمیخته بود. اعتراض او بر ضد طرح‌های ماجراجویانه و دیوان‌سالارانه‌ی بلاکون بی‌درنگ مراقبت کرد، و هنگامی که مبارزه‌ی جناح‌های مختلف حزب به گسست آشکار انجامید، من همواره در کنار او بودم. بی‌آن‌که بخواهم در این‌جا به جزئیات مبارزات درونی حزب بپردازم، که البته بسیار مهم اند و غالباً اهمیت نظری گسترده دارند، فقط مایل ام خاطر نشان کنم که دوپارگی روش‌شناختی در اندیشه‌ی من تشدید شد و به دوپارگی عملی و نظری رسید: در مسائل مهم بین‌المللی مربوط به انقلاب هم‌چنان از گرایش‌های چپ افراطی طرف‌داری می‌کردم، اما به عنوان عضو رهبری حزب مجار، دشمن خونی فرقه‌گرای بی‌لاکون شده بودم. این تناقض به‌ویژه در بهار ۱۹۲۱ آشکار شد. در عرصه‌ی مجارستان، از سیاست سخت فرقه‌ستیز لاندلر پی‌روی می‌کردم، اما در عرصه‌ی بین‌المللی طرف‌دار نظری اقدام ماه مارس بودم. بدین ترتیب، تنش بین گرایش‌های متضادی که همزمان در من وجود داشت به نقطه‌ی اوج خود رسید. با تعمیق اختلافات در حزب مجار، با آغاز شکل‌گیری جنبش کارگران رادیکال مجار، نفوذ گرایش‌های نظری منطبق با آن‌ها طبعاً در اندیشه‌ی من افزایش یافت، اما نتوانست بر تمام نظرگاه ام چیره شود، با آن‌که انتقاد لنین از دیدگاه‌های من درباره‌ی اقدام ماه مارس سخت متزلزل‌ام کرده بود.

در طول این دوره‌ی گذار و بحران شخصی بود که تاریخ و آگاهی طبقاتی به نگارش درآمد. این کتاب در ۱۹۲۲ نوشته شد و تا حدی از بازنویسی و اصلاح متن‌های قدیمی‌تر تشکیل می‌شد؛ علاوه بر متن‌های سال ۱۹۱۹ که پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد، متن مربوط به «آگاهی طبقاتی» نیز در آن جای داشت که در ۱۹۲۰ به نگارش در آمده بود. مقاله‌ی مربوط به روزا لوکزامبورگ و مقاله‌ی «فعالیت قانونی و غیرقانونی» بدون تغییرات مهم در این مجموعه گنجانده شدند. بنابراین، در تاریخ و آگاهی طبقاتی فقط دو مقاله‌ی کاملاً جدید وجود دارند که البته از همه مهم‌تر اند: «شیء‌وارگی و آگاهی پرولتاریا» و

«نکته‌های روش‌شناختی درباره‌ی مسئله‌ی سازمان‌دهی». برای نوشتن متن دوم، از مقاله‌ی «مسائل سازمانی جنبش انقلابی» استفاده کرده‌ام که در ۱۹۲۱ بلافاصله پس از جنبش مارس در مجله‌ی *انترناسیونال [Die Internationale]* منتشر شده بود. بنابراین، از دیدگاه کتاب‌شناختی، تاریخ و آگاهی طبقاتی، خلاصه و نتیجه‌ی دوره‌ی از تحول فکری من است که از واپسین سال‌های جنگ جهانی اول آغاز می‌شود. اما، در عین حال، این کتاب تا حدی آغاز دوران گذاری است که به روشن شدن هرچه بیش‌تر گرایش‌های من می‌انجامد، هرچند این گرایش‌ها نتوانستند به رشد کامل برسند.

این بیکارِ سرانجام‌نیافته میان دو جریان فکری متضاد، که در آن به‌سادگی نمی‌توان از گرایش‌های غالب با مغلوب سخن گفت، حتی امروزه نیز ارزیابی و نقد منسجم این کتاب را دشوار می‌سازد. با این همه در این جا باید بگویم تا پرتو مختصری دست‌کم بر موضوعات مسلط آن بیافکنم. نکته‌ی که بیش از هر چیز جلب توجه می‌کند این است که تاریخ و آگاهی طبقاتی برخلاف مقاصد ذهنی نویسنده‌اش، به‌طور عینی‌گرایشی را در درون تاریخ مارکسیسم نمایندگی می‌کند که هم از نظر خاستگاه‌های فلسفی و هم به‌لحاظ تأثیرات سیاسی‌اش، تنوعی بسیار گسترده دارد، اما خواسته یا ناخواسته ریشه‌ی هستی‌شناسی مارکسیسم را می‌زند. منظورم گرایشی است که مارکسیسم را صرفاً نظریه و فلسفه‌ی اجتماعی می‌داند و نظرگاه آن را در مورد طبیعت نادیده می‌گیرد یا رد می‌کند. حتی پیش از جنگ جهانی اول، مارکسیست‌هایی با تمایلات بسیار مختلف مانند ماکس آدلر و لوناچارسکی از گرایشی از این دست دفاع کرده بودند؛ امروزه - و احتمالاً تحت تأثیر تاریخ و آگاهی طبقاتی - این گرایش بیش‌تر در اگزیستانسیالیسم فرانسوی و محیط فکری پیرامون آن دیده می‌شود. کتاب من درباره‌ی این مسئله دیدگاهی بسیار روشن دارد؛ در چندین جا گفته‌ام که طبیعت، مقوله‌ی اجتماعی است، و دیدگاه کلی کتاب این است که فقط شناخت جامعه و انسان‌هایی که در آن زندگی می‌کنند اهمیت فلسفی دارد. همان نام نمایندگان این گرایش نشان می‌دهد که ما با یک جریان فکری آشکارا تعریف‌پذیر روبه‌رو نیستیم؛ خود من در آن دروان فقط نامی از لوناچارسکی

شنیده بودم و ماکس آدلر را نیز به عنوان فردی سوسیال-دموکرات و پیرو کانت رد می‌کردم. اما بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که آنان چند ویژگی مشترک دارند. از یک سو می‌بینیم که همانا نگرش ماتریالیستی به طبیعت است که جدایی بنیادین جهان‌نگری سوسیالیستی را از جهان‌نگری بورژوایی نشان می‌دهد و ظفره‌رفتن از این مسائل در حکم تیره و تار کردن مباحثات فلسفی است و به عنوان مثال، تدوین دقیق مفهوم مارکسیستی کردار (پراکسیس) را مانع می‌شود. از سوی دیگر این ارتقای روش شناختی ظاهری مقوله‌های اجتماعی، کارکردهای معرفت‌شناختی حقیقی آن‌ها را تحریف می‌کند؛ کیفیت مارکسیستی ویژه‌ی آن‌ها را تضعیف می‌سازد و توانایی‌شان را در غلبه‌ی واقعی بر اندیشه‌ی بورژوایی، غالباً ناآگاهانه از میان بر می‌دارد.

دامنه‌ی انتقاد من در این جا به تاریخ و آگاهی طبقاتی محدود می‌شود، ولی این به هیچ وجه بدان معنا نیست که چنین انحرافی از مارکسیسم در دیگر نویسندگان این جریان کم‌رنگ‌تر بود. در کتاب من، این انحراف برای برداشت من از اقتصاد، که طبعاً بایستی محور روش‌شناختی کتاب باشد، پی‌آمدهای بی‌واسطه‌ئی دارد و حاصل آن سردرگمی و اغتشاش اساسی است. البته تلاش می‌شود تمام پدیده‌های ایدئولوژیکی بر اساس پایه‌ی اقتصادی‌شان تبیین شوند، اما نقش اقتصاد کم‌رنگ است، زیرا مقوله‌ی مارکسیستی بنیادی آن، یعنی کار به عنوان میان‌جی تبادل ارگانیک بین جامعه و طبیعت، حذف شده است. این امر، پی‌آمد طبیعی نگرش روش‌شناختی بنیادی من است. در نتیجه، مهم‌ترین ارکان واقعی جهان‌نگری مارکسیستی از میان می‌رود و کوشش برای استنتاج هرچه ریشه‌ای‌تر پی‌آمدهای انقلابی نهایی مارکسیسم به‌ناگزیر توجیه اقتصادی راستین خود را از دست می‌دهد. پیدا است که بدین ترتیب عینیت هستی‌شناختی طبیعت، که اساس هستی‌شناختی این فرآیند تبادل را تشکیل می‌دهد، به‌ناچار ناپدید می‌شود. اما در عین حال این به معنای ناپدید شدن کنش متقابل بین کار، از دیدگاهی به‌راستی ماتریالیستی، و تکامل انسان‌هائی است که کار می‌کنند. در عرصه‌ی مورد بررسی تاریخ و آگاهی طبقاتی، این اندیشه‌ی بزرگ مارکس جایی ندارد که «حتی تولید برای تولید چیزی نیست مگر تکامل

نیروهای تولیدی انسانی، و در نتیجه، تکامل غنای طبیعت انسان به عنوان هدفی در خود». بدین سان استثمار سرمایه‌داری جنبه‌ی انقلابی عینی خود را از دست می‌دهد و این نکته درک نمی‌شود که: «این تکامل توانایی‌های نوع انسان، با آن که نخست به زیان اکثریت افراد بشر و برخی از طبقات انسان‌ها انجام می‌گیرد<sup>۴</sup>، سرانجام بر این تضاد آشتی‌ناپذیر چیره می‌گردد و با تکامل فرد منطبق می‌شود. بنابراین، تکامل فرد، و در نتیجه تکامل برتر فردیت، به دست نمی‌آید مگر به بهای این فرآیند تاریخی که در آن فرد قربانی می‌شود»<sup>۵</sup>. حاصل ناخواسته‌ی این امر سئطه‌ی ذهن‌گرایی بر توصیف تناقض‌های سرمایه‌داری و نیز بر توصیف انقلاب پرولتاریایی است.

همین امر به مفهوم کردار، که اتفاقاً در چنین کتابی نقش محوری دارد، جلوه‌ئی محدود و تحریف‌شده می‌دهد. در مورد این مسئله نیز مایل بودم از مارکس آغاز کنم و می‌کوشیدم مفاهیم او را از هر گونه تحریف بورژوازی بعدی پاک کنم تا پاسخ‌گوی نیازهای دگرگونی بزرگ انقلابی آن زمان بشوند. به‌ویژه برای من مسلم بود که بایستی بر سرشت صرفاً نظاره‌گرانه و منفعل اندیشه‌ی بورژوازی از بنیاد چیره شوم. بدین ترتیب مفهوم کردار انقلابی در این کتاب لحن مبارزه‌آمیزی به خود می‌گیرد که با یوتوپیاپردازی منجی‌گرایانه‌ی کمونیسم چپ هم‌خوانی داشت، نه با آموزه‌ی حقیقی مارکس. من به شیوه‌ئی که در آن دوران قابل فهم بود، به برداشت‌های بورژوازی و فرصت‌طلبانه در جنبش کارگری حمله می‌کردم؛ این برداشت‌ها شناختی را می‌ستودند که ظاهراً عینی بود، اما در واقع با هیچ کرداری پیوند نداشت. جدل من - که نسبتاً بسیار برحق بود - بر ضد مبالغه درباره‌ی مشاهده‌ی منفعل و مهم‌شمردن آن بود. انتقاد مارکس از فویرباخ نیز بر خورد من را تقویت می‌کرد. فقط این را در نمی‌یافتم که اغراق درباره‌ی مفهوم کردار، بدون داشتن بنیادی در کردار واقعی و در کار که شکل آغازین و الگوی آن است، آن را به‌ناگزیر به یک مفهوم منفعلانه و نظاره‌گرانه‌ی ایدئالیستی تبدیل می‌کند، بدین ترتیب می‌خواستم آگاهی طبقاتی درست و

\* یعنی تعارض بین تقویت استعدادها در نوع انسان و تضعیف آن‌ها در فرد انسان.

راستین پرولتاریا را ترسیم کنم و آن را از هر گونه «نظرسنجی» (البته این اصطلاح در آن دوران رایج نبود) متمایز سازم و عینیت عملی انکارناپذیری به آن بدهم. اما نمی توانستم به فراسوی مفهوم آگاهی طبقاتی «مناسب» [zugerechnet] برسم. مقصود من از این اصطلاح همان نکته‌ئی بود که لنین در چه باید کرد توضیح می دهد، آنجا که می گوید آگاهی طبقاتی سوسیالیستی، برخلاف آگاهی خودانگیخته‌ی اتحادیه‌ای-صنعی «از بیرون به میان کارگران برده می شود (...). یعنی از بیرون از مبارزه‌ی اقتصادی و عرصه‌ی روابط میان کارگران و کارفرمایان». بنابراین، آنچه برای من مقصودی ذهنی و برای لنین حاصل تحلیل راستین مارکسیستی از جنبش عملی در درون کلیت جامعه بود، در کتاب‌ام به نتیجه‌ئی صرفاً فکری و ذهنی و بدین ترتیب به چیزی اساساً نظاره‌گرانه بدل می شود. در واقع، در شرح من، تبدیل این آگاهی «تخصیص داده شده» به کردار انقلابی، از لحاظ عینی به صورت معجزه‌ی ناب درمی آمد.

این تبدیل یک مقصود فی نفسه درست به ضد خود، از برداشت ایدئالیستی و انتزاعی از کردار ناشی می شود که پیش تر بدان اشاره شد. این نکته از جدل من با انگلس ... که تا حدی درست است - به روشنی آشکار می شود: انگلس معتقد است که آزمایش و صنعت نمونه‌های نوعی برای اثبات این امر اند که کردار معیار نظریه است. اکنون به روشنی دریافته ام که مبنای نظری نقص حکم انگلس در نادیده گرفتن این نکته است که عرصه‌ی عمل (بی آن که ساختار اساسی آن دگرگون شود) در جریان تکامل، بسیار گسترده تر، بامیانجی تر و پیچیده تر از کار صرف شده است؛ البته صرف عمل تولید یک چیز ممکن است مبنای تحقق بی واسطه‌ی درست یک فرضیه‌ی نظری و - در نتیجه - معیار درستی یا نادرستی آن باشد. اما این امر مسئله‌ی مورد نظر انگلس را، که طبق آن کردار بی واسطه به نظریه‌ی «شیء در خود شناختناپذیر» کانت پایان می دهد، حل نمی کند. زیرا خود کار نیز ممکن است به آسانی به دست کاری صرف محدود شود و مسئله‌ی شیء در خود را - آگاهانه یا ناآگاهانه - نادیده گیرد و به صورت جزئی یا کامل از آن بی خبر باشد: تاریخ به ما نشان می دهد که

فعالیت‌های عملاً درست بر پایه‌ی نظریه‌های کاملاً غلط امکان‌پذیر اند، مواردی که در آن‌ها از شناخت شیءِ دُرْخود، آن‌گونه که انگلس در نظر دارد، خبری نیست. حتی خود کسانت نیز به هیچ وجه منکر ارزش شناخت و عبیت آزمایش‌هایی از این دست نیست: او فقط آن‌ها را به عرصه‌ی پدیدارهای صرف منتقل می‌کند که در آن اشیای دُرْخود ناشناخته باقی می‌مانند. و نوپوزیتیویسم زمانه‌ی ما نیز هر گونه مسئله‌ی مربوط به واقعیت (شیءِ دُرْخود) را از عرصه‌ی علوم بیرون می‌راند و هر گونه پرسشی را درباره‌ی شیءِ دُرْخود به عنوان پرسشی «غیر علمی» رد می‌کند و در عین حال اعتبار تمام نتایج فن‌آوری و علوم را می‌پذیرد. در نتیجه، برای آن‌که کردار بتواند وظیفه‌ی را انجام دهد که انگلس از آن انتظار دارد، باید در عین آن‌که کردار باقی می‌ماند، از سطح این بی‌واسطگی فراتر رود و به کرداری جامع بدل شود.

بنابراین، ایرادهای من به راه‌حل انگلس بی‌اساس نبود. خطای فاحش من در زنجیره‌ی استدلال‌ام بود. گفتن این نکته به کلی نادرست بود که «آزمایش، علمی ناب‌ترین رفتار نظاره‌گرانه است». شرح خود من این گفته را رد می‌کند. زیرا ایجاد موقعیتی که در آن نیروهای طبیعی مورد بررسی بتوانند «به گونه‌ی محض» عمل کنند بی‌آن‌که کارشان در اثر عوامل دنیای عینی یا عوامل ذهنی ناشی از خطای فرد مشاهده‌گر مختل شود، اقدامی غایت‌مند است، درست مثل خود کار - البته اقدامی از نوع خاص که اساساً عبارت است از کردار محض. به همین ترتیب، کاملاً نادرست است که کردار بودن صنعت را انکار کنیم و در آن «به معنای دیالکتیکی - تاریخی فقط موضوع و نه فاعل قوانین طبیعی جامعه را» ببینیم. آنچه - به‌طور جزئی، بسیار جزئی - در این جمله درست است فقط در مورد کلیت اقتصادی تولید سرمایه‌داری صادق است. اما این امر به هیچ وجه نافی آن نیست که هر کنش خاص تولید صنعتی، نه فقط ترکیب کنش‌های غایت‌مند کار باشد، بل که در عین حال، و مشخصاً در این ترکیب، کنشی غایت‌مند، یعنی عملی باشد. در راستای همین لغزش‌های فلسفی است که تاریخ و آگاهی طبقاتی تحلیل خود را درباره‌ی پدیده‌های اقتصادی نه از [مفهوم] کار بل که از ساختارهای پیچیده‌ی اقتصاد کالایی پیش‌رفته آغاز می‌کند.



این امر از همان آغاز مانع راه‌یابی فلسفی به مسائل تعیین‌کننده، مانند رابطه‌ی بین نظریه و کردار و ذهن و عین می‌شود.

در این آغازگاه‌ها و دیگر آغازگاه‌هایی که به همان اندازه مسئله‌ساز اند، تأثیر میراثِ هگل را می‌بینیم که ماتریالیسم آن را پی‌گیرانه دگرگون نساخته و در نتیجه حفظ و حذف نشده و ارتقا نیافته است. در این جا به مسئله‌ی محوری دیگری می‌پردازیم که به اصول مربوط می‌شود. بی‌تردید یکی از دست‌آورد‌های بزرگ تاریخ و آگاهی طبقاتی در آن است که به مقوله‌ی کلیت، همان جای‌گاهِ روش‌شناختی محوری را داده که این مقوله همواره در آثار مارکس داشته است. بگذریم که «علم‌گرایی» فرصت‌طلبانِ سوسیال‌دموکرات این مقوله را به کلی به دست فراموشی سپرده بود. در آن دوران نمی‌دانستم که گرایش‌های مشابهی در آثار لنین وجود دارد (یادداشت‌های فلسفی او تازه ۱۰ سال پس از تاریخ و آگاهی طبقاتی منتشر شد). اما در حالی که لنین در این مورد نیز روش مارکس را از نو زنده می‌کرد، در دیدگاه من نوعی تحریف هگلی وجود داشت، زیرا جای‌گاه روش‌شناختی محوریِ کلیت را در مقابل تقدم عامل اقتصادی قرار می‌دادم: «وجه‌نمایز فاطح مارکسیسم از علم بورژوایی برتری‌انگیزه‌های اقتصادی در تبیین تاریخ نیست، بل که دیدگاه کلیت است». این ناسازه [پارادوکس] روش‌شناختی از آن جهت حادث‌تر می‌شد که کلیت، تبلور مفهومی اصل انقلابی در علم به حساب می‌آمد: «برتری مقوله‌ی کلیت، حامل اصل انقلابی در علم است».<sup>۶</sup>

نقش این ناسازه‌های روش‌شناختی در تأثیری که تاریخ و آگاهی طبقاتی بر اندیشه‌ی پس از خود گذاشته است، بی‌اهمیت نبوده و از بسیاری جهات، بسیار ترقی‌خواهانه بوده است. در واقع از یک سو این بازگشت به دیالکتیک هگل ضربه‌ئی کاری به سنت تجدیدنظرطلب زد: برنشتاین به بهانه‌ی حفظ خصلت «علمی» مارکسیسم می‌خواست تمام نکات مربوط به دیالکتیک هگل را از آن حذف کند. و مخالفان نظری او، به‌ویژه کائوتسکی هم به هیچ وجه در بند دفاع از این سنت نبودند. بنابراین، احیای سنت‌های هگلی و وظیفه‌ئی راستین برای بازگشت به سنت‌های انقلابی مارکسیسم بود. تاریخ و آگاهی طبقاتی شاید بنیادی‌ترین تلاش آن دوران برای زنده کردن دوباره‌ی سرشت انقلابی

نظریه‌های مارکس از ره‌گذر بازسازی و تکامل دیالکتیک و روش هگل بود. این اقدام از آن رو اهمیت بیش‌تری می‌یافت که در فلسفه‌ی بورژوازی آن دوران جریان‌های فزاینده‌ئی طرف‌دار پیوند مجدد با هگل بودند - نگذریم از این‌که چنین جریان‌هایی هیچ‌گاه از گسست فلسفی هگل از کانت آغاز نکردند و تحت تأثیر دبلتای بیش‌تر به دنبال ایجاد پل نظری میان دیالکتیک هگل و عقل‌گریزی مدرن بودند. کمی پس از انتشار تاریخ و آگاهی طبقاتی، کروثر هگل را بزرگ‌ترین عقل‌گرای تمام دوران‌ها خواند و بعدها لوویت، مارکس، و کیرگگور را پدیده‌های مشابهی نامید که حاصل انحلال آیین هگل بودند. تقابل تمام این جریان‌ها یا تاریخ و آگاهی طبقاتی نشان می‌دهد که کتاب من تا چه حد مسائل روز را مطرح کرده بود. واقعیت دیگری که اهمیت این کتاب را برای ایدئولوژی جنبش کارگری رادیکال نشان می‌داد این بود که نقش فویرباخ را در میانجی‌گری بین هگل و مارکس، که پلخانوف و دیگران در مورد آن بسیار مبالغه می‌کردند، کم‌رنگ می‌کرد. من فقط کمی بعد - چند سال پیش از انتشار بررسی‌های فلسفی لنین - بود که در مقاله‌ئی درباره‌ی موزس هس آشکارا گفتم که مارکس پی‌رو مستقیم هگل است؛ اگرچه این دیدگاه در واقع به‌طور ضمنی در بسیاری از مباحث تاریخ و آگاهی طبقاتی آمده است.

در این ارزیابی به‌ناچار مختصر نمی‌توان به انتقاد همه‌جانبه از جزئیات کتاب پرداخت و به‌عنوان مثال نشان داد که تفسیر آن از هگل تا چه حد منشأ اغتشاش بوده و تا چه حد رو به سوی آینده داشته است. امروزه خواننده‌ئی که صلاحیت انتقاد داشته باشد، بی‌تردید نمونه‌های بسیاری از این دو‌گرایش را خواهد یافت. اما از نظر تأثیری که این کتاب در زمانه‌ی خود بر جای گذاشت و نیز از نظر امروزیگی احتمالی آن، مسئله‌ئی وجود دارد که اهمیت‌اش تمام ملاحظات جزئی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد: این مسئله همان موضوع ازخودبی‌گانگی است که در این کتاب برای نخستین بار پس از مارکس به صورت مسئله‌ی مرکزی نقد انقلابی سرمایه‌داری مطرح گشته و، چه از لحاظ نظری و چه از نظر روش‌شناختی، در دیالکتیک هگل ریشه دارد. البته در آن زمان این مسئله رفته‌رفته فراگیر می‌شد. چند سال بعد، در ۱۹۲۷، پس از انتشار

هستی و زمان اثر هایدگر، این موضوع محور مباحثات فلسفی شد و حتی امروزه نیز، عمدتاً تحت تأثیر سارتر و طرفداران و مخالفان او، مقام محوری خود را از دست نداده است. در این جا می توان از پاسخ گویی به مسئله ی متن شناختی که لوسین گلدمن مطرح ساخته صرف نظر کرد. گلدمن بخشی از کتاب هستی و زمان هایدگر را پاسخ جدل آمیزی به کتاب من می داند که به صراحت به آن اشاره نشده است. امروزه گفتن این که مسئله ی از خود بی گانگی رفته رفته فراگیر می شد، کاملاً کفایت می کند. به ویژه از آن رو که در این جا نمی توان وارد بحث در مورد دلایل این امر شد و ملغمه ی پرنفوذ اندیشه های مارکسیستی و اگزیستانسیالیستی را بی درنگ پس از جنگ جهانی دوم، به خصوص در فرانسه عریان کرد. وانگهی در این مورد، «فضل تقدم» و تأثیرگذاری یکی بر دیگر چندان مهم نیست. مهم آن است که از خود بی گانگی انسان را اندیشه گران مختلف، اعم از بورژوا یا پرولتر، راست یا چپ، به عنوان یکی از مسائل محوری زمانه ی ما پذیرفته اند. در هر حال تاریخ و آگاهی طبقاتی با طرح این مسئله تأثیری ژرف در محافل روشن فکران جوان گذاشت و من بسیاری از کمونیست های شریف را می شناسم که از همین ره گذر به جنبش انقلابی پیوستند. بی تردید یکی از دلایل تأثیر این کتاب در فراسوی مرزهای حزب کمونیست این بود که فردی کمونیست این مسئله ی هگلی-مارکسیستی را مورد توجه قرار داد.

امروزه به آسانی می توان دید که موضوع از خود بی گانگی را با نگرشی کاملاً هگلی مطرح کرده ام. پیش از هر چیز مبنای فلسفی نهایی آن عبارت است از ذهن و عین [سوز-ابژه ی] یگانه ای که در فرآیند تاریخی تحقق می یابد. در نظر خود هگل، ذهن-عین به شیوه ی کاملاً منطقی-فلسفی زاده می شود؛ روح مطلق با الغای از خود بی گانگی و بازگشت خود آگاهی به خویشتن، به عالی ترین درجه ی فلسفه می رسد و بدین ترتیب ذهن-عین یگانه را تحقق می بخشد. اما برعکس، از دیدگاه تاریخ و آگاهی طبقاتی، این فرآیند اجتماعی و تاریخی است و وقتی به سرانجام می رسد که پرولتاریا با آگاهی طبقاتی خود به این درجه می رسد و، بدین سان، ذهن-عین یگانه ی تاریخ می شود. بدین ترتیب

گویی هگل [از حالت راه‌رفتن روی سر به‌در می‌آید و] «روی پاهایش قرار داده می‌شود». چنان می‌نماید که ساختمان منطقی-متافیزیکی پدیدارشناسی روح، در هستی و آگاهی پرولتاریا، تحقق وجودشناختی راستینی یافته است و همین امر به‌نوبه‌ی خود‌گویی شالوده‌ئی فلسفی برای تلاش پرولتاریا در برقراری جامعه‌ی بی‌طبقه از ره‌گذر انقلاب و پایان دادن به «پیش-تاریخ» بشر به دست می‌دهد. ولی آیا ذهن-عین یگانه در حقیقت چیزی بیش از ساخته‌ئی کاملاً متافیزیکی است؟ آیا ذهن-عین یگانه ممکن است آفریده‌ی خودشناسی باشد، حتی خودشناسی هرچه کامل‌تری که بر شناخت دقیق جامعه استوار است؟ به عبارت دیگر، آیا ممکن است ذهن-عین یگانه با خودشناسی هرچه کامل‌تر آفریده شود؟ کافی است که این پرسش را دقیق طرح کنیم تا معلوم شود که پاسخ آن منفی است. زیرا حتی وقتی که محتوای شناخت را به فاعل شناخت نسبت می‌دهیم، فعل شناخت سرشت ازخودبی‌گانه‌ی خود را هم چنان حفظ می‌کند. هگل در پدیدارشناسی روح «شهود عقلانی» شلینگ، یعنی تحقق عرفانی و عقل‌گریزانه‌ی ذهن-عین یگانه را به‌درستی رد می‌کند و به جای آن خواستار راه‌حل فلسفی و عقلانی مسئله می‌شود. درک سلیم او از واقعیت باعث می‌شود که مسئله را در همین سطح رها کند؛ در واقع فرجام نظام کلی او همانا چنین تحقق‌ی است، ولی او هیچ‌گاه در درون نظام فلسفی خود به‌طور انضمامی نشان نمی‌دهد که این تحقق چه‌گونه حاصل می‌شود. بنابراین پرولتاریا به عنوان ذهن-عین یگانه‌ی تاریخ واقعی انسان، کمالی ماتریالیستی نیست که ساخته‌های فکری ایدئالیسم را پشت سر بگذارد، بل که بیش‌تر کوششی است برای فرارفتن از هگل؛ بنائی است که جسورانه بر فراز هر واقعیت ممکن بر پا شده، و بدین سان می‌خواهد به‌طور عینی از خود استاد نیز فراتر برود.

بی‌میلی هگل به متعهد کردن خود به این نکته محصول سرسختی او در پی‌گیری مفهوم پایه‌ای خویش [ازخودبی‌گانگی] است. زیرا هگل است که برای نخستین بار ازخودبی‌گانگی را به عنوان مسئله‌ی اساسی جای‌گاه انسان در جهان و در برابر جهان مطرح می‌کند. اما در نظر هگل، ازخودبی‌گانگی زیر‌عنوان

Enttäusserung (خارجیت‌یابی)، در عین حال هرگونه عینیت‌یابی را نیز شامل می‌شود. بنابراین، از خودبی‌گانگی اگر به نتیجه‌ی منطقی خود برسد، همان عینیت‌یابی است. در نتیجه، ذهن-عین یگانه، با پشت‌سر گذاشتن از خودبی‌گانگی، در عین حال عینیت‌یابی را نیز پشت سر می‌گذارد. اما از آن‌جا که در نظر هگل عین یا شیء جز به صورت خارجیت‌یافتگی (یا بی‌گانگی) خودآگاهی وجود ندارد، حضور دوباره‌ی آن در ذهن به معنی پایان واقعیت‌عینی و در نتیجه پایان هر واقعیتی خواهد بود. باری، تاریخ و آگاهی طبقاتی از آن رو پی‌رو هگل است که در آن از خودبی‌گانگی با عینیت‌یابی [Vergegenständlichung] معادل گرفته شده است (در این‌جا واژگان دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی مارکس را به کار برده‌ام). این اشتباه فاحش اساسی بی‌تردید به موقفیت تاریخ و آگاهی طبقاتی بسیار یاری رسانده است. پیش‌تر گفتیم که افشای از خودبی‌گانگی در عالم اندیشه در آن زمان رفته‌رفته مطرح می‌شد و این مسئله اندکی بعد به مسئله‌ی محوری آن نوع نقد فرهنگی بدل گشت که می‌کوشید وضعیت انسان را در سرمایه‌داری معاصر مرشکافی کند. در نقد فلسفی و فرهنگی بورژوازی - همین بس که هایدگر را در نظر آوریم - بسیار طبیعی بود که نقد اجتماعی تا حد نقدی صرفاً فلسفی متعالی شود و از خودبی‌گانگی ذاتاً اجتماعی به از خودبی‌گانگی ازلی و ابدی مربوط به «سرنوشت و جبر زندگی بشر» بدل گردد (اصطلاح «سرنوشت و جبر زندگی بشر» بعدها رایج شد). روشن است که شیوه‌ی توصیف تاریخ و آگاهی طبقاتی با چنین نگرشی تا حدی هم‌خوانی داشته، هرچند قصدهای این کتاب متفاوت و حتی متضاد بوده است. از خودبی‌گانگی، که با عینیت‌یابی یک‌سان گرفته شده، البته مقوله‌ی اجتماعی به حساب آمده است - سوسیالیسم باید از خودبی‌گانگی را از میان بردارد - ولی حضور رفع‌ناپذیر این پدیده در جوامع طبقاتی و به‌ویژه توجیه فلسفی‌اش آن را به «سرنوشت و جبر زندگی بشر» نزدیک می‌کرد.

این امر نتیجه‌ی مستقیم همان یک‌سان‌کردن کاذب مفاهیم اساسی متضاد است که چند بار به آن اشاره شد. در واقع، عینیت‌یابی در زندگی اجتماعی

انسان‌ها شکلی از خارجیت‌یابی است که ممکن نیست حذف شود. اگر دریابیم که در کردار، و از همین رو در خودِ کار، عینیت‌یابی پیوسته وجود دارد و هرگونه بیان انسانی، از جمله گفتار، به اندیشه‌ها و احساسات انسانی عینیت می‌بخشد، آن‌گاه روشن می‌شود که عینیت‌یابی، شکل انسانی عامی از آمیزش میان انسان‌هاست. عینیت‌یابی به خودی خود مسلماً نه خوب است نه بد؛ آن‌چه درست است همان‌قدر عینیت‌یابی را نشان می‌دهد که آن‌چه نادرست است؛ و آزادی نیز همان‌قدر عینیت‌یابی است که اسارت. وضعیت اجتماعی و عینی از خودی‌گانگی و تمام نشانه‌های ذهنی از خودی‌گانگی درونی، که پی‌آمد بی‌چون‌وچرای آن است، به وجود نمی‌آید مگر زمانی که شکل‌های عینیت‌یافته [روابط انسانی] نقش‌هایی را در جامعه بر عهده گیرند که ذات انسان را در تقابل با هستی او قرار می‌دهند و با همین هستی اجتماعی، ذات انسان را مقهور، معیوب، و علیل می‌کنند. اما در تاریخ و آگاهی طبقاتی این دوگانگی نادیده گرفته شده است. جنبه‌های غلط و تحریف‌شده در برداشت اساسی این کتاب از فلسفه‌ی تاریخ\* از همین خطا سرچشمه می‌گیرد. (ناگفته نماند که پدیده‌ی شیء‌وارگی نیز، که با از خودی‌گانگی شباهت بسیار دارد اما نه از نظر اجتماعی و نه به لحاظ مفهومی با آن یکسان نیست، به عنوان مترادف به کار رفته است). نمی‌توان امیدوار بود که نقد مفاهیم پایه‌ی نقدی جامع باشد. ولی حتی در شرحی به این کوتاهی، باید به ردیه‌ام بر دیدگاهی که شناخت را بازتاب [دنیای خارج] می‌داند اشاره‌ی بکنم. این ردیه دو انگیزه داشته است: نخست نفرت عمیق‌ام از تقدیرباوری مکانیستی که لازمه‌ی طبیعی نظریه‌ی بازتاب در ماتریالیسم مکانیکی بود و یوتوپیاپردازی منجی‌گرایانه‌ی من در آن زمان و تقدم کردار در اندیشه‌ام بر ضد آن سخت برمی‌آشفتم. و در این مورد نیز یک‌سره برخفا نبود. دومین انگیزه نیز از آن‌جا سرچشمه می‌گرفت که خاست‌گاه و ریشه‌ی کردار را کار می‌پنداشتم. ابتدایی‌ترین نوع کار، مثلاً گردآوری سنگ توسط انسان پیش از تاریخ، مستلزم بازتاب درست واقعیت بی‌واسطه‌ی مورد

\* در ترجمه‌ی انگلیسی، تاریخ فلسفه آمده است: اصل آلمانی آن Geschichtsphilosophie است که همان فلسفه‌ی تاریخ است.

نظر در ذهن این انسان است. زیرا تحقق موفقیت‌آمیز هر فعالیت غایت‌مندی در گرو وجود تصویری از واقعیت مورد نظر است، گیرم که این تصویر بسیار خام و زمخت باشد. کردار فقط از آن رو می‌تواند در حکم تحقق و معیار نظریه باشد که بازآفرینی درست واقعیت را مبنای هستی‌شناختی خود قرار می‌دهد و این مبنا پیش‌انگاره‌ی واقعی هر فعالیت غایت‌مند واقعی است. در این جا لازم نیست به جزئیات جدلی که در این باره برپا شد بپردازیم یا در باب نادرستی تشبیه بازتاب واقعیت به عکس برداری در نظریه‌های رایج سخن گوئیم.

به گمان من، سخن گفتن صرف از جنبه‌های منفی تاریخ و آگاهی طبقاتی تضادی با این گفته ندارد که این اثر در عین حال، در زمانه و به شیوه‌ی خاص خود، بی‌اهمیت نبوده است. خود همین که اشتباهات برشمرده در این جا کم‌تر به ویژگی‌های غیرعادی نویسنده و بیش‌تر به گرایش‌های حاکم زمانه مربوط است که غالباً به‌طور عینی غلط بودند، جنبه‌ئی شاخص به این کتاب می‌دهد. در آن هنگام، یک دگرگونی حساس و تاریخی-جهانی بیان نظری خود را طلب می‌کرد. موضع‌گیری نمونه‌وار یک نظریه در برابر یک بحران بزرگ - حتی اگر نتواند حق مطلب را در مورد آن بحران ادا کند - چه بسا تا حدی اعتبار تاریخی داشته باشد. و امروز من فکر می‌کنم که این امر در مورد تاریخ و آگاهی طبقاتی صادق بوده است.

در عین حال قصدم به هیچ‌وجه این نیست که وانمود کنم تمام اندیشه‌های بیان‌شده در این کتاب، بی‌استثنا غلط هستند. بی‌تردید این طور نیست. برای مثال، ملاحظات مقدماتی نخستین مقاله، تعریفی از درست‌آیینی [آرتدوکسی] در مارکسیسم ارائه می‌دهد که بر اساس باورهای کنونی من نیز نه فقط به‌طور عینی صحیح است، بل که چه بسا حتی امروزه، در آستان نوزایی مارکسیسم، تأثیر چشم‌گیری داشته باشد. اشاره‌ی من به ملاحظات زیر است: «... اگر فرض کنیم - بی‌آن‌که بپذیریم - که پژوهش‌های معاصر، نادرستی 'عملی' تک‌تک احکام مارکس را ثابت کرده است، هر مارکسیست 'درست‌آیین' جدی می‌تواند تمام این نتایج جدید را بی‌قید و شرط بپذیرد و همه‌ی احکام خاص مارکس را رد کند، بی‌آن‌که حتی برای لحظه‌ئی مجبور باشد از درست‌آیینی

مارکسیستی خود دست بکشد. بنابراین مارکسیسم درست‌آیین نه به معنای پذیرش غیرانتقادی نتایج پژوهش‌های مارکس است، نه به معنای 'ایمان' به این یا آن اصل، و نه تفسیری از یک کتاب 'مقدس' است. کاملاً برعکس، درست‌آیینی در مارکسیسم صرفاً به مسئله‌ی روش مربوط می‌شود و حاوی این باور علمی است که راه دست‌یابی به حقیقت، ماتریالیسم دیالکتیکی است و روش‌های این ماتریالیسم را نمی‌توان گسترش، تکامل، و ژرفا داد، مگر در مسیر خطوطی که بنیادگذاران آن طرح کرده‌اند. افزون بر این، درست‌آیینی مارکسیستی به معنی این باور است که تمام تلاش‌هایی که برای پشت سر گذاشتن یا 'اصلاح' این [ماتریالیسم دیالکتیکی] انجام گرفته‌اند، از ساده‌انگاری بیش از حد، ابتدال، و الثقاط سر درآورده‌اند و ناگزیر سر در می‌آورند.<sup>۷</sup>

و من فکر نمی‌کنم ادعائی گزاف باشد که بگویم در دیگر جاهای این کتاب نیز اندیشه‌های درست بسیاری را می‌توان یافت. کافی است که فقط به توجه این کتاب به آثار جوانی مارکس به عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از سیمای جامع جهان‌نگری او اشاره کنم، در حالی که بیش‌تر مارکسیست‌های آن دوران به‌طور کلی نمی‌خواستند این آثار را چیزی جز اسنادی تاریخی برای روشن کردن سیر تحول شخصی مارکس ببینند. هم‌چنین تاریخ و آگاهی طبقاتی مسئول آن نیست که چرا ده‌ها سال بعد این رابطه را واژگونه ساختند، مارکس جوان را فیلسوفی حقیقی معرفی کردند و آثار دوران سال‌خوردگی او را تا حد زیادی نادیده گرفتند. در هر حال، درست یا نادرست، من همواره آثار مارکس را به صورت یک کل واحد در نظر گرفته‌ام.

هم‌چنین نمی‌خواهم انکار کنم که در چندین جا کوشیده‌ام سرشت واقعی و حرکت مقوله‌های دیالکتیکی را توصیف کنم، کوششی که در مسیر هستی‌شناسی به‌راستی مارکسیستی وجود اجتماعی به پیش می‌رود. به عنوان مثال، مقوله‌ی وساطت این‌گونه توصیف شده است: «بنابراین مقوله‌ی وساطت به عنوان اهرم روش شناختی برای چیرگی بر بی‌واسطگی صرفِ دنیای تجربه، نه چیزی است که از خارج (به صورت ذهنی) بر اشیا تحمیل شده باشد و نه داوری ارزشی یا 'بایدی' است که در مقابل 'هستی' آن‌ها قرار گیرد، بل که تجلی



ساختار عینی و اصیل خود آن‌هاست.<sup>۸</sup> پیوند میان تکوین و تاریخ نیز، که با نکته‌ی پیش‌گفته رابطه‌ی مفهومی تنگاتنگ دارد، از جمله‌ی همین موارد است: «تکوین و تاریخ ممکن نیست بر هم منطبق شوند، یا به عبارت دقیق‌تر، جنبه‌های مختلف فرآیندی واحد باشند مگر این‌که از یکسو تمام مقوله‌هایی که هستی انسان را [به شکل مفهوم] می‌سازند، به صورت تعینات خود همین هستی (و نه فقط تعینات درک ممکن آن) جلوه‌گر شوند، و از سوی دیگر، تسلسل، انسجام، و پیوستگی آن‌ها به صورت مراحل خود فرآیند تاریخی، به صورت سیمای ساختاری زمان حال نمودار شود. بنابراین، تسلسل و انسجام درونی مقوله‌ها نه زنجیره‌ی صرفاً منطقی است نه نظامی منطبق بر روی داده‌های صرفاً تاریخی.»<sup>۹</sup> این زنجیره‌ی استدلال، که صرفاً منطقی است، به نقل قولی برگرفته از ملاحظات روش‌شناختی مشهور مارکس در دهه‌ی ۵۰ می‌انجامد. چنین بندهائی که بازتفسیر به‌راستی ماتریالیستی-دیالکتیکی و نوزایی مارکس را بشارت می‌دهند، نادر نیستند.

تأکید انتقاد من بر خطاهای کتاب به دلایل اساساً عملی است. تردیدی نیست که تاریخ و آگاهی طبقاتی بر بسیاری از خوانندگان تأثیر نیرومندی گذاشته است و هنوز نیز می‌گذارد. اگر این تأثیر را استدلال‌های درست می‌آفرینند، همه چیز روبه‌راه می‌بود و رفتار و موضع شخصی من نویسنده به کلی بی‌مورد و بی‌اهمیت می‌شد. ولی متأسفانه می‌دانم که به دلایل ناشی از تحول اجتماعی و روی‌کرد نظری محصول همین تحول، آن‌چه امروزه از دیدگاه نظری نادرست می‌دانم غالباً همان چیزی است که بیش‌ترین تأثیر را گذاشته است. به همین دلیل وظیفه‌ی خود می‌دانم که به مناسبت تجدید چاپ این کتاب پس از چهل سال، بیش از هر چیز درباره‌ی این گرایش‌های منفی توضیح دهم و خوانندگان را از نتیجه‌گیری‌های نادرستی برحذر دارم که هنگام نگارش کتاب شاید به‌دشواری اجتناب‌پذیر بودند، اما اکنون دیرزمانی است که دیگر چنین نیستند.

پیش‌تر گفتم که تاریخ و آگاهی طبقاتی به‌معنای کاملاً معینی چکیده و حاصل دوره‌ی از تحول فکری من است که از ۱۹۱۸-۱۹۱۹ آغاز می‌شود.

سال‌های بعد این امر را با روشنی هرچه بیشتر نشان دادند. در وهله‌ی نخست، منجی‌گرایی یوتویپایی این دوره سلطه‌ی واقعی خود را بر من از دست داد (و من این پدیده را حتی به چشم هم می‌دیدم). لنین در ۱۹۲۴ درگذشت و ستیزه‌های درونی حزب بیش از پیش حول فرضیه‌ی «سوسیالیسم در یک کشور» متمرکز شد. البته لنین مدت‌ها پیش درباره‌ی این امکان نظری و انتزاعی سخن گفته بود. اما چشم‌انداز انقلاب جهانی، که نزدیک می‌نمود، خصلت صرفاً نظری و انتزاعی این فرضیه را برجسته می‌کرد. این واقعیت که ایس‌اژ درگذشت لنین [این بحث جدی گرفته شد، نشان می‌داد که دیگر نمی‌توان انقلاب جهانی را قریب‌الوقوع دانست. (این چشم‌انداز در سال ۱۹۲۹ در پی بحران اقتصادی، برای لحظه‌ئی باز نمودار شد). وانگهی، پس از ۱۹۲۴ اترناسیونال سوم به‌درستی معتقد بود که دنیای سرمایه‌داری در حالت «ثبات نسبی» به سر می‌برد. این واقعیت‌ها برای من نیز به‌معنای ضرورت بازانندیشی مواضع نظری بودند. در مباحثات حزب روس، با قرار گرفتن در کنار استالین و حمایت از نظریه‌ی سوسیالیسم در یک کشور، چرخشی تعیین‌کننده را به روشنی تمام آغاز کردم.

این چرخش پیش از هر چیز، به نحوی بی‌واسطه اما اساسی، حاصل تجربه‌های کار در حزب مجارستان بود. سیاست درست جناح لاندلر رفته‌رفته به بار می‌نشست. حزب، که فعالیت‌اش به کلی غیرقانونی بود، جناح چپ سوسیال‌دموکراسی را بیش‌تر تحت تأثیر قرار می‌داد. این امر در ۱۹۲۴-۱۹۲۵ به انشعاب حزب و ایجاد یک حزب کارگری رادیکال انجامید که البته در چارچوب قانونی فعالیت می‌کرد. این حزب که در پس پرده به دست کمونیست‌ها رهبری می‌شد، هدف استراتژیکی خود را برقراری دموکراسی در مجارستان اعلام کرد که به مطالبه‌ی جمهوری انجامید، حال آن‌که حزب کمونیست غیرقانونی هم‌چنان شعار استراتژیکی قدیمی دیکتاتوری پرولتاریا را تعقیب می‌کرد. من از نظر تاکتیکی با این تصمیم موافق بودم، اما مجموعه‌ئی از مسائل حل‌نشده در مورد توجیه نظری این موضع‌گیری ذهن‌ام را هرچه بیش‌تر به خود مشغول می‌کرد.

این ملاحظات رفته‌رفته زیر پای مبانی فکری دوره‌ی ۱۹۱۷-۱۹۲۴ را خالی می‌کردند. افزون بر این، کندی بسیار آشکار گسترش انقلاب جهانی، جست‌وجوی هم‌کاری با عناصر اجتماعی حتی اندکی متمایل به چپ را بر ضد ارج‌گیری و تقویت ارتجاع ضروری می‌ساخت. چنین کاری برای هر حزب کارگری چپ تندرو و قانونی در مجارستان دوره‌ی هورتی بدیهی بود. اما حتی در جنبش بین‌المللی نیز گرایش‌های مشابهی وجود داشت. در ۱۹۲۲ راه‌پیمایی فاشیست‌ها در ژم روی داد و آلمان سال‌های بعد نیز شاهد رشد ناسیونال‌سوسیالیسم و تقویت فزاینده‌ی تمام نیروهای ارتجاعی بود. بنابراین، مسائل مربوط به جبهه‌ی واحد و جبهه‌ی توده‌ای بایستی در دستور روز قرار می‌گرفت و به لحاظ نظری و نیز تاکتیکی و استراتژیکی به بحث کشیده می‌شد. در آن هنگام نمی‌توانستیم به دریافت ره‌نمودهای درست از انترناسیونل سوم امید ببندیم، زیرا هرچه بیش‌تر تابع تاکتیک‌های استالین می‌شد. این انترناسیونال از نظر تاکتیکی بین چپ و راست در نوسان بود. دز ۱۹۲۸ خود استالین نیز به شیوه‌ئی فاجعه‌بار در این نوسان دخالت کرد و سوسیال-دموکرات‌ها را «برادران دوقلوی» فاشیست‌ها خواند. این موضع‌گیری، راه را به روی هر گونه جبهه‌ی واحد بست. با آن که در مسئله‌ی مرکزی روس [سوسیالیسم در یک کشور] در کنار استالین بودم، این موضع‌گیری مرا سخت از او بیزار کرد. اما این بیزاری روند تدریجی سرخوردگی من را از گرایش‌های چپ افراطی خودم در نخستین سال‌های انقلابی‌گری‌ام کند نکرد، زیرا بیش‌تر گروه‌های جناح چپ احزاب اروپایی به تروتسکیسم می‌گرویدند (برخوردم با این جریان همیشه با رد و انتقاد همراه بوده است). البته تردیدی نیست که به عنوان مثال در مورد مسائل آلمان، که همیشه بیش‌ترین علاقه را به آن‌ها داشتم، بر ضد روت فیشر و ماسلو بودم، اما هیچ علاقه‌ئی به براندلر و تاله‌ایمر نداشتم. در آن هنگام، برای روشن کردن اندیشه‌های سیاسی و نظری خود، به دنبال یک برنامه‌ی چپ «زاسنین» بودم که خط سومی را در برابر این دو جریان متضاد در آلمان قرار دهد. اما چنین راه‌حلی نظری و سیاسی‌ئی برای تناقض‌های آن دوره‌ی گذار، آرزویی بیش نبود. و از آن‌جا که هیچ‌گاه نتوانستم راه‌حلی بیابم که دست‌کم

برای خودم قانع‌کننده باشد، در طول این دوره هرگز هیچ نوشته‌ی نظری یا سیاسی را در سطح بین‌المللی منتشر نکردم.

در جنبش مجارستان، وضعیت متفاوت بود. لاندلر در ۱۹۲۸ درگذشت و در ۱۹۲۹ حزب دومین‌کنگره‌ی خود را تدارک می‌دید. وظیفه‌ی نگارش پیش‌نویس تزه‌های سیاسی بر عهده‌ی من افتاد. بدین ترتیب با معضل قدیمی خودم درباره‌ی مسئله‌ی مجارستان روبه‌رو شدم: آیا حزب می‌تواند هم‌زمان دو هدف استراتژیکی متفاوت قانونی (جمهوری دموکراتیک) و غیرقانونی (جمهوری شوراهای) را دنبال کند؟ این پرسش را از جنبه‌ی دیگر نیز می‌توان مطرح کرد: آیا موضع‌گیری درباره‌ی شکل دولت ممکن است محتوای اقتصادی صرفاً تاکتیکی باشد (یعنی چشم‌انداز جنبش کمونیستی غیرقانونی هدف راستین باشد ولی چشم‌انداز حزب قانونی تدبیری صرفاً تاکتیکی)؟ تحلیل ژرف‌تر موقعیت اقتصادی و اجتماعی مجارستان مرا بیش از پیش متقاعد می‌کرد که لاندلر با مطالبه‌ی جمهوری به عنوان شعار استراتژیکی، به‌طور غریزی بر مسئله‌ی مرکزی برنامه‌ی درست انقلابی برای مجارستان انگشت گذاشته است: حتی به فرض فرورفتن رژیم هورتی در بحرانی چنان عمیق که اوضاع عینی انقلابی بنیادی را فراهم می‌آورد، گذار مستقیم مجارستان به جمهوری شوراهای ممکن نبود. به همین سبب شعار قانونی جمهوری بایستی با الهام از لنین طرح می‌شد، که در ۱۹۰۵ دیکتاتوری دموکراتیک کارگران و دهقانان را خواستار شده بود. امروزه به‌دشواری می‌توان درک کرد که این شعار در آن زمان تا چه حد ناساز بود. با آن که ششمین‌کنگره‌ی انترناسیونال سوم از این شعار به عنوان یک امکان یاد کرده بود، عموماً می‌گفتند که چون مجارستان در ۱۹۱۹ جمهوری شوراهای بوده، چنین پس‌روی‌ئی از نظر تاریخی ناممکن است.

در این‌جا برای بحث عمیق‌تر درباره‌ی این اختلافات مجال نیست. به‌ویژه آن‌که متن این تزه‌ها، با وجود اهمیت گسترده‌ی آن‌ها در تحول بعدی من، امروزه دیگر سند نظری مهمی به حساب نمی‌آید. اما تحلیل من هم از نظر اصول و هم به‌لحاظ جزئیات مشخص نارسا بود، زیرا برای پذیرفته‌شدن محتوای اصلی آن، با مسائل به‌صورتی بیش از حد عام برخورد کرده و به

جزئیات توجه کافی نکرده بودم. اما تازها حتی در این حال نیز در حزب مجارستان رسوایی بزرگی به بار آورد. گروه بلاکون آن‌ها را فرصت‌طلبی محض می‌دانست؛ حمایت فراکسیون خود من نسبتاً ناچیز بود. وقتی از منبع موثقی باخبر شدم که بلاکون در پی آن است که مرا به عنوان «انحلال‌طلب» از حزب اخراج کند - با توجه به شناختی که از نفوذ بلاکون در انترناسیونال داشتم - از پی‌گیری مبارزه دست کشیدم و یک «انتقاد از خود» منتشر کردم. در آن زمان بی‌تردید اعتقادی راسخ به درستی دیدگاه‌ام داشتم، ولی در عین حال می‌دانستم که - با توجه به نمونه‌ی کارل کوروش - اخراج از حزب به معنای امکان‌ناپذیری شرکت فعال در مبارزه با رشد تهدیدآمیز فاشیسم است. انتقاد از خودم را «بلیت ورود» به چنین فعالیتی می‌دانستم، زیرا در چنان اوضاعی دیگر نه می‌توانستم و نه می‌خواستم به کار خود در جنبش مجارستان ادامه دهم.

جدی بودن این انتقاد از خود را با این واقعیت می‌تران جدس زد که چرخش در نگرش بنیادی من که مبنای ترزهای «بلوم»<sup>۱۰</sup> بود (البته بی‌آن‌که در این ترزاها مناسب‌ترین شکل خود را پیدا کند) از آن پس سررشته‌ی تمام فعالیت‌های نظری و عملی من شد. شرح حتی مختصر این موضوع نیز در چارچوب بحث ما نمی‌گنجد. فقط برای نشان دادن این‌که در این جا تصور ذهنی نویسنده مطرح نیست، بلکه ادعای من از نظر عینی اثبات‌پذیر است، ملاحظات یوسف روایی را در سال ۱۹۵۰ ذکر می‌کنم که در آن‌ها، این رهبر عقیدتی اصلی حزب، برداشت‌های ادبی آن زمان مرا پی‌آمد مستقیم ترزهای «بلوم» می‌داند: «هر فرد آشنا با تاریخ حزب کمونیست مجارستان می‌داند که دیدگاه‌های ادبی رفیق لوکاج از ۱۹۴۵ تا ۱۹۴۹، با دیدگاه‌های سیاسی قدیمی‌تر او ارتباط دارد، همان دیدگاه‌هایی که تحول سیاسی مجارستان و استراتژی حزب کمونیست را در پایان دهه‌ی بیست تحلیل کرده بود.»<sup>۱۱</sup>

این مسئله جنبه‌ی دیگری دارد که به نظر من مهم‌تر است و در پرتو آن، چرخش صورت‌گرفته در این جا آشکارتر می‌شود. چنان‌که خواننده‌ی این مقاله‌ها می‌داند، تصمیم من برای شرکت فعال در جنبش کمونیستی تحت تأثیر عمیق ملاحظات اخلاقی بوده است. در آن دوران تردیدی نداشتم که طی ده

سال به یک سیاست‌مدار بدل خواهم شد. اوضاع و احوال این‌گونه اقتضا می‌کرد. هنگامی که در فوریه‌ی ۱۹۱۹ همه‌ی اعضای کمیته‌ی مرکزی حزب دست‌گیر شدند، وظیفه‌ی خود دانستم که سمنی را که کمیته‌ی نیمه‌قانونی جای‌گزین کمیته‌ی مرکزی به من پیش‌نهاد کرد، بپذیرم. به دنبال پذیرش این سمت باید رشته‌ئی از سمت‌ها را در کمیساریای خلق برای آموزش و پرورش در جمهوری شوراها و کمیساریای سیاسی خلق در ارتش سرخ، فعالیت غیرقانونی در بوداپست، فعالیت فراکسیون در وین، و غیره را می‌پذیرفتم. تازه در آن هنگام بود که دوباره در برابر یک دوراهی واقعی قرار گرفتم. انتقاد از خود — خصوصی، درونی — راه‌ام را روشن کرد. اگر در حالی که به باور من حق کاملاً با من بوده، ولی باز هم باید شکستی آن‌چنان کوبنده را می‌پذیرفته‌ام، پس در توانایی‌های سیاسی عممی من معایب بزرگی وجود داشته است. بنابراین، احساس کردم که می‌توانم با وجدانی راحت از هر گونه فعالیت سیاسی دست بکشم و دوباره تمام وقت و توان خود را به فعالیت نظری اختصاص دهم. هیچ‌گاه برای این تصمیم افسوس نخورده‌ام. (در ۱۹۵۶ یک بار دیگر وضعیتی پیش آمد که بایستی مقام وزارت را می‌پذیرفتم: از همان ابتدا اعلام کردم که این مقام را فقط برای دوران گذار و زمان حدت بحران می‌پذیرم و به محض آرام‌تر شدن اوضاع کناره‌گیری می‌کنم).

در تحلیل فعالیت نظری خود، به معنای محدود کلمه، پس از نگارش تاریخ و آگاهی طبقاتی، پنج سال را نادیده گرفتم. حال باید به نوشته‌های این دوره بازگردم. توجیه خودداری من از رعایت ترتیب زمانی این است که مفاد نظری ترهای بلوم، نقطه‌ی پایان<sup>\*\*\*</sup> نهفته‌ی تحول فکری من بوده است — البته بدون این‌که در آن هنگام کم‌ترین وقوفی به آن داشته باشم<sup>\*\*\*</sup>. از لحظه‌ئی که در مورد یک مسئله‌ی بعین و مهم، که متنوع‌ترین موضوعات و تعین‌ها در آن به

#### \*\*\* terminus ad quem

\*\*\* در این جا در ترجمه‌ی انگلیسی آمده است: بی‌آن‌که کم‌ترین تردیدی نسبت به آن داشته باشم. با توجه به متن آلمانی، به نظر می‌آید ترجمه‌ی فرانسوی درست است.

هم گره می‌خورند، توانستم بر آن مجموعه‌ی پیچیده‌ی دوگانگیِ متناقضی غلبه کنم که شاخص اندیشه‌ی من پس از واپسین سال‌های جنگ جهانی اول بوده است، سال‌های نوآموزی من در مارکسیسم را می‌توان تمام‌شده در نظر گرفت. اکنون می‌توانم این سیر تحول را، که تزه‌های بلوم نتیجه و پایان آن محسوب می‌شود، بر اساس آثار نظری‌ام در آن دوران ترسیم کنم. به گمان من اگر در ابتدا نقطه‌ی نهایی سیر تحول خود را روشن کنم، ترسیم آن آسان‌تر می‌شود، به‌ویژه اگر در نظر داشته باشیم که در آن هنگام تمام توان خود را صرف کارهای عملی جنبش مجارستان می‌کردم و آثار نظری‌ام در اساس عبارت بودند از کارهای موردی.

به عنوان مثال، نخستین و طولانی‌ترین این نوشته‌ها که هدف‌اش ترسیم چهره‌ی فکری لنین است، به معنای دقیق کلمه، اثری موردی است. اندکی پس از مرگ لنین، ناشرم از من خواست که تک‌نگاری کوتاهی درباره‌ی او بنویسم؛ پیش‌نهادش را پذیرفتم و در عرض چند هفته آن کتاب کوچک به پایان رسید. این کتاب در مقایسه با تاریخ و آگاهی طبقاتی نشان‌دهنده‌ی یک پیش‌رفت است. زیرا الگوی بزرگ کار من [لنین] باری‌ام کرد تا مفهوم کردار (پراکسیس) را در پیوندی روشن‌تر، حقیقی‌تر، هستی‌شناختی‌تر<sup>۱۱</sup> و دیالکتیکی‌تر با نظریه قرار دهم. البته در این‌جا نیز چشم‌انداز انقلاب جهانی همان چشم‌انداز دهه‌ی بیست است، اما از یک‌سو در پرتو تجربیات صورت‌گرفته در فاصله‌ی زمانی کوتاه بین نگارش دو کتاب، و از سوی دیگر بر اثر تمرکز بر شخصیت فکری لنین، آشکارترین ویژگی‌های فرقه‌گرایانه‌ی تاریخ و آگاهی طبقاتی رفته‌رفته رنگ باخت و درک نزدیک‌تری از واقعیت جای‌گزین آن‌ها شد. در پس‌گفتاری که به تازگی برای تجدید چاپ این متن نوشته‌ام<sup>۱۲</sup>، کوشیده‌ام نکاتی را که هنوز در آن امروزی و درست می‌دانم، با تفصیلی بیش از آن‌چه در متن کتاب آمده است نشان دهم. هدف مقدم من آن نیست که لنین را ادامه‌دهنده‌ی نظری مستقیم مارکس و انگلس، یا سیاست‌مدار واقع‌بین برخوردار از نبوغ عملی نشان دهم،

\* در ترجمه‌ی انگلیسی، طبیعی‌تر آمده، که ترجمه‌ی فرانسوی درست است.

بل که می‌گویم کیفیت راستین اندیشه‌ی او را روشن کنم. این سیمای لنین را می‌توان با اختصار بسیار چنین توصیف کرد: قدرت نظری او از آن‌جا سرچشمه می‌گیرد که هر مفهومی را - هر قدر هم فلسفی و انتزاعی باشد - با توجه به تأثیر آن در کردار انسانی بررسی می‌کند و در عین حال، تحلیل خود در مورد هر عملی را - که در نظر او همیشه بر تحلیل انضمامی از وضعیت انضمامی استوار است - در پیوندی اندام‌وار و دیالکتیکی با اصول مارکسیسم قرار می‌دهد. بنابراین، او به معنای دقیق کلمه نظریه‌پرداز یا اهل عمل نیست، بل که فیلسوف ژرف‌اندیش کردار، تبدیل‌کننده‌ی پرشور نظریه به عمل، و انسانی است که نگاه نافذش همیشه متوجه نقاط عطفی است که در آن‌ها نظریه به کردار بدل می‌شود و کردار به نظریه. در چارچوب زمانی و فکری مقاله‌ی قدیمی من که این دیالکتیک در آن بسط می‌یابد هنوز ویژگی‌های نمونه‌وار دهه‌ی بیست دیده می‌شود و همین امر سیمای فکری لنین را تا حدی تحریف می‌کند، زیرا به‌ویژه در دوره‌ی آخر زندگی‌اش، نقد وی از وضع موجود بسیار ژرف‌تر از نقد زندگی‌نامه‌نویس اوست. با این همه، ویژگی‌های اصلی سیمای فکری لنین در اساس به‌درستی ترسیم شده‌اند؛ زیرا آثار نظری و عملی لنین به‌طور عینی از اقدامات تدارکاتی انقلاب ۱۹۱۷ و پی‌آمدهای ضروری آن جدایی‌ناپذیر است. در هر حال، در چارچوب ذهنیت دهه‌ی بیست، کوشش من برای ادای حق مطلب در مورد ویژگی خاص این شخصیت بزرگ، او را کمی ناآشنا اما نه یک‌سره ناشناختنی نشان می‌دهد.

تمام نوشته‌های دیگر من در طول سال‌های بعد نه فقط در ظاهر بل که در اصل نیز کارهای موردی است (و به‌ویژه معرفی کتاب‌های گوناگون را شامل می‌شود): به نحوی خودانگیخته در پی یافتن مسیری جدید بودم و می‌کوشیدم چشم‌اندازهای خاص خود را با تعریف دیدگاه‌های دیگران روشن کنم. شاید وزین‌ترین کار من در این عرصه نقد کتابی از بوخارین باشد (برای خوانندگان امروز باید یادآوری کنیم که هنگام چاپ این نقد در سال ۱۹۲۵ بوخارین پس از استالین مهم‌ترین شخصیت گروه رهبری حزب روس بود؛ گسست میان آن دو، سه سال بعد روی داد). مثبت‌ترین جنبه‌ی این نقد، انضمامی شدن برداشت‌های



من در زمینه‌ی اقتصاد است. این انضمامی شدن به ویژه در جدل من با نگرشی بسیار رایج خود را نشان می‌دهد که هم پوزیتیویسم بورژوایی و هم ماتریالیسم کمونیستی عامیانه حامی آن بودند؛ این نگرش، تکنیک را اصل محرک عینی و تعیین کننده‌ی تکامل نیروهای تولیدی می‌دانست. پیداست که چنین نگرشی به تقدیرباوری تاریخی و حذف انسان و کردار اجتماعی می‌انجامد و کارکرد تکنیک را همانند «نیروی طبیعی» اجتماعی و تابع «قوانین طبیعی» می‌داند. نقد من نه فقط از نظر تاریخی انضمامی تر از اغلب بخش های تاریخ و آگاهی طبقاتی بود، بل که در مقابل این جبرباوری مکانیکی نیز کم تر به دیدگاه های ایدئولوژیکی اراده گرایانه استناد می کرد و می کوشید نشان دهد که عامل تعیین کننده ی سیر جامعه، و از همین رو، تکنیک، نیروهای اقتصادی است. در نقد کوتاهی که بر کتاب ویتفوگل نوشته ام نیز برخورد مشابهی دیده می شود. خطای نظری هر دو نقد در آن است که به ماتریالیسم مکانیکی عامیانه و پوزیتیویسم به یک سان و به صورت یک گرایش واحد برخورد می کنند و در واقع اغلب دومی را در اولی حل می نمایند.

نقد های مفصل تر بر تجدید چاپ نامه های لاسال و نوشته های موزس هس اهمیت بیش تری دارند. گرایش مسلط هر دو نقد این است که نقد اجتماعی و تکامل جامعه را با نگرشی اقتصادی توضیح دهد که از نگرش حاکم بر تاریخ و آگاهی طبقاتی انضمامی تر است. در عین حال کوشیده ام تا انتقاد از ایدئالیسم و تفسیرهای دیالکتیک هگل را در خدمت شناخت وابستگی متقابل اقتصاد و دیالکتیک قرار دهم. یعنی، نقد مارکس جوان را در کتاب *خانواده ی مقدس* از ایدئالیست هایی که مدعی فراروی از هگل بودند از سر گرفته ام؛ نظر مارکس آن بود که چنین گرایش هایی به طور ذهنی ادعای فراروی از هگل را دارند، اما به طور عینی چیزی نیستند مگر تکرار ایدئالیسم ذهنی فیشته. به عنوان مثال، وجه مشخصه ی جنبه های محافظه کارانه ی اندیشه ی هگل این است که فلسفه ی تاریخ او به نشان دادن ضرورت زمان حال [وضع موجود] محدود می شود و بی تردید انگیزش های ذهنی انقلابی بودند که فلسفه ی تاریخ فیشته را بر آن داشتند تا زمان حال را به عنوان «عصر گناه کاری کامل» میان

گذشته و آینده‌ئی که گویا شناخت فلسفی آن امکان‌پذیر است قرار دهد. در نقد لاسال نشان داده‌ام که این انقلابی‌گری کاملاً تخیلی است و فلسفه‌ی هگل نشان‌دهنده‌ی مرحله‌ئی از شناخت حرکت واقعی تاریخ است که به طور عینی از فلسفه‌ی فیخته برتر است، زیرا پویایی نظام هگل در مورد وساطت‌های اجتماعی و تاریخی‌ئی که زمان حال را به وجود می‌آورند، از سمت‌گیری فیخته به سوی آینده واقعی‌تر و کم‌تر انتزاعی است. علاقه‌ی لاسال به این‌گونه گرایش‌های فکری از مجموع جهان‌نگری کاملاً ایدئالیستی او سرچشمه می‌گیرد؛ این جهان‌نگری از پذیرش دنیوی بودن که حاصل پیش‌رفت پی‌گیر جریان تاریخ بر اساس اقتصاد است، اکسراه دارد. من در این نقد، برای برجسته‌ساختن فاصله‌ی مارکس و لاسال، جمله‌ئی از لاسال را در گفت‌وگوئی با مارکس نقل کرده‌ام: «اگر به جاودانگی مقوله‌ها اعتقاد نداری، پس باید به خدا معتقد باشی». بدین ترتیب با نشان دادن ویژگی‌های فلسفی واپس‌گرا در اندیشه‌ی لاسال، در عین حال با گرایشی جدل‌نظری می‌کردم که می‌کوشید در درون جنبش سوسیال-دموکراسی، در برابر انتقاد مارکس از لاسال، لاسال را در کنار مارکس، بیان‌گذار جهان‌نگری سوسیالیستی جلوه دهد. من از نمایندگان این گرایش آشکارا نام نبردم، اما با آن به عنوان انحراف بورژوازی به مبارزه برخاستم. این امر باعث شد تا در مورد مسائلی که تاریخ و آگاهی طبقاتی امکان طرح‌شان را برایم فراهم نیاورده بود به مارکس حقیقی نزدیک‌تر شوم.

مقاله‌ی من درباره‌ی نخستین مجموعه‌ی نوشته‌های موزس هس از چنین فعلیت سیاسی‌ئی برخوردار نبود. آنچه باعث شد با توانی فزاینده اندیشه‌های مارکس جوان را دنبال کنم، نیاز شدیدم به مشخص ساختن دیدگاه نظری‌ام در برابر معاصران او بود. جناح چپی که حاصل انحلال فلسفه‌ی هگل بود و نیز «سوسیالیست‌های حقیقی» که غالباً با این جناح پیوندی تنگاتنگ داشتند. این امر هم‌چنین به من کمک کرد تا به تحریف فلسفی مسائل اقتصادی و تکامل اجتماعی آن‌ها اهمیت هرچه بیش‌تری بدهم. البته برخورد غیرانتقادی من به هگل هنوز به هیچ‌وجه برطرف نشده بود و انتقاد از هس، درست مانند تاریخ و آگاهی طبقاتی، نوعی به اصطلاح یگانگی میان عینیت‌یابی و از خودبیگانگی را

مبنا قرار می‌دهد. پیش‌رفت این برخورد نسبت به برداشت پیشین در این است که حالتی ناساز به خود می‌گیرد: از یک سو برای ساختن به لاسال و هگلیان جوانِ رادیکال از گرایش‌های هگل به تعریف مقوله‌های اقتصادی به صورت واقعیت‌های اجتماعی بهره می‌گیرم، از سوی دیگر به جنبه‌ی غیردیالکتیکی نقد فویرباخ از هگل سخت حمله می‌کنم. دیدگاه اخیر به همان نظریه‌ئی می‌رسد که پیش‌تر بدان اشاره شد: مارکس ادامه‌دهنده‌ی مستقیم راه هگل است؛ موضع نخست به تلاش برای تعریف دقیق‌تر رابطه‌ی اقتصاد و دیالکتیک می‌انجامد. به عنوان مثال، در بحث مربوط به پدیدارشناسی روح، دیدگاه دنیوی هگل در دیالکتیک اقتصادی و اجتماعی‌اش، در برابر حرکت استعلایی هرگونه ایدئالیسم ذهنی، بسیار برجسته شده است. و در مورد از خودبی‌گانگی نیز گفته شده که «ساخته‌ئی ذهنی یا واقعیته‌ی در خور سرزنش نیست، بل که شکل معین و بی‌واسطه‌ئی از وجود است که در آن، حال حاضر [یا وضع موجود] می‌کوشد تا در فرآیند تاریخی از خود فراتر رود». این دیدگاه ادامه‌ی سیر عینی تکاملی است که از برخورد تاریخ و آگاهی طبقاتی با مسئله‌ی وساطت و بی‌واسطگی در تحول جامعه سرچشمه می‌گیرد. مهم‌ترین نکته در این برخوردهای فکری این است که آن‌ها به ضرورت طرح شکل جدیدی از نقد می‌انجامد که آشکارا جویای پیوند مستقیم با نقد اقتصاد سیاسی مارکس است. پس از این که شناختی قطعی و اصولی از نادرستی نگرش کلی خود در تاریخ و آگاهی طبقاتی به دست آوردم، تلاش‌هایم به صورت برنامه‌ئی برای بررسی رابطه‌ی فلسفی اقتصاد و دیالکتیک درآمدند. تحقق این برنامه در اوایل دهه‌ی سی، در مسکو و برلین، آغاز شد: نگارش نخستین پیش‌نویس کتاب‌ام درباره‌ی هگل جوان (که تا پاییز ۱۹۳۷ به پایان نرسید). تازه حالا پس از سی سال می‌کوشم در هستی‌شناسی وجود اجتماعی به راه‌حلی واقعی برای کل این مسئله دست پیدا کنم (هم‌اکنون سرگرم کار روی همین موضوع هستم).

امروز به سبب فقدان اسناد لازم قادر نیستم مشخصاً بگویم که این گرایش‌ها در فاصله‌ی سه‌ساله‌ئی که مقاله‌ی مربوط به موزس‌سن را از تزه‌های بلوم جدا می‌سازد، تا چه حد پیش‌رفت کرده است. فقط این را می‌توانم

بگویم که بسیار بعید است که فعالیت عملی من برای حزب، که همواره به بررسی‌های اقتصادی مشخص نیاز داشته است، در دیدگاه‌های نظری‌ام درباره‌ی اقتصاد تأثیری نگذاشته باشد. در هر حال، چرخش بزرگ در نظرگاه من در ۱۹۲۹، در تزه‌های بلوم جلوه‌گر شد و با این نگرش‌های تحول‌یافته بود که در ۱۹۳۰، همکار علمی انجمن مارکس-انگلس در مسکو شدم. در آن‌جا دوبخت بزرگ به من روی آورد: متن دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی کاملاً مدون شده بود و می‌توانستم آن را بخوانم. در عین حال با میخائیل لیفشیتز آشنا شدم و این آشنایی، آغاز دوستی‌ئی بود که یک عمر دوام آورد. خواندن متن دست‌نوشته‌های مارکس تمام پیش‌داوری‌های مرا در تاریخ و آگاهی طبقاتی از میان برد. تردیدی نیست که چه‌بسا پیش‌تر نیز می‌توانستم در آثار دیگر مارکس، فرصت این دگرگونی نظری را بیابم. اما بدیهی است که این مورد از آن رو پیش نیامد که در آن هنگام آثار مارکس را با تفسیری هگلی می‌خواندم و فقط یک متن کاملاً جدید ممکن بود این ضربه‌ی دگرگون‌کننده را وارد آورد (البته یک عامل کمکی در این دگرگونی آن بود که پیش‌تر، در تزه‌های بلوم، مبانی سیاسی و اجتماعی این ایدئالیسم را پشت سر گذاشته بودم). در هر حال، حتی امروزه نیز می‌توانم تأثیر زیروروکننده‌ی این جمله‌ی مارکس را به یاد آورم که عینیت خاصیت مادی مقدم تمام چیزها و روابط است. به علاوه باید به درک این نکته‌ی پیش‌گفته اشاره کنم که عینیت یابی وسیله‌ی طبیعی چیرگی انسان بر جهان است - که ممکن است بر حسب مورد، مثبت یا منفی باشد - حال آن‌که از خودبی‌گانگی، شکل خاصی از عینیت‌یابی است که در اوضاع اجتماعی معینی روی می‌دهد. بدین ترتیب مبانی نظری آن‌چه ویژگی تاریخ و آگاهی طبقاتی بود، به طور کامل فرو ریخت. این کتاب نیز برایم به کلی بی‌گانه شد، درست همان‌گونه که در ۱۹۱۸-۱۹۱۹ نوشته‌های آغازین‌ام برایم به کلی بی‌گانه شده بودند. یک‌باره برایم روشن شد که اگر می‌خواهم به این نگرش‌های نظری جدید تحقق بخشم، باید دوباره از نو شروع کنم.

در آن زمان مایل بودم گزارشی کتبی از نظرگاه جدید خود به خوانندگان

ارایه دهم. اما تلاش من به نتیجه نرسید (دست‌نوشته‌ی گزارش در این فاصله گم شد). در آن زمان چندان نگران این مسئله نبودم: شوروشوق آن آغاز مجدد، مرا سرمست کرده بود. اما به این نکته نیز پی برده بودم که اصلاح نظرگاه جز بر پایه‌ی مطالعات جدید و بسیار گسترده ممکن نیست و راه فرعی بسیاری را باید پیمایم تا بتوانم از نظر ذهنی اشتباهات تاریخ و آگاهی طبقاتی را به نحوی شایسته، علمی، و مارکسیستی روشن کنم. پیش‌تر به یکی از این راه‌های فرعی اشاره کرده‌ام: راهی که از بررسی من درباره‌ی هگل آغاز می‌شود و با گذر از طرح اثری درباره‌ی اقتصاد و دیالکتیک به رساله‌ی فعلی‌ام درباره‌ی هستی‌شناسی وجود اجتماعی می‌رسد.

هم‌زمان با این امر، میل به کاربرد شناخت‌هایم در زمینه‌ی ادبیات، هنر، و نظریه‌ی آن‌ها، برای تدوین زیبایی‌شناسی مارکسیستی در وجودم شکل گرفت. نخستین کار مشترک‌ام با لیفشیتز از همین جا آغاز شد. در طول گفت‌وگوهای متعدد ما هر دو دریافتیم که حتی بهترین و تواناترین مارکسیست‌ها مانند پلخانوف و فرانتس مرینگ نیز خصلت عام جهان‌نگری مارکسیستی را عمیقاً درک نکرده و به همین سبب پی نبرده‌اند که مارکس وظیفه‌ی تدوین یک زیبایی‌شناسی نظام‌مند را بر مبنای دیالکتیکی-ماتریالیستی در مقابل ما گذاشته است. در این پیش‌گفتار مجالی برای تشریح شایستگی‌های عظیم فلسفی و زبان‌شناختی لیفشیتز نیست. تا آن‌جا که به من مربوط می‌شود، در این زمان، رساله‌ی درباره‌ی مجادلات مارکس و انگلس با لاسال بر سر سبک‌بگن نوشتم.<sup>۱۳</sup> در این رساله خطوط کلی این نگرش به روشنی دیده می‌شود، که البته به مسئله‌ی خاص محدود شده است. این نگرش پس از رویارویی با مقاومت‌های سرسختانه‌ی آغازین، به‌ویژه از جانب جامعه‌شناسی عامیانه، در محافل مارکسیستی با استقبالی گسترده روبه‌رو شد. توضیح بیش‌تر این مسئله در این‌جا اهمیت ندارد. فقط می‌خواهم اشاره کنم که چرخش فلسفی عام در اندیشه‌ی من، که در این‌جا توصیف شد، در فعالیت‌های انتقادی‌ام در برلین (۱۹۳۱-۱۹۳۳) آشکارا نمایان گشت. هنگامی که به‌ویژه از گرایش‌های ناتورالیستی انتقاد می‌کردم، نه فقط مسئله‌ی محاکات بل که کاربرد دیالکتیک در

مورد نظریه‌ی بازتاب نیز در مرکز توجه من قرار داشت. زیرا هرگونه ناتورالیسمی بر نظریه‌ی بازتاب «عکس‌بردارانه‌ی» واقعیت استوار است. پافشاری شدید بر تضاد رئالیسم با ناتورالیسم که هم مارکسیسم عامیانه و هم نظریه‌های بورژوازی از آن غافل‌اند، از شرایط جای‌گزین‌ناپذیر نظریه‌ی دیالکتیکی بازتاب و نیز زیبایی‌شناسی در راستای نگرش مارکس است.

بیان این نکات با آن‌که به معنای دقیق کلمه، به موضوعات طرح‌شده در این‌جا مربوط نمی‌شوند، برای نشان دادن جهت و انگیزه‌های چرخشی که در جریان آن به اشتباهات موجود در مبانی تاریخ و آگاهی طبقاتی پی‌بردم ضروری است. با توجه به همین انگیزه‌هاست که می‌توانم بگویم این چرخش در حکم نقطه‌ی پایان سال‌های توأموزی من در مارکسیسم و فرجام تحول فکری دوران جوانی‌ام بود.

در پایان فقط می‌خواهم به انتقاد از خود بسیار بدآوازه‌ام از این کتاب اشاره‌ئی بکنم. نخست باید اعتراف کنم که در تمام زندگی‌ام نسبت به تمام آثار فکری‌کنارگذاشته‌ی خود بیش‌ترین بی‌اعتنایی را نشان داده‌ام. به عنوان مثال، یک سال پس از انتشار جان و صورت‌ها برای خانم مارگارت سوسمان، که کتاب‌ام را معرفی کرده بود، نامه‌ی تشکرآمیزی فرستادم و در آن نوشتم که «هم کتاب و هم شکل آن برایم به کلی بی‌گانه شده‌اند». این نکته در مورد نظریه‌ی رمان صادق بوده و اکنون نیز در مورد تاریخ و آگاهی طبقاتی صادق است. هنگامی که در سال ۱۹۳۳ به اتحاد شوروی بازگشتم و امکان فعالیتی ثمربخش به رویم گشوده شد - نقش مخالف‌جویانه‌ی مجله‌ی *Literaturni Kritik* [نقد ادبی] در عرصه‌ی نظری و ادبی در سال‌های ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۹ بر همگان روشن است - برایم ضرورت تاکتیکی داشت که به طور علنی از تاریخ و آگاهی طبقاتی فاصله بگیرم تا مبارزه‌ی واقعی با نظریه‌های ادبی رسمی و غیررسمی، از ضدحمله‌هایی که در آن‌ها، به نظر من، رقیب با وجود تمام کوتاه‌فکری‌هایش، از لحاظ عینی برحق بود، آسیب نبیند. طبعاً برای این که بتوانم انتقادازخودم را به چاپ برسانم، بایستی از قرارداد‌های زبان رسمی رایج پی‌روی کنم. اما این پی‌روی، یگانه‌عنصری است که به‌اقتضای روز و به‌طور مصلحتی در متن آن

بیانیه آمده است. و این بلیت ورود دیگری برای شرکت در پیش‌برد مبارزه‌ی پی‌گیر بود؛ تفاوت آن با انتقاد از خود درباره‌ی تزه‌های بلوم «فقط» در این بود که در آن زمان اندیشه‌های طرح‌شده در **تاریخ و آگاهی طبقاتی** را واقعاً و صادقانه نادرست می‌دانستم و امروزه نیز هنوز نادرست می‌دانم. و هنگامی که بعدها عده‌ئی خطاهای کتاب را به شعارهای باب روز بدل کردند و کوشیدند آن‌ها را با اندیشه‌های واقعی من یکی انگارند، به تلاش‌هاشان اعتراض کردم و امروزه نیز هم‌چنان فکر می‌کنم که اعتراض‌ام برحق بوده است. گذشت چهل سال از انتشار **تاریخ و آگاهی طبقاتی** دگرگونی شرایط مبارزه برای طرح روش مارکسیستی راستین، و نوشته‌های من در طول این دوره شاید مجازم بدانند که بگوییم اکنون موضعی کم‌تر یک‌جانبه دارم. البته بر عهده‌ی من نیست که مشخص کنم برخی از گرایش‌های درست **تاریخ و آگاهی طبقاتی** در فعالیت‌های بعدی خود من، و چه بسا اشخاص دیگر، چه دست‌آوردهای صحیح و ثمربخشی داشته است. این امر به طرح مجموعه‌ی پیچیده‌ئی از پرسش‌ها خواهد انجامید که می‌توانم با خاطری آسوده، حل آن‌ها را به داوری تاریخ واگذارم.

بوداپست، مارس ۱۹۶۷

## پیش‌گفتار چاپ نخست (۱۹۲۲)

هدف از گردآوری و انتشار این مقاله‌ها در کتابی واحد آن نیست که مجموعه‌ی آنها را مهم‌تر از ارزش منفرد یک‌یک‌شان نشان دهم. بیش‌تر آنها - به استثنای دو مقاله - در بحبوحه‌ی فعالیت برای حزب شکل گرفته و به قصد روشن کردن مسائل نظری جنبش انقلابی برای خود نویسنده و خوانندگان نوشته شده‌اند. این دو استثنا عبارت‌اند از مقاله‌های «شیء‌وارگی و آگاهی پرولتاریا»، و «نکته‌های روش‌شناختی درباره‌ی مسئله‌ی سازمان‌دهی» که در زمان فراغتی اجباری مخصوص این کتاب نوشته شده و مبنای هر دوی آنها کارهای موردی بوده است. با آن‌که این مقاله‌ها را تا حدی بازنگریسته‌ام، اما نشانه‌های اوضاع و احوال خاص زمان نگارش‌شان را به هیچ‌وجه محو نکرده‌ام. اصلاح اساسی بعضی از مقاله‌ها در حکم از بین بردن چیزی بود که به نظر من هسته‌ی درونی حقیقت آن‌ها را تشکیل می‌دهد. از جمله در مقاله‌ی «دگرگونی کارکرد ماتریالیسم تاریخی» هنوز هم می‌توان بسازتاب امیدهای بیش‌ازحد خوش‌بینانه‌ی را یافت که بسیاری از ما در مورد زمان و ضرب‌آهنگ انقلاب در ذهن می‌پروراندیم. بنابراین، خواننده نباید این مقاله‌ها را به چشم یک منظومه‌ی علمی کامل بنگرد.

با این همه، مقاله‌های این کتاب مجموعه‌ی به‌هم‌پیوسته را تشکیل می‌دهند. این به‌هم‌پیوستگی در تسلسل مقاله‌ها نیز دیده می‌شود و به همین



سبب بهتر است که آن‌ها به ترتیب خوانده شوند. البته توصیه‌ی نویسنده به خوانندگان ناآشنا با فلسفه آن است که مقاله‌ی «شی‌وارگی» را در آخر و پس از خواندن مجموعه‌ی کتاب مطالعه کنند.

حال در این جا - با آن‌که شاید برای بسیاری از خوانندگان زاید باشد - باید توضیح دهم که چرا شرح و تفسیر و بحث درباره‌ی نظریه‌های روزا لوکزامبورگ در صفحات این کتاب جایی چنین گسترده به خود اختصاص داده است. این امر صرفاً بدان جهت نیست که به نظر من، در میان پی‌روان مارکس، روزا لوکزامبورگ یگانه کسی بود که آثار مارکس را در هر دو عرصه‌ی واقعیات اقتصادی و روش اقتصادی واقعاً تداوم بخشید و محتوا و روش آموزنده‌ی اقتصادی مارکس را به نحو انضمامی به سطح کنونی تکامل اجتماعی پیوند زد. البته در این صفحات، با توجه به هدف کتاب، تأکید اصلی بر جنبه‌ی روش‌شناختی است و نه از صحت اقتصادی نظریه‌ی روزا لوکزامبورگ درباره‌ی انباشت سرمایه بحثی به میان آمده، نه از صحت نظریه‌های اقتصادی مارکس؛ فقط مقدمات و پی‌آمدهای روش‌شناختی آن‌ها بررسی شده است. در هر حال برای هر خواننده‌ی روشنی روشن می‌شود که نویسنده‌ی این کتاب با محتوای واقعی این نظریه‌ها موافق است. اما دلیل دیگر اختصاص جایی چنین گسترده به روزا لوکزامبورگ این است که اندیشه‌ی او باید به طور مشروح تحلیل شود، زیرا کشفیات نطفه‌ئی این اندیشه، و به همان اندازه خطاهای آن، در بسیاری از مارکسیست‌های انقلابی غیرروسی، به‌ویژه در آلمان، تأثیر تعیین‌کننده داشته است و هنوز هم تا حدی دارد. برای هر کسی که به این موضوعات علاقه‌مند است، برخورد واقعاً کمونیستی، انقلابی، و مارکسیستی دست‌یافتنی نیست مگر از ره‌گذر مباحثه‌ی انتقادی بر سر آثار نظری روزا لوکزامبورگ.

اگر این راه را در پیش بگیریم، نوشته‌ها و گفتارهای لنین از نظر روش‌شناختی تعیین‌کننده می‌شوند. در این صفحات قصد نداریم که به تفصیل به آثار سیاسی پردازیم. اما - درست به دلیل خصلت آگاهانه یک‌جانبه و محدود این کتاب - باید اهمیت لنین را در مقام نظریه‌پرداز برای تکامل مارکسیسم به تأکید یادآوری کنیم. امروزه تأثیر تعیین‌کننده‌ی لنین به عنوان

سیاست‌مدار، نقش او را به عنوان نظریه‌پرداز بر بسیاری از افراد پوشیده می‌دارد. در واقع اهمیت عملی و فوری هر یک از گفته‌های او درباره‌ی لحظات خاص و معین همواره چنان عظیم است که مانع درک این نکته از سوی برخی افراد می‌شود که شرط مقدم چنین کارآیی عظیمی، در وهله‌ی نهایی، ژرف‌بینی، بزرگی، و زاینده‌گی لنین نظریه‌پرداز بوده است. این کارآیی ناشی از آن است که او ذات عملی مارکسیسم را به حدی از روشنایی و انضمامیت رسانده که پیش‌تر به دست نیامده بود و بدین ترتیب این بُعد مارکسیسم را از فراموشی تقریباً کامل نجات داده و با این اقدام نظری، کلید درک درست روش مارکسیستی را باز در اختیار ما گذاشته است.

درواقع وظیفه‌ی ما - که مبنای نظری این کتاب را تشکیل می‌دهد - درک درست ذات روش مارکس و کاربرد درست آن است و نه «اصلاح» آن به هیچ معنائی. هرچند در چندین جا با برخی از گفته‌های انگلس به جدل برخاسته‌ام، همان‌گونه که هر خواننده‌ی هوش‌مندی می‌تواند دریابد، این کار را در چارچوب نگرش مجموعه‌ی نظام [مارکسیسم] انجام داده‌ام و ... درست یا غلط - معتقد ام که در این موارد خاص، حتی در مقابل خود انگلس از مارکسیسم درست‌آیین دفاع کرده‌ام.

بنابراین ما در این جا آموزه‌ی مارکس را می‌پذیریم، بی‌آن‌که بکوشیم از آن منحرف شویم یا به اصلاح و بهبود آن پردازیم. شرح و بسط‌های ما نیز در نهایت جز تفسیر و تبیینی از آموزه‌ی مارکس در چارچوب نگرش خود او نیست. اما این «درست‌آیینی» به هیچ وجه مستلزم آن نیست که، به قول آقای فون استرووه، بخواهیم «تمامیت زیبایی‌شناختی» نظام فکری مارکس را حفظ کنیم. برعکس، هدف ما از این باور ناشی می‌شود که نظریه و روش مارکس، سرانجام، روش درست برای شناخت جامعه و تاریخ را فراهم آورده است. این روش در ژرفا و سراپای ذات خود تاریخی است. در نتیجه بدیهی است که باید این روش را پیوسته در مورد خود آن نیز به کار بست و همین امر یکی از اهداف اساسی مقاله‌های این کتاب است. اما این امر در عین حال مستلزم موضع‌گیری روشن درباره‌ی محتوای مسائل مبرم زمان حال است، زیرا با توجه

به این برداشت خاص از روش مارکسیستی، والاترین هدف آن شناخت زمان حال است. دل‌مشغولی روش‌شناختی این مقاله‌ها جای اندکی را برای تحلیل مسائل انضمامی زمان حال گذاشته است. به همین سبب مایل‌ام در این‌جا توضیح دهم که به نظر من، تجربیات سال‌های انقلاب، تمام جنبه‌های اساسی مارکسیسم درست‌آیین (یعنی کمونیستی) را به روشنی تمام تأیید کرده‌اند و جنگ، بحران انقلابی، و حتی ضرب‌آهنگ به اصطلاح‌گند پیش‌رفت انقلاب و سیاست اقتصادی جدید (نپ) در روسیه‌ی شوروی، حتی یک مسئله را مطرح نکرده‌اند که با روش دیالکتیکی - و صرفاً با همین روش - حل‌شدنی نباشد. پاسخ‌های مشخص به مسائل عملی خاص در چارچوب این مقاله‌ها جای نمی‌گیرد. هدف آن‌ها آگاه ساختن ما از روش مارکس و آشکار کردن کارآیی بی‌پایان این روش برای حل مسائلی است که با هیچ روش دیگری حل نمی‌شوند.

نقل قول‌هایی که از آثار مارکس و انگلس در این کتاب آمده - و ممکن است به نظر بعضی از خوانندگان حجم آن‌ها بسیار زیاد باشد - در خدمت همین هدف است. اما هر نقل‌قولی در عین حال توعی تفسیر است. و به نظر نویسنده‌ی این سطور چنان می‌نماید که بسیاری از جنبه‌های بسیار امروزی روش مارکس، به‌ویژه همان جنبه‌هایی که برای شناخت ساختار منسجم این روش از نظر منطقی و نیز محتوا حیاتی‌ترین اهمیت را دارد، به‌تازوا نادیده گرفته شده و در نتیجه درک مرکز حباتی این روش - یعنی دیالکتیک - اگر نگوییم ناممکن، دشوار شده است.

اما پرداختن به مسئله‌ی دیالکتیک انضمامی و تاریخی بدون بررسی نزدیک و دقیق نظریات بنیان‌گذار این روش - هگل - و رابطه‌ی او با مارکس امکان‌پذیر نیست. حتی بسیاری از مارکسیست‌های شریف نیز به این هش‌دار مارکس توجهی نکردند که نباید با هگل مانند «سگی مرده»<sup>۳</sup> برخورد کرد (تلاش‌های انگلس و پلخانوف نیز نتیجه‌ی چندانی به بار نیاورد). یا این‌همه

\* اشاره به ضرب‌المثلی اسپانیایی است که می‌گوید «سگ مرده نمی‌تواند گاز بگیرد».

مارکس اغلب توجه را به سوی این خطر جلب می‌کرد؛ از جمله دربارۀ دیسنګن نوشت: «یکی از بداقبالی‌های او آن است که هگل را به دقت مطالعه نکرده است» (نامه به انگلس، مورخ ۱۸۶۸/۱۱/۷). و در نامه‌ی دیگر (۱۸۶۸/۱/۱۱) می‌نویسد: «این آقایان آلمانی... گمان می‌کنند که دیالکتیک هگل 'سگی مُرده' است. از این لحاظ، وجدان فویرباخ سخت احساس گناه می‌کند». مارکس در نامه‌ی به تاریخ ۱۸۵۸/۱/۱۴ خاطرنشان می‌کند که کتاب *منطقِ هگل* را برای تدوین روش کار خود دربارۀ نقد اقتصاد سیاسی بازخوانی کرده و از آن «بهره‌های ارزش‌مندی» برده است. اما در این‌جا نمی‌خواهیم به جنبه‌ی متن‌شناختی رابطۀ هگل و مارکس و هگل بپردازیم: ما در این‌جا به اندیشه‌های مارکس دربارۀ اهمیت روش دیالکتیکی هگل برای روش خاص او کم‌تر توجه داریم تا به اهمیت واقعی روش هگل در مارکسیسم. این گفته‌ها، که نظیرشان را هر قدر بخواهیم می‌توانیم بیابیم، فقط از آن رو نقل شدند که بند معروفِ پیش‌گفتار سرمایه، که در آن مارکس برای آخرین بار رابطۀ خود را با هگل توضیح داده است، باعث شده که حتی مارکسیست‌ها نیز اهمیت واقعی این رابطۀ را دست‌کم بگیرند. در این‌جا منظور من به هیچ‌وجه شرح مارکس دربارۀ محتوای واقعی این رابطۀ نیست، که با آن کاملاً موافق‌ام و کوشیده‌ام در این صفحات یک توصیف روش‌شناختی عینی از آن به دست دهم: نکته‌ی مورد توجه من جمله‌ی از مارکس است که در آن از «لاس زدن» یا «شبهه‌ی بیان» هگل سخن می‌گوید. این جمله بسیاری از افراد را بر آن داشته که دیالکتیک را نزد مارکس یک زیور نگارشی سطحی به حساب آورند که برای حفظ «دقت علمی» باید روش ماتریالیسم تاریخی را از تمام نشانه‌های آن هرچه بیشتر و منظم‌تر پاک کرد. برای مثال، حتی پژوهش‌گران هوش‌یاری مانند استاد فورلندر نیز می‌پندارند که می‌توانند ثابت کنند مارکس «جز در دو جا» و سپس «یک جای دیگر» با مفاهیم هگلی «لاس نزده است». اما آنان متوجه نیستند که مجموعۀ گسترده‌ی از مقوله‌های تعیین‌کننده‌ی که مارکس همواره به کار برده، مستقیماً از منطق هگل گرفته شده‌اند. از آن‌جا که حتی خاست‌گاه هگلی و اهمیت روش‌شناختی اساسی تمایز بی‌واسطگی و وساطت - که در نظر

مارکس بسیار بنیادی است - نادیده گرفته شده است، متأسفانه باید گفت که امروز نیز هنوز با هگل چون «سنگی مرده» برخورد می‌شود (هرچند که دوباره در «دانش‌گاه پذیرفته» و تقریباً باب روز شده است). اگر مورخ فلسفه‌ئی بکوشد تا دریابد که، برای مثال، [مفهوم] «وحدت ترکیبی ادراک نفسانی» در آثار یکی از ادامه‌دهندگان - هر اندازه اصیل و انتقادی - کانت از نقد عقل محض گرفته شده است، استاد فورلندر درباره‌ی او چه خواهد گفت؟

نویسنده‌ی این صفحات خواستار گسستن از چنین برداشت‌هایی است و اعتقاد دارد که امروزه نیز در این مورد، بازگشت به سنت‌های تفسیر انگلس و پلخانوف از مارکس، اهمیت عملی دارد (انگلس «جنبش کارگری آلمان را وارث فلسفه‌ی کلاسیک آلمان» می‌دانسته است). نویسنده معتقد است که تمام مارکسیست‌های شایسته نباید به گفته‌ی لنین «نوعی انجمن دوست‌داران ماتریالیست دیالکتیک هگل» تشکیل دهند.

اما وضعیت هگل امروزه درست برعکس وضعیت مارکس است. در مورد مارکس مسئله بر سر درک نظام و روش او - آن‌گونه که به ما رسیده - و نشان دادن وحدت منسجم آن‌ها و حفظ این وحدت است. در مورد هگل مسئله به کلی عکس می‌شود و وظیفه‌ی ما عبارت است از جدا کردن عناصر روش‌شناختی ثمربخش از شبکه‌ی پیچیده‌ی مفاهیمی که گاه تناقض‌های آشکاری در آن دیده می‌شود، و نجات این عناصر به عنوان قدرت فکری زنده برای زمان حال. این ثمربخشی و قدرت [اندیشه‌ی هگل] بسیار گسترده‌تر از آن است که بسیاری می‌پندارند. و به گمان من، هرچه به وظیفه‌ی فوق بیش‌تر بپردازیم، این ثمربخشی و قدرت آشکارتر جلوه می‌کند. البته این کار مسلماً مستلزم شناخت نوشته‌های هگل است (گفتن این واقعیت مایه‌ی شرم‌ساری است، اما باید آن را صریحاً به زبان آورد). البته ما دیگر دست‌آوردهای فکری هگل را در نظام تام‌وتمام او جست‌وجو نمی‌کنیم. نظام فلسفی هگل، آن‌گونه که به ما رسیده، دیگر به گذشته تعلق دارد. و در این مورد نیز به نظر من، انتقاد دقیق و موşkافانه باید نشان دهد که فلسفه‌ی هگل نظامی نیست که وحدت درونی حقیقی داشته باشد، بل که از چندنظام درهم‌پیچیده تشکیل شده است.

(تناقض‌های روش پدیدارشناسی روح و خود نظام هگل نمونه‌ئی از این تناقض‌هاست). بنابراین، هرچند نباید با هگل مانند «سگ مرده» برخورد کرد، اما ساختمان «مرده‌ی» نظام او را در شکل تاریخی معین‌اش باید درهم کوبید تا گرایش‌های هنوز بسیار امروزی و مطرح اندیشه‌ی او بتوانند دوباره کارساز و زنده شوند.

می‌دانیم که خود مارکس نیز طرح نوشتن یک دیالکتیک را در نظر داشته است. او به دیتسگن می‌نویسد: «قوانین درست دیالکتیک در آثار هگل یافت می‌شوند» (البته به صورتی رازآمیز) حال باید آن‌ها را از این شکل به در آورد». امیدوارم نیازی به تأکید خاص بر این نکته نباشد که در این کتاب به هیچ وجه حتی مدعی ارایه‌ی خطوط کلی چنین دیالکتیکی نیز نیستم. هدف من آن است که در این باره بحث بر انگیزم و این مسئله را از دیدگاه روش‌شناختی باز در دستور روز قرار دهم. به همین سبب از هر فرصتی بهره‌جسته‌ام تا با جلب توجه خوانندگان به پیوندهای روش‌شناختی مارکس و هگل هم نقاط و مقوله‌هایی از روش هگل را که برای ماتریالیسم تاریخی نقش تعیین‌کننده یافته‌اند، و هم نقاط و مقوله‌هایی را که مارکس و هگل بر سر آن‌ها آشکارا از هم جدا می‌شوند، نشان دهم. هدف من آن است که بدین ترتیب مصالح — و در صورت امکان — مسیری برای بحث ضروری درباره‌ی این مسئله فراهم آورم. بحث مفصل درباره‌ی فلسفه‌ی کلاسیک در بخش دوم مقاله‌ی «شیء‌وارگی» تا حدی ناشی از همین قصد است. (از آن رو می‌گویم «تا حدی» که بررسی تناقض‌های اندیشه‌ی بورژوازی نیز، آن‌جا که این اندیشه عالی‌ترین بیان فلسفی خود را یافته، در نظرم ضروری بوده است).

مباحثاتی از نوع بحث‌های مطرح‌شده در این صفحات دچار این کمبود ناگزیر اند که نیازموجه‌ی یک نظریه‌ی علمی کاملاً نظام‌مند را که هیچ‌تاوانی به عامیانه‌سازی ندهد، برآورده نمی‌کنند. من به این کمبود آگاهی کامل دارم. اما غرض از توصیف نحوه‌ی شکل‌گیری این مقاله‌ها و هدف آن‌ها بیش از آنکه توجیه کم‌بودها باشد، ایجاد انگیزه برای تبدیل مسئله‌ی روش دیالکتیکی — به عنوان مسئله‌ئی زنده و امروزی — به موضوع اصلی بحث است. و تردیدی

نیست که هدف واقعی کتاب حاضر ایجاد همین انگیزه است. اگر این مقاله‌ها آغاز و یا حتی فرصتی موردی برای بحثی واقعاً ثمربخش را درباره‌ی روش دیالکتیکی فراهم آورند - بحثی که ذات این روش را مجدداً به همگان بشناساند - هدف آن‌ها به‌تمامی برآورده شده است.

حال که به چنین کم‌بودهائی اشاره شد، جا دارد که توجه خوانندگان ناآشنا با دیالکتیک را فقط به یک دشواری ناگزیر جلب کنم که ذاتی روش دیالکتیکی است: مسئله‌ی تعریف مفاهیم و اصطلاحات. روش دیالکتیکی بنا به ذات خود یک‌سویگی انتزاعی مفاهیم نادرست را رفع دیالکتیکی می‌کند. اما این فرآیند رفع [یا عمل هم‌زمان حفظ و حذف و ارتقا] در عین حال ما را وامی‌دارد که با این مفاهیم یک‌سویه، انتزاعی، و نادرست دایماً کار کنیم و معنای درستی به آن‌ها بدهیم؛ این مفاهیم معنای درست خود را کم‌تر از ره‌گذر تعریف، و بیش‌تر از راه ایفای نقش روش‌شناختی‌شان به عنوان مراحل رفع‌شده‌ی کلیت به دست می‌آورند. افزون بر این، تعیین معنای ثابت برای این مفاهیم در روایت اصلاح‌شده‌ی دیالکتیک مارکس، دشوارتر از مورد دیالکتیک خود هگل است. زیرا اگر مفاهیم جز صورت‌های فکری واقعیت تاریخی نیستند، صورت یک‌سویه، انتزاعی، و نادرست آن‌ها نیز به عنوان عنصری از وحدت حقیقی، بخشی از این وحدت است. بنابراین، نظریات هگل درباره‌ی این دشواری اصطلاحات در پیش‌گفتار پدیدارشناسی روح حتی درست‌تر از آن است که خود او می‌اندیشد و با جملات زیر بیان می‌کند: «به همین ترتیب، اصطلاحات وحدت ذهن و عین [سوزه و ابژه]، پایان‌پذیر و پایان‌ناپذیر، هستی و اندیشه، و مانند آن‌ها این ایراد را دارند که طوری نشان می‌دهند که گویا مثلاً 'عین' و 'ذهن' همان معنایی را دارند که در بیرون از این وحدت دارند. آن‌ها در وحدت خود همان معنایی را ندارند که در قالب و ازگان‌شان بیان می‌شود. [مفهوم] خطا نیز به همین ترتیب، دیگر به عنوان خطا [منفک از حقیقت] نیست که عنصری از حقیقت را تشکیل می‌دهد». این گفته، در فرآیند محض تاریخ‌مندشدن دیالکتیک، بار دیگر در معرض چرخشی دیالکتیکی قرار می‌گیرد: «خطا»، به عنوان عنصری از «حقیقت»، هم «خطا» است و هم «غیرخطا». بنابراین

هنگامی که «نفی‌کنندگان» حرفه‌ئی مارکس از «نبودِ دقت مفهومی» و ارایه‌ی «تصویرهای» ساده به جای «تعاریف» در آثار او سخن می‌گویند، تصویری همان‌قدر تأثرآور عرضه می‌کنند که شوپنهاور در «نقد هگل» عرضه کرد آن‌گاه که کوشید «خطاهای فاحش منطقی» آثار هگل را نشان دهد. آنان با این کار ناتوانی کامل خود را حتی در درک الفبای روش دیالکتیکی ثابت می‌کنند. اما دیالکتیک‌شناس پی‌گیر، بیش از آن‌که در این ناتوانی، تقابل روش‌های علمی متفاوت را ببیند، آن را پدیده‌ئی اجتماعی می‌داند و با درک آن به مثابه پدیده‌ئی اجتماعی و تاریخی است که می‌تواند به رد و رفع دیالکتیکی‌اش بپردازد.

وین، کریسمس ۱۹۲۲



## مارکسیسم درست آیین [ارتدوکس] چیست؟

فیلسوفان فقط جهان را به شیوه‌های گوناگون  
تفسیر کرده‌اند، اما مسئله بر سر تغییر آن است.

مارکس، تزهایی درباره‌ی فویرباخ

این پرسش درحقیقت بسیار ساده، امروزه هم در محافل بورژوایی و هم در محافل پرولتری موضوع مباحثات فراوان شده است. اما در میان روشن‌فکران، مسخره‌کردن هرگونه اعلام وفاداری به مارکسیسم درست‌آیین رفته‌رفته باب روز شده است. حتی در اردوگاه «سوسیالیستی» در این مورد توافق وجود نداشته است که کدام احکام جوهر مارکسیسم را می‌سازند و کدام احکام را «می‌توان» به انتقاد گرفت و حتی رد کرد، بی‌آن‌که عنوان «مارکسیست درست‌آیین» را از دست داد. در نتیجه، این فکر به طور روزافزونی پا گرفت که اگر به شیوه‌ی کتب مقدس، به آرایه‌ی تفسیر مدرسی از نقل قول‌های آثار قدیمی پردازیم - آثاری که مدت‌هاست انتقاد مدرن آن‌ها را «نفی» کرده - و اگر به جای پرداختن «بی‌پیش‌داوری» به بررسی «واقعیات»، آثار کلاسیک را یگانه سرچشمه‌ی حقیقت بدانیم، برخورداردی غیرعلمی کرده‌ایم. اگر مسئله واقعاً می‌توانست به شکل این برابر نهاد زمخت مطرح شود، بی‌تردید مناسب‌ترین پاسخ آن یک پوزخند بود؛ اما مسئله این‌قدر سراسر نیست و هرگز هم نبوده

است. زیرا اگر فرض کنیم - بی آنکه بپذیریم - که پژوهش‌های معاصر، نادرستی عملی تک‌تک احکام مارکس را ثابت کرده است، هر مارکسیست «درست آیین» جدی می‌تواند تمام این نتایج جدید را بی‌قید و شرط بپذیرد و همه‌ی احکام خاص مارکس را رد کند، بی آن که حتی برای لحظه‌ئی مجبور باشد از درست‌آیینی مارکسیستی خود دست بکشد. بنابراین، مارکسیسم درست‌آیین نه به معنای پذیرش غیرانتقادی نتایج پژوهش‌های مارکس است، نه به معنای «ایمان» به این یا آن اصل، و نه تفسیری از یک کتاب «مقدس» است. کاملاً برعکس، درست‌آیینی در مارکسیسم صرفاً به مسئله‌ی روش مربوط می‌شود و حاوی این باور علمی است که راه دست‌یابی به حقیقت، ماتریالیسم دیالکتیکی است و روش‌های این ماتریالیسم را نمی‌توان گسترش، تکامل، و ژرفا داد، مگر در مسیر خطوطی که بنیادگذاران آن طرح کرده‌اند. افزون بر این، درست‌آیینی مارکسیستی به معنی این باور است که تمام تلاش‌هایی که برای پشت‌سرگذاشتن یا «اصلاح» این [ماتریالیسم دیالکتیکی] انجام گرفته‌اند، از ساده‌انگاری بیش از حد، ابتذال، و التقاط سر در آورده‌اند و ناگزیر سر در می‌آوردند.

## ۱

دیالکتیک ماتریالیستی دیالکتیکی انقلابی است. این تعریف چنان مهم است و برای درک جوهر این دیالکتیک چنان نقش تعیین‌کننده‌ئی دارد که نخست باید به آن پرداخت تا بتوان مسئله‌ی خود روش دیالکتیکی را به درستی بررسی کرد. در این جا مسئله‌ی نظریه و کردار [پراکسیس] مورد نظر است، آن هم نه فقط به معنایی که مارکس در نخستین نقد خود بر هگل در نظر داشته و گفته است که

«نظریه همین‌که توده‌گیر شد، به نیروی مادی بدل می‌شود.»<sup>۱</sup> مسئله‌ی ضروری‌تر در این جا آن است که هم برای نظریه و هم برای شیوه‌ی توده‌گیرشدن نظریه و ویژگی‌ها و تعریف‌هایی بیابیم که نظریه یا روش دیالکتیکی را به ابزار پیش‌برنده‌ی انقلاب بدل کنند. باید جوهر عملی نظریه را از نظریه و از رابطه‌ی نظریه با موضوع آن [عینیت] بیرون کشیم. در غیر این صورت، «توده‌گیرشدن» چه بسا به نمودی توخالی بدل شود. ممکن است توده‌ها تحت تأثیر انگیزش‌های کاملاً متفاوتی قرار گیرند و در راه اهدافی به کلی متفاوت عمل کنند. در این صورت، هیچ ارتباط ضروری بین نظریه و فعالیت آنان وجود نخواهد داشت، و نظریه‌ی آنان صورتی است که توده‌ها از ره‌گذر آن به آگاهی از عمل اجتماعاً ضروری یا تصادفی خود می‌رسند، بی آن‌که این کسب آگاهی پیوندی ضروری یا واقعی با خود عمل آنان داشته باشد.

مارکس در همان نوشته، شرایط امکان‌پذیری چنین رابطه‌ی را میان نظریه و کردار [پراکسیس] به‌روشنی بیان کرده است: «کافی نیست که اندیشه به سوی واقعیت روی آورد، واقعیت نیز باید به سوی اندیشه روی آورد.»<sup>۲</sup> یا آن‌گونه که پیش‌تر در «نامه به روگه» (۱۸۴۳) گفته است: «پس، پی‌می‌یریم که دنیا دیرزمانی است که رؤیای چیزی را در سر دارد که تصاحب واقعی آن فقط در گرو تصاحب آگاهانه‌ی آن است.»<sup>۳</sup> تنها چنین رابطه‌ی بین آگاهی و واقعیت، وحدت نظریه با کردار را ممکن می‌سازد. اما وحدت نظریه و عمل، که پیش‌شرط کارکرد انقلابی نظریه است، فقط هنگامی امکان‌پذیر می‌شود که امور زیر تحقق یابند: (۱) کسب آگاهی به گام قطعی فرآیند تاریخی به سوی پایان شایسته‌ی خود بدل شود (پسایانی که ساخته‌ی اراده‌ی بشر است اما تابع اختیار

یا ابداع ذهن انسان نیست)؛ (۲) کارکرد تاریخی نظریه امکان عملی برداشتن این گام را فراهم آورد؛ (۳) وضعیتی تاریخی به وجود آمده باشد که در آن شناخت دقیق جامعه، برای طبقه‌ئی معین، شرط فوری اظهار وجود او در مبارزه باشد؛ (۴) برای این طبقه، شناخت خویشتن در عین حال به معنای شناخت درست تمامی جامعه باشد و در نتیجه این طبقه در جریان چنین شناختی در عین حال به فاعل [سوژه] و موضوع شناخت [بژه] بدل شود و بدین ترتیب نظریه، احاطه‌ی بی‌واسطه و دقیقی بر فرآیند انقلاب اجتماعی پیدا کند.

چنین موقعیتی با پیدایش پرولتاریا در تاریخ نمودار شده است. به گفته‌ی مارکس: «پرولتاریا با اعلام انحلال نظم موجود جهان فقط راز وجود خویش را بیان می‌کند، چرا که او انحلال واقعی این نظم جهان است.»<sup>۴</sup> رابطه‌ی انقلاب و نظریه‌ئی که این نکته را تأیید می‌کند نه دل‌خواسته است، نه پیچیدگی خاصی دارد، و نه در معرض بدفهمی است، بل که این نظریه بنا به ذات خود چیزی نیست مگر بیان اندیشیده‌ی نفس فرآیند انقلابی. هر یک از مراحل این فرآیند، در نظریه ثبت و تثبیت می‌شود تا از این ره‌گذر تعمیم‌پذیر، ابلاغ‌پذیر، قابل‌استفاده، و پرورده‌گردد؛ از آن‌جا که نظریه کاری جز تثبیت و آگاهانه کردن هر گام لازم نمی‌کند، در عین حال به پیش شرط ضروری گام بعدی بدل می‌شود.

روشن شدن این کارکرد نظریه، در عین حال راه شناخت شالوده‌ی آن را می‌گشاید، و این شالوده همانا روش دیالکتیکی است. نادیده گرفتن این نکته‌ی کاملاً اساسی سردرگمی‌های بسیاری را در مباحثات مربوط به روش دیالکتیکی رواج داده است. به عنوان مثال، اعم از این‌که استدلال‌های انگلس را در آنتی‌دورینگ (که در

تحول بعدی نظریه نقش تعیین‌کننده داشته‌اند) نقد کنیم و آن‌ها را ناقص و حتی نارسا بدانیم، یا منزلتی کلاسیک به آن‌ها بدهیم، باید بپذیریم که دقیقاً فاقد این جنبه‌اند [یعنی از پیوند دیالکتیکی میان نظریه و عمل غافل‌اند]. در واقع انگلس شیوهی دیالکتیکی مفهوم‌پردازی را در برابر شیوهی «متافیزیکی» آن قرار می‌دهد؛ او ژرف‌بینانه خاطر نشان می‌کند که در روش دیالکتیکی، خشکی و انعطاف‌ناپذیری مفاهیم (و موضوعاتی که این مفاهیم آن‌ها را بیان می‌کنند) از میان می‌روند و دیالکتیک، فرآیندی مداوم از گذار سیال یک تعریف به تعریفی دیگر، رفع همیشگی تضاد و گذار ضدی به ضد دیگر است، در نتیجه علیّت یک‌سویه و انعطاف‌ناپذیر باید جای خود را به تأثیر متقابل دهد. اما او به اساسی‌ترین جنبه‌ی این تأثیر متقابل، یعنی رابطه‌ی دیالکتیکی ذهن و عین [سوژه و اژه] در فرآیند تاریخ حتی اشاره هم نمی‌کند، چه رسد به این که آن را (چنان که باید و شاید) در مرکز ملاحظات روش‌شناختی قرار دهد. ولی روش دیالکتیکی اگر از این عامل بی‌بهره بماند (به رغم کوشش در واقع کاملاً ظاهری برای حفظ مفاهیم «سیال»)، دیگر روشی انقلابی نخواهد بود. در این حال تفاوت [روش دیالکتیکی] با روش متافیزیکی دیگر در این امر جست‌وجو نمی‌شود که در هر بررسی متافیزیکی، موضوع بررسی دست‌نخورده و تغییر نکرده می‌ماند و در نتیجه، بررسی در چشم‌اندازی کاملاً «نظاره‌گرانه» باقی می‌ماند و جنبه‌ی عملی پیدا نمی‌کند؛ و این در حالی است که مسئله‌ی اصلی برای روش دیالکتیکی همانا تغییر واقعیت است. اگر این کارکرد محوری نظریه نادیده گرفته شود، امتیاز مفهوم‌پردازی «سیال» به کلی تردیدپذیر و به امری صرفاً «عملی» بدل می‌گردد. پس، نظریه ممکن است بر حسب وضعیت رایج علم، پذیرفته یا رد شود، بی‌آن

که نگرش اساسی در برابر واقعیت و خصلت تغییرپذیر یا تغییرناپذیر آن به هیچ وجه دگرگون گردد. وضعیت ماخیزت‌هائی که از پیروان مارکسیسم به حساب می‌آیند نشان می‌دهد که نگرش مبتنی بر رسوخ‌ناپذیری، یعنی خصلت «مقدر و محتوم» و تغییرناپذیری واقعیت و «تبعیت آن از قوانین» - به معنای مورد نظر ماتریالیسم بورژوایی و «نظاره‌گرانه» و اقتصاد کلاسیک که با آن قرابت بسیار دارد - ممکن است حتی تقویت هم بشود. این که اندیشه‌ی ماخ بتواند به یک اراده‌گرایی - ایضاً بورژوایی - بیانجامد، به هیچ وجه نافی نکته‌ی پیش‌گفته نیست. تقدیرباوری و اراده‌گرایی فقط در نظرگاهی غیر دیالکتیکی و غیرتاریخی متضاد هستند. از نظرگاه دیالکتیکی آن‌ها امتدادی به هم پیوسته اند که متقابلاً یک‌دیگر را تکمیل می‌کنند: بازتاب‌های فکری‌ئی که تضادهای آشتی‌ناپذیر نظام اجتماعی سرمایه‌داری و امکان‌ناپذیری حل مسائل این نظام را در چارچوب خود آن به روشنی نشان می‌دهند.

به همین سبب هر کوششی برای تعمیق روش دیالکتیکی به نحوی «انتقادی» به‌ناگزیر به سطحی‌نگری بیش‌تر می‌انجامد. در واقع، آغازگاه روش‌شناختی هر گونه موضوع‌گیری «انتقادی»، جدایی روش و واقعیت، جدایی اندیشه و هستی است. و درست همین جدایی است که نظرگاه «انتقادی» به سبب وارد کردن دقت علمی راستین در «ماتریالیسم خام و غیرانتقادی روش مارکسیستی»، آن را پیش‌رفتی شایسته‌ی هرگونه تقدیر می‌داند. البته نظرگاه «انتقادی» در انجام این کار آزاد است، اما باید تأکید کنیم که بدین ترتیب، برخلاف جوهر اساسی روش دیالکتیکی حرکت می‌کند. مارکس و انگلس در این باره به‌صراحت اظهار نظر کرده‌اند. انگلس گفته است: «بدین

ترتیب دیالکتیک به علم قوانین عام حرکت - هم حرکت دنیای بیرونی و هم حرکت اندیشه‌ی انسان - تبدیل شد، دو رشته قانونی که در ذات خود یگانه اند...»<sup>۵</sup> مارکس نیز به نحوی دقیق‌تر نوشته است: «در بررسی حرکت مقوله‌های اقتصادی، مانند تمام علوم اجتماعی - تاریخی، همواره باید در نظر داشت... که مقوله‌ها چیزی نیستند جز صورت [فرم]های هستی و اوضاع زندگی...»<sup>۶</sup>

هنگامی که این جنبه از روش دیالکتیکی رنگ می‌بازد، این روش به ناگزیر به صورت زاینده‌ئی بی‌فایده، یا زور صرف «جامعه‌شناسی» یا «اقتصاد» مارکسیستی و حتی به صورت مانعی در راه بررسی «ساده و بی‌طرفانه‌ی واقعیات» در می‌آید و ساختمانی تهی می‌شود که مارکسیسم به نام آن به واقعیات پرخاش می‌کند. برنشتاین تا حدی به لطف «فارغ بودن از پیش‌داوری»، که هیچ شناخت فلسفی‌ئی آرامش آن را بر هم نمی‌زند، این ایراد به روش دیالکتیکی را به روشن‌ترین و دقیق‌ترین وجهی بیان و تدوین کرده است. اما پی‌آمدهای واقعی سیاسی و اقتصادی‌ئی که او از اشتیاق خود به آزاد کردن روش از «دام‌های دیالکتیکی» هگل‌باوری استنتاج می‌کند به روشنی نشان می‌دهند که این راه به کجا می‌انجامد. آن‌ها نشان می‌دهند که اگر کسی بخواهد نظریه‌ئی درباره‌ی فرصت‌طلبی پی‌گیرد، «تحول» بی‌انقلاب، «گذار طبیعی» و بی‌مبارزه به سوی سوسیالیسم تدوین کند، باید دقیقاً دیالکتیک را از روش ماتریالیسم تاریخی جدا سازد.

در این جا بی‌درنگ پرسشی مطرح می‌شود: این به اصطلاح واقعیاتی که تمام آثار تجدیدنظرطلب به ستایش آن‌ها می‌پردازند، از

دیدگاه روش‌شناختی چه معنایی دارند؟ تا چه حد می‌توان آن‌ها را راه‌نمای فعالیت پرولتاریای انقلابی دانست؟ تردیدی نیست که مبنای هر شناختی و اقیعاتِ بدیهی است. فقط باید بدانیم که کدام یک از داده‌های زندگی (و در چه زمینه‌ی روش‌شناختی‌ئی) شایستگی آن را دارند که اقیعات مهم برای شناخت به حساب آیند. تجربه‌باوریِ تنگ‌نظر البته نمی‌پذیرد که اقیعات فقط از ره‌گذر چنین تدوین روش‌شناختی‌ئی به اقیعات به معنای دقیق کلمه بدل می‌شوند. — تدوینی که بر حسب هدف شناخت، فرق می‌کند. این تجربه‌باوری می‌پندارد که هر داده‌ی زندگی اقتصادی، هر آمار و هر روی‌داد خاصی، واقعیتی مهم است، و در نمی‌یابد که ساده‌ترین شمارشِ «امور واقع» و بی‌تفسیرترین هم‌نهادگی و قرینه‌سازی نیز مستلزم نوعی «تفسیر» است. و در همین سطح، امور واقع بر اساس نظریه و روش خاصی دریافته شده و از زمینه‌ی زندگی آغازین جداگشته و در دل نوعی نظریه جای گرفته‌اند. فرصت‌طلبان زیرک‌تر، با وجود بی‌زاری ژرف و غریزی از هر گونه نظریه، به هیچ وجه مخالف این نکته نیستند، اما به روش علوم طبیعی متوسل می‌شوند و معتقد اند که این علوم می‌توانند با مشاهده، انتزاع، و آزمایش، اقیعات «خام» را پرورند و به هم مرتبط سازند. آنان سپس این الگوی آرمانی شناخت را در برابر «ساخته‌های تحمیلی» روش دیالکتیکی قرار می‌دهند.

چنین روشی از آن رو در برخورد اول موجه می‌نماید که خودِ تکامل سرمایه‌داری به تولید ساختاری اجتماعی‌گرایش دارد که مشوق چنین روش‌ها و دیدگاه‌هایی است؛ اما درست در همین جا، و برای آن که به دام این‌گونه پندارهای اجتماعی‌نیفتیم و بتوانیم ذاتِ نهفته در پس آن‌ها را ببینیم، به روش دیالکتیکی نیازمند ایم.



واقعیت‌های «ناب» علوم طبیعی در واقع این‌گونه به وجود می‌آیند: پدیده‌ئی از زندگی، در عالم واقع یا اندیشه، به محیطی منتقل می‌شود که می‌توان بی‌دخالت خارجی قوانین حاکم بر آن را بررسی کرد؛ این فرآیند با تقلیل پدیده‌ها به ذات کمی و بیان عددی و روابط ارقامی‌شان تقویت می‌شود. فرصت‌طلبان هرگز در نمی‌یابند که این شیوه‌ی پردازش پدیده‌ها ذاتی سرمایه‌داری است. مارکس به هنگام بررسی کار، شرحی بسیار ژرف از این‌گونه «فرآیند انتزاع» از زندگی به دست می‌دهد، ضمن آن که از پافشاری سرسختانه بر این نکته خودداری نمی‌کند که در این مورد با یکی از ویژگی‌های تاریخی جامعه‌ی سرمایه‌داری روبه‌رو هستیم. «بنابراین، عام‌ترین انتزاعات فقط در بالاترین سطح تکامل انضمامی [پدیده‌ها] آشکار می‌شوند، یک ویژگی به صورت خاصیت مشترک و همگانی بسیاری از چیزها در می‌آید. در این حال این ویژگی دیگر صرفاً به صورت امری خاص به اندیشه در نمی‌آید.»<sup>۷</sup> این گرایش تحول سرمایه‌داری از این هم پیش‌تر می‌رود؛ خصلت بت‌واره‌ی صورت‌های اقتصادی، شیء‌وارگی تمام مناسبات انسانی، گسترش فرآیندهای تقسیم‌کاری که بی‌هیچ توجهی به امکانات و توانایی‌های انسانی تولیدکنندگان مستقیم، به تجزیه‌ی انتزاعی و عقلانی فرآیند تولید می‌پردازد، پدیده‌های جامعه، و نحوه‌ی درک آن‌ها را دگرگون می‌کند. بدین ترتیب، امور واقع «منفرد»، مجموعه‌های «منفرد»ی از امور واقع، رشته‌های تخصصی و جدا از هم (اقتصاد، حقوق، و...) به وجود می‌آیند که ظهورشان راه را برای پیدایش این‌گونه روش‌های علمی هموار می‌سازد؛ تا جایی که تعمق درباره‌ی این گرایش ذاتی خود امور واقع و برکشیدن آن به مقام علم، ممکن است بسیار «علمی» جلوه کند. اما دیالکتیک — که بر خلاف این امور واقع و نظام‌های

منفرد و انفراد آفرین - بر وحدت انضمامی کل تأکید می‌ورزد و کاذب بودن پندار امر واقع منفرد را نشان می‌دهد - البته پنداری که به ضرورت از دل سرمایه‌داری بیرون می‌آید - ساخته‌ئی خودسرانه جلوه می‌کند.

سرشت غیرعلمی این روش به ظاهر بسیار علمی در ندیدن و به حساب نیاوردن خصلت تاریخی امور واقع موضوع تحقیق آن است. این امر منبع خطاهای بسیاری است (که این روش همیشه از آن‌ها غافل است) و انگلس آشکارا با آن‌ها برخورد کرده است. ذات این منبع خطا در آن است که آمار و نظریه‌ی اقتصادی «دقیقی» که بر پایه‌ی آن‌ها ساخته شده است همواره به دنبال تحول واقعی کشیده می‌شود. «بنابراین، در تاریخ معاصر جاری در بسیاری از موارد به ناچار این تعیین‌کننده‌ترین عامل [یعنی تحول واقعی] ساکن فرض می‌شود و وضعیت اقتصادی موجود در آغاز دوره‌ی مورد بحث برای تمام آن دوزه ثابت و تغییرناپذیر به حساب می‌آید، یا در این وضعیت فقط تغییراتی در نظر گرفته می‌شوند که حاصل روی داده‌های بدیهی و در نتیجه روشن و آشکار هستند.»<sup>۸</sup> از آن‌جا که ساختار جامعه‌ی سرمایه‌داری با روش علوم طبیعی هم‌آهنگی دارد و شرط اجتماعی مقدم صحت این علوم نیز در همین امر نهفته است، در این هم‌آهنگی چیزی کاملاً مسئله‌ساز به وجود می‌آید. اگر در واقع ساختار درونی «امور واقع» و روابط متقابل‌شان در ذات خود به صورتی تاریخی درک شده باشند، یعنی به صورت امور واقعی که با فرآیند تحول پیوسته درگیر اند، به راستی باید پرسید که خطای علمی در کدام یک از دو مورد زیر بیش‌تر رخ می‌دهد: هنگامی که «امور واقع» را به قالب عینیتی در آورم که تابع قوانینی است که یقین (یا دست کم احتمالاً) روش شناختی دارم که دیگر در مورد این امور

صادق نیستند، یا هنگامی که پی آمدهای این وضعیت [یعنی تحول تاریخی] را آگاهانه بیرون کشم، از همان آغاز با «صحت» به دست آمده در چنین روشی برخورد انتقادی کنم، و به لحظاتی پیش تر توجه داشته باشم که این ذات تاریخی، این دگرگونی قاطع، جلوه‌ی واقعی می‌یابد؟

اما خصلت تاریخی «امور واقع» که «علم» می‌پندارد آن را با چنین «خلوصی» دریافته است، به نحوی محتوم تر آشکار می‌شود. در واقع این امور (به عنوان آفریده‌های تحول تاریخی) نه فقط درگیر دگرگونی مداوم اند، بلکه - درست در ساختار عینی خود - آفریده‌های دوران تاریخی معینی هستند: دوران سرمایه‌داری. در نتیجه، آن «علمی» که نحوه‌ی وجود بی‌واسطه‌ی امور واقع را اساس ارزش علمی می‌داند و شکل بالفعل آن‌ها را آغازگاه مفهوم‌پردازی قرار می‌دهد، به سادگی تمام و به نحوی جزمی خود را بر جامعه‌ی سرمایه‌داری مبتنی می‌کند و بی‌هیچ انتقادی ذات و ساختار و قوانین این جامعه را به عنوان اساس تغییرناپذیر «علم» می‌پذیرد. برای آن که از این «امور واقع» به امر واقع به معنای حقیقی آن برسیم، باید اوضاع و مشروط‌بودگی تاریخی‌شان را درک کنیم و دیدگاهی را که آن‌ها را به صورت داده‌های بی‌واسطه و تغییرناپذیر عرضه می‌کند کنار بگذاریم: باید به بررسی تاریخی - دیالکتیکی خود این امور واقع نیز پردازیم، زیرا به گفته‌ی مارکس: «صورت کامل شده‌ی مناسبات اقتصادی، آن‌گونه که در سطح و ظاهر وجود واقعی‌شان و در نتیجه در بازنمودهائی ظاهر می‌شود که حاملان و عاملان این مناسبات می‌کوشند به یاری آن‌ها به برداشت روشنی از این مناسبات برسند، با شکل درونی، ذاتی، اما نهفته‌ی این مناسبات و مفاهیم منطبق با آن‌ها بسیار متفاوت و در واقع کاملاً معکوس و

متضاد است.<sup>۹</sup> بنابراین، برای درک درست امور واقع نخست باید تفاوت میان وجود واقعی و هسته‌ی درونی آن‌ها، میان بازنمودهای ما از آن‌ها و مفاهیم‌شان را به روشنی و دقت درک کرد. این تمایز نخستین شرط مقدماتی بررسی حقیقتاً علمی است که به گفته‌ی مارکس «اگر نمود بیرونی و ذات چیزها یا هم انطباق بی واسطه داشتند، زاید می‌بود.»<sup>۱۰</sup> بنابراین، باید از یک سو پدیده‌ها را از صورت معین بی‌واسطه‌شان جدا کرد، و میانجی‌هایی را یافت که دست‌یابی به هسته و ذات آن‌ها و شناخت این ذات را امکان‌پذیر می‌سازند، و از سوی دیگر باید به درک جنبه‌ی پدیداری و نمود بیرونی آن‌ها رسید که شکل تظاهر ضروری هسته‌ی درونی آن‌ها به حساب می‌آید. ضروری بودن این شکل تظاهر به علت خصلت تاریخی امور واقع و نیز به این علت است که آن‌ها در بستر جامعه‌ی سرمایه‌داری رشد کرده‌اند. این تعین دوگانه، این پذیرش و رفع هم‌زمان هستی بی‌واسطه، همان رابطه‌ی دیالکتیکی است. خواننده‌ی سطحی‌نگری که اسیر شیوه‌های سرمایه‌دارانه‌ی اندیشیدن است، با دشواری‌های بسیار عظیمی در درک ساختار درونی سرمایه‌رو به‌رو می‌شود؛ زیرا از یک سو تحلیل مارکس سرشت سرمایه‌دارانه‌ی تمام صورت‌های اقتصادی را تا به آخرین حد آن پیش می‌برد و چارچوبی نظری را می‌سازد که در آن، این صورت‌های سرمایه‌داری حالتی ناب دارند و جامعه‌ئی را توصیف می‌کنند که «با نظریه انطباق دارد» - یعنی جامعه‌ئی به‌تمامی سرمایه‌داری که فقط از کارگران و سرمایه‌داران تشکیل شده است - اما از سوی دیگر همین که این برداشت به نتیجه‌ئی می‌رسد، همین که دنیای پدیده‌ها در عرصه‌ی نظری تبلور می‌یابد، نتیجه‌ی به دست آمده بی‌درنگ به عنوان پندار محض و بازتاب واژگونی مناسبات

واژگونه محو می‌گردد، بازتابی که چیزی نیست مگر «بیان آگاهانه‌ی حرکتی خیالی».

فقط در این چارچوب که امور واقع منفرد زندگی اجتماعی را (به عنوان عناصر تحول تاریخی) به صورت یک کلیت به هم پیوند می‌زند، می‌توان امید داشت که شناخت امور واقع به شناخت واقعیت تبدیل شود. این شناخت از تعیین‌های بسیط (و به نظر دنیای سرمایه‌داری) ناب، بی‌میانجی، و طبیعی، که پیش‌تر توصیف شدند، آغاز می‌کند و به شناخت کلیت انضمامی به عنوان بازآفرینی مفهومی واقعیت می‌رسد. این کلیت انضمامی به هیچ وجه به نحوی بی‌میانجی در اختیار اندیشه قرار نمی‌گیرد. مارکس می‌گوید: «امر انضمامی از آن رو انضمامی است که هم‌نهاد چندین تعیین، و در نتیجه، وحدت عناصر کثیر است.»<sup>۱۱</sup> ایدئالیسم\* در این جا دچار این پندار می‌شود که فرآیند [ذهنی] بازآفرینی واقعیت را با فرآیند ساخته‌شدن خود واقعیت یکی می‌انگارد. زیرا «امر انضمامی با آن که آغازگاه واقعی، و در نتیجه آغازگاه ادارک و باز نمود است، در اندیشه به صورت فرآیند هم‌نهادن، یعنی به صورت نتیجه، و نه آغازگاه، نمودار می‌شود». ماتریالیسم عامیانه نیز - حتی در مدرن‌ترین هیئت خود در آرای برنشتاین و دیگران - به بازآفرینی تعیین‌های بی‌میانجی و بسیط زندگی اجتماعی بسنده می‌کند و می‌پندارد که «دقت» بسیار زیادش در این است که این تعیین‌ها را

\* لوکاج گفته‌ی مارکس را درست نقل نمی‌کند. مارکس در این جا می‌گوید «هگل دچار این پندار می‌شود که...» در متن آلمانی نیز به جای «هگل» «ایدئالیسم» آمده است. البته این گفته به این صورت نیز منظور مارکس را نقض نمی‌کند، ولی تأکید بر هگل و نوع خاص ایدئالیسم او نادیده گرفته می‌شود.

بی‌هیچ تحلیل ژرفی بپذیرد، به کلیت انضمامی پیوندشان نزند، آن‌ها را در حالت انفراد انتزاعی‌شان رها کند، و با قوانین علمی انتزاعی گسسته از کلیت انضمامی توضیح‌شان دهد. مارکس می‌گوید: «خامی و پوچی چنین مفهومی در این امر نهفته است که چیزهایی را که با هم پیوند اندام‌وار دارند، به نحوی سرپا دل‌خواسته به هم پیوند می‌زند و این پیوند اندام‌وار را به پیوندی تماماً بازتابی [یا فاهمه‌ای\*] بدل می‌سازد.»<sup>۱۲</sup> خامی و پوچی مفهومی چنین پیوندهای سرپا بازتابی بیش از هر چیز در این امر نهفته است که بر سرشت تاریخی و گذرای جامعه‌ی سرمایه‌داری سرپوش می‌گذارند و تعیین‌های این جامعه را به شکل مقوله‌های نازمان‌مند، ابدی، و معتبر برای تمام صورت‌های زندگی اجتماعی جلوه‌گر می‌سازند. کامل‌ترین شکل این امر را در اقتصاد بورژوازی عامیانه می‌توان دید؛ اما مارکسیسم عامیانه نیز به‌زودی همان راه را در پیش گرفت. همین که روش دیالکتیکی، و همراه با آن برتری روش شناختی کلیت بر جنبه‌های فردی نادیده گرفته شد، همین که اجزا دیگر مفهوم و حقیقت خود را در کل نیافتند و، برعکس، کل به عنوان امری غیرعلمی از پژوهش کنار گذاشته شد یا به «ایده‌ئی» صرف یا «حاصل جمع» اجزا کاهش یافت، پیوند بازتابی اجزای منفرد نیز به‌صورت قانون ابدی تمام جامعه‌های انسانی در آمد.

این گفته‌ی مارکس که «مناسبات تولیدی هر جامعه‌ئی یک کل را می‌سازند»<sup>۱۳</sup> آغازگاه روش شناختی و کلید شناخت تاریخی روابط اجتماعی است. اما هر مقوله‌ی جزئی منفردی را می‌توان (در

---

\* Reflexionszusammenhang، منظور مارکس (و لوکاج) از این واژه، که اصل آن از هگل است، شناخت چیزها در سطح فاهمه (و نه عقل) است که به نظر هگل مرتبه‌ئی پایین‌تر از شناخت عقلی (یا دیالکتیکی) است.

حالت انفرادش) به صورت چیزی حی و حاضر در تمام سیر تحول جامعه‌ی بشری به تصور و اندیشه در آورد. (اگر این مقوله در جامعه‌ی یافت نشود، آن‌گاه با استناد به «تصادف» به عنوان استثنا می‌توان قاعده را ثابت کرد.) اما تغییراتی که این جنبه‌های فردی از سر می‌گذرانند، هیچ تصویر روشن و نامبهمی از تفاوت‌های واقعی مراحل گوناگون تحول جامعه به دست نمی‌دهند. این تفاوت‌ها را فقط بر بستر فرآیند تاریخی تام و تمام رابطه‌ی آن‌ها با کل جامعه می‌توان تشخیص داد.

### ۳

این برداشت دیالکتیکی از کلیت که در ظاهر از واقعیت بی‌میانه‌ی آن‌همه دور می‌شود و این واقعیت را به نحوی می‌سازد که ظاهراً بسیار «غیرعلمی» جلوه می‌کند، در واقع یگانه‌روشی است که می‌تواند در عرصه‌ی اندیشه به درک و بازآفرینی واقعیت بپردازد. بنابراین، کلیت انضمامی<sup>۱۴</sup> مقوله‌ی اساسی حاکم بر واقعیت است. اما صحت این دیدگاه هنگامی به روشنی تمام نمودار می‌شود که ما اساس مادی واقعی روش خود، یعنی جامعه‌ی سرمایه‌داری را با تضاد آشتی‌ناپذیر درونی میان نیروها و مناسبات تولیدی‌اش در مرکز پژوهش قرار دهیم. روش علوم طبیعی، که آرمان روش‌شناختی همه‌ی علوم بازتابی و هر نوع تجدیدنظرطلبی است، وجود تناقض و تعارض را در موضوع پژوهش خود نمی‌پذیرد؛ و اگر به‌رغم میل‌اش، در میان نظریه‌های خاص تناقضی ببیند، آن را فقط در حکم نشانه‌ی از نارسایی درجه‌ی شناختی می‌داند که تا آن هنگام به دست آمده است. وجود تناقض در میان نظریه‌ها نشان می‌دهد که این نظریه‌ها به حد نهایی طبیعی خویش رسیده‌اند و در نتیجه باید

دگرگون شوند و در نظریه‌های عام‌تری ادغام گردند که در آن‌ها تناقض‌ها سرانجام ناپدید می‌شوند. اما در حقیقت، در مورد واقعیت اجتماعی، این تناقض‌ها نشانه‌های نارسایی درک علمی از واقعیت نیستند، بل که به نحوی جدایی‌ناپذیر به ذات خود واقعیت، به ذات جامعه‌ی سرمایه‌داری تعلق دارند. با شناخت کلیت، آن‌ها رفع نمی‌شوند و از تناقض بودن باز نمی‌ایستند. کاملاً برعکس، این شناخت آن‌ها را به عنوان تناقض‌هایی ضروری که از دل تعارض‌های این نظام تولیدی بیرون آمده‌اند نشان می‌دهد. هنگامی که نظریه، به مثابه شناخت کلیت، راه رفع و حل این تضادها را می‌گشاید، این کار را با نشان دادن گرایش‌های واقعی فرآیند پیش‌رفت جامعه انجام می‌دهد، گرایش‌هایی که باید در واقعیت اجتماعی و در جریان پیش‌رفت اجتماعی، این تناقض‌ها را واقعاً رفع کنند.

در چنین چشم‌اندازی، خود تضاد میان روش دیالکتیکی و روش «انتقادی» (یا روش ماتریالیسم عامیانه، یا روش ماخ و غیره) نیز مسئله‌ئی اجتماعی است. آرمان روش شناختی علوم طبیعی هنگامی که در مورد طبیعت به کار برده شود، قطعاً به پیش‌رفت علم یاری می‌رساند، اما آن‌گاه که در مورد تحول جامعه به کار بسته شود. به جنگ‌افزار عقیدتی بورژوازی بدل می‌گردد. برای بورژوازی مسئله‌ئی حیاتی است که از یک سو نظام تولیدی خودش را به مثابه پدیده‌ئی درک کند که از مقوله‌های همیشه‌معتبر ساخته شده است و باید در پرتو قوانین ابدی طبیعت و عقل حیاتی جاودانه داشته باشد، و از سوی دیگر تضادهائی را که به ناگزیر به اندیشه‌اش راه می‌یابند نه پدیده‌های متعلق به ذات این نظام تولیدی، بل که پدیده‌هایی صرفاً سطحی نشان دهد. روش اقتصاد کلاسیک حاصل این نیاز عقیدتی است، اما محدودیت‌هایش به مثابه شناخت علمی نیز نتیجه‌ی



ساختار واقعیت اجتماعی و سرشت متعارض تولید سرمایه‌داری است. اگر اندیشه‌گر مهمی مانند ریکاردو «ضرورت گسترش بازار، هم‌گام با رشد تولید و افزایش سرمایه» را رد می‌کند، این کار را (البته ناآگاهانه) برای اجتناب از پذیرش ضرورت بحران‌های سرمایه‌داری می‌کند، چرا که تعارض [یا تضاد آشتی‌ناپذیر] اساسی تولید سرمایه‌داری، یعنی این امر که «شیوه‌ی تولید بورژوازی مستلزم محدود کردن رشد آزاد نیروهای تولیدی است»<sup>۱۵</sup>، به خشن‌ترین وجه در همین بحران‌ها نمودار می‌شود. آنچه ریکاردو با حسن نیت تمام بیان می‌کرد، در اقتصاد عامیانه به توجیه آگاهانه دروغین جامعه‌ی بورژوازی بدل می‌شود. مارکسیسم عامیانه نیز با تلاش برای حذف کامل دیالکتیک از علم پرولتری، یا دست کم با کوشش در راه تصفیه و تلطیف «انتقادی» آن، خواه‌ناخواه به همان نتیجه می‌رسد. به عنوان مثال، ماکس آدلر - شاید به ناهنجارترین وجه - از دیدگاهی انتقادی می‌خواهد دیالکتیک به مثابه روش و حرکت اندیشه، از دیالکتیک هستی یعنی دیالکتیک به مثابه متافیزیک جدا شود و اوج «انتقاد» او به این نتیجه می‌رسد که دیالکتیک به مثابه «عنصر علم اثباتی» یعنی همان چیزی «که به هنگام صحبت از دیالکتیک واقعی مارکسیسم بیش از هر چیز مورد نظر ماست» باید از دو دیالکتیک پیشین جدا شود. این دیالکتیک که بهتر است «تعارض» نامیده شود «فقط به تضاد موجود میان نفع شخصی فرد و صورت‌های اجتماعی‌ئی که او در آن‌ها جای می‌گیرد اشاره می‌کند»<sup>۱۶</sup> بدین ترتیب تعارض اقتصادی عینی که در مبارزات طبقاتی جلوه‌گر می‌شود، در ستیز میان فرد و جامعه منحل می‌گردد، ستیزی که بر اساس آن دیگر نمی‌توان پیدایش مسائل درونی یا فروپاشی جامعه‌ی سرمایه‌داری را ضروری دانست و حاصل‌اش خواه‌ناخواه نوعی فلسفه‌ی تاریخ

کانتی است. وانگهی، این دیدگاه ساختار جامعه‌ی بورژوازی را به شکل عام جامعه به طور کلی بدل می‌کند، زیرا مسئله‌ی اصلی‌ئی که ماکس آدلر به آن می‌پردازد، یعنی مسئله‌ی «دیالکتیک یا به عبارت بهتر، تعارض»، چیزی نیست مگر یکی از شکل‌های نمونه‌وار بیان عقیدتی سرشت متضاد نظام اجتماعی سرمایه‌داری. اما فرقی نمی‌کند که این جاودانه‌سازی سرمایه‌داری به دلایل اقتصادی انجام گیرد، یا بر مبنای صورت‌بندی‌های عقیدتی و ساده‌لوحانه و معصومانه عملی شود، یا با ظرافت انتقادی.

بدین ترتیب، با رد یا محور روش دیالکتیکی، تاریخ ادراک ناپذیر می‌شود. این گفته طبعاً بدان معنا نیست که بی‌مدد روش دیالکتیکی نمی‌توان شرحی کمابیش دقیق از بعضی شخصیت‌ها یا دوران‌های تاریخی ارائه کرد. منظور آن است که در چنین نظرگاهی، درک تاریخ به مثابه فرآیندی یک‌پارچه و جامع ناممکن می‌شود. (این امکان ناپذیری، در علم بورژوازی از یک سو در ساخته‌های انتزاعی و جامعه‌شناختی تحول تاریخی از نوع اسپنسر یا اوگوست گنت - که تناقض‌های درونی‌شان را نظریه‌ی بورژوازی مدرن تاریخ و به‌ویژه ریکرت آشکار کرده - و از سوی دیگر در ضرورت نوعی «فلسفه‌ی تاریخ» جلوه‌گر می‌شود که رابطه‌اش با واقعیت تاریخی به شکل مسئله‌ئی درمی‌آید که از نظر روش‌شناختی حل‌ناشدنی است). تضاد میان توصیف جنبه‌ئی جزئی از تاریخ و تاریخ به مثابه فرآیند یک‌پارچه و جامع، بر تفاوت دامته‌ی پژوهش، مانند تمایز میان تاریخ خاص و تاریخ عام مبتنی نیست، بل که بر تضادی روش‌شناختی، بر تضاد دیدگاه‌ها استوار است. مسئله‌ی درک یک‌پارچه و جامع فرآیند تاریخی در بررسی هر دوران و هر بخش جزئی، ضرورتاً پیش می‌آید، و در همین جاست

که اهمیت تعیین‌کننده‌ی کلیت‌نگری دیالکتیکی آشکار می‌گردد، زیرا کاملاً امکان‌پذیر است که کسی روی دادی تاریخی را به نحوی اساساً درست درک و تشریح کند، اما نتواند سرشت واقعی همین روی داد و کارکرد آن را در درون کل تاریخی‌ئی که بدان تعلق دارد، یعنی در درون وحدت فرآیند تاریخی، دریابد. مثال شاخص این امر دیدگاه سیسموندی درباره‌ی مسئله‌ی بحران‌های سرمایه‌داری است.<sup>۱۷</sup> سیسموندی با آن که گرایش‌های تکاملی و درونی تولید و نیز توزیع را به خوبی تمام در یافته و به انتقادی ژرف از سرمایه‌داری پرداخته، در تحلیل نهایی به بن‌بست رسیده، زیرا در چارچوب صورت‌های عینیت سرمایه‌داری باقی مانده و این گرایش‌های درونی را فرآیندهائی مستقل از هم فرض کرده و «در نیافته است که مناسبات توزیع تابع مناسبات تولید اند». او به همان سرنوشتی گرفتار آمده که گریبان‌گیر دیالکتیک کاذب پرودون شد: «[پرودون] به تعداد اجزای مختلف جامعه، جامعه‌های مستقل و جداگانه می‌سازد.»<sup>۱۸</sup>

باید تکرار کنیم که (مقوله‌ی کلیت، عناصر سازنده‌ی خود را در هم‌سانی و وحدتی بی‌تمایز منحل نمی‌کند؛ استقلال و خودفرمانی آشکار این عناصر در نظام تولید سرمایه‌داری فقط از آن رو یک‌پندار است که آن‌ها با یک‌دیگر رابطه‌ئی دیالکتیکی و پویا دارند و به صورت عناصر دیالکتیکی و پویای یک کل درک می‌شوند، که آن نیز دیالکتیکی و پویاست. مارکس می‌گوید: «به این نتیجه می‌رسیم که تولید، توزیع، مبادله، و مصرف هم‌سان نیستند، بل که تمام آن‌ها بخش‌های یک کلیت و عناصر متفاوت مجموعه‌ئی واحد هستند... بنابراین، یک شکل معین تولید، شکل‌های معین مصرف، توزیع، مبادله، و نیز مناسبات معین میان این عناصر متفاوت را تعیین

می‌کند... میان این عناصر مختلف، تأثیر متقابل وجود دارد؛ چنین تأثیری در هر مجموعه‌ی اندام‌واری یافت می‌شود.<sup>۱۹</sup>

— با این‌همه نباید به مقوله‌ی تأثیر متقابل بسنده کرد؛ زیرا اگر این تأثیر را به صورت تأثیر علیّی متقابل دو چیز تغییرناپذیر تصور کنیم، در مقایسه با زنجیره‌های علیّی یک‌سویه‌ی ماتریالیسم عامیانه (یا روابط کارکردی ماخ و غیره) حتی ذره‌ئی هم در راه شناخت واقعیت اجتماعی به پیش نرفته‌ایم، زیرا در مثال زیر نیز تأثیر متقابل وجود دارد: هنگامی که یک توپ متحرک بیلیارد به توپ ساکنی می‌خورد، اولی بر اثر ضربه تغییر مسیر می‌دهد، و دومی به حرکت می‌افتد، و این تأثیر متقابل هم‌چنان ادامه می‌یابد. تأثیر متقابلی که در این جا در نظر داریم چیزی بیش از تأثیر متقابل چیزهای تغییرناپذیر است؛ این تأثیر متقابل امکان‌پذیر نیست مگر در پیوند با کل؛ رابطه با کل، تعیین‌کننده‌ی صورت عینی تمام موضوعات شناخت است؛ هر دگرگونی اساسی و مهمی برای شناخت به شکل دگرگونی رابطه با کل و از همین ره‌گذر، به مثابه دگرگونی خود صورت عینیت جلوه‌گر می‌شود.<sup>۲۰</sup> مارکس این اندیشه را بارها بیان کرده است. من فقط یکی از معروف‌ترین متن‌های او را ذکر می‌کنم: «سیاه‌پوست، سیاه‌پوست است، فقط در اوضاع خاصی به برده تبدیل می‌شود. ماشین پنبه‌ریسی ماشینی است برای پنبه‌ریسی، فقط در اوضاع خاصی به سرمایه بدل می‌شود. جدا از این اوضاع، سرمایه نیست، همان‌طور که به خودی خود نه طلا، پول است و نه شکر قیمت شکر.»<sup>۲۱</sup> این دگرگونی مداوم صورت‌های عینی تمام پدیده‌های اجتماعی در جریان تأثیر متقابل دیالکتیکی مداوم آن‌ها و شناخت‌پذیری هر موضوع به نسبت کارکردش در کلیت معینی که خود به آن تعلق دارد، کلیت‌نگری دیالکتیکی را به یگانه‌نگرشی بدل می‌کند که می‌تواند

واقعیت را به مثابه فرآیند اجتماعی درک کند. فقط چنین نظرگاهی است که شکل‌های بت‌واره‌ی عینیت را که زاده‌ی ضروری تولید سرمایه‌داری اند، به مثابه نمود درک می‌کند، نمودی که ضروری است، اما در هر حال نمود است. مناسبات بازتابی [یا فاهمه‌ای] این شکل‌های بت‌واره و «قوانین» آن‌ها نیز، که به ضرورت از دل جامعه‌ی سرمایه‌داری پدیدار شده‌اند اما مناسبات واقعی میان اشیا را پنهان می‌کنند، در حکم تصورات و بازتمودهایی ضروری اند که عاملان تولید سرمایه‌داری در سر می‌پروراندند. بنابراین، آن‌ها موضوع شناخت اند، اما موضوعی که در این شکل‌های بت‌واره و از ره‌گذر آن‌ها شناخته می‌شود، خود نظام تولید سرمایه‌داری نیست، بل که ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم آن است.

باید این پوشش را درید تا به شناخت تاریخی رسید. زیرا کارکرد این تعین‌های بازتابی [یا فاهمه‌ای] شکل‌های بت‌واره‌ی عینیت آن است که پدیده‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری را ذات‌هائو فراتاریخی جلوه دهند. بنابراین، شناخت عینیت حقیقی پدیده‌ها شناخت سرشت تاریخی آن‌ها، و شناخت کارکرد واقعی‌شان در کلیت اجتماعی، کنش واحد و یک‌پارچه‌ئی از شناخت را می‌سازند. روش علمی کاذب این وحدت را تکه‌تکه می‌کند. بنابراین، به عنوان مثال، فرق میان سرمایه‌ی ثابت و سرمایه‌ی متغیر را - که برای عد اقتصاد نقش اساسی دارد - فقط در پرتو روش دیالکتیکی می‌توان شناخت؛ علم اقتصاد کلاسیک نتوانسته است از شناخت فرق میان سرمایه‌ی ساکن و سرمایه‌ی در گردش فراتر برود؛ و این تصادف نیست. زیرا «سرمایه‌ی متغیر فقط شکل تاریخی خاصی از مجموع وسایل معیشت یا هزینه‌ی کاری است که کارگر برای تأمین زندگی خود و خانواده‌اش به آن نیاز دارد و خودش باید آن را در تمام

نظام‌های تولید اجتماعی تولید و بازتولید کند. این هزینه‌ی کار از آن رو به صورت دست‌مزد کار او به وی برمی‌گردد که محصول کارش به صورت سرمایه همواره از وی می‌گریزد... صورت کالایی محصول و صورت پولی کالا بر این دادوستد سرپوش می‌گذارند.»<sup>۲۲</sup>

(این پندار بت‌واره که کارکردش پوشاندن واقعیت است و تمام پدیده‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری را در برمی‌گیرد، فقط به پنهان کردن سرشت تاریخی یعنی گذرای آن‌ها بسنده نمی‌کند؛ به عبارت دقیق‌تر چنین کارکردی فقط از آن رو ممکن می‌شود که در جامعه‌ی سرمایه‌داری، محیط زندگی انسان و به‌ویژه مقولات اقتصادی به‌گونه‌ئی بی‌واسطه و ضروری به شکل عینیتی ظاهر می‌شوند که این واقعیت را پوشیده می‌دارد که این مقولات بیان مناسبات میان انسان‌ها هستند؛ این عینیت به صورت اشیا و مناسبات میان اشیا نمودار می‌شود. به همین سبب است که روش دیالکتیکی در عین دریدن پوشش جاودانگی مقوله‌ها، پرده‌ی شیء‌وارگی آن‌ها را نیز کنار می‌زند تا راه شناخت واقعیت را بگشاید. انگلس در تفسیری بر نقد اقتصاد سیاسی مارکس می‌نویسد: «[علم] اقتصاد به اشیا نمی‌پردازد، بل که روابط بین افراد و در تحلیل نهایی روابط بین طبقات را بررسی می‌کند؛ اگر چه این روابط همیشه به اشیا گره خورده‌اند و به صورت اشیا نمودار می‌شوند.»<sup>۲۳</sup> با این نگرش است که روش دیالکتیکی و کلیت‌نگری آن به صورت شناخت واقعی تحول اجتماعی درمی‌آیند. اما رابطه‌ی دیالکتیکی جزء و کل ممکن است مانند تعینی صرفاً ذهنی و روش‌شناختی جلوه کند که در آن، مقوله‌های حقیقتاً سازنده‌ی [مفهوم] واقعیت اجتماعی همان‌قدر با این واقعیت بی‌گانه باشند که تعین‌های بازتابی اقتصاد بورژوایی، و

در نتیجه برتری رابطه‌ی دیالکتیکی بر این تعیین‌ها، به برتری صرفاً روش‌شناختی بدل شود؛ حال آن‌که تفاوت میان این دو تفاوتی بسیار ژرف‌تر و اساسی‌تر است. در هر مرحله از تحول اجتماعی، هر مقوله‌ی اقتصادی رابطه‌ی معینی را در میان انسان‌ها نشان می‌دهد، یعنی این رابطه را آگاهانه و مفهوم می‌کند. از همین رو، منطق درونی حرکت جامعه‌ی انسانی را می‌توان در آن واحد هم آفریده‌ی خود انسان‌ها و هم محصول نیروهائی دانست که از دل مناسبات انسان‌ها بیرون آمده اما از کنترل آنان خارج شده‌اند. بنابراین مقوله‌های اقتصادی به دو معنا پویا و دیالکتیکی می‌شوند. آن‌ها به مثابه مقوله‌های «صرفاً» اقتصادی همواره بر یک‌دیگر تأثیر متقابل می‌گذارند و به شناخت هر بُرش تاریخی معینی از تحول اجتماعی یاری می‌رسانند؛ اما از آن‌جا که این مقوله‌ها از مناسبات انسانی سرچشمه می‌گیرند و در فرآیند دگرگونی روابط انسانی نقش دارند، با رابطه‌ی متقابل خود با تکیه‌گاه واقعی فعالیت‌شان، حرکت خود تحول اجتماعی را نیز رؤیت‌پذیر می‌کنند. به عبارت دیگر، تولید و بازتولید یک کلیت اقتصادی معین، که علم خوانستار شناخت آن است، ضرورتاً (البته با فراروی از اقتصاد «ناب»، اما بی‌توسل به هیچ نیروی استعلایی) به فرآیند تولید و بازتولید یک کلیت اجتماعی معین بدل می‌شود. مارکس همواره و به‌روشنی بر این جنبه‌ی شناخت دیالکتیکی پافشاری ورزیده و از جمله نوشته است: «بنابراین، فرآیند تولید سرمایه‌داری در پیوستگی خود یا به مثابه فرآیند بازتولید، نه فقط کالا یا ارزش افزوده، بل که خود رابطه‌ی سرمایه‌داری را نیز تولید و بازتولید می‌کند که در یک‌سوی آن سرمایه‌دار و در سوی دیگرش کارگر مزدبگیر قرار دارد.»<sup>۲۴</sup>

واقعیت همانا عبارت است از ساختن خویشتن خویش  
 آفرینش و بازآفرینی خود. هگل این نکته را پیش‌تر به روشنی  
 دریافته و با عبارتی بسیار نزدیک به مارکس بیان کرده، البته  
 به صورتی بسیار انتزاعی و همراه با بدفهمی که در نتیجه راه را برای  
 بدفهمی‌های بیش‌تر باز کرده است. او در فلسفه‌ی حق می‌نویسد:  
 «آنچه واقعی است به خودی خود ضروری است. ضرورت عبارت  
 است از تقسیم کل به مفاهیم مختلف، به طوری که این کل تقسیم  
 شده به تعینی ثابت و پای‌دار بدل می‌شود، که البته تعینی متحجر  
 نیست، بل که همواره از ره‌گذر انحلال، خویشتن را باز می‌آفریند.»<sup>۲۵</sup>  
 در این جا شباهت ژرف ماتریالیسم تاریخی و فلسفه‌ی هگل به  
 روشنی نمودار می‌شود، زیرا این‌ها هر دو، نظریه را خودشناسی  
 واقعیت می‌دانند. با این همه، باید به‌طور خلاصه به تفاوت ژرف  
 آن‌ها نیز اشاره کنیم. این تفاوت در مسئله‌ی واقعیت، مسئله‌ی  
 وحدت فرآیند تاریخی نیز خود را نشان می‌دهد. مارکس از هگل (و  
 بیش‌تر از جان‌شینان وی که همواره آشکارا به فیشته و کانت  
 باز می‌گشتند) انتقاد می‌کند که چرا دوگانگی اندیشه و هستی، نظریه  
 و عمل، ذهن و عین را در واقع از میان بر نداشته است؛ او دیالکتیک  
 هگل را، که ادعا دارد دیالکتیک درونی و واقعی فرآیند تاریخی  
 است، سرزنش می‌کند که نمود صرف است و در این مورد اساسی از  
 کانت فراتر نرفته است؛ به نظر مارکس، شناخت هگلی صرفاً  
 شناختی درباره‌ی ماده‌ئی - ذاتاً بی‌گانه - است و نه «خودشناسی»  
 این ماده که همان جامعه‌ی انسانی است. چنان‌که مارکس در  
 جمله‌های تعیین‌کننده‌ی نقد خود می‌گوید: «تزد هگل، روح مطلق  
 تاریخ، مصالح خود را در توده‌ها می‌یابد، اما بیان مناسب خویش :



فقط در فلسفه پیدا می‌کند. فیلسوف هم فقط نقش وسیله‌ئی را دارد که با آن، روح مطلق سازنده‌ی تاریخ، پس از وقوع و اتمام حرکت تاریخ، به خود آگاهی می‌رسد. مشارکت فیلسوف در [ساختن] تاریخ به همین آگاهی پسین و دیر هنگام محدود می‌شود، زیرا روح مطلق حرکت واقعی را ناآگاهانه انجام می‌دهد. بنابراین، فیلسوف پس از وقوع روی داد سر می‌رسد. بدین ترتیب هگل اجازه می‌دهد که «روح مطلق به عنوان روح مطلق، فقط در ظاهر تاریخ را بسازد. در واقع از آن جا که روح مطلق به مثابه روح آفریننده‌ی جهان فقط پس از واقعه در ذهن فیلسوف به آگاهی می‌رسد، تاریخ‌سازی وی نیز فقط در آگاهی، در عقیده و تصور فیلسوفان، در تخیل نظور صورت می‌گیرد.»<sup>۲۶</sup> فعالیت انتقادی مارکس جوان این اسطوره‌پردازی مفهومی هگل را به طور قطع کنار زد.

تصادفی نبود که فلسفه‌ئی که مارکس در رویارویی با آن به «خود آگاهی» رسید، نوعی پس‌روی از آیین هگل و بازگشت به کانت بود؛ این حرکت واپس‌گرایانه ابهام‌ها و تردیدهای درونی فلسفه‌ی هگل را به خدمت گرفت تا عناصر انقلابی روش او را کنار بزند و محتوای ارتجاعی، اسطوره‌ی مفهومی ارتجاعی، و بازمانده‌های دوگانگی نظورورانه‌ی اندیشه و هستی را با فلسفه‌ی ارتجاعی پی‌گیر آلمان آن زمان هم‌آهنگ سازد. مارکس با گرفتن بخش مترقی فلسفه‌ی هگل، یعنی دیالکتیک به مثابه شناخت واقعیت، نه فقط خود را آشکارا از صف جانشینان هگل جدا ساخت، بل که در خود فلسفه‌ی هگل نیز شقاقی ایجاد کرد. او گرایش تاریخی موجود در فلسفه‌ی هگل را با پی‌گیری تمام به غایت منطقی خود رسانید، تمام پدیده‌های جامعه و انسان اجتماعی شده را به طور بنیادی به مسائل تاریخی بدل کرد، بنیاد واقعی تحول تاریخی را به طور عینی و

ملموسی نشان داد، و کارآیی روش شناختی آن را ثابت کرد. فلسفه‌ی هگل با معیاری که مارکس کشف کرده و به نحو روش‌مندانه‌ئی به کار برده بود، سنجیده شد و بسیار ناقص از کار در آمد. بازمانده‌های اسطوره‌ای «ارزش‌های جاودانی» که مارکس دیالکتیک را از آن‌ها پیراست، در ردیف همان فلسفه‌ی بازتابی [فاهمه] بودند که هگل در تمام طول زندگی پی‌گیرانه و سرسختانه با آن پیکار کرده و تمام روش فلسفی خود، با برداشت‌هایش درباره‌ی قرآیند و کلیت انضمامی، دیالکتیک و تاریخ را برضد آن به کار گرفته بود. بنابراین، نقد مارکس از هگل ادامه‌ی مستقیم نقد خود هگل از کانت و فیشته است.<sup>۲۷</sup> بدین ترتیب، روش دیالکتیکی مارکس مانند ادامه‌ی منطقی همان چیزی زاده شد که هگل در نظر داشته ولی در واقع به آن نرسیده بود؛ و اما لاشه‌ی نظام مکتوب هگل طعمه‌ی واژه‌شناسان و نظام‌سازان لاش‌خور شد.

اما گسست مارکس از هگل در خود واقعیت ریشه دارد. هگل قادر به درک نیروهای محرک تاریخ نبود؛ زیرا در دوره‌ی شکل‌گیری نظام فلسفی او، این نیروها هنوز چندان آشکار نبودند و در نتیجه وی به ناگزیر حاملان حقیقی پیش‌رفت تاریخی را اقوام و آگاهی آن‌ها می‌دانست (البته هگل ترکیب ناهم‌گن مبنای واقعی اقوام و آگاهی آن‌ها را تشخیص نمی‌داد و این مبنا را به مفهوم اسطوره‌ای «روح قومی» بدل می‌کرد)؛ در واقع او به‌رغم تمام تلاش‌هایش برای رهایی از اندیشه‌ی افلاطون و کانت، اسیر صورت‌های فکری این دو فیلسوف، اسیر دوگانگی اندیشه و هستی، صورت و ماده باقی ماند. اگر چه او کاشف حقیقی معنای کلیت انضمامی بود و هدف همیشگی اندیشه‌اش غلبه بر تمام انتزاعات بود، لیکن ماده در نظرش هم‌چنان آغشته به «آلودگی تعین» باقی ماند (و از این لحاظ

بسیار افلاطونی بود). این گرایش‌های متناقض و متخاصم در نظام فلسفی او نمی‌توانند به نتیجه‌ئی برسند. آن‌ها غالباً بی‌هیچ میانجی‌ئی در کنار هم قرار می‌گیرند، متناقض جلوه می‌کنند، و به آشتی نمی‌رسند؛ آن‌هم نهاد نهایی (ظاهری) نیز که [این گرایش‌های متناقض] در نظام فلسفی او پیدا کرده‌اند بایستی روبه گذشته داشته باشد نه به آینده.<sup>۲۸</sup> هیچ جای تعجب نیست که علم بورژوازی این جنبه‌های هگل را به مثابه عاملی اساسی بی‌درنگ شرح و بسط داد. بدین ترتیب هسته‌ی انقلابی اندیشه‌ی او به کلی در پرده‌ی ابهام فرو رفت - حتی برای مارکسیست‌ها.

مفهوم‌پردازی اسطوره‌ای همیشه به معنای ناتوانی از درک موقعیتی اساسی از زندگی انسان‌هاست، موقعیتی که آنان نمی‌توانند پی‌آمدهایش را دفع کنند. این ناتوانی در شناخت ذات پدیده در عرصه‌ی اندیشه به صورت نیروهای محرک استعلایی بیان می‌شود، نیروهائی که واقعیت، مناسبات میان اشیا و پدیده‌ها، روابط ما با آن‌ها و دگرگونی‌های‌شان را در فرآیند تاریخی، به نحوی اسطوره‌ای می‌سازند و شکل می‌دهند. مارکس و انگلس با درک این که «عامل تعیین‌کننده‌ی تاریخ، در وهله‌ی نهایی، تولید و بازتولید زندگی واقعی است»<sup>۲۹</sup> به دیدگاهی دست‌یافته‌اند که رهایی از هر گونه اسطوره‌ئی را ممکن می‌سازد. روح مطلق هگل آخرین صورت اسطوره‌ای بزرگ بود، - صورتی که بیان‌کننده‌ی کلیت و حرکت آن بود - هر چند به ذات واقعی کلیت آگاهی نداشت. بدین ترتیب، وقتی عقل «که همواره وجود داشته اما همیشه صورتی عقلاتی نداشته»<sup>۳۰</sup> در ماتریالیسم تاریخی با کشف بنیاد حقیقی خود و پایه‌ئی که بر اساس آن زندگی انسانی می‌تواند به راستی به خود آگاهی برسد، به صورت «عقلانی» خود دست می‌یابد، برنامه‌ی

فلسفه‌ی تاریخ هگل نیز از ره‌گذر نابودی خود آموزه‌ی او تحقق می‌یابد. برخلاف طبیعت که در آن به گفته‌ی هگل «دگرگونی، هر چند تنوع داشته باشد، چرخه‌ئی است که جاودانه تکرار می‌شود»، در تاریخ، تغییر «نه فقط در سطح، بل که در مفهوم نیز روی می‌دهد. در واقع خود مفهوم است که تصحیح می‌شود.»<sup>۳۱</sup>

## ۵

یادآوری می‌کنیم که آغازگاه ماتریالیسم دیالکتیکی چنین است: «آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آنان را تعیین می‌کند، بل که به عکس، هستی اجتماعی انسان‌ها تعیین‌کننده‌ی آگاهی‌شان است.» فقط در چارچوب بالاست که این آغازگاه می‌تواند قلمرو نظریه‌ی محض را پشت سر بگذارد و به مسئله‌ئی عملی بدل شود. زیرا فقط با نشان دادن اساس هستی به مثابه فرایندی اجتماعی می‌توان خود هستی را به صورت محصول تاکنون ناآگاهانه‌ی فعالیت انسان دریافت و این فعالیت را نیز عامل تعیین‌کننده‌ی دگرگونی هستی دانست. از یک سو، مناسبات صرفاً طبیعی یا صورت‌های اجتماعی‌ئی که در پی بدآموزی، ظاهر مناسبات طبیعی به خود گرفته‌اند، مانند داده‌های ثابت، تمام شده، و ذاتاً تغییرناپذیری در برابر انسان قرار می‌گیرند که در نهایت انسان فقط می‌تواند قوانین آن‌ها را به کار بندد و ساختارشان را به مثابه موضوع شناخت بشناسد، بی آن که هیچ‌گاه بتواند دگرگون‌شان سازد. از سوی دیگر، چنین برداشتی از هستی، امکان عمل را در عرصه‌ی آگاهی فردی محدود می‌کند. عمل به فعالیت فرد تنها و مجزا، به آیینی اخلاقی بدل می‌شود. تلاش فویرباخ برای فرازوی از هگل از آن رو شکست خورد که او مانند ایدئالیست‌های آلمانی و

بسیار بیش از خودِ هگل، در حد فرد تنهای «جامعه‌ی بورژوایی» متوقف شد.

تأکید مارکس بر این که باید «جهان محسوس»، عین [بژه] و واقعیت را همانند فعالیت محسوس انسانی درک کرد (تزهائی درباره‌ی فویرباخ) مستلزم آن است که انسان به خود، به مثابه موجودی اجتماعی که در آن واحد فاعل و موضوع فعل تحول تاریخی و اجتماعی است، آگاهی یابد. (انسان جامعه‌ی فئودالی نمی‌توانست خود را موجودی اجتماعی ببیند، زیرا روابط اجتماعی او، هنوز از جهات بسیاری طبیعی بود و جامعه در مجموع خود، بسیار سازمان نیافته‌تر و کنترل‌اش بر مجموعه‌ی روابط انسان‌ها بسیار کم‌تر از آن بود که بتواند در ذهن‌ها به صورت واقعیت انسان پدیدار شود. (در این جا نمی‌توان وارد جزئیات مسئله‌ی ساختار و وحدت جامعه‌ی فئودالی شد). جامعه‌ی بورژوایی فرآیند اجتماعی شدن جامعه را تحقق بخشید؛ سرمایه‌داری تمام مرزهای مکانی و زمانی میان کشورها و سرزمین‌های متفاوت و نیز سرحدات قانونی میان رسته‌های [Stände] مختلف را درهم شکست. در دنیای برابری صوری این نظام، روابط اقتصادی‌ئی که مبادلات مادی بی‌میانجی بین انسان و طبیعت را تنظیم می‌کردند، به نحوی فزاینده محو می‌شوند. انسان — به معنای حقیقی کلمه — موجودی اجتماعی می‌شود و جامعه نیز به واقعیت انسان بدل می‌گردد.

بنابراین فقط در بستر سرمایه‌داری و در جامعه‌ی بورژوایی است که شناخت جامعه به مثابه واقعیت امکان‌پذیر می‌شود. اما طبقه‌ی بورژوازی که عامل تاریخی این انقلاب است، وظیفه‌ی خود را ناآگاهانه انجام می‌دهد؛ نیروهای اجتماعی‌ئی که این طبقه آزاد کرده است، یعنی همان نیروهائی که او را به قدرت رسانده‌اند، به

صورت طبیعی ثانوی که از فتودالیسم بی‌روح‌تر و رسوخ ناپذیرتر است به مقابله باوی برمی‌خیزند.<sup>۳۲</sup> فقط با به‌صحنه آمدن پرولتاریاست که واقعیت اجتماعی کاملاً از خود آگاه می‌شود: همراه با دیدگاه طبقاتی پرولتاریا، ابزار مناسب برای شناخت کلیت جامعه نیز به دست می‌آید. با پیدایش ماتریالیسم تاریخی، آموزه‌ی «شرایط رهایی پرولتاریا» و آموزه‌ی واقعیت به‌عنوان فرآیند جامع تکامل تاریخی نیز پدیدار می‌شود، زیرا دست‌یابی پرولتاریا به روشن‌ترین نگرش درباره‌ی وضعیت طبقاتی خود نیازی حیاتی و مسئله‌ی مرگ و زندگی است، و وضعیت طبقاتی او فقط آن‌گاه شناخته می‌شود که کل جامعه شناخته شود، و این شناخت، شرط مقدم و ناگزیر اعمال اوست. بنابراین، وحدت نظریه و عمل فقط روی دیگر سکه‌ی واقعیت اجتماعی و تاریخی پرولتاریاست؛ از دیدگاه پرولتاریا شناخت خود و شناخت کل جامعه هم‌زمان حاصل می‌شود و او در عین حال فاعل و موضوع شناخت خود است.

رسالت هدایت بشر به مرحله‌ی عالی‌تر تکامل، همان‌گونه که هگل به‌درستی یادآوری کرده — هرچند آن را در مورد اقوام گفته — بر این امر مبتنی است که «این مراحل تکامل همانند اصول طبیعی بی‌میانجی» جلوه می‌کنند و قومی (یعنی طبقه‌ئی) «که چنین رسالتی را به‌مثابه اصل طبیعی پذیرفته، وظیفه‌ی عملی کردن آن را بر عهده دارد.»<sup>۳۳</sup> مارکس این اندیشه را در مورد تحول اجتماعی به روشنی تمام مشخص کرده است: «هنگامی که نویسندگان سوسیالیست این نقش جهانی-تاریخی را به پرولتاریا نسبت می‌دهند، به هیچ وجه بدان سبب نیست که این طبقه را در حکم خدا می‌دانند؛ کاملاً برعکس، پرولتاریا از آن رو می‌تواند و باید به‌ناگزیر

خود را آزاد سازد که در پرولتاریای کاملاً رشدیافته، انسانیت به تمامی و حتی ظاهر انسانیت عملاً به اوج انتزاع می‌رسد، و اوضاع زندگی پرولتاریا، نقطه‌ی اوج تمام جنبه‌های غیرانسانی زندگی در جامعه‌ی کنونی است، و انسان در وجود پرولتاریا خود را گم کرده، اما در عین حال نه فقط از این گم‌گشتگی آگاهی نظری به دست آورده، بل که در اثر فقری که دیگر انکارپذیر یا بزک‌کردنی نیست و مطلقاً تحمل‌ناپذیر شده - فقری که بیان عملی ضرورت است - به طغیان بی‌درنگ بر ضد این اوضاع غیرانسانی کشیده می‌شود. اما پرولتاریا بدون درهم‌شکستن اوضاع زندگی خود، نمی‌تواند خویش را آزاد سازد. و برای درهم‌شکستن اوضاع زندگی خود باید تمام اوضاع غیرانسانی جامعه‌ی کنونی را، که وضعیت زندگی پرولتاریا شکل فشرده‌ی آن است، در هم بشکنند.<sup>۳۴</sup> بنابراین، ذات روش‌شناختی ماتریالیسم تاریخی از «فعالیت انتقادی-عملی» پرولتاریا جدایی‌ناپذیر است: هر دو، عناصر فرآیند واحدی از تکامل جامعه‌اند. بدین ترتیب شناخت واقعیت که در پرتو روش دیالکتیکی به دست می‌آید نیز از دیدگاه طبقاتی پرولتاریا جدایی‌ناپذیر است. مسئله‌ی که «مارکسیسم اتریشی» در باب جدایی روش‌شناختی علم «ناب» مارکسیسم از سوسیالیسم طرح کرده،<sup>۳۵</sup> مانند تمام مسائل مشابه، مسئله‌ی کاذب است. زیرا روش مارکسیستی، دیالکتیک ماتریالیستی به مثابه شناخت واقعیت، ممکن نیست مگر از دیدگاه طبقاتی، از دیدگاه مبارزه‌ی پرولتاریا. رها کردن این دیدگاه به دور شدن از ماتریالیسم تاریخی می‌انجامد، همان‌گونه که پذیرش آن دست‌رسی مستقیم به عرصه‌ی پیکار پرولتاریا را ممکن می‌کند.

گفتیم که ماتریالیسم تاریخی از دل اصل حیاتی «بی‌میانجی و

طبیعی» پرولتاریا بیرون می‌آید و شناخت جامع و مانع واقعیت بر اساس دیدگاه طبقاتی او امکان‌پذیر می‌گردد؛ اما این گفته بدان معنا نیست که این شناخت یا برخوردِ روش‌شناختی به آگاهی، به نحو بی‌میانجی و طبیعی در اختیار طبقه‌ی پرولتاریا (چه رسد به فردِ پرولتر) قرار می‌گیرد؛ درست برعکس است. البته پرولتاریا فاعل شناسنده‌ی این آگاهی به واقعیت اجتماعی جامع است. اما با فاعلِ شناسنده در روش کانت تفاوت دارد که در آن، فاعلِ شناخت [سوژه] چنان تعریف شده که هرگز نمی‌تواند به موضوع شناخت [بژه] بدل شود. پرولتاریا تماشاگر بی‌طرف فرآیند تاریخی نیست. او فقط شرکت‌کننده‌ی تأثیرگذار و تأثیرپذیر این فرآیند نیست؛ برآمد و تحول آگاهی او، و برآمد و تحول واقعی وی در جریان تاریخ دو جنبه از فرآیند واقعی واحدی هستند. نه فقط از آن‌رو که طبقه‌ی کارگر در جریان اقدامات خودانگیخته و ناآگاهانه‌ی ناشی از نومیدی بی‌واسطه و مستقیم پا گرفته (تخریب ماشین‌ها نمونه‌ی شاخص این گام‌های اولیه به حساب می‌آید) و سپس از ره‌گذر پیکار اجتماعی بی‌امانی «به صورت طبقه درآمده» است. بل که هم‌چنین بدان سبب که آگاهی پرولتاریا به واقعیت اجتماعی، جای‌گاه طبقاتی و رسالت تاریخی خود و نگرش ماتریالیستی به تاریخ نیز آفریده‌ی همان فرآیند تحول تاریخی است که ماتریالیسم تاریخی واقعیت آن را - برای اولین بار در تاریخ - به‌درستی دریافته است.

بنابراین، روش مارکسیستی مانند هر آفریده‌ی دیگر سیاسی یا اقتصادی، محصول مبارزه‌ی طبقاتی است. تکامل پرولتاریا نیز بازتاب ساختار درونی تاریخ جامعه است که برای نخستین بار به وسیله‌ی او شناخته شده است. «بنابراین، نتیجه‌ی آن همان‌قدر در



مقدماتش نهفته است که مقدمات آن در نتیجه‌اش.<sup>۳۶\*</sup> دیدگاه روش‌شناختی کلیت که مسئله‌ی مرکزی و شرط نخستین شناخت واقعیت را در آن یافتیم، به دو لحاظ محصول تاریخ است. اولاً امکان عینی و صوری ماتریالیسم تاریخی به مثابه شناخت فقط هنگامی پدیدار شد که (در مرحله‌ی معینی از تحول اجتماعی) سیر تکامل تاریخی پرولتاریا را آفرید، خود پرولتاریا زاده شد، و بدین ترتیب فاعل و موضوع شناخت واقعیت اجتماعی دگرگون گشت. ثانیاً فقط در جریان تکامل خود پرولتاریا این امکان صوری به امکانی واقعی بدل شد. در واقع امکان دریافت معنای درونی فرآیند تاریخی و کنارگذاشتن معنای بیرونی اسطوره‌ای یا اخلاقی از این فرآیند (معنایی بیرونی که اعطایی ماده‌ئی نامحسوس و ناشناخته بود) مستلزم آن بود که پرولتاریا آگاهی بسیار پیشرفته‌ئی از موقعیت خود داشته باشد، یعنی پرولتاریائی باشد که در پی تحولی طولانی، بسیار تکامل یافته باشد. همین مسیر تحول طولانی بود که از خیال‌پردازی [یوتوپیا] به شناخت واقعیت رسید، مسیری که از نخستین اندیشه‌گران بزرگ جنبش کارگری آغاز می‌شود - اندیشه‌گرانی که هدف‌های بیرونی و استعلایی برای این جنبش تعیین می‌کردند - و به ادراک روشن کمون پاریس در ۱۸۷۱ می‌رسد: طبقه‌ی کارگر نمی‌خواهد «هیچ آرمانی را متحقق کند»، بل که فقط می‌خواهد «عناصر جامعه‌ی جدید را آزاد سازد»؛ این همان مسیری

---

\* اشاره‌ی به قیاس در منطق صوری است که در آن از دو مقدمه (صغرا و کبرا) یک نتیجه به دست می‌آید. مارکس در این جا هم به مکررگویی قیاس صوری گوشه می‌زند (زیرا نتیجه‌ی آن در مقدمات‌اش نهفته است) و هم می‌خواهد بگوید تکامل پرولتاریا و ساختار درونی جامعه (با روش دیالکتیکی و مبارزه‌ی طبقاتی) مقدمات و نتیجه‌ی یک‌دیگر اند.

است که طبقه‌ی «رویاری سرمایه» (یا طبقه‌ی دژخود) را به طبقه‌ی «برای خود» بدل می‌کند.

در این چشم‌انداز، جدا کردن تجدیدنظرطلبانه‌ی جنبش از هدف نهایی در حکم بازگشت به ابتدایی‌ترین مرحله‌ی جنبش کارگری است. زیرا هدف نهایی «آینده‌ئی» نیست که مستقل از جنبش و مسیری که می‌پیماید، در انتظار پرولتاریا نشسته باشد؛ در نتیجه وضعیتی نیست که بتوان در پیکارهای روزانه فراموشی سپردش و فقط به نشان لحظه‌ی عروج و گریز از گرفتاری‌های روزمره، در وعظ و خطابه‌ها از آن یاد کرد؛ هدف نهایی «وظیفه» یا «آرمانی خیالی» نیست که برای تنظیم فرآیند «واقعی» طرح شده باشد، بل که رابطه با کلیت (کل جامعه به مثابه یک فرآیند) است که هر مرحله از مبارزه از ره‌گذر آن اهمیت انقلابی خود را به دست می‌آورد؛ رابطه‌ئی که در ذات جنبه‌ی روزانه و ساده‌ترین و پیش‌پاافتاده‌ترین جنبه‌ی هر مرحله از پیکار نهفته است، اما فقط هنگامی واقعی و آشکار می‌شود که به آن آگاهی یابیم و بدین ترتیب با نشان دادن رابطه‌ی هر مرحله از پیکار روزانه با کلیت جامعه، به آن واقعیت بخشیم. بدین ترتیب، این مرحله از پیکار روزانه از مرتبه‌ی روی‌دادگی و وجود صرف به مرحله‌ی واقعیت ارتقا می‌یابد. با این‌همه نباید از یاد برد که هر کوششی برای پاک نگه‌داشتن «هدف نهایی» یا «ذات» پرولتاریا از آلودگی بر اثر/ و در جریان رابطه با هستی - یعنی جامعه‌ی سرمایه‌داری - در تحلیل نهایی به دورشدن از درک واقعیت، از «فعالیت انتقادی- عملی»، و باز افتادن به دام دوگانگی تخیلی ذهن و عین [سوژه و ابژه] یا نظریه و عمل می‌رسد، با همان قطعیتی که تجدیدنظرطلبی به آن رسیده است.<sup>۳۷</sup>

خطر عملی هرگونه نگرش دوگانه‌انگاری از این دست در حذف

عامل جهت‌بخش عمل نهفته است. در واقع، همین که زمینه‌ی واقعیت را، که فقط ماتریالیسم دیالکتیکی می‌تواند آن را به تسخیر در آورد (و باید همواره باز تسخیر شود) ترک کنیم و در نتیجه همین که در زمینه‌ی «طبیعی» هستی و تلخی آشکار و عریان تجربه باقی بمانیم، فاعل عمل و محیط «روی‌داده‌ها و امور واقع» را که عمل در آن جریان می‌یابد، به صورت اصول زمخت و آشتی‌ناپذیر در مقابل هم قرار داده‌ایم. و امکان تحمیل اراده، خواست، یا تصمیم ذهنی بر وضعیت عینی روی‌داده‌ها و امور واقع همان‌قدر ناممکن است که امکان کشف عامل جهت‌بخش به اعمال در خود روی‌داده‌ها و امور واقع. وضعیتی که در آن، «روی‌داده‌ها و امور واقع» بی‌هیچ ابهامی بر ضد یا به نفع جهت‌معینی از عمل وارد شوند هیچ‌گاه وجود نداشته است، ممکن نیست وجود داشته باشد، و هرگز وجود نخواهد داشت. هر چه امور واقع را در حالت انزوا (یعنی در پیوندهای بازتابی‌شان) با دقت بیش‌تری بکاویم، نشان جهت‌گیری معین را در آن‌ها کم‌تر خواهیم دید. و برعکس، بدیهی است که تصمیم صرفاً ذهنی نیز به‌ناگزیر زیر فشار امور واقعی ناشناخته‌ئی که به نحو خودکار «طبق قوانین» عمل می‌کنند، نقش بر آب می‌گردد. بدین ترتیب، در بررسی مسئله‌ی عمل، شیوه‌ی عملی روش دیالکتیکی در شناخت واقعیت، یگانه شیوه‌ئی است که می‌تواند به عمل جهت بدهد. خودشناسی ذهنی و عینی پرولتاریا در مرحله‌ی معینی از تکامل خود، در عین حال شناخت مرحله‌ئی از تحول اجتماعی را نشان می‌دهد که کل جامعه به آن رسیده است. اگر امور واقع در حال به هم پیوستگی و رابطه‌ی هر جزء خاص با کل شناخته شوند (رابطه‌ئی که ذاتی هر عنصر است و فقط آشکار نشده است) غرابت و بی‌گانگی این امور از میان می‌رود و در آن‌ها گرایش‌هائی را

می‌بینیم که مرکز واقعیت را به ما نشان می‌دهند. یعنی همان چیزی که معمولاً هدف نهایی خواننده می‌شود. اما این هدف نهایی، آرمانی انتزاعی نیست که در تقابل با فرآیند [تحول تاریخی] قرار گیرد، بل که عنصری از حقیقت و واقعیت، و معنای انضمامی هر مرحله‌ی سپری شده است که در ذات هر عنصر معینی قرار دارد؛ به همین سبب شناخت هدف نهایی در حکم شناخت جهت‌گیری (ناآگاهانه‌ی) گرایش‌ها به سوی کمیت و شناخت جهتی است که در هر لحظه‌ی معین، مسیر درست عمل را با توجه به منافع مجموعه‌ی فرآیند — یعنی رهایی پرولتاریا — مشخصاً تعیین می‌کند.

اما تکامل اجتماعی تنش میان جزء و کل را پیوسته افزایش می‌دهد. درست از آن‌رو که معنای ذاتی واقعیت با شکوه هرچه بیش‌تری می‌درخشد، معنای تحول نیز هرچه ژرف‌تر در دل زندگی روزمره جای می‌گیرد و کلیت، در جنبه‌های گذرا، مکانی، و زمانی پدیده‌ها هر چه بیش‌تر نفوذ می‌کند. مسیر آگاهی در فرآیند تاریخی هموارتر نمی‌شود، بل که به‌عکس همیشه دشوارتر می‌گردد و مسئولیتی فزاینده را طلب می‌کند. بنابراین، وظیفه‌ی مارکسیسم درست آیین — چیرگی بر تجدیدنظر طلبی و یوتوپیاپردازی — به معنای نسابودی یک‌باره و همیشگی گرایش‌های نادرست نیست، بل که پیکارهای همواره نوشونده بر ضد نفوذ فسادانگیز صورت‌های اندیشه‌ی بورژوایی در اندیشه‌ی پرولتاریاست. درست آیینی مارکسیستی، پاس‌داری از سنت‌ها نیست، پیام‌آوری همیشه بیدار در مورد رابطه‌ی زمان حال و وظایف کنونی، با کلیت فرآیند تاریخی است. و بدین ترتیب گفته‌های مانیفست کمونیسم درباره‌ی وظایف درست‌آیینی و نمایندگان آن، یعنی کمونیست‌ها، کهنه نشده و هم‌چنان معتبر است: «کمونیست‌ها با دیگر احزاب پرولتری فقط در

دو مورد تفاوت دارند: از یک سو در پیکار پرولترهای ملل گوناگون، منافع مشترک تمام آنان را صرف نظر از ملیت شان طرح می کنند و به دفاع از آنها بر می خیزند؛ و از سوی دیگر در مراحل گوناگون پیکار پرولتاریا و بورژوازی، همواره و در همه جا نماینده‌ی منافع کل جنبش اند.»

مارس ۱۹۱۹

## مارکسیسم روزا لوکزامبورگ

اقتصاددانان توضیح می‌دهند که در این مناسبات، تولید چه‌گونه صورت می‌گیرد، اما نمی‌گویند که خود این مناسبات چه‌گونه تولید می‌شوند، یعنی درباره‌ی حرکت تاریخی آفریننده‌ی این مناسبات سکوت می‌کنند.

مارکس، نقر فلسفه.

وجه تمایز قاطع مارکسیسم از علم بورژوایی، برتری انگیزه‌های اقتصادی در تبیین تاریخ نیست، بل که دیدگاه کلیت است. (مقوله‌ی کلیت، چیرگی تعیین‌کننده‌ی کل بر جزء، در تمام عرصه‌ها، ذاتِ روشی است که مارکس از هگل به وام گرفته و آن را به نحو درخشانی به مبنای یک علم سرایا جدید تبدیل کرده است. جدایی سرمایه‌دارانه میان تولیدگر و مجموعه‌ی فرآیند تولید، تقسیم فرآیند کار به اجزائی که سرشت انسانی کارگر را نادیده می‌گیرند، تجزیه‌ی جامعه به افرادی که بی‌برنامه و بی‌هم‌آهنگی تولید می‌کنند و... همگی این عوامل به ناگزیر باید تأثیری ژرف بر اندیشه، علم، و فلسفه‌ی سرمایه‌داری نیز بگذارد. و عامل انقلابی بنیادی در علم پرولتری نه فقط اندیشه‌های انقلابی است که در برابر جامعه‌ی بورژوایی قرار می‌دهد، بل که در وهله‌ی نخست، روش آن است. برتری مقوله‌ی کلیت، حاملِ اصلِ انقلابی در علم است.)

این خصلت انقلابی دیالکتیک هگل - صرف نظر از تمام جنبه‌های محافظه‌کارانه‌ی آرای او - پیش از مارکس بارها شناخته و پذیرفته شده بود، بی آن که براساس این شناخت، یک علم انقلابی تدوین شود. فقط در نظریات مارکس است که دیالکتیک هگل، به اصطلاح هرتسن، «علم جبر انقلاب» می‌شود. اما این تحول صرفاً با زیورورکردن ماتریالیستی این دیالکتیک صورت نگرفته است [یعنی مارکس فقط دیالکتیک هگل را که روی سر قرار داشته، به نحوی ماتریالیستی روی پاهایش بر نگردانده است]. جوهر انقلابی دیالکتیک هگل فقط از آن رو توانسته با این زیورورکردن آشکار شود که ذات این روش، یعنی مفهوم کلیت و در نظر گرفتن تمام عناصر جزئی به صورت اجزای کل و فرآیند دیالکتیکی وحدت اندیشه و تاریخ حفظ شده است. در نظر مارکس، (هدف روش دیالکتیکی شناخت جامعه به مثابه کلیت است. علم بورژوایی از سر واقع‌گرایی سطحی به انتزاعاتی که یا از جدایی علمی موضوعات پژوهش و یا از تقسیم کار و تخصصی‌شدن رشته‌های علمی ناشی می‌شوند - انتزاعاتی که در مورد علوم خاص، از دیدگاه روش شناختی ضروری و سودمند اند -، نوعی «واقعیت» نسبت می‌دهد یا به نحوی «انتقادی» برای آن‌ها «خودفرمانی» قایل می‌شود؛ ولی مارکسیسم این جدایی‌ها را از میان بر می‌دارد و در آن واحد آن‌ها را تا حد عناصر یک فرآیند دیالکتیکی هم ارتقا و هم تقلیل می‌دهد. البته فرآیند انتزاع و تجزیه‌ی عناصر در هر رشته یا گروه‌های خاص مسائل و مفاهیم یک رشته، ناگزیر است. اما نکته‌ی تعیین‌کننده این است که آیا چنین تجزیه‌ی فقط وسیله‌ی برای شناخت کل است، یعنی همواره در زمینه‌ی کلی درستی جای می‌گیرد که پیش فرض و لازمه‌ی آن است، یا این که شناخت انتزاعی عرصه‌ی جزئی

«خودفرمانی» خود را حفظ می‌کند و به هدفی برای خود بدل می‌شود. بنابراین، در تحلیل نهایی، مارکسیسم، علوم مستقل حقوق، اقتصاد سیاسی، تاریخ، و غیره را به رسمیت نمی‌شناسد؛ برای آن فقط یک علم تاریخی و دیالکتیکی واحد و به هم پیوسته وجود دارد: علم تکامل جامعه به مثابه کلیت. (

) اما مقوله‌ی کلیت نه فقط موضوع بل که فاعل شناخت را نیز تعیین می‌کند. علم بورژوازی - آگاهانه یا ناآگاهانه، ساده‌اندیشانه یا زیرکانه - همواره از دیدگاه فرد به پدیده‌های اجتماعی می‌نگرد.<sup>۱</sup> و دیدگاه فرد نمی‌تواند به هیچ کلیتی برسد، و در نهایت ممکن است به جنبه‌هایی از عرصه‌ی جزئی و غالباً به چیزی صرفاً تکه تکه بیانجامد: به «امور واقع» بی‌ارتباط باهم یا به قوانین جزئی انتزاعی. کلیت فقط در صورتی طرح پذیر است که فاعل طرح آن نیز خود نوعی کلیت باشد و در نتیجه برای شناخت خود، موضوع شناخت را نیز به ناگزیر به صورت کلیت در نظر گیرد. در جامعه‌ی مدرن این دیدگاه کلیت به مثابه فاعل [شناخت و عمل] را فقط طبقات اجتماعی نمایندگی می‌کنند) بنابراین، مارکس، که به ویژه در سرمایه هر مسئله‌ی را از این دیدگاه بررسی می‌کند، در این مورد هگل را (که هنوز بر سر دیدگاه «فرد بزرگ» و روح قومی انتزاعی تزلزل داشت) بسیار قاطعانه‌تر و ثمربخش‌تر از مسئله‌ی «ایدئالیسم» یا «ماتریالیسم» تصحیح می‌کند، اگر چه پیروان‌اش کم‌تر به این مورد توجه کرده‌اند.

اقتصاد کلاسیک و به ویژه عامیانه کنندگان‌اش تکامل سرمایه‌داری را همواره از دیدگاه سرمایه‌دار فردی در نظر گرفته‌اند و در نتیجه در چنبری از تناقض‌های حل‌نشده‌ی مسائل کاذب سردرگم مانده‌اند. مارکس در سرمایه از این روش از بیخ و بن



می‌گسلند. این بدان معنا نیست که او نقش تبلیغ‌گری را بازی می‌کند که هر عاملی را به طور مستقیم و انحصاری از دیدگاه پرولتاریا در نظر می‌گیرد. برخورداری تا این حد یک‌جانبه جز به پیدایش اقتصاد عامیانه‌ی جدیدی که به عبارتی نقطه‌ی مقابل اقتصاد عامیانه‌ی بورژوازی است نمی‌انجامد. مارکس مسائل جامعه‌ی سرمایه‌داری را به مثابه مسائل طبقات سازنده‌ی آن، طبقات سرمایه‌دار و کارگر به مثابه مجموعه‌های انسانی بررسی می‌کند. من در این مقاله فقط به مسئله‌ی روش می‌پردازم و نمی‌توانم نشان دهم که روش مارکس چه مجموعه‌ی از مسائل را با پرتوئی کاملاً جدید روشن کرده، چه مسائل جدیدی پدیدار شده که اقتصاد کلاسیک حتی قادر به طرح — چه رسد به حل — آن‌ها نبوده و چه گونه بسیاری از مسائل کاذب این اقتصاد از میان رفته است. هدف من در این جا فقط آن است که دو شرط مقدم کاربرد درست روش دیالکتیکی را — در تقابل با کاربرد سبک‌سرانه‌ی مقلدان هگل — روشن کنم این دو شرط عبارت اند از: ضرورت [مفهوم] کلیت نخست به مثابه موضوع طرح‌شده و سپس به عنوان فاعل طرح‌کننده.

## ۲

انباشت سرمایه، اثر اصلی روزا لوکزامبورگ، پس از ده‌ها سال عامیانه‌سازی مارکسیسم، مسئله را بر همین مبنا در نظر می‌گیرد. نخستین جلوه‌ی آشکار و روشن این عامیانه‌سازی مارکسیسم و انحراف آن به سمت یک «علم» بورژوازی در کتاب برنشتاین، مقدمات سوسیالیسم، جلوه‌گر شد. به هیچ‌وجه تصادفی نیست که همان فصلی از این کتاب که زیر پوشش دفاع از «علم» دقیق، با حمله به روش دیالکتیکی آغاز می‌شود، با زدن اتهام بلانکیسم به مارکس

پایان می‌گیرد. این امر از آن رو تصادفی نیست که به محض رها کردن دیدگاه کلیت که نقطه‌ی آغاز و پایان، عامل ضروری و شرط روش دیالکتیکی است، به محض در نظر گرفتن انقلاب به صورت عملی مجزا و جدا از سیر کلی تکامل و نه به صورت بخشی از این فرآیند، جنبه‌های انقلابی اندیشه‌ی مارکس نیز به ناگزیر باید همانند بازگشت به دوره‌ی آغازین جنبش کارگری، یعنی بلانکیسم، جلوه کنند. در نظام فکری مارکسیسم، اصل انقلاب پی‌آمد حاکمیت مقوله‌ی کلیت است و با نفی چنین اصلی، تمام این نظام فرو می‌ریزد. انتقاد فرصت‌طلبانه‌ی برنشتاین نیز حتی فرصت‌طلبانه‌تر از آن است که تمام پی‌آمدهای موضوع خود را آشکار سازد.<sup>۲</sup>

اما مفهوم سیر دیالکتیکی تاریخ که فرصت‌طلبان می‌خواستند پیش از هر چیز ریشه‌ی آن را در مارکسیسم بخشکانند، در این جا نیز پی‌آمدهای ناگزیرش را بر آنان تحمیل کرد. رشد اقتصادی دوره‌ی امپریالیسم، پذیرش حمله‌های دروغین فرصت‌طلبان به نظام سرمایه‌داری و تحلیل به اصطلاح «علمی» پدیده‌های جداگانه‌ی آن را تحت عنوان «علم دقیق و عینی» بیش از پیش ناممکن کرد. موضع‌گیری سیاسی، به نفع یا بر ضد سرمایه‌داری کافی نبود. گزینش نظری نیز ضرورت داشت. آنان یا بایستی از دیدگاهی مارکسیستی تکاملی مجموع جامعه را به مثابه کلیت در نظر می‌گرفتند و در عرصه‌ی نظریه و عمل به پدیده‌ی امپریالیسم برخورد می‌کردند، یا از این برخورد سر باز می‌زدند و به بررسی علمی خاص عناصر مجزا بسنده می‌کردند. این دیدگاه تک‌نگارانه، بهترین شکل پنهان‌کردنِ افق مسئله‌ی است که تمام جنبش سوسیال‌دمکراسی فرصت‌طلب‌شده از رویارویی با آن وحشت دارد. این سوسیال‌دمکرات‌ها با یافتن توصیفات «دقیق» در عرصه‌های

خاص، و «قوانین همیشه معتبر» برای موارد جداگانه، فرق امپریالیسم را با دوره‌ی پیش از آن کم‌رنگ کرده‌اند. آنان می‌پنداشتند در جامعه‌ی سرمایه‌داری «بسه طور کلی» زندگی می‌کنند، جامعه‌ی که جاودانگی‌اش در نظرشان همان قدر با عقل انسانی و «قوانین طبیعت» سازگار می‌نمود که در نظر اقتصاددانان بورژوازی عامیانه‌ی مانند ریکاردو و جان‌شینان او.

این که آیا بازگشت نظری به روش‌شناسی اقتصاددانان عامیانه، علت فرصت‌طلبی عملی بوده یا معلول آن، همانا پرسشی غیردیالکتیکی و غیرمارکسیستی است. در نظر ماتریالیسم تاریخی، هر دو گرایش در کنار هم قرار دارند و حال و هوای اجتماعی سوسیال-دمکراسی پیش از جنگ را بیان می‌کنند. پیکارهای نظری بر سر انباشت سرمایه‌ی روزا لوکزامبورگ را فقط در چارچوب این حال و هوا می‌توان درک کرد.

محور مجادله‌ی باوئر، اِکشتاین، و هم نظران‌شان، درستی یا نادرستی راه‌حل پیش‌نهادی روزا لوکزامبورگ برای مسئله‌ی انباشت سرمایه نبوده است. به عکس، موضوع مجادله این بوده که آیا اصلاً در این مورد مسئله‌ی وجود دارد؟ و در نهایت، آنان وجود مسئله‌ی حقیقی را با تمام توان رد می‌کردند. از دیدگاه روش‌شناختی اقتصاددانان عامیانه، چنین امری کاملاً ادراک‌پذیر و حتی ضروری است. زیرا هنگامی که به موضوع انباشت سرمایه به صورت یکی از موضوعات خاص و جداگانه‌ی اقتصاد سیاسی، و از دیدگاه سرمایه‌دار فردی نگریسته شود، به‌آسانی می‌توان مدعی شد که در واقع هیچ مسئله‌ی وجود ندارد.<sup>۳</sup>

ردّ کل مسئله با این امر پیوندی تنگاتنگ دارد که منتقدان روزا لوکزامبورگ از بخش تعیین‌کننده‌ی کتاب (شرایط تاریخی انباشت)

به طور سرسری گذشته و پرسش زیر را طرح کرده‌اند که در چارچوب نظریات‌شان کاملاً منطقی است: آیا فرمول‌های مارکس که بر پایه‌ی جامعه‌ئی فرضی استوار است که به دلایل روش‌شناختی طرح گشته و صرفاً از کارگران و سرمایه‌داران تشکیل شده، درست است؟ بهترین تفسیر از آن‌ها کدام است؟ این منتقدان کاملاً نادیده گرفته‌اند که در نظر مارکس طرح این جامعه فقط فرضیه‌ئی روش‌شناختی است که بر اساس آن باید پیش‌رفت و مسائل گسترده‌تر را مطرح کرد و سپس پرسش مربوط به کلیت جامعه را به میان کشید. آنان نادیده گرفته‌اند که خود مارکس در جلد اول سرمایه در بررسی «انباشت اولیه» همین مسیر را پیموده است. آنان - آگاهانه یا ناآگاهانه - در این مورد سکوت کرده‌اند که با توجه به همین نکته، سرمایه، درست در همان جایی که مسئله‌ی انباشت اولیه‌ی سرمایه بایستی ادامه می‌یافت، قطع شده و در واقع ناقص است. در نتیجه روزا لوکزامبورگ کاری انجام نداده است مگر به پایان‌رساندن این بخش در همان مسیر مارکس و تکمیل آن بر اساس نگرش وی.

اما برخورد فرصت‌طلبان کاملاً منطقی بوده است، زیرا از دیدگاه فرد سرمایه‌دار، از دیدگاه اقتصاد عامیانه، این مسئله نباید طرح شود. از دیدگاه فرد سرمایه‌دار، واقعیت اقتصادی به صورت جهان تابع قوانین جاودانه‌ی طبیعت جلوه می‌کند که او باید فعالیت خود را با آن‌ها تنظیم کند. تحقق ارزش افزوده و انباشت سرمایه در نظر او به صورت مبادله با دیگر افراد سرمایه‌دار انجام می‌گیرد (البته نه همیشه، بل که در اغلب موارد). و تمام مسئله‌ی انباشت نیز چیزی نیست مگر یکی از شکل‌های دگرگونی‌های متعدد فرمول‌های پول-کالا-پول و کالا-پول-کالا در جریان تولید، توزیع، و غیره. بدین ترتیب، در اقتصاد عامیانه مسئله‌ی انباشت به موضوعی جزئی

بدل می‌شود و هیچ پیوند عملی با سرنوشت کلیت سرمایه‌داری ندارد؛ راه‌حل این مسئله را نیز «فرمول‌های مارکسیستی به اندازه‌ی کافی تضمین می‌کنند که به‌خودی‌خود درست اند و فقط باید «روزآمد شوند»، درست همان کاری که برای مثال اوتو باوئر انجام داده است. همان‌گونه که شاگردان ریکاردو در زمانه‌ی خود پرسش‌گری مارکسیستی را درنیافتند، اوتو باوئر و همکاران‌اش نیز درنیافته‌اند که با این فرمول‌ها، واقعیت اقتصادی را هرگز به‌تمامی نمی‌توان درک کرد، زیرا آن‌ها نوعی انتزاع از کلیت واقعیت را (مانند این فرضیه که جامعه فقط از سرمایه‌داران و کارگران تشکیل شده) پیش‌فرض قرار می‌دهند و بنابراین فقط به روشن‌کردن مسئله یاری می‌رسانند و صرفاً سکویی برای طرح مسئله‌ی واقعی‌اند.

انباشت سرمایه روش و پرسش‌گری مارکس جوان را در فقر فلسفه از سر می‌گیرد. همان‌گونه که در فقر فلسفه اوضاع تاریخی‌ئی بررسی شده که اقتصاد سیاسی ریکاردو را ممکن و معتبر ساخته، در انباشت سرمایه نیز همان روش در مورد پژوهش‌های ناکامل جلد‌های دوم و سوم سرمایه به کار رفته است. اقتصاددانان بورژوا، در مقام نمایندگان عقیدتی سرمایه‌داری بالنده، بایستی واقعیت اجتماعی موجود را با «قوانین طبیعی» اکتشافی اسمیت و ریکاردو شناسایی می‌کردند تا بتوانند جامعه‌ی سرمایه‌داری را به چشم یگانه جامعه‌ی سازگار با عمل و «طبیعت» انسان بنگرند. به همان ترتیب، سوسیال‌دموکراسی نیز نماینده‌ی عقیدتی اشرافیت کارگری به حساب می‌آمد که خرده‌بورژوا شده بود و در استثمار امپریالیستی تمام دنیا در طول واپسین مرحله‌ی سرمایه‌داری سهمی داشت، اما با این همه می‌کوشید از سرنوشت ناگزیرش - جنگ جهانی - بگریزد.

این سوسیال‌دموکراسی ناگزیر بود تکامل را چنان در نظر گیرد که گویا انباشت سرمایه‌دارانه قادر است در این فضای خالی فرمول‌های ریاضی (یعنی بی هیچ مسئله‌ئی و به دور از جنگ جهانی) صورت گیرد. بدین ترتیب، درک و توانایی پیش‌بینی سیاسی این سوسیال‌دموکراسی از اقشار سرمایه‌دار طرف‌دار بورژوازی بزرگ بسیار عقب‌تر بود، زیرا این اقشار به استثمار سرمایه‌داری تا آخرین پی‌آمدهایش، و از جمله پی‌آمدهای نظامی‌اش علاقه‌مند بودند. اما سوسیال‌دموکراسی حتی در آن زمان توانست از ره‌گذر همین عقب‌ماندگی به عرصه‌ی نظری گام بگذارد و نقش فعلی خود را به عنوان پاس‌دار نظام اقتصادی ابدی سرمایه‌داری بر عهده گیرد: نمایندگان حقیقی سرمایه‌داری امپریالیستی این نظام را با چشمان باز اما نابینا به سمتی کشاندند که پی‌آمدهای فاجعه‌بار و شومی در برداشت و سوسیال‌دموکراسی نیز همین نظام را از گزند چنین پی‌آمدهائی حفظ می‌کرد. همان‌گونه که برای سرمایه‌داری بالنده، همانندسازی نظم اجتماعی موجود با «قوانین طبیعی» ریکاردو نوعی ابزار دفاعی عقیدتی بود، تفسیر مکتب اتریشی از مارکس، و به‌ویژه همانندسازی کلیت جامعه با انتزاعات مارکس نیز ابزاری «عقلانی» برای دفاع از سرمایه‌داری میرنده است. و همان‌گونه که برداشت مارکس جوان از کلیت، نشانه‌های بیماری را در سرمایه‌داری هنوز شکوفای آن زمان به روشنی تمام آشکار کرد، در نظرگاه روزا لوکزامبورگ نیز، مسائل اساسی سرمایه‌داری بر زمینه‌ی کل فرآیند تاریخی تحلیل می‌شوند و واپسین درخشش این نظام به صورت رقص هراس‌ناک مرگ و پیش‌روی اودیپ به سوی سرنوشت ناگزیر خود در می‌آید.

## ۳

روزا لوکزامبورگ رساله‌ی خاصی در ردّ اقتصاد عامیانه‌ی «مارکسیستی» نوشته که پس از مرگ‌اش منتشر شده است. ولی نگرش و روش این ردّیه ایجاب می‌کرد که به مثابه چهارمین جدل در بررسی مسئله‌ی حاد تکامل سرمایه‌داری، به پایان دومین بخش انباشت سرمایه افزوده شود. اصالت این کتاب در آن است که اساساً به بررسی تاریخی مسائل اختصاص یافته است. منظورم چیزی بیش از تحلیل مارکس درباره‌ی بازتولید ساده و گسترده است، که آغازگاه پژوهش این کتاب و درآمدی بر بررسی واقعی و قطعی مسئله محسوب می‌شود. هسته‌ی مرکزی کتاب موضوعی است که می‌توان آن را بررسی تاریخی-کتاب‌شناختی مباحثات بزرگ در مورد مسئله‌ی انباشتی نامید: مباحثه‌ی سیسموندی با ریکاردو و مکتب او، مباحثه‌ی رودبرتوس با کیرشمان، مباحثه‌ی نارودنیک‌ها با مارکسیست‌های روس.

اما روزا لوکزامبورگ در این روش تشریح نیز سنت مارکس را کنار نمی‌گذارد. به‌عکس، شیوه‌ی نگارش او بازگشتی به مارکسیسم اصیل و تحریف‌نشده است: بازگشتی به روش خود مارکس. نخستین اثر پخته، کامل، و به اتمام رسیده‌ی مارکس، فقر فلسفه، برای ردّ پرودون به سرچشمه‌های حقیقی دیدگاه‌های او برمی‌گردد: به ریکاردو و هگل. مارکس با تحلیل این که پرودون کجا، چه گونه، و به‌ویژه چرا به ناگزیر بایستی ریکاردو و هگل را بد بفهمد، نه فقط تضادهای درونی پرودون را آشکار می‌سازد، بل که دلایل نهفته‌ی آن را نیز می‌شکافد که سرچشمه‌ی این خطاها هستند و خود پرودون هم از آن‌ها غافل است: مناسبات طبقاتی، که دیدگاه‌های پرودون بیان نظری آن‌ها است. زیرا همان‌گونه که مارکس در فقر فلسفه می‌گوید:

«مقوله‌های اقتصادی چیزی نیستند مگر بیان نظری و انتزاعی مناسبات اجتماعی تولید.» البته مارکس در آثار نظری اصلی خود، به دلیل ابعاد متعدد و گسترده‌گی مسائلی بررسی شده، این روش تشریح تاریخی مسائل را به طور جزئی به کار بسته است، اما این امر نباید بر شباهت واقعی در شیوهی برخورد با مسائل پرده اندازد. سرمایه و نظریه‌های ارزش افزوده در اساس خود اثری واحد اند که ساختار درونی‌اش در اصل در حکم تعمیق همان مسئله‌ئی است که فقر فلسفه، با افق دید گسترده و به نحوی درخشان طرح و ترمیم کرده است.

این شکل درونی ساخت‌بندی مسئله به موضوع محوری روش دیالکتیکی، به درک دقیق از جای‌گاه مسلط مقوله‌ی کلیت، و در نتیجه به فلسفه‌ی هگل بازمی‌گردد. روش فلسفی هگل همواره و به‌ویژه در پدیدارشناسی روح، تاریخ فلسفه، و فلسفه‌ی تاریخ هم‌زمان و توأمان بوده و مارکس در این مورد اساسی هرگز آن را رها نکرده است. (هم‌سان‌سازی هگلی - دیالکتیکی - اندیشه و هستی و پذیرش وحدت آن‌ها به مثابه وحدت و کلیت یک فرآیند، ذات فلسفه‌ی تاریخ ماتریالیسم تاریخی نیز هست) حتی جدل ماتریالیستی مارکس با تاریخ‌نگری «ایدئولوژیکی» بیش‌تر بر ضد مقلدان هگل است تا خود استاد که در این مورد به مارکس بسیار نزدیک بود، هر چند مارکس در پیکار با تحجر «ایدئالیستی» روش دیالکتیکی، گاهی این نزدیکی را چندان احساس نمی‌کرد. ایدئالیسم «مطلق» مقلدان هگل در واقع به انحلال کلیت آغازین نظام فکری او،<sup>۴</sup> به جدا کردن دیالکتیک از تاریخ زنده، و بدین ترتیب در نهایت به حذف وحدت دیالکتیکی اندیشه و هستی منی انجامد. ماتریالیسم جزمی مقلدان مارکس نیز به همین ترتیب انحلال کلیت



واقعیت تاریخی را تکرار می‌کند. اگر چه روش مقلدان مارکس، مانند روش مقلدان هگل به حد طرح شاکله‌های انتزاعی میان‌تهی سقوط نمی‌کند، اما در قالب متحجر علوم خاص مکانیستی و اقتصاد عامیانه منجمد می‌شود. اگر مقلدان هگل، با ساخته‌های سرپا ایدئولوژیکی خود، توانایی درک روی‌دادهای تاریخی را ندارند، مقلدان مارکس هم از درک پیوند شکل‌های به‌اصطلاح «ایدئولوژیکی» جامعه با پایگاه اقتصادی این شکل‌ها ناتوان اند و هم از درک خود اقتصاد به مثابه کلیت، به مثابه واقعیت اجتماعی.

(روش دیالکتیکی در برخورد به هر موضوعی همواره حول محور مسئله‌ئی واحد می‌چرخد: شناخت کلیت فرآیند تاریخی. بنابراین، مسائل «ایدئولوژیکی» و «اقتصادی» با یک‌دیگر بی‌گانه نیستند، بل که با هم در می‌آمیزند) تاریخ یک مسئله‌ی خاص به تاریخ عام مسائل بدل می‌شود. بیان ادبی یا علمی هر مسئله به صورت بیان کلیتی اجتماعی، بیان امکانات، محدودیت‌ها، و مشکلات آن نمودار می‌شود. بررسی تاریخی - کتاب‌شناختی نیز بهترین روش برای بیان مسائل تاریخی است. تاریخ فلسفه به فلسفه‌ی تاریخ بدل می‌شود.

بنابراین، به هیچ وجه تصادفی نیست که دو اثر اساسی‌ئی که نوزایی نظری مارکسیسم با آن‌ها آغاز می‌شود - انباشت سرمایه‌ی روزا لوکزامبورگ و دولت و انقلاب لنین - روش برخورد و تبیین مارکس جوان را به کار می‌گیرند. لوکزامبورگ و لنین برای آشکار ساختن دیالکتیکی مسئله‌ی واقعی آثارشان، شرحی درباره‌ی سیر پیدایش مسائل از خلال آثار مورد بررسی خود ارائه می‌دهند. سیر تکوین و دگرگونی‌های ناگهانی نگرش‌های مقدم بر شیوه‌ی خود در طرح مسئله را تحلیل می‌کنند؛ هر یک از مراحل روشن‌سازی یا

آشفته‌سازی فکری را در مجموعه‌ی شرایط و پی‌آمدهای آن مرحله در نظر می‌گیرند، و بدین ترتیب خود فرآیند تاریخی را آشکار می‌سازند، فرآیندی که شیوه‌ی خود آنان در طرح مسئله و راه‌حل‌های‌شان نیز حاصلِ مسلم و جای‌گزین‌ناپذیر آن است. این روش کوچک‌ترین وجه‌مشترکی با روش رایج در علم بورژوازی، مبنی بر «توجه به دست‌آوردهای پیشینیان» ندارد (همان روشی که نظریه‌پردازان سوسیال‌دمکرات نیز کاملاً پذیرفته‌اند). علم بورژوازی با متمایز ساختن روش‌شناختی نظریه و تاریخ، با نادیده گرفتن تأثیر متقابل رشته‌های جداگانه و در نتیجه کنار گذاشتن مسئله‌ی کلیت به بهانه‌ی تخصص بیش‌تر، تاریخ مسئله را به چیزی بدل می‌سازد که برای تشریح و بررسی خود مسئله بی‌هوده و زیان‌بار است و فقط ممکن است برای متخصصانی اهمیت داشته باشد که آن را تا حد و راج تخصص بی‌معنا و تیره و تار ساختن معنای حقیقی مسائل واقعی گسترش می‌دهند.

لنین با احیای سنت‌های تشریحی-روش‌شناختی مارکس و هگل، تاریخ مسئله‌ی خود را به تاریخ درونی انقلاب‌های اروپا در سده‌ی نوزدهم بدل می‌سازد؛ و تشریح تاریخی-کتاب‌شناختی روزا لوکزامبورگ [از جدل‌های مربوط به انباشت سرمایه] راه را برای تاریخ مبارزات نظام سرمایه‌داری برای بقا و گسترش خود باز می‌کند. بحران‌های بزرگ ۱۸۱۵ و ۱۸۱۸-۱۸۱۹ نخستین ضربه‌های سنگینی بود که بر سرمایه‌داری بالنده و هنوز رشدنیافته فرود آمد و راه‌پیکار نظری را در قالب اصول جدید اقتصاد سیاسی سینموندی گشود. این کتاب در حکم نخستین شناخت از مسائل و معضلات سرمایه‌داری بود، شناختی که البته هدفی ارتجاعی داشت. بیان عقیدتی این شکلی تکامل‌نیافته‌ی سرمایه‌داری، در دیدگاه‌های

یک‌سویه و نادرست مخالفان‌اش پدیدار شد. در حالی که شکاکیت ارتجاعی سیسموندی بحران‌ها را نشانه‌ی امکان‌ناپذیری انباشت می‌دانست، خوش‌بینی هنوز استوارِ سخن‌گویان نظام تولیدی جدید، ضرورت بحران‌ها و حتی وجود هرگونه مسئله و معضل را نیز انکار می‌کرد. پس اگر اکنون به مسئله نگاه کنیم، خواهیم دید که توزیع اجتماعی پرسش‌گران و معنای اجتماعی پاسخ‌شان به کلی معکوس شده است؛ اکنون موضوع بحث، هرچند هنوز چنان که باید و شاید به رسمیت شناخته نشده، سرنوشت انقلاب و سقوط سرمایه‌داری است. تحلیل مارکس در این دگرگونی نقشی تعیین‌کننده داشته است و همین امر نشان می‌دهد که هدایت عقیدتی جامعه نیز هر چه بیش‌تر از دست بورژوازی خارج می‌شود. اما در حالی که ذات خورده بورژوازی و ارتجاعی نارودنیک‌ها در دیدگاه‌های نظری‌شان به روشنی آشکار می‌گردد، چه‌گونگی تبدیل همواره آشکارتر «مارکسیست‌های» روس نیز به قهرمانان عقیدتی تکامل سرمایه‌داری بسیار تماشایی شده است. آنان، در مورد امکانات تکامل سرمایه‌داری، به وارثان عقیدتی خوش‌بینی اجتماعی ژان باتیست‌سه، مک کلوج، و غیره بدل می‌شوند. روزا لوکزامبورگ در انباشت سرمایه (ص ۲۹۶) می‌نویسد: «بی‌تردید مارکسیست‌های قانونی روس بر دشمنان پوپولیست خود پیروز شده، اما از آن سوی بام افتاده‌اند... مسئله بر سر امکان تکامل سرمایه‌داری به‌طور عام، و سرمایه‌داری روسیه به‌طور خاص است، و این به‌اصطلاح مارکسیست‌ها این امکان را چنان به‌تمامی نشان داده‌اند که با آن حتی دوام‌پذیری همیشگی سرمایه‌داری را نیز به اثبات رسانده‌اند. روشن است که پذیرش انباشت بی‌حد و مرز سرمایه در حکم اثبات تداوم بی‌حد و مرز آن است... اگر شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بتواند رشد

نامحدود نیروهای تولیدی و در نتیجه پیشرفت اقتصادی را تضمین کند، شکست ناپذیر خواهد شد.»

در این جا چهارمین و آخرین جدل بر سر مسئله‌ی انباشت، جدلی اوتو باوئر و روزا لوکزامبورگ آغاز می‌شود. اکنون مسئله‌ی خوش‌بینی اجتماعی تغییر کارکرد جدیدی می‌یابد. در نظر روزا لوکزامبورگ، شک درباره‌ی امکان انباشت، صورت مطلق خود را از دست می‌دهد و به مسئله‌ی تاریخی شرایط انباشت بدل می‌شود. در نتیجه مسلم می‌گردد که انباشت نامحدود، امکان‌ناپذیر است. همین‌که انباشت در زمینه‌ی اجتماعی جامع خود قرار می‌گیرد، دیالکتیکی می‌شود و در دلِ دیالکتیکِ کل نظام سرمایه‌داری رشد می‌کند. روزا لوکزامبورگ می‌گوید: «همین‌که طرح بازتولید گسترده‌ی مارکس با واقعیت انطباق می‌یابد، پایان حرکت انباشت و محدودیت‌های تاریخی آن، یعنی پایان تولید سرمایه‌داری نیز آشکار می‌شود. امکان‌ناپذیری انباشت سرمایه به حکم امکان‌ناپذیری رشد بیش‌تر نیروهای تولیدی است و ضرورت تاریخی-عینی زوال سرمایه‌داری را نشان می‌دهد. تمام تناقض‌های حرکت مرحله‌ی امپریالیستی که مرحله‌ی نهایی حیات تاریخی سرمایه است، از همین جا سرچشمه می‌گیرد.» (انباشت سرمایه، ص ۳۹۳). بدین ترتیب شک درباره‌ی امکان انباشت، به یقین بدل می‌شود و تمام جنبه‌های خرده‌بورژوازی و ارتجاعی بازمانده از گذشته را از دست می‌دهد و هیچ نشانه‌ی از آن‌ها باقی نمی‌گذارد: شک به خوش‌بینی، به یقین نظری درباره‌ی انقلاب اجتماعی آینده بدل می‌شود.

همین تغییر کارکرد، به دیدگاه مقابل، به نظریه‌ی انباشت نامحدود، خصلتی خرده‌بورژوازی، متزلزل، مردد، و شکاک می‌دهد.

نظرِ اوتو باوئر با خوش‌بینیِ خلیل‌ناپذیرِ ژان باتیست‌سه یا توگان-بارانوفسکی همراه نیست. باوئر و هم‌فکرانش با آن که واژگان مارکسیستی را به کار می‌برند، در اساس پرودونی هستند. کوشش‌های آنان برای حل مسئله‌ی انباشت، یا به عبارت بهتر، برای آن که در این مورد مسئله‌ئی نبینند، در نهایت به تلاش‌های پرودون برای حفظ «جنبه‌های خوب» تکامل سرمایه‌داری و پرهیز از «جنبه‌های بد» آن می‌انجامد. [فقر فلسفه]. پذیرش مسئله‌ی انباشت در حکم پذیرش این نکته است که «جنبه‌های بد» سرمایه‌داری، با عمیق‌ترین ذات آن پیوندی ناگسستنی دارند و در نتیجه باید امپریالیسم، جنگ جهانی، و انقلاب جهانی را از ضرورت‌های تکامل سرمایه‌داری دانست. اما پذیرش این امر، همان‌گونه که پیش‌تر خاطر نشان شد، با منافع بی‌میانجی اقشاری در تضاد است که مارکسیست‌های «مرکزگرا» سخن‌گویان عقیدتی آن‌ها شده‌اند، اقشاری که آرزوی سرمایه‌داری بسیار پیش‌رفته، بدون «غده‌های» امپریالیستی، و تولید «منظم و مرتب» بدون اختلال‌هایی مانند جنگ و غیره را در سر می‌پروراندند. به گفته‌ی روزا لوکزامبورگ [در ضد انتقاد]: «هدف این نظرگاه آن است که بورژوازی را متقاعد سازد که امپریالیسم و نظامی‌گری، حتی از دیدگاه منافع خود این طبقه، برایش زیان‌آور است؛ این نظرگاه می‌کوشد تا با این طرفند به اصطلاح مشتبی از افرادی را که از امپریالیسم بهره‌مند می‌شوند، منفرد سازد و بدین ترتیب برای 'رام کردن' امپریالیسم... و 'گرفتن زهر آن'، با پرولتاریا و اقشار وسیع بورژوازی جبهه‌ی واحدی تشکیل دهد. همان‌گونه که لیبرالیسم دوره‌ی انحطاط از سلطنتی که نیک آگاه نشده به سلطنتی روی می‌آورد که می‌توان نیک آگاه‌اش کرد، 'مارکسیست‌های مرکزگرا' نیز از بورژوازی گم‌راه به بورژوازی‌ئی

روی می آورند که می توان هدایت اش کرد». باوثر و رفقاییش هم از نظر اقتصادی و هم از جهت عقیدتی در برابر سرمایه داری تسلیم شده اند. بیان نظری این تسلیم، تقدیرباوری اقتصادی و این اعتقاد آنان است که سرمایه داری همان قدر جاودانه است که «قوانین طبیعت». اما از آن جا که - در مقام خرده بورژواهای راستین - زائده های عقیدتی و اقتصادی سرمایه داری اند و آرزوی نوعی سرمایه داری عاری از «جنبه های بد» و «غده های امپریالیستی» را در سر می پرورند، با سرمایه داری در «تضاد» باز هم راستین خرده بورژوایی قرار می گیرند: تضاد اخلاقی.

۴

تقدیرباوری اقتصادی با نوسازی اخلاقی سوسیالیسم پیوند ناگسستنی دارد. تضادفی نیست که آن ها را به شکلی واحد در آرای برنشتاین، توگان-بارانوفسکی و اوتو باوثر بازمی یابیم. و این امر نه فقط برخاسته از ضرورت یافتن جانشینی ذهنی برای راه عینی انقلاب - که خود آنان سدش کرده اند - بل که پی آمد روش شناختی دیدگاه اقتصادی عامیانه و فردگرایی روش شناختی آنان نیز هست. نوسازی «اخلاقی» سوسیالیسم، جنبه ی ذهنی فقدان مقوله ی کلیت، یعنی یگانه مقوله ی قادر به ایجاد دیدگاهی جامع است. در نظر فرد - خواه سرمایه دار باشد یا کارگر - دنیای پیرامون، محیط اجتماعی (و طبیعت که بازتاب و تصویر نظری این محیط است) به ناگزیر چنان نمودار می شوند که گویی تابع تقدیری بی رحم و پوچ اند که به طور ذاتی و ابدی با او بی گانه است. این دنیا برای او فقط در صورتی دریافتنی است که در نظریه به شکل «قوانین جاودانه ی طبیعت» درآید، یعنی عقلانیتی بی گانه با انسان پیدا کند، عقلانیتی

که امکانات عمل فرد در آن قدرت رسوخ یا تأثیرگذاری ندارد و انسان در برابرش برخورداری سرپا نظاره‌گرانه و تقدیرباورانه اختیار می‌کند. چنین دنیائی فقط دو راه ممکن برای عمل عرضه می‌کند که، صرفاً در ظاهر، راه عمل و دگرگونی دنیا هستند. نخست به خدمت گرفتن «قوانین» تغییرناپذیر برای دست‌یابی به اهداف انسانی معین (به عنوان مثال در فن‌آوری)، قوانینی که بنا به تقدیر پذیرفته شده‌اند و به شیوه‌ی توصیف‌شده در بالا با آن‌ها برخورد می‌شود. دوم عملی که به تمامی متوجه درون آدمی است، یعنی اقدام انسان برای دگرگون ساختن دنیا از یگانه دیدگاهی که آزاد مانده است: دیدگاه اخلاقی. اما از آن‌جا که ماشینی شدن دنیا، اتباع آن یعنی انسان‌ها را نیز به‌ناگزیر ماشینی می‌سازد، این اخلاق هم انتزاعی است و حتی در برخورد با کلیت انسان منفصل از دنیا نیز صرفاً هنجارآفرین است و در واقع فعال و آفریننده‌ی اعیان نیست. این اخلاق صرفاً تجویزی است و سرشتی آمرانه دارد. پیوند روش‌شناختی میان نقد عقل محض و نقد عقل عملی کانت پیوندی الزامی و ناگزیر است. و هر «مارکسیستی» که در مطالعه‌ی واقعیت اقتصادی و اجتماعی، روش هگل و مارکس، یعنی بررسی کلیت فرآیند تاریخی را کنار بگذارد و به نحوی روش «انتقادی» یافتن «قوانین» غیرتاریخی در علوم خاص را جای‌گزین آن سازد، همین‌که به مسئله‌ی عمل پردازد، به‌ناگزیر به اخلاق آمرانه و انتزاعی مکتب کانت بازمی‌گردد.

با درهم‌شکستن دیدگاه کلیت، وحدت نظریه و کردار در هم شکسته می‌شود. (عمل، کردار (پراکسیس) - که مارکس در تزهائی درباره‌ی فویرباخ آن را بیش از هر چیز دیگر می‌طلبد - در ذات خود عبارت از رسوخ در واقعیت و دگرگون‌ساختن آن است. اما واقعیت فقط به مثابه کلیت دریافتنی و رسوخ‌پذیر است و فقط فاعلی که

خود نیز نوعی کلیت است می تواند آن را دریابد و در آن رسوخ کند. بی دلیل نیست که هگل جوان اصل زیر را به عنوان اولین مدعای فلسفه‌ی خود طرح می‌کند: «امر حقیقی را نباید نه فقط همانند جوهر، بل که همانند عامل [فاعل یا سوژه] نیز درک و بیان کرد» (بند ۱۷ از پیش‌گفتار پدیدارشناسی روح). هگل بدین ترتیب و خیم‌ترین خطا و واپسین محدودیت فلسفه‌ی کلاسیک آلمان را آشکار ساخته است. اما فلسفه‌ی خود او توانایی اجرای واقعی این حکم را نداشته و در موارد بسیاری در زندان همان محدودیت‌های پیشینیان خود باقی مانده است. فقط از مارکس برمی‌آید که به کشف انضمامی «امر حقیقی به مثابه عامل [سوژه]» پردازد و بدین ترتیب وحدت نظریه و کردار را برقرار سازد. مارکس این کار را با تمرکز بر شناخت کلیت واقعیت فرآیند تاریخی، و بسنده کردن به همین واقعیت انجام می‌دهد و از همین ره‌گذر هم کلیت شناسنده را معین می‌کند و هم کلیتی را که باید شناخته شود. برتری روش‌شناختی و علمی دیدگاه طبقاتی (بر دیدگاه فردی) از خلال آن‌چه در بالا گفته شد روشن گشته است. اکنون مبنای این برتری نیز روشن می‌شود: فقط طبقه می‌تواند با عمل خود به درون واقعیت اجتماعی رسوخ کند و کلیت آن را دگرگون سازد. به همین سبب «انتقادی» که بر مبنای دیدگاه طبقاتی صورت می‌گیرد، انتقاد از دیدگاه کلیت است، که خود وحدت دیالکتیکی نظریه و کردار را تأمین می‌کند. این انتقاد در حکم وحدت دیالکتیکی ناگسستنی علت و معلول، بازتاب و محرک فرآیند تاریخی دیالکتیکی است. پرولتاریا در مقام فاعل اندیشه‌ی جامعه، دوراهگی ناتوانی، یعنی دوراهگی جبر قوانین محض و اخلاق نیات محض را با یک ضربت در هم می‌شکند.



بسنابر این، شناخت سرشت تاریخی محدود و مشروط سرمایه‌داری (مسئله‌ی انباشت) از آن رو برای مارکسیسم تعیین‌کننده می‌شود که فقط در پرتو این شناخت و وحدت نظریه و کردار می‌توان ضرورت انقلاب اجتماعی و دگرگونی همه‌جانبه‌ی کلیت جامعه را توجیه کرد. فقط هنگامی که شناخت‌پذیری و شناخت خود این پیوند را بتوان به صورت محصول این فرآیند در نظر گرفت، دایره‌ی روش دیالکتیکی را می‌توان به سرانجام رساند. این تعریف از دیالکتیک نیز از هگل گرفته شده است. روزا لوکزامبورگ در همان جدل‌های نخستین خود با برنشتاین [در اصلاح اجتماعی یا انقلاب؟] تفاوت اساسی میان تاریخ‌نگاری کلی و جزئی، تاریخ‌نگاری دیالکتیکی و مکانیکی را خاطر نشان می‌کند (اعم از این که تاریخ‌نگاری جزئی و مکانیکی، فرصت طلبانه باشد یا تروزیستی). او می‌گوید: «تفاوت اساسی میان کودتای بلانکیستی «اقلیتی مصمم» که همواره به شلیک نابه‌هنگام گلوله‌ی تپانچه می‌ماند و کسب قدرت دولتی توسط توده‌های وسیع مردمی که به منافع خود آگاهی دارند، در همین جا نهفته است، کسب قدرتی که فقط با آغاز فروپاشی جامعه‌ی بورژوازی حاصل می‌شود و بدین ترتیب توجیه اقتصادی و سیاسی پیدایش به‌موقع خویش را با خود به همراه دارد». و در آخرین نوشته‌ی خود [ضد انتقاد] نیز به روشی مشابه می‌نویسد: «گرایش عینی تکامل سرمایه‌داری به سوی چنین فرجامی کافی است تا بسیار پیش از آن‌چه انتظار می‌رود، تضادهای اجتماعی و سیاسی جامعه را چنان حاد کند و وضعیت زندگی را چنان تحمل‌ناپذیر سازد که نظام حاکم را به ناچار به پایان خود برساند. اما خود این تضادهای اجتماعی و سیاسی، در تحلیل نهایی فقط حاصل سرشت اقتصادی تحمل‌ناپذیر و ناپایدار نظام سرمایه‌داری

اند و به همان نسبتی حادث می‌شوند که این ناپایداری محسوس‌تر می‌گردد».

بنابراین، پرولتاریا در عین حال هم آفریده‌ی بحران دایمی سرمایه‌داری است و هم تحقق‌بخش گرایش‌هایی که سرمایه‌داری را به بحران می‌کشانند. به گفته‌ی مارکس [در *خانواده‌ی مقدس*] «پرولتاریا مجری حکمی است که مالکیت خصوصی با ایجاد پرولتاریا برضد خود صادر کرده است». پرولتاریا در جریان شناخت موقعیت خود، به عمل می‌پردازد و در مبارزه با سرمایه‌داری، به موقعیت خود در جامعه پی می‌برد.

«اما آگاهی طبقاتی پرولتاریا که حقیقت فرآیند «به مثابه عامل [سوژه]» است، به هیچ وجه ثابت و پای‌دار نیست؛ بر اساس «قوانین» مکانیکی شکل نمی‌گیرد، بل که آگاهی از خود فرآیند دیالکتیکی است. این آگاهی نیز مفهومی دیالکتیکی است. زیرا جنبه‌ی عملی و فعال طبقاتی، یعنی ذات حقیقی آن فقط هنگامی در شکل راستین خود هویدا می‌شود که فرآیند تاریخی، آشکار شدن‌اش را قاطعانه طلب کند، یعنی هنگامی که بحران حاد اقتصادی آگاهی پرولتاریا را فعال سازد. در زمان‌های دیگر، این آگاهی، متناسب با بحران دایمی و نهفته‌ی سرمایه‌داری، به صورت نظری و نهفته باقی می‌ماند و، به گفته‌ی روزا لوکزامبورگ، در مقابل مسائل و پیکارهای خاص روزانه، خواسته‌های خود را به مثابه آگاهی «صرف» و «حاصل جمع آرمانی» طرح می‌کند.

مارکس پیکار‌رهای بخش پرولتاریا را در قالب وحدت دیالکتیکی نظریه و عمل دریافته و تشریح کرده است. اما در این وحدت، آگاهی نمی‌تواند به صورت نظریه‌ی «ناب» یا مدعای صرف، باید صرف، و هتجار صرف عمل وجود داشته باشد. در

این جا مدعا نیز واقعیت خاص خود را دارد، یعنی سطح فرآیند تاریخی که به آگاهی طبقاتی پرولتاریا جنبه‌ئی ادعایی، جنبه‌ئی «نظری و نهفته» می‌دهد باید واقعیتی هم‌آهنگ با این آگاهی را نیز بیافریند که در کلیت فرآیند تاریخی فعالانه دخالت کند. این شکل آگاهی طبقاتی پرولتاریا، حزب است. روزا لوکزامبورگ سرشت اساساً خودانگیخته‌ی جنبش‌های توده‌های انقلابی را خیلی زودتر و روشن‌تر از بسیاری دیگر دریافته (و بدین ترتیب بر جنبه‌ی دیگری از این نکته‌ی پیش‌گفته تأکید ورزیده است که این جنبش‌ها حاصل ضروری یک فرایند اقتصادی ضروری اند) و بنابراین تصادفی نیست که نقش حزب را نیز در انقلاب پیش از بسیاری دیگر به روشنی دیده است.<sup>۵</sup> در نظر مکانیست‌های عامیانه‌اندیش، حزب صرفاً شکلی از سازمان‌دهی بوده و جنبش توده‌ای و انقلاب نیز چیزی جز مسئله‌ئی مربوط به سازمان‌دهی نبوده است. روزا لوکزامبورگ بسیار زود پی برد که سازمان‌دهی بیش از آن که شرط مقدم یا علت فرآیند انقلابی باشد، پی‌آمد و معلول آن است، همان‌گونه که پرولتاریا نیز فقط در همین فرآیند انقلابی و از رهگذر آن می‌تواند خود را به طبقه بدل سازد. حزب در چنین فرآیندی، که خود نمی‌تواند محرک یا بازدارنده‌اش باشد، این نقش والا را برعهده دارد که حامل آگاهی طبقاتی پرولتاریا، آگاهی به رسالت تاریخی آن باشد (نگرش به‌ظاهر فعال‌تری وجود دارد که برای بیننده‌ی سطحی، «واقع‌گرا»تر است و برای حزب در درجه‌ی اول، یا منحصراً، وظیفه‌ی سازمان‌دهی قایل می‌شود. اما این نگرش در برخورد با واقعیت انقلاب به نوعی تقدیرباوری ناپای‌دار تبدیل می‌گردد، حال آن که برداشت روزا لوکزامبورگ سرچشمه‌ی فعالیت انقلابی راستین است. وظیفه‌ی حزب تضمین این امر است که «در هر مرحله و هر

لحظه از مبارزه، مجموع تمام قدرت موجود، آزادشده، و فعال پرولتاریا بسیج گردد و به میدان پیکار حزب آورده شود، و تاکتیک سوسیال دموکراسی از لحاظ قاطعیت و دوراندیشی همیشه از سطح واقعی تناسب قوا جلوتر باشد و نه عقب تر» اعتصاب توده‌ای. حزب برای تأمین این هدف، در لحظه‌ی وقوع انقلاب، حقیقت خود را در جنبش توده‌ای خودانگیخته رسوخ می‌دهد و بدین ترتیب خصلت ادعایی و مطالباتی خود را به واقعیت مؤثر بدل می‌سازد و جنبش توده‌ای خودانگیخته را از اعماق ضرورت اقتصادی خاستگاه‌اش تا بلندی‌های آزادی‌عملی آگاهانه بالا می‌کشد. و این گذار مدعا به واقعیت، اهرم سازمان‌دهی حقیقتاً انقلابی و به‌راستی هم‌آهنگ با طبقه‌ی پرولتاریا می‌شود. شناخت به عمل بدل می‌گردد، نظریه شعار پیکار می‌شود، توده‌هایی که با این شعارها به حرکت درمی‌آیند، هر چه بیش تر، آگاهانه تر، و استوارتر به صفوف پیش‌آهنگ سازمان یافته می‌پیوندند. شعارهای درست، حتی شرایط و امکانات سازمان‌دهی فنی پرولتاریای رزمنده را به نحوی اندام‌وار ایجاد می‌کنند. (

آگاهی طبقاتی «اخلاق» پرولتاریاست؛ وحدت نظریه و کردار او همان نقطه‌ئی است که در آن ضرورت اقتصادی پیکار رهایی‌بخش وی به نحوی دیالکتیکی به آزادی بدل می‌شود. اگر حزب را شکل تاریخی و حامل فعال آگاهی طبقاتی بدانیم، خواهیم دید که در همان حال حامل اخلاق پرولتاریای رزمنده نیز هست. این کارکرد که خاص اوست، باید سیاست وی را تعیین کند. سیاست او ممکن است در مواردی با واقعیت تجربی روز هم‌آهنگ نباشد و شعارهایش نیز در چنین مواردی ممکن است پی‌گیری نشوند، اما نه فقط پیش‌روی ناگزیر تاریخ، بل که نیروی اخلاقی آگاهی طبقاتی و

عمل درست و سازگار با طبقه نیز - در عرصه‌ی سیاست عملی و واقعی - سرانجام حاصل خود را به بار می‌آورد.<sup>۶</sup>

نیروی حزب نیروئی اخلاقی است. این نیرو از اعتماد توده‌های انقلابی خودانگیخته مایه می‌گیرد که زیر فشار اوضاع اقتصادی به طغیان برمی‌خیزند و احساس می‌کنند که حزب، تجسم مشهود و سازمان‌یافته‌ی آگاهی طبقاتی آنان و تحقق عینی ژرف‌ترین خواسته‌های‌شان است که چه بسا خودشان هنوز آگاهی کاملاً روشنی به آن‌ها ندارند. حزب فقط هنگامی می‌تواند انقلاب را رهبری کند که در دل پیکارهای حاد، اعتماد توده‌ها را به دست آورده و نشان داده باشد که شایسته‌ی آن است. زیرا فقط در آن هنگام است که توده‌ها به نحو خودانگیخته، با تمام توان و هرچه غریزی‌تر به سوی حزب، به سوی کسب آگاهی طبقاتی روی می‌آورند.

فرصت‌طلبان با جدا کردن آن‌چه جدایی‌ناپذیر است، راه این شناخت، راه خودشناسی فعال پرولتاریا را بر خویش بسته‌اند. به همین سبب قهرمانان‌شان، به شیوه‌ئی به‌راستی خرده‌بورژوایی - آزاداندیشانه به طعنه از «ایمان دینی» سخن می‌گویند که گویی پایه و اساس بلشویسم و مارکسیسم انقلابی است. این اتهام، اقرار آشکار آنان به ناتوانی خودشان است. آنان بی‌هوده می‌کوشند تا بر شکاکیت کهنه و موریانه‌خورده‌ی خود، قبای زیبای «روش علمی» آرام و عینی بپوشانند. هر سخن و هر حرکتی، در بهترین‌های‌شان نومیدی، و در بدترین‌های‌شان خلأ درونی نهفته در پس این شکاکیت را بیان می‌کند: جدایی کامل از پرولتاریا، از راه و رسالت او. آن‌چه را آنان ایمان می‌نامند و می‌کوشند با افزودن صفت «دینی» تحقیرش کنند، چیزی نیست مگر یقین به فروپاشی سرمایه‌داری و پیروزی نهایی انقلاب پرولتری. این یقین ضامن «مادی» ندارد و فقط به

گونه‌ئی روش‌شناختی، با روش دیالکتیکی تضمین شده است. و حتی این ضمانت نیز باید با عمل، با خود انقلاب، با زیستن و مردن برای انقلاب محک بخورد و اثبات شود. کار مارکسیست‌خانه‌نشینی که عینیت بررسی فاضلاته را می‌پروراند همان قدر نکوهیده است که باور به پیروزی انقلاب جهانی یا ضمانت «قوانین طبیعت».

وحدت نظریه و کردار نه فقط در نظریه، بل که برای کردار نیز وجود دارد. همان‌گونه که پرولتاریا در مقام طبقه فقط در جریان مبارزه و عمل می‌تواند آگاهی طبقاتی خویش را کسب و حفظ کند و خود را به سطح وظیفه‌ی تاریخی‌اش برکشد - وظیفه‌ئی که به‌طور عینی معین شده - حزب و فرد پیکارگر نیز فقط در صورتی می‌توانند به نظریه‌ی خود دست‌یابند که قادر باشند این وحدت را به‌کردار خود بکشانند. آن به اصطلاح «ایمان دینی» چیزی بیش از این یقین روش‌شناختی نیست که فرآیند تاریخی، بی‌اعتنا به شکست‌ها و عقب‌نشینی‌های گذرا، در اعمال ما و از ره‌گذر اعمال ما به ثمر می‌نشیند. فرصت‌طلبان در این جا نیز با دوراهگی و معضلی برخاسته از ناتوانی روبه‌رو می‌شوند؛ آنان می‌گویند: اگر کمونیست‌ها «شکست» را پیش‌بینی می‌کنند، باید یا از هر عملی خودداری ورزند، یا بپذیرند که ماجراجویان ناصادق، سیاست‌مداران فاجعه‌پرور و کودتاچی هستند. فرصت‌طلبان که گرفتار تباهی فکری و اخلاقی شده‌اند، در واقع قادر نیستند خود و عمل‌شان را عنصری از کلیت و فرآیند بدانند، و «شکست» را مقدمه‌ی ضروری پیروزی به‌شمار آورند.

وحدت پیروزی و شکست، وحدت سرنوشت فردی و فرآیند کلی، اصل هدایت‌کننده‌ی نظریه و رفتار روزا لوکزامبورگ است و وحدت نظریه و کردار را در آثار و زندگی‌اش نشان می‌دهد. او در

همان نخستین جدل خود با برنشتاین این نکته را طرح کرده که دست‌یابی «زودرس» پرولتاریا به قدرت، اجتناب‌ناپذیر است؛ اما شکاکیت فرصت‌طلبانه و هراسان از انقلاب را نیز «به مثابه یاوه‌بافی سیاسی که فرض تکامل مکانیکی جامعه را مبنا قرار می‌دهد و مدت زمان معینی را خارج و مستقل از مبارزه‌ی طبقاتی، پیش‌شرط پیروزی این مبارزه می‌داند» رسوا می‌کند. اصلاح اجتماعی یا انقلاب؟! همین یقین‌عاری از پندار بود که به پیکار روزا لوکزامبورگ برای رهایی پرولتاریا الهام می‌بخشید: رهایی اقتصادی و سیاسی از بردگی مادی سرمایه‌داری، و رهایی عقیدتی از بردگی معنوی فرصت‌طلبی. او در مقام رهبر فکری بزرگ پرولتاریا، پیکار اصلی خود را بر ضد فرصت‌طلبی به پیش برد که دشمنی بسیار خطرناک‌تر بود، زیرا چیرگی بر آن بسیار دشوارتر بود. مرگ او، که به دست واقعی‌ترین و سرسخت‌ترین دشمنان‌اش - شیدمان و نوسکه - صورت گرفت، به لحاظ منطقی نقطه‌ی اوج اندیشه و زندگی او بود. با آن که به لحاظ نظری سال‌ها پیش از شکست قیام ژانویه آن را پیش‌بینی کرده بود، و از نظر تاکتیکی در همان لحظه‌ی شروع می‌دانست که این قیام شکست می‌خورد، پی‌گیرانه تا آخر در کنار توده‌ها ماند و در سرنوشت آنان شریک شد. همین پی‌گیری و همان منطقی که دشمنی کینه‌توزانه‌ی قاتلان‌اش - فرصت‌طلبان سوسیال‌دمکرات - را سبب شد، پی‌آمد راستین وحدت نظریه و کردار در اعمال او بود.

## آگاهی طبقاتی

مسئله این نیست که در لحظه‌ای معین این یا آن پرولتر و یا حتی کل پرولتاریا چه چیزی را هدف خود می‌داند. مسئله این است که پرولتاریا چه هست و بر اساس هستی خویش، از نظر تاریخی چه کاری را ناچار است انجام دهد.

مارکس، خانواده‌ی مقدس

کار اصلی مارکس درست هنگامی ناتمام ماند که او در حال تعریف طبقات بود، و این ناتمامی برای نظریه و کردار پرولتاریا پی آمده‌های ناگواری داشت. در نتیجه، جنبش [پرولتری] بعدی در مورد این مسئله‌ی تعیین‌کننده مجبور شد به تفسیر و مقایسه‌ی گفته‌های پراکنده‌ی مارکس و انگلس بپردازد و روش [آن‌ها] را رأساً استخراج کند و به کار بندد. بنا به آموزش مارکسیسم، تقسیم جامعه به طبقات را باید با جای‌گاه آن‌ها در فرآیند تولید تعیین و تعریف کرد. اما معنای آگاهی طبقاتی چیست؟ این پرسش بی‌درنگ به زنجیره‌ئی از پرسش‌های جزئی بدل می‌شود که با هم پیوندی ناگسستنی دارند: نخست، آگاهی طبقاتی (از لحاظ نظری) چه معنایی دارد؟ دوم، کارکرد (عملی) آگاهی طبقاتی در مبارزه‌ی طبقاتی چیست؟ این دو ما را به پرسش سوم می‌رسانند: آیا مسئله‌ی آگاهی طبقاتی یک مسئله‌ی جامعه‌شناختی «عام» است یا برای پرولتاریا معنایی خاص دارد که با معنای آن برای تمام دیگر طبقاتی که تاکنون در تاریخ پدیدار شده‌اند سراپا متفاوت است؟ و سرانجام این‌که آیا ذات و



کارکرد آگاهی طبقاتی مجموعه‌ئی یک‌سان و یک‌پارچه است یا می‌توان درجات و سطح‌های گوناگونی را در آن تشخیص داد؟ و در صورت وجود این درجات و سطح‌ها، معنا و اهمیت عملی آن‌ها در پیکار طبقاتی پرولتاریا چیست؟

## ۱

انگلس در شرح معروف خود درباره‌ی ماتریالیسم تاریخی [در کتاب لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان] از این نکته آغاز می‌کند که هرچند ذات تاریخ مبتنی بر این است که «هیچ چیزی بدون قصد آگاهانه و هدف عامدانه روی نمی‌دهد»، برای درک تاریخ باید از این نکته فراتر رفت. چراکه از یک‌سو «اراده‌های فردی بی‌شمار و فعال در تاریخ غالباً نتایجی سرپا متفاوت و حتی متضاد با نتایج قصدشده به بار می‌آورند، و در نتیجه انگیزه‌های آن‌ها نیز در مجموع نتایج به دست آمده، فقط نقش و اهمیتی فرعی دارد: از سوی دیگر باید این نکته را روشن کرد که در پس خود این انگیزه‌ها چه نیروهای محرکی نهفته است و کدام علل تاریخی در مغز انسان‌های فعال [در تاریخ] به چنین انگیزه‌هایی بدل می‌شوند؟» انگلس در ادامه، مسئله را چنین روشن می‌کند: باید خود همین نیروهای محرک را نشان داد، یعنی نیروهایی که «توده‌های عظیم، تمام مردم، و نیز تمام طبقات را در میان مردم به حرکت درمی‌آورند، و عمل دیرپائی را باعث می‌شوند که به یک دگرگونی تاریخی بزرگ می‌انجامد.» گوهر مارکسیسم علمی شناخت این نکته است که نیروهای محرک واقعی تاریخ، مستقل از آگاهی (روانی) انسان به این نیروها وجود دارند.

در مرحله‌ی ابتدایی شناخت، این استقلال به صورت این باور

در می‌آید که این نیروهای محرک به طبیعت تعلق دارند و آن‌ها و قوانین علت و معلولی‌شان بر اساس قوانین «جاودانه‌ی» طبیعت عمل می‌کنند. مارکس درباره‌ی اندیشه‌ی بورژوازی می‌گوید: «تفکر درباره‌ی شکل‌های زندگی انسان، و در نتیجه تحلیل علمی آن‌ها، معمولاً راهی درست برعکس مسیر تحول واقعی در پیش می‌گیرد. این تفکر پس از وقوع [روی‌داده‌ها] شروع می‌شود و در نتیجه آغازگاه‌اش، نتایج تحقق‌یافته‌ی فرآیند تحول است. این شکل‌ها... پیش از آن‌که انسان بخواهد محتوای آن‌ها را روشن کند - و نه خصلت تاریخی آن‌ها را، زیرا به نظر او تغییرناپذیر اند - ثبات شکل‌های طبیعی زندگی اجتماعی را به خود گرفته‌اند» (سرمایه، جلد ۱، ص. ۴۲). در برابر این جزم‌اندیشی که جلوه‌های اصلی آن را در نظریه‌ی دولت فلسفه‌ی کلاسیک آلمان و نظریه‌ی اقتصادی آدم اسمیت و ریکاردو می‌توان یافت، مارکس نگرشی انتقادی، نظریه‌ئی در باب نظریه و آگاهی‌ئی درباره‌ی آگاهی را قرار می‌دهد. این نگرش انتقادی از بسیاری جهات نقدی تاریخی است. پیش از هر چیز، خصلت ایستا، طبیعی، و تغییرناپذیر شکل‌بندی‌های اجتماعی را از میان می‌برد؛ خاستگاه تاریخی آن‌ها را آشکار می‌کند و در نتیجه نشان می‌دهد که این شکل‌بندی‌ها از هر لحاظ دست‌خوش تحول تاریخی و نیز محکوم به زوال تاریخی اند. بنابراین، تاریخ صرفاً در درون عرصه‌ی اعتبار این شکل‌ها جریان ندارد (چنین امری مستلزم آن است که تاریخ فقط در حکم دگرگونی محتواها، انسان‌ها، وضعیت‌ها، و غیره بر اساس اصول اجتماعی همیشه‌معتبر باشد)؛ این شکل‌ها هم‌چنین هدفی نیستند که تمامی تاریخ به سوی آن پیش رود و با تحقق آن، مأموریت‌اش انجام شود و به پایان رسد. به‌عکس، تاریخ پیش از هر چیز تاریخ این شکل‌هاست، تاریخ

دگرگونی آن‌ها به مثابه شکل‌های تجمع انسان‌ها در جامعه، شکل‌هایی که بر پایه‌ی مناسبات اقتصادی عینی، بر تمام مناسبات انسان‌ها (اعم از مناسبات انسان‌ها با یک‌دیگر یا با طبیعت) حاکم‌اند.

اما در این‌جا اندیشه‌ی بورژوازی باید با سدی گذرناپذیر روبه‌رو شود، زیرا آغازگاه و هدف آن همواره، البته نه همیشه آگاهانه، توجیه نظم موجود و یا دست‌کم اثبات تغییرناپذیری آن است.<sup>۱</sup> مارکس با اشاره به اقتصاد بورژوازی می‌گوید: «بدین ترتیب [از دیدگاه نمایندگان این اقتصاد] تاریخ پیش‌تر وجود داشته، اما دیگر وجود ندارد» (فقر فلسفه، ص. ۱۴۳). این گفته در مورد تمام کوشش‌های متفکران بورژوا برای شناخت نظری فرآیند تاریخی صادق است. (یکی از محدودیت‌های فلسفه‌ی تاریخ هگل که غالباً نیز به آن اشاره شده، در همین جا نهفته است). بنابراین، اندیشه‌ی بورژوازی به مسئله‌ی تاریخ پرداخته، اما آن را حل‌ناپذیر پنداشته است. زیرا باید یا (مانند جامعه‌شناسی بورژوازی) فرآیند تاریخی را به کلی حذف کند و شکل‌های سازمان‌دهی موجود را به چشم تحقق قوانین طبیعی جاودانه‌ئی ببیند که در گذشته — به دلایلی «مرموز» و به نحوی کاملاً ناسازگار با اصول علم عقلانی که در پی شناخت قوانین پدیده‌هاست — به‌طور ناقص تحقق یافته یا اصلاً تحقق نیافته‌اند، یا هر چیز معنادار و هدف‌مند را از فرآیند تاریخ کنار بگذارد و به «فردیت» محض دوره‌های تاریخی و حاملان انسانی یا اجتماعی آن‌ها بسنده کند؛ علم تاریخ باید همراه با رانکه [مورخ آلمانی] ادعا کند که تمام دوره‌های تاریخی به یک‌سان «به خداوند نزدیک‌اند»، یعنی به درجه‌ی کمال واحدی دست یافته‌اند، و در نتیجه باز هم — البته به دلایلی متضاد — تحول تاریخی وجود ندارد.

در حالت اول شناخت منشأ شکل‌بندی‌های اجتماعی به کلی ناممکن می‌شود (همان‌جا، صص. ۱۲۱-۱۲۷). موضوعات تاریخ به صورت موضوعات قوانین طبیعی تغییرناپذیر و جاودانه جلوه‌گر می‌شوند. تاریخ، تخته‌بند صورت‌گرایی (یا فرمالیسم) می‌شود که قادر نیست ذات حقیقی شکل‌بندی‌های تاریخی-اجتماعی را به‌مثابه مناسبات میان انسان‌ها تشریح کند؛ این شکل‌بندی‌ها از سرچشمه‌ی راستین شناخت تاریخ - یعنی از مناسبات میان انسان‌ها - دور می‌مانند و میان آن‌ها سدی گذرناپذیر ایجاد می‌شود. همان‌گونه که مارکس گفته، [اندیشه‌ی بورژوازی] در نیافته است «که این مناسبات اجتماعی معین را نیز مانند پارچه، کتان، و غیره انسان‌ها تولید کرده‌اند. (همان‌جا، ص. ۱۲۷). در حالت دوم، تاریخ در تحلیل نهایی به عرصه‌ی سلطه‌ی غیرعقلانی قدرت‌های کوری بدل می‌شود که در بهترین حالت در «روح قومی» یا «انسان‌های بزرگ» تجسم می‌یابند، و در نتیجه فقط تشریح عملی و کاربردی آن‌ها امکان‌پذیر است، اما درک عقلانی‌شان ممکن نیست. این نیروها را فقط می‌توان مانند اثری هنری تابع نظم و ترتیبی زیباشناختی کرد. یا باید آن‌ها را - همان‌گونه که در فلسفه‌ی تاریخ پیروان کانت رایج است - مصالح تحقق اصول بی‌زمان، فراتاریخی، و اخلاقی دانست، اصولی که به خودی خود بی‌معنا هستند.

مارکس این دوراهگی را از این طریق حل کرد که نشان داد در حقیقت دوراهگی‌ئی وجود ندارد. این دوراهگی فقط آشکار می‌سازد که این برداشت‌های متضاد و ناسازگار از موضوعی واحد، بازتاب تعارض نظام تولید سرمایه‌داری اند. زیرا آنچه در این شیوه‌ی پژوهش قوانین «جامعه‌شناختی» تاریخ یا تاریخ‌نگری صورت‌گرایانه و عقلانی بیان می‌شود، بازتاب اسارت انسان‌ها در

چنگال نیروهای تولیدی جامعه‌ی بورژوازی است. مارکس می‌گوید: «فعالیت اجتماعی خود انسان‌ها در نظر آنان به صورت فعالیت اشیا در می‌آید، اشیائی که انسان‌ها به جای سلطه بر آن‌ها، زیر سلطه‌شان می‌روند.»<sup>۱</sup> روشن‌ترین و منسجم‌ترین بیان این نگرش در قوانین محض طبیعی و عقلانی اقتصاد سیاسی کلاسیک آمده است. مارکس در برابر این نگرش، نقد تاریخی اقتصاد سیاسی را قرار می‌دهد و تمام عینیت‌های شیء‌واره‌ی زندگی اقتصادی و اجتماعی را به صورت مناسبات میان انسان‌ها تحلیل می‌کند. به نظر مارکس، سرمایه (و همراه با آن، تمام شکل‌های عینیت‌یافته‌ی اقتصاد سیاسی) «شیء نیست، بل که رابطه‌ی اجتماعی بین اشخاص، به میانجی‌گری اشیاست».<sup>۲</sup> بدین ترتیب با احاله‌ی این شیء‌گونگی انسان‌ستیز شکل‌بندی‌های اجتماعی به مناسبات بین انسان‌ها، معنای کاذب اصل عقل‌گریزانه و فردگرایانه، یعنی روی دیگر سکه‌ی دوراهگی نیز از میان می‌رود. زیرا محو این شیء‌گونگی انسان‌ستیز شکل‌بندی‌های اجتماعی و حرکت اجتماعی آن‌ها در حکم بازگرداندن آن به مبنای واقعی‌اش، یعنی به مناسبات بین انسان‌هاست، بی‌آن‌که مطابقت این شیء‌گونگی با قوانین و عینیت مستقل از اراده‌ی انسانی و به‌ویژه اراده و اندیشه‌ی افراد انسان نفی شود. فقط نباید از یاد برد که این عینیت در واقع خود-عینیت‌یابی جامعه‌ی بشری در مرحله‌ی معینی از تکامل آن است، و این مطابقت با قانون نیز فقط در چارچوب بستر تاریخی‌ئی معتبر است که آفریده و تابع همین قانون است.

ممکن است به نظر برسد که اگر این دوراهگی بدین ترتیب حل شود، دیگر برای آگاهی هیچ نقش فعالی در فرآیند تاریخی باقی نمی‌ماند. البته بازتاب‌های آگاهانه‌ی مرحله‌های متفاوت تحول

اقتصادی، واقعیت‌های تاریخی بسیار مهمی هستند و ماتریالیسم دیالکتیکی نیز که در دل این تحول شکل گرفته به هیچ وجه منکر آن نیست که انسان‌ها اعمال تاریخی‌شان را خود انجام می‌دهند و این کار را آگاهانه می‌کنند. اما این آگاهی، همان‌گونه که انگلس در نامه‌ئی به مرینگ خاطر نشان کرده، نوعی آگاهی کاذب است.<sup>۴</sup> ولی در این جا نیز روش دیالکتیکی به ما اجازه نمی‌دهد که صرفاً به اعلام «کذب» این آگاهی و به تقابل انعطاف‌ناپذیر صدق و کذب بسنده کنیم. به عکس، این روش مستلزم بررسی انضمامی «آگاهی کاذب» به مثابه عنصری از کلیت تاریخی و مرحله‌ئی از فرآیند تاریخی زمانه‌ی خود است.

البته علم تاریخ بورژوایی نیز به تحلیل‌های انضمامی می‌پردازد و حتی ماتریالیسم تاریخی را سرزنش می‌کند که یک‌تایی انضمامی روی داده‌های تاریخی را نادیده می‌گیرد (اشتباه این تاریخ‌نگری در آن است که امر انضمامی را در فرد تجربی تاریخ (فرد در این جا ممکن است انسان، طبقه، یا مردمی معین باشد) و در آگاهی تجربی او (یعنی آگاهی موجود در روان‌شناسی فردی یا روان‌شناسی توده‌ای) جست‌وجو می‌کند. اما درست در همان جایی که تاریخ‌نگری بورژوایی می‌پندارد انضمامی‌ترین امر - یعنی جامعه به مثابه کلیت انضمامی، نظام تولید در مرحله‌ی معینی از تحول اجتماعی، و در نتیجه تقسیم جامعه به طبقات - را یافته است، بیش‌ترین فاصله را با آن دارد و در نتیجه چیزی سراپا انتزاعی را جای‌گزین امر انضمامی می‌کند. مارکس می‌گوید: «این مناسبات نه روابط این فرد با فردی دیگر، بل که روابط کارگر با سرمایه‌دار، زارع با زمین‌دار، و غیره است. نادیده گرفتن این روابط در حکم محو کل جامعه است، و پرومته‌ی شما نیز دیگر شبیح بی‌دست‌وپائی بیش نخواهد بود» (فقر فلسفه، ص. ۱۱۵).

بنابراین، (تحلیل انضمامی بدین معناست که اهر موردی را] به کلیت جامعه پیوند دهیم) زیرا فقط هنگامی که این پیوند برقرار شود، تمام ویژگی‌های اساسی آگاهی انسان‌ها به زندگی خودشان، در هر حالتی و هر زمانی، نمایان می‌شود. این آگاهی از یک سو همانند چیزی «درست» نمودار می‌گردد، زیرا از نظر ذهنی با وضعیت اجتماعی و تاریخی توجیه می‌شود و در نتیجه شناخت آن امکان‌پذیر و ضروری است؛ در عین حال، این آگاهی به صورت «آگاهی کاذب» در می‌آید، زیرا به‌طور عینی تمامیت ذات تحول اجتماعی را در بر نمی‌گیرد و قادر به شناخت و بیان کامل آن نیست. از سوی دیگر، همین آگاهی به صورتی جلوه‌گر می‌شود که از نظر ذهنی نمی‌تواند به هدف‌هایی که برای خود تعیین کرده است برسد، و در عین حال هدف‌های عینی تحول اجتماعی را در پیش می‌گیرد و تحقق می‌بخشد، هدف‌هایی که برای این آگاهی ناشناخته و ناخواسته اند. این تعیین دیالکتیکی دوسویه‌ی «آگاهی کاذب»، از تشریح ساده‌لوحانه‌ی این آگاهی به مثابه اندیشه‌ها، احساس‌ها، و خواسته‌های واقعی انسان‌ها در اوضاع تاریخی معین و در جای‌گاه مشخصی از ساختار طبقاتی بسیار فراتر می‌رود. نمی‌خواهم اهمیت عظیم تشریح نکته‌های بالا را منکر شوم، اما در هر حال چنین تشریحی فقط در حکم مصالح پژوهش‌های تاریخی اصیل است. در پرتو پیوند با کلیت انضمامی و تعیین‌های دیالکتیکی ناشی از آن می‌توانیم از تشریح محض فراتر رویم و به مقوله‌ی امکان عینی برسیم. اگر آگاهی را به کلیت جامعه پیوند دهیم، می‌توانیم به اندیشه‌ها و احساس‌هایی پی ببریم که انسان‌ها در وضعیت معینی می‌توانند داشته باشند، البته اگر قادر به درک کامل این وضعیت و تأثیر منافع ناشی از آن بر عمل بی‌میانجی و بی‌درنگ خود و نیز بر

ساختار کل جامعه باشند (ساختار کل جامعه با این منافع سازگاری دارد)؛ بدین ترتیب می‌توانیم به اندیشه‌ها و احساس‌هایی پی ببریم که با وضعیت [و بستر عینی شکل‌گیری‌شان] سازگار اند. تعداد این وضعیت‌ها در هیچ جامعه‌ئی نامحدود نیست. اگرچه با پژوهش‌های بسیار تفصیلی می‌توان نوع‌شناسی وضعیت‌های اجتماعی را تدوین کرد، چند نوع اصلی آشکارا متمایز وجود دارند که ویژگی‌های اساسی‌شان را جای‌گاه انسان‌ها در فرآیند تولید تعیین می‌کند. بدین ترتیب، در واقع، (آگاهی طبقاتی عبارت است از واکنش عقلانی مناسبی که با وضعیت شاخص معینی در فرآیند تولید تناسب دارد.)<sup>۵</sup> بنابراین، آگاهی طبقاتی حاصل جمع یا میان‌گین اندیشه‌ها و احساس‌های یکایک افراد سازنده‌ی طبقه‌ی اجتماعی نیست. و با این همه، اعمال تاریخی مهم طبقه در مقام کلیت، در تحلیل نهایی با این آگاهی تعیین می‌شود و نه با اندیشه‌ی تک‌تک افراد؛ و شناخت این اعمال نیز امکان‌پذیر نیست مگر بر اساس این آگاهی.

این تحلیل از همان آغاز نشان‌دهنده‌ی فاصله‌ئی است که آگاهی طبقاتی را از اندیشه‌های تجربی-واقعی و اندیشه‌هایی که توجیه و تبیین روان‌شناختی دارند، یعنی از اندیشه‌هایی که انسان‌ها درباره‌ی وضعیت زندگی خودشان در سر می‌پرورانند، جدا می‌سازد. اما اشاره‌ی صرف به جود این فاصله، یا حتی تعیین پی‌آمدهای آن به صورتی کلی و صوری، به هیچ وجه کافی نیست و باید دو نکته‌ی زیر را روشن کنیم:

۱. آیا این فاصله به نسبت نحوه‌ی رابطه‌ی طبقات مختلف با کلیت اقتصادی و اجتماعی تفاوت می‌یابد و چنان گسترده است که به تفاوت‌های کیفی می‌انجامد؟
۲. این مناسبات متفاوت بین کلیت اقتصادی عینی، آگاهی طبقاتی



متناسب [با وضعیت معینی از فرآیند تولید] [یا آگاهی طبقاتی ممکن]، و اندیشه‌ی روان‌شناختی واقعی انسان‌ها درباره‌ی وضعیت زندگی‌شان [یعنی آگاهی تجربی- واقعی افراد یک طبقه]، چه اهمیت عملی‌ئی دارد؟ کارکرد تاریخی و عملی آگاهی طبقاتی در چیست؟ فقط پس از روشن شدن این نکات می‌توانیم مقوله‌ی «امکان عینی» را روش‌مندانه به کار بندیم. نخستین پرسشی که طرح می‌شود این است که تا چه حد می‌توان کلیت اقتصاد جامعه‌ئی را به‌طور کلی از درون این جامعه و بر اساس جای‌گاه مشخصی در فرآیند تولید تشخیص داد؟ در واقع از یک‌سو باید محدودیت‌های ناشی از تنگ‌نظری و پیش‌داوری‌های افراد را در اثر وضعیت زندگی آنان پشت سر گذاشت، و از سوی دیگر نباید از محدوده‌ئی فراتر رفت که ساختار اقتصادی جامعه، زمانه، و جای‌گاه طبقاتی افراد برای آنان تعیین می‌کند. بنابراین، از دیدگاه انتزاعی و صوری، آگاهی طبقاتی در عین حال نوعی ناآگاهی است که بر اساس موقعیت اقتصادی، تاریخی، و اجتماعی طبقه‌ی افراد تعیین می‌شود.<sup>۷</sup> این موقعیت به صورت رابطه‌ی ساختاری و صوری معینی درمی‌آید که گویی بر تمام جنبه‌های زندگی حاکم است. «کذب» و «پندار» نهفته در چنین موقعیتی چیزی اختیاری و دل‌خواسته نیست، بل که برعکس، بیان ذهنی ساختار عینی اقتصادی است. از این روست که، به عنوان مثال، «ارزش یا بهای نیروی کار به شکل ارزش یا بهای خود کار ظاهر می‌شود»، «و به‌خطا گمان می‌رود که بهای کار به‌تمامی پرداخت می‌شود. برعکس، در برده‌داری، حتی بخشی از کار نیز که بهای آن پرداخته می‌شد به صورت کاری که بهایش پرداخت نشده جلوه می‌کرد.» (مُزد، بها، سود). اکنون وظیفه‌ی تحلیل تاریخی بسیار دقیق است که در پرتو مقوله‌ی امکان عینی به‌روشنی نشان دهد در

کدام موقعیت معینی می توان ماهیت این پندار را افشا و با کلیت [اجتماعی] پیوند واقعی برقرار کرد. طبقه‌ئی که به علت موقعیت طبقاتی خود نتواند کلیت جامعه‌ی کنونی را در یابد، طبقه‌ئی که تفکر او بر مبنای منافع طبقاتی‌اش، تا واپسین پی آمدهای منطقی‌اش پیش برود و به‌غایت آگاهی ممکن خود دست یابد ولی نتواند کلیت جامعه را درک کند، محکوم به ایفای نقشی فرودست در جامعه است و هرگز نمی‌تواند در سیر تاریخ تأثیری بازدارنده یا پیش‌برنده داشته باشد. چنین طبقاتی معمولاً به انفعال و تزلزل و نوسان بین طبقات حاکم و طبقات انقلابی محکوم اند و طغیان‌های احتمالی آنها نیز ضرورتاً ابتدایی، توخالی، و بی‌هدف است. آنها ممکن است پیروزی‌های گذرایی هم به دست آورند، اما سرانجام‌شان شکست قطعی است.

آمادگی یک طبقه برای دست‌یابی به تسلط [حاکمیت] بدین معناست که او، به پشتوانه‌ی منافع و آگاهی طبقاتی خود، می‌تواند مجموع جامعه را بر اساس منافع خویش سازمان دهد. در تحلیل نهایی، مسئله‌ی تعیین‌کننده و اساسی در هر مبارزه‌ی طبقاتی این است که کدام طبقه در لحظه‌ی مناسب و تعیین‌کننده، توانایی و آگاهی طبقاتی برای سازمان‌دهی کل جامعه را داراست. این امر نه به معنای نفی نقش زور و قهر در تاریخ است و نه به معنای تضمین پیروزی خودبه‌خودی طبقه‌ئی که آماده‌ی کسب تسلط است و منافع‌اش نیازهای تکامل اجتماعی را برآورده می‌کند. کاملاً برعکس؛ اولاً انتقال قدرت و تأمین منافع یک طبقه غالباً فقط به میانجی‌گری زور و قهر تمام‌عیار ممکن است صورت گیرد (به عنوان مثال، انباشت اولیه‌ی سرمایه)؛ ثانیاً مسئله‌ی آگاهی طبقاتی درست در اوضاعی نهایتاً تعیین‌کننده می‌شود که طبقات درگیر پیکار مرگ و

زندگی اند و مسئله‌ی کاربرد قهر ناگزیر مطرح می‌شود. به همین دلیل، اروین سابو، مارکسیست نام‌دار مجارستانی، در انتقاد از دیدگاه انگلس درباره‌ی «جنگ بزرگ دهقانان» (در سال ۱۵۲۵) راه خطا پیموده است (انگلس این جنگ را در اساس جنبشی ارتجاعی می‌داند). سابو چنین استدلال می‌کند که شورش دهقانان فقط با نیروی قهرآمیز درهم شکسته شد و شکست آن به ماهیت اجتماعی-اقتصادی این جنبش و به آگاهی طبقاتی دهقانان ربطی نداشت. او این نکته را نادیده می‌گیرد که دلیل نهایی برتری شهریاران و ضعف دهقانان، و در نتیجه توانایی شهریاران در کاربرد قهر، در همین مسئله‌ی آگاهی طبقاتی نهفته است. هر کسی، حتی با مطالعه‌ی بسیار سطحی جنبه‌های نظامی جنگ دهقانان، می‌تواند به راحتی تمام به درستی این نکته یقین پیدا کند.

اما نباید پنداشت که آگاهی طبقاتی تمام طبقات آماده‌ی کسب تسلط، ساختار درونی یکسانی دارد. نکته‌ی مهم آن است که این طبقات تا چه حد می‌توانند به اعمالی آگاهی یابند که برای کسب قدرت و سازمان‌دهی حاکمیت خویش باید انجام دهند و در واقع هم انجام می‌دهند. بنابراین، مسئله به ترتیب زیر طرح می‌شود: طبقه‌ی مورد بحث، وظایف تاریخی خود را تا چه حد «آگاهانه» یا «ناآگاهانه» انجام می‌دهد؟ آگاهی او «کاذب» است یا «راستین»؟ این تمایزها صرفاً نظری (یا آکادمیک) نیستند. صرف‌نظر از مسائل مربوط به فرهنگ که در آنها اختلافات ناشی از این پرسش‌ها اهمیتی تعیین‌کننده دارند، در تمام موضوعات عملی، سرنوشت طبقه به توانایی‌اش در تشخیص دقیق و حل مسائلی وابسته است که تحول تاریخی در مقابل او گذاشته است. و در این جا باز به روشنی تمام می‌بینیم که منظور از آگاهی طبقاتی، اندیشه‌ی افراد - حتی

افراد بسیار فرزانه - یا شناخت علمی نیست. امروزه کاملاً روشن است که جامعه‌ی باستان بایستی بر اثر محدودیت‌های نظام اقتصادی برده‌داری درهم شکسته می‌شد. اما این نکته نیز کاملاً روشن است که در عهد باستان، نه طبقه‌ی حاکم و نه طبقاتی که به رویارویی انقلابی یا اصلاح‌طلبانه با آن پرداخته بودند، به هیچ وجه قادر به درک این ضرورت نبودند. در نتیجه، با ظهور این محدودیت‌ها و مسائل در عمل، سقوط این جامعه ناگزیر و چاره‌ناپذیر بود. وضعیت بورژوازی امروز این مسئله را روشن‌تر می‌کند: این طبقه در آغاز با شناخت عوامل و وابستگی‌های متقابل اقتصادی به پیکار با جامعه‌ی استبدادی و فئودالی پرداخت، اما سپس از تداوم و تکمیل علم آغازین و خاص خود، یعنی شناخت [نقش] طبقات [و مبارزه‌ی طبقاتی در تاریخ]، به کلی و بی‌ناگزیر ناتوان شد و [بنا به موقعیت طبقاتی اش] بایستی در پیدا کردن پاسخ نظری برای مسئله‌ی بحران‌های اقتصادی نیز ناکام می‌ماند. در این مورد، وجود راه‌حل نظری و عملی برای او هیچ فایده‌ئی نداشت، زیرا حتی پذیرش نظری این راه‌حل در حکم آن بود که دیگر نمی‌توان از دیدگاه طبقه‌ی بورژوازی به پدیده‌های جامعه نگریست. اما هیچ طبقه‌ئی نمی‌تواند دیدگاه طبقاتی خود را در بررسی مسائل اجتماعی کنار بگذارد، مگر این‌که داوطلبانه حاضر به دست کشیدن از قدرت باشد. بنابراین، سدی که آگاهی طبقاتی بورژوازی را به آگاهی «کاذب» بدل می‌سازد، مانعی عینی است که از وضعیت طبقاتی خود این طبقه ناشی می‌شود. این مانع چیزی اختیاری، ذهنی، یا روانی نیست، بل که پی‌آمد عینی ساختار اقتصادی جامعه است. آگاهی طبقاتی بورژوازی ممکن است بازتاب هرچه روشن‌تر تمام مسائل مربوط به سازمان‌دهی تسلط این طبقه،

تحول سرمایه‌داری، و رسوخ آن در مجموعه‌ی تولید [جامعه] باشد؛ اما به محض رویارویی با مسائلی که در حوزه‌ی تجربه‌ی بورژوازی جای می‌گیرد، اما حل آن‌ها از چارچوب سرمایه‌داری فراتر می‌رود، ناگزیر تیره و تار می‌شود. کشف «قوانین طبیعی» اقتصاد، در مقایسه با فئودالیسم قرون وسطی یا حتی مرکانتیلیسم دوران گذار، روشن‌گری محض است، اما همین قوانین به صورتی درون‌ذاتی و دیالکتیکی به «قوانین طبیعی» بدل می‌گردند «که بر ناآگاهی دست‌اندرکاران آن‌ها استوار اند». (انگلس، طرح نقدی بر اقتصاد سیاسی).

با دیدگاه‌های طرح‌شده در این صفحات نمی‌توان نوع‌شناسی تاریخی و منظمی از درجات ممکن آگاهی طبقاتی عرضه کرد. برای این کار در وهله‌ی اول باید دقیقاً بررسی کرد که در چه مرحله‌ی از فرآیند کلی مجموعه‌ی تولید، منافع طبقات مختلف به حیاتی‌ترین و بی‌واسطه‌ترین وجه مطرح می‌شوند؛ ثانیاً باید نشان دهیم که تا چه حد به نفع هر طبقه است که از این بی‌واسطگی فراتر برود، منافع مهم بی‌واسطه‌ی خود را صرفاً عنصری از کلیت بدانند و از آن درگذرد؛ و سرانجام باید مشخص کرد که کلیتی که بدین ترتیب به دست می‌آید چه ماهیتی دارد و تا چه حد کلیت واقعی تولید را در بر می‌گیرد. کاملاً روشن است که اگر آگاهی طبقاتی به عنوان مثال به منافع مصرف‌جدا از تولید محدود شود (مانند موقعیت لومپن پرولتاریا در رم باستان) یا شکل‌گیری مقوله‌های مربوط به منافع توزیع کالا را نشان دهد (مانند سرمایه‌ی تجاری یا سوداگر)، کیفیت و ساختارش ناگزیر بسیار متفاوت خواهد بود. هرچند در این‌جا نمی‌توانیم به نوع‌شناسی منظم دیدگاه‌های مختلف بپردازیم، از آن‌چه تاکنون گفته شد بر می‌آید که موارد مختلف آگاهی «کاذب» با

یکدیگر تفاوت کیفی و ساختاری دارند و این تفاوت به نحوی است که در فعالیت اجتماعی طبقات تأثیر تعیین کننده می گذارد.

۲

از مطالب پیش گفته این نتیجه به دست می آید که در دوران های پیش از سرمایه داری و در مورد رفتار اقشار اجتماعی متعددی از سرمایه داری که بنیادهای اقتصادی زندگی شان در پیش از سرمایه داری ریشه دارد، آگاهی طبقاتی بنا به ماهیت خود نه می تواند به روشنایی کامل برسد و نه بر روی دادهای تاریخی تأثیر آگاهانه بگذارد.

این نتیجه گیری در درجهی اول بدان سبب درست است که منافع طبقاتی در جامعه های پیش از سرمایه داری هرگز روشنایی و شفافیت کامل (اقتصادی) نمی یابند. زیرا جامعه ی تقسیم شده به کاست ها و رسته ها<sup>۸</sup> به نحوی سازمان دهی شده است که در ساختار اقتصادی و عینی آن، عناصر اقتصادی پیوند جدایی ناپذیری با عناصر سیاسی، دینی، و غیره دارند. اما پیروزی بورژوازی به معنای انحلال نظام رسته ای است و فقط با حاکمیت همین طبقه است که پیدایش نظام اجتماعی مبتنی بر قشر بندی محض و صرف طبقاتی امکان پذیر می شود. (بقای بازمانده های نظام رسته ای فئودالی در بسیاری از کشورهای سرمایه داری به هیچ وجه از اعتبار حکم بالا نمی کاهد).

ریشه های این وضعیت در تفاوت زرف نظام های اقتصادی سرمایه داری و پیش از سرمایه داری نهفته است. تفاوت بسیار چشم گیری که برای ما اهمیت بسیار دارد این است که در جامعه های پیش از سرمایه داری، به هم پیوستگی و انسجام اقتصادی بسیار کم تر

از جامعه‌ی سرمایه‌داری است؛ در این جامعه‌ها استقلال بخش‌های مختلف بسیار بیش‌تر و به‌هم‌پیوستگی اقتصادی محدودتر و رشدنیافته‌تر از سرمایه‌داری است. بازرگانی نقش کم‌تری در زندگی کل جامعه دارد، بخش‌های مختلف یا خودمختاری بیش‌تری دارند (مانند کمون‌های روستایی) یا اصلاً هیچ نقشی در زندگی اقتصادی جامعه و فرآیند تولید ندارند (چنان‌که در مورد شمار زیادی از شهروندان یونانی و روم دیده می‌شد). در چنین اوضاعی، ریشه‌ی دولت، یعنی واحد یک‌پارچه و منسجم و سازمان‌یافته‌ی جامعه، در زندگی واقعی جامعه سُست می‌شود. بخشی از جامعه زندگی «طبیعی» خود را به پیش می‌برد که کاملاً مستقل از سرنوشت دولت است. مارکس می‌گوید: «کلید رمز تغییرناپذیری جامعه‌های آسیایی در سادگی سازمان تولیدی این جماعت‌های خودبسنده نهفته است که خود را همیشه به شکلی واحد بازتولید می‌کنند و اگر هم از سر تصادف از بین بروند، در همان‌جا و با همان نام گذشته خود را باز می‌سازند؛ این تغییرناپذیری با انقراض و بازسازی مدام دولت‌های آسیایی و دگرگونی‌های بی‌وقفه‌ی سلسله‌های پادشاهی تضادی بسیار آشکار دارد. توفان‌های عرصه‌ی سیاست، آرامش ساختار عناصر اقتصادی اساسی جامعه را بر هم نمی‌زنند» (سرمایه، جلد ۱، ص. ۳۲۳). اما بخش دیگر جامعه، زندگی اقتصادی سرپا انگلی دارد. برای این بخش، دولت و دستگاه قدرت دولتی، برخلاف نقش‌اش برای طبقات حاکم جامعه‌ی سرمایه‌داری، نه وسیله‌ی تحمیل اصول اقتصادی خود است (وسیله‌ئی که در صورت لزوم به قهر متوسل می‌شود) و نه ابزار قهرآمیزی برای تأمین شرایط سلطه‌ی اقتصادی خود (مانند نقش دولت در استعمار جدید)؛ بنابراین [در جامعه‌های آسیایی] دولت میانجی سلطه‌ی اقتصادی بر جامعه

نیست، بل که خود سلطه‌ی اقتصادی بی‌میانجی بر جامعه است. این قاعده نه فقط در مورد غارت محض و مستقیم زمین‌ها و برده‌ها، بل که در مورد مناسبات «اقتصادی» به اصطلاح صلح‌آمیز نیز صادق است. مارکس درباره‌ی بهره‌ی کار می‌گوید: «در این اوضاع، زمین‌داران اسمی فقط با فشارهای غیراقتصادی می‌توانستند کار اضافی را تصاحب کنند.» (سرمایه، جلد ۳، ص. ۳۲۴، تأکید از من است). در آسیا «بهره و مالیات چیزی واحد اند، یا به عبارت دقیق‌تر، مالیاتی غیر از این شکل بهره‌ی زمین وجود ندارد.» و حتی بازرگانی نیز با شکلی که در جامعه‌های پیش از سرمایه‌داری داشته، قادر نبوده است بر ساختار اساسی جامعه تأثیری تعیین‌کننده بگذارد؛ تأثیر آن در سطح باقی می‌ماند و بر فرآیند تولید و به‌ویژه رابطه‌ی آن با کار تسلطی نداشت. مارکس می‌گوید: «بازرگان می‌توانست هر کالائی را بخرد، اما قادر به خرید کار به مثابه کالا نبود. او با رضایت ضمنی خود [از وضع موجود] فقط به دلالتی محصولات دست‌ساز می‌پرداخت.»<sup>۹</sup>

با این همه، چنین جامعه‌ئی نیز واحدی اقتصادی است. تنها پرسشی که پیش می‌آید این است که آیا این واحد می‌تواند گروه‌های خاص و مختلف جامعه را چنان به کلیت جامعه ربط دهد که آگاهی ممکن متناسب با این رابطه شکلی اقتصادی به خود بگیرد؟ مارکس از یک سو تأکید می‌ورزد که در روم و یونان باستان، مبارزه‌ی طبقاتی «به طور عمده شکل مبارزه‌ی بده‌کاران و بستان‌کاران» را به خود می‌گرفت (سرمایه، جلد ۱، ص. ۹۹). اما به درستی تمام می‌افزاید: «با این همه، شکل پولی — که رابطه‌ی بده‌کار و بستان‌کار نیز شکلی از این دست است — فقط بازتاب تعارض نهفته در ژرفای اوضاع زندگی اقتصادی است.» ماتریالیسم تاریخی می‌تواند به آسانی نشان دهد که



این بازتاب، صرفاً انعکاس [تضاد موجود در نظام اقتصادی جامعه] است. اما باید پرسید که آیا برای طبقاتِ چنین جامعه‌ئی، اصلاً امکان عینی دست‌یابی به آگاهی از زیربنای اقتصادی پیکارها و معضلات اقتصادی گریبان‌گیر جامعه وجود دارد؟ آیا این پیکارها و معضلات نبایستی به‌ناگزیر در ذهن این طبقات - بسته به اوضاع زندگی واقعی‌شان - شکل «طبیعی» و دینی<sup>۱۰</sup>، یا دولتی و حقوقی به خود بگیرند؟ تقسیم جامعه به کاست‌ها یا رسته‌ها در واقع بدین معناست که تثبیت معنوی [نظری] و سازمانی این شکل‌های «طبیعی»، بدون آگاهی از زیربنای اقتصادی‌شان صورت گرفته و جنبه‌ی سنتی محضِ رشدِ طبیعی آن‌ها به‌ناگزیر بی‌هیچ میانجی‌ئی در قالب [شکل‌ها و مفاهیم] حقوقی ریخته شده است. (سرمایه، جلد ۱، ص. ۳۰۴). در راستای ساختار اقتصادی نامنسجم [و از هم‌گسسته‌ی] جامعه، کارکرد شکل‌های حقوقی و دولتی نیز (در این جا، تقسیم جامعه به رسته‌ها، امتیازات، و غیره) هم به‌لحاظ عینی و هم از نظر ذهنی با کارکرد آن‌ها در سرمایه‌داری متفاوت است. در جامعه‌ی سرمایه‌داری، این شکل‌ها فقط پیوستگی متقابل نیروهائی را تثبیت می‌کنند که کارکرد اقتصادی محض دارند و شکل‌های حقوقی غالباً - همان‌گونه که کارتر به‌خوبی نشان داده<sup>۱۱</sup> - ممکن است با تغییرات ساختارهای اقتصادی هم‌آهنگ گردند، اما صورت یا محتوای‌شان دگرگون نمی‌شود. برعکس، در جامعه‌های پیش از سرمایه‌داری، شکل‌های حقوقی به‌ناگزیر باید به نحوی ذاتی [و بی‌میانجی] در پیوستگی متقابل نیروهای اقتصادی دخالت کنند. در این جامعه‌ها در واقع مقوله‌های ناب اقتصادی اصلاً وجود ندارند که در قالب شکل‌های حقوقی پدیدار شوند و قبلاً نیز در قالب دیگر شکل‌های حقوقی درآمد باشند. (و به گفته‌ی

مارکس، مقوله‌های اقتصادی «شکل‌های وجود مستعین [دازاین] و تعیین‌های زندگی» هستند) (گامی در نقد اقتصاد سیاسی). در این جامعه‌ها مقوله‌های اقتصادی و حقوقی، به‌طور عینی و ماهوی، جدایی‌ناپذیر و درهم‌آمیخته اند (رجوع کنید به مثال‌های پیش‌گفته درباره‌ی بهره‌ی ارضی و مالیات در نظام بردگی و...). به بیان هگل، [در این جامعه‌ها] اقتصاد حتی از نظر عینی نیز به مرحله‌ی «هستی برای خود» نرسیده است. از این رو، در چنین جامعه‌هایی موضعی که آگاهی از زیربنای اقتصادی تمام مناسبات اجتماعی را امکان‌پذیر کند، ممکن نیست وجود داشته باشد.

البته این نکته به هیچ وجه به معنای نفی آن نیست که همه‌ی شکل‌های جامعه بر بنیادهای اقتصادی عینی استوار اند. برعکس، تاریخ تقسیم جامعه به رسته‌های مختلف به‌روشنی تمام نشان می‌دهد که این رسته‌ها، که در آغاز در قالب شکل‌های ثابت، حیات اقتصادی «طبیعی» داشتند، اندک اندک در جریان تحول اقتصادی ناپیدا و «ناآگاهانه» فرو پاشیدند و دیگر فاقد وحدت راستین بودند. محتوای اقتصادی آن‌ها وحدت حقوقی صوری‌شان را درهم شکست. (تحلیل انگلس از مناسبات طبقاتی در دوره‌ی اصلاح دینی و تحلیل کونو از مناسبات طبقاتی در انقلاب فرانسه مؤید کامل این نکته است). با این همه، به‌رغم این تضاد میان شکل حقوقی و محتوای اقتصادی، شکل حقوقی (آفریننده‌ی امتیازات) اهمیت بسیار گسترده و غالباً تعیین‌کننده‌ی برای آگاهی از این رسته‌های در حال فروپاشی دارد. زیرا شکل تقسیم جامعه به رسته‌ها، وابستگی متقابل میان موجودیت اقتصادی رسته — موجودیتی واقعی اما «ناآگاهانه» — و کلیت اقتصادی جامعه را پنهان می‌کند. این شکل، آگاهی [رسته] را یا در حد امتیازات کاملاً بی‌واسطه‌ی آن محدود

می‌سازد (مانند شوالیه‌ها در دوره‌ی اصلاح دینی) و یا در حد کاملاً بی‌واسطه‌ی بخش خاصی از جامعه که این امتیازات از آن سرچشمه می‌گیرند (مانند اصناف). حتی ممکن است رسته‌ئی از نظر اقتصادی به کلی فروپاشد و اعضایش به‌لحاظ اقتصادی جذب طبقات متفاوتی شوند، اما همین رسته پیوند و انسجام عقیدتی خود را حفظ کند (انسجامی که واقعیت عینی ندارد). زیرا «آگاهی رسته‌ای» با کلیتی پیوند برقرار می‌کند که نه وحدت اقتصادی واقعی و زنده، بل که وضعیت گذشته‌ی جامعه است که در زمان خود امتیازات رسته‌ها را ایجاد کرده است. آگاهی رسته‌ای — در مقام عامل تاریخی واقعی — بر آگاهی طبقاتی پرده می‌اندازد و مانع ظهور آن می‌شود. در جامعه‌ی سرمایه‌داری نیز در مورد تمام گروه‌های «ممتازی» که وضعیت طبقاتی شان هیچ‌گونه زیربنای اقتصادی بی‌میانجی ندارد، پدیده‌ی مشابهی را می‌توان به چشم دید. قدرت انطباق چنین قشرهایی با تحول اقتصادی واقعی، به توانایی آنان در «سرمایه‌دار کردن خود» و تبدیل «امتیازات» شان به مناسبات سلطه‌ی اقتصادی و سرمایه‌دارانه بستگی دارد (به عنوان مثال، زمین‌داران بزرگ در چنین وضعیتی به سر می‌برند).

بنابراین، رابطه‌ی آگاهی طبقاتی و تاریخ در دوره‌های پیش از سرمایه‌داری با دوران سرمایه‌داری به کلی فرق می‌کند. در دوره‌های پیش از سرمایه‌داری، استنتاج طبقات از واقعیت تاریخی بی‌واسطه، فقط از ره‌گذر تفسیر تاریخ از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی امکان‌پذیر بود. اما در سرمایه‌داری، طبقات خود همین واقعیت بی‌واسطه و تاریخی اند. بنابراین — همان‌گونه که انگلس نیز خاطر نشان کرده — به هیچ‌وجه تصادفی نیست که این شناخت از تاریخ فقط در دوران سرمایه‌داری امکان‌پذیر شده است؛ این امر نه فقط — آن‌گونه که

انگلس می‌اندیشد. به دلیل سادگی بیش‌تر ساختار سرمایه‌داری در مقایسه با «پیوندهای پیچیده و پوشیده‌ی» دوران‌های گذشته، بل‌که بیش از هر چیز ناشی از آن است که منافع اقتصادی طبقات به‌مثابه نیروی محرک تاریخ، فقط در سرمایه‌داری با آشکاری و خلوص تمام نمودار می‌شود. بنابراین، در دوره‌های پیش از سرمایه‌داری انسان‌ها هیچ‌گاه نمی‌توانستند - حتی در سطح [پیشینه‌ی] آگاهی ممکن خود - به «نیروهای محرک نهفته در پس انگیزه‌های انسان‌های فعال در تاریخ» آگاهی یابند. این نیروها در واقع به صورت نیروهای کور تحول تاریخی، در پشت انگیزه‌های انسان‌ها پنهان می‌مانند. عناصر عقیدتی نه فقط بر منافع اقتصادی «پرده می‌انداختند» و پرچم و شعار مبارزه محسوب می‌شدند، بل‌که بخش جدایی‌ناپذیر و عناصر سازنده‌ی خود مبارزه‌ی واقعی بودند. البته اگر به یاری ماتریالیسم تاریخی در پی کشف معنای جامعه‌شناختی این مبارزات برآیم، آنگاه بی‌تردید منافع اقتصادی را عامل نهایتاً تعیین‌کننده در هر تبیینی خواهیم دید. اما تفاوت رفع‌نشده‌ی دوران‌های پیش‌ازسرمایه‌داری با سرمایه‌داری در آن است که در دوره‌ی سرمایه‌داری، عوامل اقتصادی در «پشت» آگاهی پنهان نشده‌اند، بل‌که در ذات آگاهی حضور دارند (هرچند به نحوی ناآگاهانه، واپس‌رانده، یا به نحوی دیگر). با سرمایه‌داری، و همراه با محور ساختار رسته‌ای و پیدایش جامعه‌ئی که از مناسبات و عوامل اقتصادی محض ساخته شده، آگاهی طبقاتی به مرحله‌ئی می‌رسد که می‌تواند آگاهانه باشد [و انسان‌ها به آن آگاهی یابند]. اکنون مبارزه‌ی اجتماعی در مبارزه‌ی عقیدتی برای [دست‌یابی به] آگاهی، در مبارزه برای آشکارساختن یا پنهان کردن سرشت طبقاتی جامعه بازتاب می‌یابد. اما خود امکان‌پذیر شدن چنین مبارزه‌ئی، از

تضادهای دیالکتیکی و انحلال درونی جامعه‌ی طبقاتی ناب [سرمایه‌داری] خبر می‌دهد. به گفته‌ی هگل: «فلسفه آن‌گاه تصویر تیره‌ی خود را ترسیم می‌کند که شکلی از زندگی فرسوده شده است. این شکل از زندگی با این تصویر تیره جوانی را از سر نمی‌گیرد، بل که فقط شناخته می‌شود. جغد مینروا [الاهی دانش] فقط با فرارسیدن شام‌گاهان بال می‌گسترد.»

## ۳

بورژوازی و پرولتاریا یگانه طبقات ناب جامعه‌ی بورژوایی هستند. یعنی یگانه طبقاتی که وجود و تکامل‌شان به‌تمامی بر تکامل فرآیند مدرن تولید استوار است و هر گونه برنامه‌ئی برای سازمان‌دهی مجموع جامعه، صرفاً بر اساس وضعیت زندگی آنان تصویرپذیر است. نگرش طبقات دیگر (خرده‌بورژوازی، دهقانان) از آن رو متزلزل و سترون است که هستی متعین [دازاین] آنان به‌تمامی بر جای‌گاه‌شان در فرآیند تولید سرمایه‌داری استوار نیست، بل که با بازمانده‌های جامعه‌ی رسته‌ای پیوندی ناگسستنی دارد. بنابراین، آنان ذخواستار پیش‌برد تکامل سرمایه‌داری یا فرازوی از آن نیستند، بل که می‌کوشند سرمایه‌داری را به‌طور کلی به عقب برگردانند و یا از شکوفایی همه‌جانبه‌اش جلوگیری کنند. منافع طبقاتی آنان بر عوارض تکامل سرمایه‌داری و جلوه‌های جزئی جامعه متکی است، نه بر خود این تکامل و ساختار مجموع جامعه.

مسئله‌ی آگاهی ممکن است در گزینش هدف‌ها و شیوه‌ی عمل [برای تحقق آن‌ها] نمودار شود، از جمله در مورد خرده‌بورژوازی که بخش‌هایی از آن در شهرهای بزرگ سرمایه‌داری زندگی می‌کنند و تمام جلوه‌های بیرونی زندگی‌شان تحت تأثیر مستقیم سرمایه‌داری

شکل گرفته است. به همین دلیل، خرده‌بورژوازی به هیچ وجه نمی‌تواند از کنار واقعیت مبارزه‌ی طبقاتی بورژوازی و پرولتاریا با بی‌اعتنایی کامل بگذرد. اما خرده‌بورژوازی به عنوان «طبقه‌ئی در حال گذار که در آن، منافع دو طبقه‌ی [متضاد] بُرندگی‌شان را از دست می‌دهند»، خود را «ماورای تمام تناقض‌های طبقاتی» می‌پندارد (مارکس، *مجدهم برومر لویی بناپارت*). در نتیجه، برای «برانداختن هر دو حد، یعنی کار مزدی و سرمایه» تلاش نمی‌کند، بل که در پی یافتن راه‌هائی است تا «تضاد میان آن‌ها را تخفیف دهد و به هم‌آهنگی بدل سازد» (همان‌جا). بنابراین، در فعالیت خود، از کنار تمام تصمیم‌گیری‌های حیاتی جامعه می‌گذرد و ناگزیر به تناوب — و همیشه ناآگاهانه — در یکی از دو جبهه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی پیکار می‌کند. بدین ترتیب، هدف‌های خاص وی که فقط و فقط در آگاهی‌اش وجود دارند، به ناگزیر شکل‌هائی صرفاً «ایدئولوژیکی» به خود می‌گیرند که همواره توخالی‌تر می‌شوند و از کنش اجتماعی بیش‌تر فاصله می‌گیرند. خرده‌بورژوازی صرفاً تا هنگامی می‌تواند نقش تاریخی فعال ایفا کند که هدف‌هایش با منافع اقتصادی طبقاتی و واقعی سرمایه‌داری هم‌آهنگ باشد، مانند وضعیت این طبقه در زمان الغای رسته‌ها در جریان انقلاب فرانسه. پس از انجام این مأموریت، گفته‌های او — که عمدتاً بی‌تغییر مانده بود — هرچه بیش‌تر از سیر تحول واقعی دور ماند و همواره مضحکه‌آمیزتر شد (مانند ژاکوبین‌گرایی حزب مونتانی در سال‌های ۱۸۴۸-۱۸۵۱). اما این فقدان پیوند با کلیت جامعه، ممکن است بر ساختار درونی و توانایی سازمان‌دهی طبقات تأثیر متقابل بگذارد. این نکته به روشنی تمام در سیر تحول دهقانان دیده می‌شود. مارکس می‌گوید: «دهقانان خرده‌مالک توده‌ی عظیمی را تشکیل می‌دهند که اعضای آن در

وضعیت یک‌سانی به سر می‌برند، اما با هم روابط همه‌جانبه ندارند. شیوه‌ی تولید این دهقانان به جای این‌که بین آنان پیوند متقابل برقرار سازد، از هم جداشان می‌کند... هر خانواده‌ی دهقانی... وسایل معیشت‌اش را بیش‌تر از ره‌گذر مبادله با طبیعت به دست می‌آورد تا از راه ارتباط با جامعه... از سوئی دهقانان یک طبقه محسوب می‌شوند، زیرا اوضاع اقتصادی زندگی میلیون‌ها خانواده‌ی دهقانی به نحوی است که شیوه‌ی زندگی، منافع، و فرهنگ‌شان را از شیوه‌ی زندگی، منافع، و فرهنگ طبقات دیگر جدا می‌کند و آنان را به رویارویی با این طبقات می‌کشانند. از سوی دیگر، دهقانان خرده‌مالک طبقه نیستند، زیرا فقط رابطه‌ی محلی با هم دارند و وحدت منافع‌شان به هیچ‌کار مشترک، هیچ پیوند ملی، و هیچ سازمان [و نظم و ترتیب] سیاسی نمی‌انجامد» (همان‌جا). به همین دلیل، جنبش متحد و یک‌پارچه‌ی این توده‌ها در گرو دگرگونی‌های بیرونی مانند جنگ یا انقلاب در شهرها و نظایر آن‌ها است، و حتی در این صورت نیز دهقانان نمی‌توانند این جنبش را با شعارهای خاص خودشان سازمان‌دهی کنند و سمت و سوی مثبتی به آن بدهند که با منافع‌شان سازگار باشد. پیش‌رو بودن جنبش‌های دهقانی (مانند انقلاب ۱۷۸۹ در فرانسه یا انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه) یا ارتجاعی بودن آن‌ها (مانند کودتای ناپلئون)، به وضعیت دیگر طبقات پیکارگر و به سطح آگاهی احزاب رهبری‌کننده‌ی آن‌ها بستگی دارد. به همین دلیل، «آگاهی طبقاتی» دهقانان شکلی ایدئولوژیکی به خود می‌گیرد که محتوای آن بسیار تغییرپذیرتر از آگاهی دیگر طبقات است و در واقع همواره نوعی آگاهی عاریه‌ای به حساب می‌آید. در نتیجه، احزابی که این «آگاهی طبقاتی» را به‌طور جزئی یا کلی مبنا قرار می‌دهند، هرگز نمی‌توانند در موقعیت‌های

حساس برخورداری استوار و دور از تزلزل داشته باشند (مانند «اس-ار»ها - سوسیالیست‌های انقلابی - در سال‌های ۱۹۱۷ و ۱۹۱۸). به همین سبب، بسیار محتمل است که دهقانان زیر پرچم‌های عقیدتی متضاد مبارزه کنند. نکته‌ی بسیار مهم در مورد نظریه‌ی آنارشیسیم و «آگاهی طبقاتی» دهقانان این است که برخی از شورش‌های ضدانقلابی دهقانان مرفه و متوسط در روسیه، ایدئولوژی مطلوب خود را در جامعه‌نگری آنارشستی یافته‌اند. در واقع (حتی اگر بتوانیم این دهقانان را به معنای دقیق مارکسیستی طبقه بنامیم) نمی‌توانیم در مورد آن‌ها از آگاهی طبقاتی سخن بگوییم: زیرا اگر آن‌ها به آگاهی کامل از موقعیت‌شان دست یابند، بی‌هودگی ایستادگی‌های‌شان در برابر ضرورت تحول تاریخی آشکار می‌گردد، و بدین ترتیب، بین منافع و آگاهی آن‌ها رابطه‌ی تقابل تناقض‌آمیز دوجانبه برقرار می‌شود. و از آنجا که آگاهی طبقاتی به صورت آگاهی متناسب و سازگار با منافع طبقاتی تعریف شده است، شناخت فلسفی امکان‌ناپذیری تحول آگاهی طبقاتی این دهقانان در واقعیت تاریخی بی‌میانجی نیز ممکن می‌گردد.

در مورد بورژوازی نیز آگاهی و منافع طبقاتی رابطه‌ی تضاد و تقابل دارند. اما این تقابل نه متناقض بل که دیالکتیکی است.

تفاوت این دو نوع تقابل را به‌طور خلاصه می‌توان چنین بیان کرد: در مورد سایر طبقات، وضعیت‌شان در فرآیند تولید و منافع ناشی از آن، ناگزیر، از پیدایش هر گونه آگاهی جلوگیری می‌کند؛ اما در مورد بورژوازی این عوامل به پیدایش و گسترش آگاهی طبقاتی یاری می‌رسانند، ولی این آگاهی - از همان آغاز و به اقتضای ذات خود - گرفتار نوعی بداقبالی تراژیک می‌شود و ناگزیر در نقطه‌ی او:



خود به تضاد درونی حل ناپذیری می‌رسد، و به همین دلیل محکوم به نابودی است. بازتاب تاریخی این وضعیت تراژیک بورژوازی در آن است که این طبقه هنوز نظام پیشین (فئودالیسم) را از پای در نیاورده که با دشمن جدید یعنی پرولتاریا روبه‌رو می‌شود؛ شکل سیاسی این پدیده‌ی تراژیک در آن است که همان «آزادی» که پرچم مبارزه‌ی بورژوازی بر ضد سازمان‌دهی رسته‌ای جامعه بود، به‌هنگام پیروزی این طبقه باید به شکل جدیدی از سرکوب بدل شود. جلوه‌ی جامعه‌شناختی این تضاد در آن است که بورژوازی از یک سو با نظام اجتماعی خود برای نخستین بار مبارزه‌ی طبقاتی را به شکل ناب آشکار ساخته و اهمیت تاریخی آن را برای اولین بار نشان داده، اما از سوی دیگر مجبور است تمام توان نظری و عملی خود را به کارگیرد تا واقعیت مبارزه‌ی طبقاتی را از آگاهی اجتماعی ریشه‌کن کند. در عرصه‌ی ایدئولوژیکی نیز همین تضاد را می‌بینیم: تکامل بورژوازی از یک سو اهمیتی بی‌سابقه به فردیت می‌دهد و از سوی دیگر با اوضاع اقتصادی این فردگرایی و با شیء‌وارگی زاده‌ی تولید کالایی، هر گونه فردیتی را نابود می‌کند. تمام این تضادها، که زنجیره‌ی آن‌ها بی‌پایان است و به این نمونه‌ها محدود نمی‌شود، صرفاً بازتاب تضادهای ژرف نظام سرمایه‌داری اند که در انطباق با وضعیت بورژوازی در مجموع فرآیند تولید، در آگاهی طبقاتی وی جلوه‌گر می‌شوند. به همین دلیل این تضادها در آگاهی طبقاتی بورژوازی به صورت تضادهای دیالکتیکی پدیدار می‌گردند و نه صرفاً به صورت ناتوانی محض و ساده‌ی این طبقه در درک تضادهای نظام اجتماعی سرمایه‌داری. زیرا از یک سو سرمایه‌داری نخستین نظام تولیدی است که به رسوخ در سرتاسر سازمان اقتصادی جامعه گرایش دارد<sup>۱۲</sup>، و در نتیجه بورژوازی باید بتواند بر

اساس این نقطه‌ی مرکزی به آگاهی متناسب [با وضعیت طبقاتی] از کلیت فرآیند تولید دست یابد. اما از سوی دیگر جای‌گاه طبقه‌ی سرمایه‌دار در تولید و منافع تعیین‌کننده‌ی اعمال وی، این طبقه را حتی از تسلط نظری بر نظام تولیدی خود باز می‌دارد. این امر علل متعددی دارد. در وهله‌ی اول، برای سرمایه‌داری، تولید فقط در ظاهر نقطه‌ی مرکزی آگاهی طبقاتی و نیز آغازگاه تحلیل نظری است. مارکس با اشاره به ریکاردو می‌گوید این اقتصاددان که «به او انتقاد می‌کنند که چرا فقط به تولید توجه داشته است»، «سرانجام توزیع را یگانه موضوع اقتصاد می‌داند». (گامی در نقد اقتصاد سیاسی). و تحلیل مفصل فرآیند انضمامی تحقق سرمایه نشان می‌دهد که در مورد هر مسئله‌ی، سرمایه‌دار (که کالا تولید می‌کند و نه محصول) باید به مسائلی توجه کند که (از دیدگاه تولید) فرعی به حساب می‌آیند، و به علاوه از آن‌جا که او گرفتار فرآیند گسترش سرمایه است (فرآیندی که برای او نقش تعیین‌کننده دارد)، مجبور است در بررسی پدیده‌های اقتصادی نظرگاهی داشته باشد که در آن، مهم‌ترین مسائل ناگزیر دریافت‌ناپذیر می‌شوند.<sup>۱۳</sup> این ناسازگاری از آن رو تشدید می‌شود که در مناسبات درونی خود سرمایه، بین اصل فردی و اصل جمعی، یعنی بین کارکرد سرمایه به مثابه مالکیت خصوصی و کارکرد اقتصادی عینی آن، تضاد دیالکتیکی حل‌ناشدنی وجود دارد. در مانیفست آمده است: «سرمایه نیروئی اجتماعی است نه فردی». اما نیروئی اجتماعی که حرکت‌هایش را منافع فردی صاحبان سرمایه هدایت می‌کند، همان کسانی که درباره‌ی کارکرد اجتماعی و فعالیت‌های خود هیچ نگرش جامعی ندارند و به پی‌آمدهای آن‌ها نیز بی‌اعتنا هستند. و در نتیجه، اصل اجتماعی، کارکرد اجتماعی سرمایه، فقط از فراز سر، برخلاف میل و بدون آگاهی خود آنان، به

اجرا درمی آید. به دلیل همین تعارض بین اصل فردی و اصل اجتماعی است که مارکس به درستی شرکت‌های سهامی را چنین تعریف می‌کند: «نهی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری در چارچوب خود این شیوه‌ی تولید» (همان‌جا، ص. ۴۲۵). البته تردیدی نیست که از دیدگاه صرفاً اقتصادی، شرکت‌های سهامی فقط تفاوت‌های بسیار جزئی یا سرمایه‌داران فردی دارند و به اصطلاح حذف هر جرم و مرج تولید توسط کارتل‌ها و تراست‌ها این تعارض را فقط جابه‌جا می‌کند، اما از بین نمی‌برد. این وضعیت یکی از تعیین‌کننده‌ترین عوامل حاکم بر آگاهی طبقاتی بورژوازی است: بورژوازی بی‌تردید در تحول اقتصادی عینی جامعه به مثابه طبقه عمل می‌کند، اما این فرآیند تحول را - که خود انجام‌اش می‌دهد - فقط می‌تواند به صورت ساخت‌کاری بیرونی درک کند که تابع قوانین عینی است و به او تحمیل می‌شود. اندیشه‌ی بورژوازی زندگی اقتصادی را همیشه و ناگزیر از دیدگاه سرمایه‌دار فردی می‌بیند، و پی‌آمد طبیعی این امر، تضاد حاد بین فرد و «قانون طبیعی» همه‌توان و غیرشخصی است که بر تمامی پدیده‌های اجتماعی حاکم است.<sup>۱۴</sup> چنین تضادی نه فقط به تقابل منافع فردی و طبقاتی در جریان اختلاف میان این منافع می‌انجامد (اختلافی که در طبقه‌ی بورژوازی بسیار حاد می‌شود و در طبقات حاکم پیشین به ندرت به این حدت می‌رسید)، بل که ناتوانی اصولی در پیدا کردن راه‌حل‌های نظری و عملی برای مسائل ناگزیر ناشی از تکامل تولید سرمایه‌داری را نیز در پی دارد. مارکس می‌گوید: «این تبدیل ناگهانی نظام پرداخت اعتباری [مدت‌دار] ب نظام پرداخت نقدی [فوری] وحشت نظری را نیز به هراس عملی اضافه می‌کند و عوامل توزیع در برابر راز ناگشودنی مناسبات اقتصادی خویش به لرزه می‌افتند» (گامی در نقد اقتصاد سیاسی

این وحشت بی اساس نیست، یعنی چیزی فراتر از سرگشتگی فرد سرمایه دار در برابر سرنوشت شخصی خویش است. واقعیات و اوضاع و احوالی که چنین وحشتی را برمی انگیزند، چیزی را به آگاهی بورژوازی تحمیل می کنند که او نه می تواند آن را به مثابه واقعیتی صرفاً بیرونی به طور کامل نفی کند یا نادیده گیرد و نه توانایی درک کامل آن را دارد. زیرا مبنای شناخت چنین واقعیات و اوضاع و احوالی، پذیرش این نکته است که «حد و مانع حقیقی تولید سرمایه داری خود سرمایه است.» (سرمایه، جلد سوم، صص. ۲۳۱ و ۲۴۲). آگاهی طبقه ی سرمایه دار به این نکته در حقیقت به معنای آن است که این طبقه باید خود را نفی کند.

بدین ترتیب محدودیت های عینی تولید سرمایه داری به محدودیت های آگاهی طبقاتی بورژوازی بدل می شوند. صورت های «طبیعی و محافظه کارانه ی» سلطه ی پیش سرمایه داری، شکل های تولید اقشار وسیعی از ستم کشان را دست نخورده باقی می گذاشتند<sup>۱۵</sup> و در نتیجه تأثیری سنتی و غیرانقلابی داشتند؛ سرمایه داری، برعکس، یک شکل تولیدی کاملاً انقلابی است و این واقعیت که بورژوازی ناگزیر باید از محدودیت های عینی نظام سرمایه داری بی خبر بماند، در آگاهی طبقاتی بورژوازی به صورت تضادی درونی و دیالکتیکی جلوه گر می شود. به عبارت دیگر، آگاهی طبقاتی بورژوازی به طور صوری متوجه نوعی کسب آگاهی اقتصادی است. بالاترین درجه ی نا آگاهی، کامل ترین شکل «آگاهی کاذب» همیشه هنگامی خود را نشان می دهد که بورژوازی بیش از هر زمانی می پندارد که بر پدیده های اقتصادی تسلط آگاهانه دارد. از دیدگاه مناسبات آگاهی با مجموعه پدیده های اجتماعی، این تناقض در تضاد رفع نشدنی ایدئولوژی

زیربنای اقتصادی بیان می‌شود. دیالکتیک این آگاهی طبقاتی بر تضاد حل‌نشده بین فرد (سرمایه‌دار)، یعنی فرد کلیشه‌ای سرمایه‌داری، و فرآیند تحولی استوار است که از «قوانین طبیعی» و ضروری پی‌روی می‌کند، یعنی فرآیندی که در اصل تابع حوزه‌ی آگاهی نیست. این دیالکتیک بدین ترتیب بین نظریه و عمل تضادی آشتی‌ناپذیر ایجاد می‌کند که البته دوگانگی ناشی از آن اصلاً ثابت نیست و، برعکس، همواره به هم‌آهنگ ساختن دو اصلِ ناهم‌آهنگ گرایش دارد، و در نتیجه بین وحدت «کاذب» و ازهم‌گسیختگی فاجعه‌بار در نوسان بی‌وقفه است.

این تضاد دیالکتیکی درونی در آگاهی طبقاتی بورژوازی از آن رو حادث می‌شود که محدودیت عینی نظام سرمایه‌داری در حالت نفی محض باقی نمی‌ماند و صرفاً بحران‌های شناخت‌ناپذیر (برای آگاهی بورژوازی) را بر اساس «قوانین طبیعی» ایجاد نمی‌کند، بل که تجسمی تاریخی می‌یابد که آگاهی و کنش ویژه‌ی خود را دارد: پرولتاریا. هدفِ بیش‌تر دگرگونی‌های نظری «عادی» دیدگاه سرمایه‌داران در ارزیابی ساختار اقتصادی جامعه، «مبهم و مرموز ساختن سرچشمه‌ی راستین ارزش افزوده» است. (سرمایه، جلد سوم، صص. ۱، ۱۳۲، ۱۴۶، ۳۶۹، ۳۷۷، و غیره). در برخورد «عادی» صرفاً نظری، این مبهم‌سازی فقط ترکیب ارگانیک سرمایه، جای‌گاه کارفرما در فرآیند تولید، نقش اقتصادی نرخ سود، و مانند آن‌ها را در برمی‌گیرد، یعنی فقط ناتوانی بورژوازی را در دیدن نیروهای محرک راستین در پشت پدیده‌های سطحی نشان می‌دهد. اما این مبهم‌سازی به محض آن‌که به حوزه‌ی عمل می‌رسد، به واقعیت مرکزی جامعه‌ی سرمایه‌داری — یعنی مبارزه‌ی طبقاتی — مربوط می‌شود. در جریان مبارزه‌ی طبقاتی، تمام آن شکل‌هایی که

معمولاً در پس صورت ظاهر حیات اقتصادی پنهان شده‌اند. همان ظاهری که سرمایه‌داران و سخن‌گویان نظری آنان را فریفته می‌سازد. چنان آشکار می‌گردند که دیگر انکار آن‌ها ناممکن است. به همین ترتیب، حتی در مرحله‌ی بالندگی سرمایه‌داری نیز، هنگامی که مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا هنوز فقط در قالب شورش‌های خشونت‌آمیز و خودانگیخته جلوه‌گر می‌شد، نمایندگان عقیدتی طبقه‌ی بالنده (مارا و مورخان بعدی مانند مینیه) مبارزه‌ی طبقاتی را به عنوان واقعیت اساسی حیات تاریخی پذیرفته بودند. اما به تدریج که نظریه و عمل پرولتاریا جامعه را از این اصل ناآگاهانه و انقلابی تکامل سرمایه‌داری آگاه کرد، بورژوازی از نظر عقیدتی موضع دفاعی به خود گرفت. تضاد دیالکتیکی در آگاهی «کاذب» بورژوازی حادث شد؛ آگاهی کاذب به کذب آگاهی بدل گشت. تضادی که در آغاز فقط عینی بود، ذهنی نیز شد: مسئله‌ی نظری به برخوردی اخلاقی بدل شد که بر تمام موضع‌گیری‌های عملی طبقه در تمام موقعیت‌ها و تمام مسائل حیاتی تأثیری تعیین‌کننده می‌گذاشت.

این وضعیت بورژوازی نقش آگاهی طبقاتی‌اش را در مبارزه برای سلطه بر جامعه تعیین می‌کند. سلطه‌ی بورژوازی سرتاسر جامعه را واقعاً فرا می‌گیرد و این طبقه حقیقتاً می‌خواهد تمامی جامعه را بر اساس منافع خود سازمان دهد و در این کار پیروزی‌هایی هم به دست آورده است؛ برای دست‌یابی به این هدف باید هم آموزه‌ی منسجم درباره‌ی اقتصاد، دولت، و جامعه تدوین کند (این آموزه به نحو درخود و برای خود مستلزم و دربردارنده‌ی نوعی «جهان‌نگری» بوده است)، و هم اعتقاد به رسالت خود را در حاکمیت بر جامعه آگاهانه توجیه و تقویت کند. جنبه‌ی تراژیک و دیالکتیکی وضعیت طبقاتی بورژوازی آن است که برای او از یک سو

نه فقط مطلوب بل که کاملاً ضروری است که در مورد هر مسئله‌ئی منافع طبقاتی خود را به روشن‌ترین وجه بشناسد، اما از سوی دیگر اگر همین آگاهی روشن مسئله‌ی کلیت را نیز در برگیرد، شوم و مرگ‌بار می‌شود. علت اصلی این امر آن است که سلطه‌ی بورژوازی فقط ممکن است سلطه‌ی یک اقلیت باشد. در واقع این سلطه را نه فقط یک اقلیت اعمال می‌کند، بل که در جهت منافع یک اقلیت نیز اعمال می‌شود، و به همین دلیل یکی از شرایط ناگزیر حفظ نظام بورژوایی پنداربافی طبقات دیگر و باقی ماندن آن‌ها در سطح آگاهی طبقاتی آشفته و مبهم [به عبارت دیگر، یک‌سان‌پنداشتن منافع خود با منافع طبقاتی بورژوازی] است. (رجوع شود به نظریه‌ی دولت «ماورا»ی تضادهای طبقاتی، نظام حقوقی «بی‌طرف»، و مانند آن‌ها). اما پرده‌ئی که بر ماهیت جامعه‌ی بورژوایی کشیده شده است برای خود بورژوازی هم ضرورت حیاتی دارد. زیرا هم‌گام با پیش‌رفت آگاهی [و روشن‌شدن هرچه بیشتر مسائل] تضادهای درونی و حل‌ناپذیر نظام سرمایه‌داری آشکارتر می‌گردند و در نتیجه طرف‌داران‌اش مجبور می‌شوند که از دو راه زیر یکی را برگزینند: یا با آگاهی کامل از این دانایی فزاینده روی برگردانند، و یا تمام غرایز اخلاقی را در وجود خود سرکوب کنند تا بتوانند با وجدان آسوده به حمایت از همان نظام اقتصادی بپردازند که فقط به منافع آن‌ها خدمت می‌کند.

بی‌آن‌که بخواهیم به کارآیی این گونه عوامل عقیدتی اهمیتی گزافه بدهیم، باید بپذیریم که هرچه یک طبقه برای انجام رسالت خاص خویش با وجدانی آسوده و برای سازگار کردن تمام پدیده‌ها با منافع خاص خویش — با اطمینانی راسخ به خود — توانا تر باشد. رزمندگی وی نیز بیش‌تر می‌شود. اما تاریخ عقیدتی بورژوازی، از

همان نخستین مراحل تحول‌اش - رجوع شود به انتقاد سیسموندی از اقتصاد کلاسیک، نقد آلمانی‌ها از حقوق طبیعی، یا اندیشه‌های کارلایل جوان - چیزی نبوده است مگر مقاومت بی‌هوده در برابر رشد آگاهی واقعی از وضعیت طبقاتی خویش و شناخت ذات حقیقی جامعه‌ئی که ساخته‌ی خود اوست. این گفته‌ی مانیفست که «بورژوازی گورکنان خود را می‌پرورد» نه فقط از نظر اقتصادی، بل که به لحاظ عقیدتی نیز درست است. تمام اندیشه‌ی بورژوازی در سده‌ی نوزدهم از هیچ کوششی خودداری نورزید و همه چیز را به کار گرفت - از بدترین تحریف حقایق گرفته تا نظریه‌های «والا» درباره‌ی «ذات» تاریخ و دولت - تا بنیادهای واقعی جامعه‌ی بورژوازی را پنهان کند. اما تمام این تلاش‌ها بی‌هوده بود: در پایان سده‌ی نوزدهم با پیشرفت‌های علم (و بازتاب آن‌ها در آگاهی نخبگان سرمایه‌داری) مسئله روشن شد.

این نکته در آمادگی فزاینده‌ی بورژوازی برای پذیرش مفهوم سازمان‌دهی آگاهانه به‌روشنی دیده می‌شود. تمرکز روزافزون سرمایه، نخست در شرکت‌های سهامی، کارتل‌ها، و تراست‌ها عملی شد. این تمرکز، خصلت اجتماعی سرمایه را در عرصه‌ی سازمانی هرچه بیش‌تر آشکار کرد، اما هرج و مرج عمومی تولید را متزلزل نساخت و فقط به چند سرمایه‌دار غول‌آسا موقعیت انحصاری نسبی اعطا کرد. بنابراین، به لحاظ عینی، خصلت اجتماعی سرمایه با نیروی بیش‌تری به کار گرفته شده، اما به نحوی که طبقه‌ی سرمایه‌دار به ماهیت آن به هیچ‌وجه آگاهی نیافته است؛ و حتی این حذف ظاهری هرج و مرج تولید، آگاهی بورژوازی را از شناخت دقیق اوضاع دورتر کرده است. بحران‌های ناشی از جنگ و دوره‌ی پس از جنگ به این گرایش گسترش بیش‌تری بخشیده‌اند: مفهوم «اقتصاد



برنامه‌ریزی شده» به‌ویژه در اذهان پیش‌رفته‌ترین عناصر بورژوازی راه یافته است. البته این مفهوم در بین قشرهای بسیار محدودی مطرح شده و حتی در میان این قشرها نیز در حکم تجربه‌ئی نظری (و نه وسیله‌ئی عملی) برای خروج از بن‌بست بحران‌ها بوده است. اما هنگامی که این دیدگاه سرمایه‌داری کنونی را با دیدگاه سرمایه‌داری بالنده مقایسه کنیم، تسلیم آگاهی طبقاتی بورژوازی در برابر آگاهی طبقاتی پرولتاریا نمایان می‌شود؛ زیرا سرمایه‌داری بالنده هرگونه سازمان‌دهی اجتماعی را «نقض حقوق تخطی‌ناپذیر مالکیت، آزادی و 'ابتکار' نامحدود افراد سرمایه‌دار» می‌داند (سرمایه، جلد ۱، ص. ۳۲۱). اما بورژوازی کنونی در پی برقراری تعادل بین «اقتصاد برنامه‌ریزی‌شده» و منافع طبقاتی بورژوازی است. البته همان بخشی از بورژوازی نیز که «اقتصاد برنامه‌ریزی‌شده» را می‌پذیرد برداشتی از این مفهوم دارد که با برداشت پرولتاریا به کلی متفاوت است. این بخش، واپسین راه نجات سرمایه‌داری را در این مفهوم می‌بیند و بدین ترتیب تضاد درونی نظام سرمایه‌داری را به اوج خود می‌رساند؛ اما در عین حال، واپسین موضع نظری خود را نیز رها می‌کند. (قرینه‌ی عجیب این تسلیم را در بخش‌هایی از پرولتاریا می‌بینیم که درست در همین لحظه از زمان، در برابر بورژوازی تسلیم می‌شوند و این شکل بسیار پیچیده و پرمشله‌ی سازمان‌دهی بورژوایی را می‌پذیرند). بدین سان کل هستی متعین (یا موجودیت) بورژوازی و فرهنگ بورژوازی که بیان‌کننده‌ی همین هستی است، به بحران بسیار حادی گرفتار شده‌اند. از یک‌سو با سترونی بی‌کران یک ایدئولوژی گسسته از زندگی، و تلاش کمابیش آگاهانه برای تحریف حقایق روبه‌رو هستیم؛ و از سوی دیگر با کویر هول‌ناک نوعی کلبی مسلکی که دیگر

از لحاظ جهانی-تاریخی، نسبت به پوچی درونی زندگی خود، یقین پیدا کرده است و فقط از موجودیت عربان و سود محض و خودپرستانه‌ی خویش دفاع می‌کند. این بحران عقیدتی نشان آشکار و بی‌خطای زوال است: طبقه‌ی بورژوا به موضع دفاعی عقب رانده شده است و (جنگ‌افزارهایش هر اندازه تهاجمی هم باشند) دیگر فقط برای بقای خود می‌جنگد؛ این طبقه قدرت رهبری [و هدایت جامعه] را برای همیشه از دست داده است.

۴

در این پیکار برای آگاهی، ماتریالیسم تاریخی نقشی تعیین‌کننده بر عهده دارد. طبقه‌ی بورژوازی و طبقه‌ی پرولتاریا هم در عرصه‌ی عقیدتی و هم در عرصه‌ی اقتصادی، ضرورتاً به هم وابسته اند. همان فرآیندی که بورژوازی آن را به صورت انحلال تدریجی و بحران دایمی تجربه می‌کند، برای پرولتاریا در حقیقت در حکم گردآوری نیرو و سکوی پرش به سوی پیروزی است، که البته این نیز به شکل بحران جلوه‌گر می‌شود. از نظر عقیدتی این نکته بدین معناست که همان شناخت فزاینده از ذات جامعه که احتضار طولانی بورژوازی را نشان می‌دهد، بیان‌گر افزایش دایمی نیروی پرولتاریاست. برای پرولتاریا، حقیقت، سلاحی است که پیروزی به همراه می‌آورد، و هرچه استوارتر باشد و از رویارویی با هیچ امری نهراسد، این پیروزی عظیم‌تر خواهد بود. خشم نومیدانه‌ی علم بورژوایی در پیکار با ماتریالیسم تاریخی، درک‌پذیر است: به محض این که بورژوازی از لحاظ عقیدتی و در عرصه‌ی شناخت ذات جامعه مجبور به رویارویی با ماتریالیسم تاریخی گردد، با شکست روبه‌رو می‌شود. همین نکته در عین حال توضیح می‌دهد که چرا برای

پرولتاریا (و فقط برای این طبقه) درک درست از ذات جامعه یکی از مهم‌ترین عوامل قدرت، و چه بسا سلاح کاملاً تعیین‌کننده‌ی اوست. مارکسیست‌های عامیانه‌اندیش این کارکرد بی‌همتای آگاهی را در مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا همواره نادیده گرفته‌اند و «واقع‌بینی سیاسی» حقیری را جای‌گزین پیکار عظیم بر سر اصول و مسائل نهایی فرآیند اقتصادی عینی کرده‌اند. تردیدی نیست که پرولتاریا باید از داده‌های وضعیت موجود آغاز کند. اما تمایز او با دیگر طبقات در این است که در سطح جزئیات روی داده‌های تاریخی باقی نمی‌ماند و صرفاً تحت تأثیر آن‌ها به پیش نمی‌رود، بل که خود او ذات نیروهای محرک تاریخ و عامل اساسی در فرآیند تکامل اجتماعی است. مارکسیست‌های عامیانه‌اندیش با دورشدن از این دیدگاه محوری، که از نظر روش‌شناختی سرچشمه‌ی آگاهی طبقاتی پرولتاری است، خود را در سطح آگاهی بورژوازی قرار می‌دهند. اما در این سطح که عرصه‌ی جنگ خاص بورژوازی است، این طبقه به‌ناگزیر هم از لحاظ عقیدتی و هم از نظر اقتصادی از پرولتاریا برتر است و این نکته فقط ممکن است مارکسیست‌های عامیانه‌اندیش را شگفت‌زده سازد. هم‌چنین فقط مارکسیست‌های عامیانه‌اندیش می‌توانند از این برتری خاص - که برخورد خودشان در آن نقش بسیار دارد - نتیجه بگیرند که بورژوازی به‌طور عام [و در همه‌ی زمینه‌ها] برتر است. بدیهی است که بورژوازی، صرف‌نظر از قدرت‌های واقعی‌ئی که در اختیار دارد، در این جا [یعنی در عرصه‌ی مسائل جزئی و گذرا که عرصه‌ی خاص او محسوب می‌شود] شناخت، مهارت و تجربه‌ی بیش‌تری دارد. اما وقتی که حریف دیدگاه اساسی خود را کنار می‌گذارد و دیدگاه بورژوازی را می‌پذیرد، هیچ جای شگفتی نیست که این طبقه، بی‌هیچ شایستگی ویژه‌ئی، به

جای‌گاه برتر دست یابد. بورژوازی از هر لحاظ، اعم از فکری، سازمانی، و غیره از پرولتاریا برتر است، اما یگانه برتری پرولتاریا بر بورژوازی در این است که می‌تواند جامعه را به مثابه یک کل منسجم و بر اساس محور آن [یعنی مبارزه‌ی طبقاتی] بررسی کند، و سپس با نحوه‌ی عمل اساسی خود آن را دگرگون سازد؛ جنبه‌ی دیگر این برتری پرولتاریا در آن است که در آگاهی طبقاتی او، نظریه و کردار با هم انطباق دارند و در نتیجه او می‌تواند آگاهانه، با عمل خود به مثابه عامل تعیین‌کننده، در تکامل اجتماعی نقش ایفا کند. هنگامی که مارکسیست‌های عامیانه‌اندیش این وحدت [نظریه و عمل] را در هم می‌شکنند، در واقع عصبی را قطع می‌کنند که نظریه‌ی پرولتری را به عمل پرولتری پیوند می‌دهد و آن‌ها را متحد می‌سازد. آنان نظریه را تا سطح ارزیابی «علمی» نشانه‌های تحول اجتماعی فرو می‌کاهند و کردار را نیز به سرگشتگی بی‌هدفی تبدیل می‌کنند که اسیر روی داده‌های فرآیندی است که اندیشه‌ی سلطه‌ی روش‌مندان بر آن را کنار گذاشته‌اند.

آن آگاهی طبقاتی که از چنین دیدگاهی زاده می‌شود، به‌ناگزیر نشان‌دهنده‌ی همان ساختار درونی آگاهی بورژوازی است. اما هنگامی که نیروی تحول و روی داده‌ها همان تضادهای دیالکتیکی را به سطح آگاهی برساند، پی آمده‌های آن‌ها برای پرولتاریا بسیار فاجعه‌بارتر از بورژوازی خواهد بود. زیرا «آگاهی کاذب» بورژوازی که ابزار خودفریبی این طبقه است، دست‌کم و به‌رغم تمام تضادهای دیالکتیکی و کاذب‌بودن عینی، با وضعیت طبقاتی بورژوازی هم‌آهنگی دارد. البته این آگاهی طبقاتی نمی‌تواند بورژوازی را از تشدید مدام این تضادها و در نتیجه از سقوط نجات دهد، اما ممکن است امکانات درونی ادامه‌ی پیکار و اوضاع درونی لازم برای

پیروزی‌های حتی موقت را در اختیار او بگذارد. ولی در پرولتاریا چنین آگاهی دروغینی نه فقط آلوده به این تضادهای درونی (بورژوازی) است، بل که برخلاف مجموعه‌ی اعمالی است که پرولتاریا بنا به وضعیت اقتصادی خود (و مستقل از اندیشه‌هایی که در این باره دارد) ناگزیر باید انجام دهد. پرولتاریا باید به شیوه‌ی پرولتری عمل کند، ولی نظریه‌ی مارکسیستی عامیانه‌اندیش او، راه درست را از نظرش پنهان می‌کند. و این تضاد دیالکتیکی بین نظریه‌ی مارکسیستی عامیانه‌اندیش (بورژوازی) و عمل پرولتری که ضرورت عینی و اقتصادی دارد، همواره حادث‌تر می‌شود. به عبارت دیگر، هرچه به پیکارهای تعیین‌کننده در مبارزه‌ی طبقات نزدیک‌تر شویم، نقش پیش‌برنده‌ی نظریه‌ی درست یا نقش بازدارنده‌ی نظریه‌ی غلط نیز به همان نسبت بیشتر می‌شود. «قلمرو آزادی» و پایان «پیش‌تاریخ بشر» دقیقاً بدین معنی است که نیروی مناسبات عین‌واره و شی‌ء‌واره‌ی انسان‌ها به خود انسان باز می‌گردد. هر چه این فرآیند به پایان خود نزدیک‌تر شود، آگاهی پرولتاریا به رسالت تاریخی خود، یعنی آگاهی طبقاتی او، اهمیت بیش‌تری می‌یابد و این آگاهی طبقاتی باید با قدرت بیش‌تری تمام اعمال او را هدایت کند. زیرا قدرت کور نیروهای محرک فقط تا زمانی «به‌طور خودکار» به هدف فرازوی از خویش نزدیک می‌شود که این هدف در دست‌رس نباشد. هنگامی که لحظه‌ی واقعی گذار به «قلمرو آزادی» فرارسد، اهمیت آگاهی طبقاتی پرولتاریا به‌روشنی آشکار می‌گردد، زیرا نیروهای کور با نابینایی تمام و خشونت‌ی همواره فزاینده انسان‌ها را به پرت‌گاه تابودی می‌کشاند و فقط اراده‌ی آگاهانه‌ی پرولتاریا می‌تواند بشر را از فاجعه برهاند. به عبارت دیگر، هنگامی که بحران اقتصادی نهایی سرمایه‌داری فرا برسد، سرنوشت انقلاب

(و نیز سرنوشت بشر) در گرو بلوغ عقیدتی پرولتاریا یعنی آگاهی طبقاتی او خواهد بود.

ما در بالا کارکرد یگانه و بسی همتای آگاهی طبقاتی را برای پرولتاریا شرح دادیم که برخلاف کارکرد آگاهی سایر طبقات است. پرولتاریا فقط در صورتی می تواند خود را به عنوان طبقه آزاد سازد که در عین حال کل جامعه ی طبقاتی را نیز از میان بردارد، و درست به همین دلیل آگاهی او، یعنی آخرین آگاهی طبقاتی در تاریخ بشر باید هم از ذات جامعه پرده بردارد و هم به وحدت تنگاتنگ و فزاینده ی نظریه و کردار بدل شود. برای پرولتاریا ایدئولوژی درفش پیکار یا بهانه ئی برای پیش برد هدف هایش نیست، بل که خود هدف و سلاح است. هر تاکتیک غیراصولی یا فاقد اصول پرولتاریا، ماتریالیسم تاریخی را تا حد «ایدئولوژی» صرف تنزل می دهد، پرولتاریا را به کاربرد روش مبارزه ی بورژوایی (یا خرده بورژوایی) وا می دارد و او را از بهترین نیروهایش محروم می سازد، زیرا نقش ثانوی یا بازدارنده ی آگاهی بورژوایی را (که برای پرولتاریا نیز بازدارنده است) جای گزین نقش فعال و تحرک آفرین خاص آگاهی پرولتری می کند.

## ۵

رابطه ی بین آگاهی طبقاتی و وضعیت طبقاتی، در مورد پرولتاریا بر اساس ذات واقعیت بسیار ساده است، اما موانع تحقق این آگاهی در عرصه ی واقعیت نیز به همان نسبت بسیار گسترده است. در میان این موانع، در درجه ی اول، باید به نبود وحدت در خود این آگاهی اشاره کرد. در واقع جامعه در ذات خود بسیار متحد است و فرآیند تحول آن نیز فرآیندی یک پارچه است، اما در جامعه ئی که مناسبات شیء واره ی سرمایه داری به صورت محیطی طبیعی جلوه گر

می‌شوند، جامعه و فرآیند تحول آن در آگاهی انسان‌ها به صورت امری متحد و یک‌پارچه در نمی‌آیند و شکل کثرت چیزها و نیروهای مستقل از یک‌دیگر را به خود می‌گیرند.

برجسته‌ترین اختلاف سطح در آگاهی پرولتاریا که بیش‌ترین پی‌آمدها را به همراه دارد، جدایی مبارزه‌ی اقتصادی از مبارزه‌ی سیاسی است. مارکس نادرست بودن این جدایی را بارها یادآور شده و نشان داده که هر مبارزه‌ی اقتصادی به اقتضای ذات خود به مبارزه‌ی سیاسی بدل می‌شود (و برعکس). با این‌همه، ما هنوز نتوانسته‌ایم این برداشت [بدعت‌گرانه] را از نظریه‌ی پرولتاریا به دور افکنیم. علت این انحراف از آگاهی طبقاتی را باید در دوگانگی دیالکتیکی اهداف فوری [و جزئی] و هدف نهایی، و در نتیجه در وهله‌ی نهایی، در دوگانگی دیالکتیکی انقلاب پرولتاری یافت.

طبقاتی که در جامعه‌های پیشین جویای حاکمیت بودند و انقلاب‌های پیروزمندی را انجام داده‌اند، از لحاظ ذهنی وظیفه‌ی آسان‌تر داشتند، زیرا انطباق آگاهی طبقاتی آن‌ها با ساختار عینی اقتصاد، ضروری نبود، و در نتیجه به کارکرد ویژه‌ی خود در فرآیند تحول اجتماعی آگاهی نداشتند. آن‌ها فقط باید به کمک نیروی که در اختیار داشتند منافع بی‌واسطه‌ی خود را تأمین و تحمیل می‌کردند؛ اما معنای اجتماعی اعمال‌شان بر خودشان پوشیده می‌ماند و به «نیرنگ عقل» در فرآیند تحول نسبت داده می‌شد. ولی تاریخ، وظیفه‌ی دگرگونی آگاهانه‌ی جامعه را بر عهده‌ی پرولتاریا گذاشته است، و به همین دلیل آگاهی طبقاتی او باید حاوی تضادی دیالکتیکی بین منافع بی‌واسطه و هدف نهایی، بین عناصر منفرد و کلیت، باشد. در واقع، عناصر منفرد فرآیند کلی، و وضعیت‌های انضمامی با خواسته‌های انضمامی‌شان، به اقتضای ماهیت خود،

بخشی جدایی ناپذیر از جامعه‌ی سرمایه‌داری، و تابع قوانین و ساختار اقتصادی آن هستند. منافع بی‌واسطه و عناصر منفرد صرفاً هنگامی انقلابی می‌شوند و به‌طور عینی و آگاهانه به فراسوی جامعه‌ی سرمایه‌داری گذر می‌کنند که به عنوان جزئی از کلیت فرآیند تحول در نظر گرفته شوند، با مجموعه‌ی آن در آمیزند و بین آن‌ها و هدف نهایی پیوند برقرار شود. این نکته از نظر ذهنی، یعنی برای آگاهی پرولتاریا، بدین معناست که رابطه‌ی دیالکتیکی بین منافع بی‌واسطه و تأثیر عینی آن‌ها بر کلیت جامعه، در درون خود آگاهی پرولتاریا جای دارد و دیگر - آن‌گونه که برای تمام طبقات پیشین بود - فرآیندی صرفاً عینی نیست که بیرون از (آگاهی متناسب) [با وضعیت طبقاتی] جریان داشته باشد. بنابراین، پیروزی انقلابی پرولتاریا، برخلاف طبقات پیشین، در حکم تحقق بی‌واسطه‌ی هستی اجتماعی معین این طبقه نیست، بل که همان‌گونه که مارکس جوان در یافته و به روشنی نشان داده، پیروزی پرولتاریا به معنای فراروی از خود [یعنی حفظ، حذف، و ارتقای خود] است. مانیفست این تفاوت را چنین بیان می‌کند: «تمام طبقات پیشین، پس از کسب قدرت، می‌کوشیدند موقعیتی را که به چنگ آورده‌اند، استوار سازند و شرایط شیوه‌ی تملک خود را به تمام جامعه تحمیل کنند. اما پرولترها فقط در صورتی می‌توانند نیروهای تولیدی جامعه را به دست آورند که شیوه‌ی تملکی را که خاص خودشان بوده و در عین حال همه‌ی شیوه‌های مالکیتی را که تاکنون وجود داشته است، از بین ببرند» (تأکیدها از من است). این دیالکتیک درونی وضعیت طبقاتی پرولتاریا، رشد آگاهی طبقاتی او را از رشد آگاهی بورژوازی دشوارتر می‌کند؛ بورژوازی می‌توانسته است از سطح پدیده‌ها فراتر نرود، در مرحله‌ی تجربه‌باوری بسیار خام و



انتزاعی باقی بماند، و در عین حال آگاهی طبقاتی خود را رشد دهد؛ اما پرولتاریا، درست بر عکس بورژوازی، حتی از همان مرحله‌های آغازین تکامل خود با ضرورت فراروی از امر واقع بی‌میانجی [فراروی از سطح پدیده‌ها و رسیدن به ذات آن‌ها] روبه‌رو گشت، ضرورتی که از الزامات اولیه مبارزه‌ی طبقاتی او بوده است (مارکس در ملاحظات‌اش درباره‌ی خیزش بافندگان سیلزیای همین نکته را خاطر نشان کرده است). وضعیت طبقاتی پرولتاریا این تضاد را مستقیماً به درون آگاهی پرولتاریا می‌کشاند، حال آن‌که تضادهای زاده‌ی وضعیت طبقاتی بورژوازی، ناگزیر به صورت محدودیت‌های بیرونی آگاهی او نمودار می‌شوند. این تضاد بدین معناست که کارکرد آگاهی «کاذب» در سیر تحول پرولتاریا با تمام طبقات پیشین متفاوت است. در واقع حتی احکام درست موجود در آگاهی طبقاتی بورژوازی درباره‌ی پدیده‌های جزئی یا جنبه‌هایی از تکامل اجتماعی، هنگامی که به کلیت جامعه پیوند داده شوند، محدودیت‌های این آگاهی را نشان می‌دهند و از «کاذب بودن» آن پرده بر می‌دارند؛ اما حتی در آگاهی «کاذب» و ارزیابی‌های نادرست پرولتاریا از امور واقع، گرایش به سوی حقیقت یافت می‌شود. در این مورد کافی است که نقد اجتماعی سوسیالیست‌های یوتوپیایی یا تعمیم پرولتری و انقلابی نظریه‌ی ریکاردو را به یاد آوریم. انگلس [در مقدمه‌ی کتاب فقر فلسفه] هنگام بحث درباره‌ی آرای ریکاردو به روشنی تمام تأکید می‌ورزد که «نظریه‌ی او از لحاظ صورت اقتصاد نادرست است»؛ اما بی‌درنگ می‌افزاید: «ولی آن‌چه از نظر صورت اقتصاد غلط است، ممکن است از دیدگاه تاریخ جهانی درست باشد... بنابراین در پس نادرستی صورتی اقتصادی ممکن است محتوای اقتصادی بسیار حقیقی نهفته باشد.» فقط به یاری همین

تمایز می‌توان تضاد موجود در آگاهی طبقاتی پرولتاریا را حل کرد و در عین حال آن را به عاملی آگاهانه در تاریخ بدل ساخت. زیرا وجود گرایش عینی به سوی حقیقت که حتی در ذات آگاهی «کاذب» پرولتاریا نیز نهفته است، به هیچ‌وجه به معنای آن نیست که این گرایش می‌تواند به خودی خود - بدون دخالتِ فعالانه‌ی پرولتاریا - آشکار شود. برعکس، پرولتاریا فقط با افزایش آگاهی، با کردار آگاهانه و خودسنجی آگاهانه می‌تواند نقاب‌های کاذب را از روی گرایش به سوی حقیقت کنار زند و آن را به شناخت حقیقتاً درستی بدل سازد که اهمیت تاریخی دارد و جامعه را زیرورو می‌کند. البته چنین شناختی اگر بر مبنای این گرایش عینی به سوی حقیقت قرار نداشت، بی‌تردید دست‌نیافتنی بود و در همین جاست که صحت این گفته‌ی مارکس اثبات می‌شود که «انسان‌ها همواره فقط وظایفی را برمی‌گزینند که قادر به انجام‌شان هستند» (گامی در نقد اقتصاد سیاسی). اما، این گرایش عینی فقط امکان این شناخت را به دست می‌دهد، تحقق آن فقط و فقط با فعالیت آگاهانه‌ی پرولتاریا صورت می‌پذیرد. دوگانگی دیالکتیکی در آگاهی پرولتاریا محصول همین ساختار آگاهی است که رسالت تاریخی پرولتاریا را از ره‌گذر فرازوی از جامعه‌ی موجود، تحقق‌پذیر می‌سازد. آنچه در مورد سایر طبقات به صورت تقابل بین منافع طبقه و منافع جامعه، بین عمل فردی و پی‌آمدهای اجتماعی آن، به صورت محدودیت بیرونی آگاهی نمودار می‌شده، هم اکنون به درون آگاهی پرولتاریا منتقل گشته و به صورت تقابل بین منافع‌گذرا و فوری، و هدف‌نهایی در آمده است. در نتیجه، پیروزی بیرونی پرولتاریا در مبارزه‌ی طبقاتی با چیرگی درونی بر این دوگانگی دیالکتیکی امکان‌پذیر می‌شود.

همان‌گونه که در نقل قول آغاز این مقاله آمده است، این شقاق

به ما نشان می‌دهد که آگاهی طبقاتی پرولتاریا، نه آگاهی روانی افراد پرولتر یا آگاهی روانی (توده‌ای) کل پرولتاریا، بل که شناخت معنای وضعیت [و نقش] تاریخی طبقه است. این معنا در منافع خاص و گذرا عینیت می‌یابد و نادیده گرفتن چنین منافی امکان‌پذیر نیست مگر با برگرداندن مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا به ابتدایی‌ترین مرحله‌ی یوتوپیاپردازی. هر نفع‌گذرائی ممکن است یکی از دو کارکرد زیر را داشته باشد: یا گامی در جهت هدف باشد و یا هدف را در پرده‌نگه دارد. تحقق هر یک از این دو کارکرد به‌تمامی به آگاهی طبقاتی پرولتاریا وابسته است و نه به پیروزی یا شکست او در پیکارهای خاص و جداگانه. مارکس این خطر را که به‌ویژه در مبارزه‌ی «اقتصادی» سندیکایی بسیار حاد است، بسیار زود دریافته و به روشنی ترسیم کرده است: «در عین حال کارگران... نباید نتیجه‌ی نهایی این پیکارها را برای خودشان بیش از حد بزرگ کنند. آنان نباید از یاد ببرند که [در مبارزات سندیکایی و صنفی] بر ضد معلول‌ها می‌جنگند و نه بر ضد علت‌های این معلول‌ها... و [پیکارهای صنفی و سندیکایی آنان] در حکم تجویز مسکن است و نه درمان خود بیماری... از این رو نباید تمام نیروی خود را صرف این پیکارهای پراکنده اما ناگزیر کنند، بل که باید در عین حال برای دگرگونی بنیادی [جامعه] بکوشند و نیروی سازمان‌یافته‌ی خود را همانند اهرمی برای رهایی قطعی طبقات رنج‌بر، یعنی نابودی قطعی نظام مُزدی به کار ببرند» (مُزد، بها، سود).

ریشه‌ی هرگونه فرصت‌طلبی، حرکت از معلول‌ها و نه علت‌ها، از اجزا و نه کل، از نشانه‌ها و نه ذات پدیده‌هاست؛ فرصت‌طلبی یعنی این‌که منافع خاص و مبارزه برای تأمین آن‌ها را نه ابزار آموزش برای نبرد نهایی (نبردی که نتیجه‌اش به میزان نزدیکی آگاهی روانی

[موجود] طبقه‌ی کارگر به آگاهی متناسب [ممکن] او وابسته است)، بل که چیزی بدانیم که به خودی خود ارزش مند است یا دست کم خود به خود به هدف نهایی نزدیک می شود؛ در یک کلام، ریشه‌ی فرصت طلبی یکی انگاشتن آگاهی روانی بالفعل (موجود) پرولترها با آگاهی طبقاتی [ممکن] پرولتاریاست.

زیان‌های عملی چنین اشتباهی هنگامی آشکار می شود که می بینیم وحدت و انسجام کردار پرولتاریا را چنان کاهش می دهد که از وحدت سازگار با گرایش‌های اقتصادی عینی بسیار کم تر است. نیرو و برتری آگاهی طبقاتی راستین و عملی در این است که می تواند در پس نشانه‌های پراکنده‌ی فرآیند اقتصادی، وحدت این فرآیند را به مثابه تحول مجموعه‌ی نظام اجتماعی کشف کند. اما در دوره‌ی سرمایه‌داری، وحدت کل نظام اجتماعی را هنوز نمی توان در جلوه‌های بیرونی آن مستقیماً به چشم دید. به عنوان مثال، اساس اقتصادی یک بحران جهانی بی تردید وحدتی است که انسجام اقتصادی آن درک پذیر است. اما شکل ظهور آن در زمان و مکان ممکن است به صورت توالی و کنارهم قرار گرفتن پدیده‌های مجزا در کشورها و زمان‌های مختلف و حتی در رسته‌های مختلف تولید هر کشور درآید. هنگامی که اندیشه‌ی بورژوازی «بخش‌های مختلف جامعه را به جامعه‌های جداگانه»<sup>۱۶</sup> بدل می کند مسلماً خطای نظری سنگینی را مرتکب می شود؛ اما پی آمدهای عملی بی واسطه‌ی این نظریه‌ی غلط، با منافع طبقاتی سرمایه‌داران هم‌آهنگی کامل دارد. طبقه‌ی بورژوازی در عرصه‌ی نظری عام، مسلماً نمی تواند از درک جزئیات و نشانه‌های فرآیند اقتصادی، فراتر برود (همین ناتوانی، در نهایت، بورژوازی را در عرصه‌ی عملی نیز محکوم به شکست می کند). اما برای او بسیار مهم است که این شیوه‌ی [نگرش و] رفتار

خود را، در فعالیت عملی و بی‌واسطه‌ی زندگی روزمره به پرولتاریا نیز تحمیل کند. در واقع برتری سازمان‌دهی بورژوازی فقط و فقط در این صورت به‌روشنی آشکار می‌شود، حال آن‌که سازمان‌دهی سرپا متفاوت پرولتاریا، توانایی او برای سازمان‌یافتن به صورت طبقه، عملاً ناممکن می‌گردد. هرچه بحران اقتصادی سرمایه‌داری بیش‌تر رشد کند، این وحدتِ فرآیند اقتصادی نیز در عمل دریافتنی‌تر می‌شود. البته در دوره‌های به‌اصطلاح عادی نیز این وحدت وجود دارد و از دیدگاه طبقاتی پرولتاریا دریافت‌پذیر است، ولی فاصله‌ی میان شکل ظهور و اساس [یا واقعیت] نهایی چنان زیاد است که این وحدت تأثیر عملی بر کنش پرولتاریا ندارد. در دوره‌های تعیین‌کننده‌ی بحران، وضع عوض می‌شود. وحدتِ فرآیند کلی چنان مشهود می‌گردد که حتی نظریه‌ی سرمایه‌داری نیز نمی‌تواند آن را یک‌سره نادیده گیرد، هرچند هرگز نمی‌تواند به‌تمامی درک‌اش کند. در چنین وضعیتی سرنوشت پرولتاریا، و همراه با او سرنوشت تمام تحول بشر، به برداشتن همین یک گام [دریافت کامل وحدت فرآیند اقتصادی] وابسته است که دیگر امکان عینی آن فراهم گشته است. زیرا با آن که نشانه‌های بحران به صورت جداگانه (بر حسب کشورها و شاخه‌های مختلف تولید، در قالب بحران‌های «اقتصادی» یا «سیاسی» و غیره) آشکار می‌شوند، و با آن که بازتاب آن‌ها در آگاهی روانی بی‌واسطه‌ی کارگران نیز منفرد و پراکنده است، امکان و ضرورت [عینی] فرازوی از این آگاهی [موجود و رسیدن به آگاهی ممکن] هم‌اکنون وجود دارد؛ و این ضرورت را بخش‌های فزاینده‌ئی از پرولتاریا به نحو غریزی درک می‌کنند. نظریه‌ی اپورتونیسیم که تا پیش از حادث شدن بحران، صرفاً نقش بازدارنده‌ی تحول عینی را ایفا می‌کرد، اکنون مسیری مستقیماً متضاد با تحول در پیش می‌گیرد و

می‌کوشد تا از تداوم پیش‌رفت آگاهی طبقاتی پرولتاریا و ارتقای آن از داده‌های صرف روانی [آگاهی موجود] به آگاهی متناسب با فرآیند عینی کلی [آگاهی ممکن] جلوگیری کند و آگاهی طبقاتی پرولتاریا را تا سطح آگاهی روانی موجود کاهش دهد و بدین ترتیب مسیر این آگاهی طبقاتی را که تاکنون به‌طور غریزی پیش‌رفت می‌کرد، به انحراف بکشاند. تا هنگامی که وحدت آگاهی پرولتاریا، در عرصه‌ی اقتصادی عینی، امکان عملی نداشت، نظریه‌ی اپورتونیزم را می‌توانستیم - البته با نگاهی نسبتاً عیب‌پوش و خطاب‌بخش - صرفاً اشتباه بدانیم؛ اما با فراهم‌شدن امکان عینی چنین وحدتی، این نظریه به صورت فریب‌کاری آگاهانه درمی‌آید (مستقل از آن که سخن‌گویان‌اش به این نکته آگاهی داشته یا نداشته باشند) و در مقابل‌غریزه‌های درست پرولتاریا، همان نقش همیشگی نظریه‌ی سرمایه‌داری را ایفا می‌کند: برداشت درست از وضعیت اقتصادی جامع، آگاهی طبقاتی درست پرولتاریا و شکل سازمانی آن یعنی حزب کمونیست را به عنوان چیزی غیر واقعی، به مثابه اصلی متضاد با منافع «حقیقی» کارگران (از دیدگاه اپورتونیزم، «منافع حقیقی» یعنی منافع بی‌واسطه، ملی، یا حرفه‌ای جداگانه) و بی‌گانه با آگاهی طبقاتی «راستین» (یعنی آگاهی روانی موجود) آنان، به باد انتقاد می‌گیرد. اما آگاهی طبقاتی حتی زمانی که واقعیت روانی ندارد نیز پندار محض نیست. ترسیم راه بی‌نهایت دشوار و ناهمواری که انقلاب پرولتری می‌پیماید، شرح بازگشت همیشگی این انقلاب به نقطه‌ی شروع‌اش و خودسنجی مدام‌اش که مارکس در بند معروف هجدهم برومر از آن سخن گفته، همگی از جلوه‌های واقعیت آگاهی طبقاتی پرولتاریا هستند.

فقط آگاهی طبقاتی پرولتاریا می‌تواند راه برون‌رفت از بحران

سرمایه‌داری را نشان دهد. تا زمانی که این آگاهی حضور [فعال] نداشته باشد، بحران همیشه وجود دارد، به نقطه‌ی شروع خود بازمی‌گردد، و همان مدار بسته را از سر می‌گیرد تا آن‌که سرانجام، پس از رنج‌های بی‌شمار و کژراهه‌های هولناک، آموزش‌گاه تاریخ، فرآیند آگاه‌سازی پرولتاریا را به کمال برساند و هدایت تاریخ را به دست او بسپارد. اما پرولتاریا در این میان امکان‌گزینش ندارد. همان‌گونه که مارکس در فقر فلسفه گفته است، او باید نه فقط «در برابر سرمایه»، بل که «برای خود» نیز به طبقه بدل شود، یعنی ضرورت اقتصادی مبارزه‌ی طبقاتی خود را به سطح اراده‌ی آگاهانه و آگاهی طبقاتی فعال و کارساز برکشد. آرامش‌طلبان و بشردوستان [مخالف] مبارزه‌ی طبقاتی که تلاش‌های‌شان - خواسته یا ناخواسته - به کند کردن این فرآیند آگاه‌سازی می‌انجامد که به خودی خود آن‌همه پر درد و رنج و بحران‌زاست، اگر فقط درمی‌یافتند که با طولانی‌کردن چنین فرآیندی چه رنج‌های بسیاری را بر پرولتاریا تحمیل می‌کنند، سخت به هراس می‌افتادند. اما پرولتاریا نمی‌تواند از انجام رسالت خویش شانه خالی کند. مسئله‌ی او فقط این است که پیش از رسیدن به بلوغ عقیدتی، پیش از دست‌یابی به شناخت درست موقعیت طبقاتی و آگاهی طبقاتی هنوز چه رنج‌هایی را باید تحمل کند.

در حقیقت، این تزلزل‌ها و ابهام‌ها تیز خود نشانه‌ی بحران جامعه‌ی بورژوایی‌اند. پرولتاریا به مثابه آفریده‌ی سرمایه‌داری به ناگزیر تابع شیوه زندگی آفریننده‌ی خویش است. شیوه‌ئی که شیء‌واره و انسان‌ستیز است. بی‌تردید، صرف وجود پرولتاریا در حکم نقد و نفی این شیوه‌ی زندگی است. اما تا هنگامی که بحران عینی سرمایه‌داری اوج نگیرد، تا هنگامی که پرولتاریا به آگاهی

طبقاتی راستین دست نیابد و ماهیت این بحران را به تمامی آشکار نسازد، این طبقه شیء وارگی را صرفاً نقد می‌کند و در نتیجه فقط به‌طور منفی از ضد خود فراتر می‌رود. اگر این نقد از حد نفی صرف جنبه‌هایی از سرمایه‌داری فراتر نرود، و به‌ویژه اگر کلیت این نظام را در بر نگیرد، حتی به برتری منفی نیز دست نمی‌یابد. خصلت خرده‌بورژوازی بیشتر تر طرف‌داران جنبش سندیکایی نشان‌دهنده‌ی همین امر است. این نقد صرف، که از خاستگاه سرمایه‌داری صورت گرفته است، به نمایان‌ترین وجه در جداسازی بخش‌های متفاوت مبارزه‌ی [طبقاتی] آشکار می‌شود. صرف خود همین جداسازی نشان می‌دهد که آگاهی پرولتاریا هنوز از دام شیء وارگی نرسته است. البته پرولتاریا سرشت ضد انسانی موقعیت طبقاتی خود را در عرصه‌ی اقتصادی آسان‌تر از عرصه‌ی سیاسی، و در عرصه‌ی سیاسی آسان‌تر از عرصه‌ی فرهنگی درک می‌کند، اما تمام این جداسازی‌ها نشان می‌دهند که نفوذ شکل‌های زندگی سرمایه‌داری در خود پرولتاریا هنوز از میان نرفته است.

آگاهی شیء‌واره به‌ناگزیر و به یک اندازه، زندانی دو حد افراطی تجربه‌باوری خام و یوتوپیاپردازی انتزاعی باقی می‌ماند و راه‌گریزی ندارد. این آگاهی یا به تماشاگر کاملاً منفعل سیر روی‌دادهائی بدل می‌شود که خود در قوانین و حرکت آن‌ها هیچ نقشی ندارد، یا خود را نیروئی می‌داند که قادر است به دل‌خواه - و در عالم ذهن - حرکت پدیده‌ها را که [برای او] ذاتاً بی‌معناست، به اختیار خویش در آورد. ما پیش‌تر به رابطه‌ی تجربه‌باوری خام اپورتونیست‌ها با آگاهی طبقاتی پرولتاریا اشاره کردیم. حال باید کارکرد یوتوپیاپردازی را دریابیم که نشانه‌ی اساسی اختلاف سطح درونی در آگاهی طبقاتی است. (جدایی بین تجربه‌باوری و



یوتوپیاپردازی که در این جا به دلایل صرفاً روش‌شناختی صورت گرفته است، بدین معنا نیست که این دو جریان نمی‌توانند در گرایش‌های خاص، یا حتی در برخی از افراد، در کنار هم قرار گیرند. بر عکس، آن‌ها غالباً با هم یافت می‌شوند و با یک‌دیگر پیوند ذاتی دارند).

هدف پژوهش‌های فلسفی مارکس جوان، تا حد زیادی ردّ نظریه‌های نادرست درباره‌ی آگاهی (از نظریه‌ی «ایدئالیستی» مکتب هگل گرفته تا نظریه‌ی «ماتریالیستی» فویرباخ) و دست‌یابی به برداشتی درست از نقش آگاهی در تاریخ بوده است. او در همان آغاز جوانی، در مکاتبات سال ۱۸۴۳ (با دوست خود، روگه)، آگاهی را جزء ذاتی تحول تاریخی می‌داند و معتقد است که آگاهی، فراسوی تحول تاریخی واقعی قرار ندارد. بنابراین، فیلسوفان نیستند که آگاهی را وارد جهان می‌کنند. پس آنان حق ندارند که با نگاهی نخوت‌آلود به «منازعات حقیر دنیوی» بنگرند و این پیکارها را تحقیر کنند. مارکس در نامه‌ی سپتامبر ۱۸۴۳ به روگه می‌نویسد: «ما فقط به آن [دنیا] نشان می‌دهیم که در واقع چرا می‌جنگد، و این آگاهی چیزی است که او ناگزیر باید به دست آورد، حتی اگر آن را نخواهد». بنابراین، فقط باید «اعمال او را برایش توضیح داد». محور عمده‌ی مجادله‌ی بزرگ مارکس با هگل در خانواده‌ی مقدس همین نکته است. نارسایی نگرش هگل در آن است که فقط در ظاهر روح مطلق را سازنده‌ی تاریخ می‌کند؛ پی‌آمد این امر، برون‌بودگی (لاهوته‌بودن) آگاهی نسبت به روی‌دادهای واقعی تاریخ است که در آرای شاگردان هگل به برخورد نخوت‌آلود و ارتجاعی «روح» با «توده‌ها» می‌انجامد؛ مارکس نارسایی‌ها و پوچی‌های این برخورد را بی‌رحمانه نقد کرده و نشان داده است که شاگردان هگل در موارد

بسیاری به نظرگاه‌های پیش‌هگلی بازگشته‌اند. نقد موجز مارکس از فویرباخ، مکمل این مجادله است. ماتریالیسم [پیش از مارکس] آگاهی را چیزی ناسوتی می‌داند؛ مارکس این نگرش را فقط مرحله‌ئی از سیر تحول، یعنی مرحله‌ی «جامعه‌ی بورژوازی» می‌داند و «فعالیت انتقادی عملی» یعنی «تغییر جهان» را در مقابل آن قرار می‌دهد. بدین ترتیب او مبانی فلسفی نقد همه‌جانبه‌ی آرای یوتوپیاپردازان را ارایه می‌کند. زیرا در شیوه‌ی اندیشیدن آنان نیز همین دوگانگی بین فرآیند اجتماعی و آگاهی از این فرآیند دیده می‌شود. به نظر آنان آگاهی از جهانی دیگر می‌آید و به جامعه نزدیک می‌شود تا آن را از مسیر نادرستی که تاکنون می‌پیموده است به راه درست هدایت کند. سرشت تکامل نیافته‌ی جنبش پرولتری مانع از آن می‌شود که یوتوپیاپردازان، عامل پیش‌برنده‌ی تکامل تاریخی را در شیوه‌ی سازمان‌یابی پرولتاریا به مثابه طبقه، و در نتیجه در آگاهی طبقاتی پرولتاریا بیابند. آنان هنوز نمی‌توانند «آن‌چه را پیش چشمان‌شان روی می‌دهد، دریابند و سخن‌گوی آن شوند» (فقر فلسفه، ص. ۱۴۹. رجوع شود به مانیفست، فصل سوم).

این پنداری باطل است که گویا با چنین نقدی از یوتوپیاپردازی، و با پذیرش امکان عینی برخورداردی غیر یوتوپیاپردازانه به تحول تاریخی، این جریان در واقع دیگر نقشی در مبارزه‌ی رهایی‌بخش پرولتاریا ندارد. یوتوپیاپردازی فقط در مرحله‌هایی از [تکامل] آگاهی طبقاتی هیچ نقشی ندارد که وحدت نظریه و عمل — آن‌گونه که مارکس شرح داده —، دخالت عملی و واقعی آگاهی طبقاتی در سیر تاریخ، و از همین ره‌گذر، شناخت و افشای عملی شیء‌وارگی به‌راستی تحقق یافته باشد. اما چنین مرحله‌هایی هیچ‌گاه یک‌باره و به شیوه‌ئی یک‌پارچه و هم‌گون شکل

نمی‌گیرند. در این میان نه فقط تقسیم‌بندی‌های «ملی» یا «اجتماعی» بل که اختلاف‌سطح‌هائی در آگاهی طبقاتی اقشار واحدی از کارگران نمودار می‌شود. جدایی عامل اقتصادی و سیاسی، شاخص‌ترین و در عین حال مهم‌ترین مورد این درجه‌بندی‌هاست. اقشاری از پرولتاریا هستند که غریزه‌ی طبقاتی کاملاً درستی برای مبارزات اقتصادی دارند و حتی می‌توانند این غریزه را به سطح آگاهی طبقاتی ارتقا دهند، اما در عین حال، در مورد مسائل سیاسی بر دیدگاهی تأکید می‌ورزند که یک‌سره یوتوپیا پردازانه است. بدیهی است که این نکته به معنای دوگانگی مکانیکی نیست. برداشت یوتوپیا پردازانه از کارکرد سیاست، ناگزیر باید در دیدگاه‌های آنان درباره‌ی تحول اقتصادی و به‌ویژه در برداشت‌های آنان از مجموعه‌ی اقتصاد، تأثیری دیالکتیکی داشته باشد (نظریه‌ی سندیکالیستی انقلاب، نمونه‌ئی از همین تأثیر دیالکتیکی است). در واقع بدون شناخت واقعی کنش متقابل میان سیاست و اقتصاد، مبارزه با مجموعه‌ی نظام اقتصادی، و به طریق اولی، سازمان‌دهی مجدد و انقلابی مجموعه‌ی اقتصاد، امکان‌ناپذیر است. حتی در عرصه‌ئی که به منافع حیاتی و فوری پرولتاریا کاملاً نزدیک است و با آن که بحران کنونی، از ره‌گذر درس‌آموزی از سیر تاریخ، شناخت عمل درست را امکان‌پذیر کرده است، باز هم اندیشه‌ی یوتوپیا پردازانه رواج دارد؛ بهترین گواه این امر نفوذ کنونی نظریه‌های سراپا یوتوپیا پردازانه‌ئی مانند نظریه‌ی بالود یا سوسیالیسم صنفی است. چنین وضعیتی ناگزیر در جاهائی که تکامل تاریخی هنوز امکان عینی نگرش به کلیت جامعه را فراهم نیاورده است، هرچه بی‌پرده‌تر آشکار می‌شود. این نکته به روشن‌ترین وجه در برخورد نظری و عملی پرولتاریا به مسائل صرفاً عقیدتی و مسائل فرهنگی دیده می‌شود. این مسائل

امروزه هنوز در آگاهی پرولتاریا جای گاهی کمابیش منفرد [و ناچیز] دارند؛ پیوند اندام‌وار آن‌ها، هم با منافع حیاتی بی‌واسطه و هم با کلیت جامعه هنوز به آگاهی پرولتاریا راه نیافته است. به همین دلیل نتایج به دست آمده در این عرصه در خودسنجی سرمایه‌داری - البته به دست پرولتاریا - خلاصه می‌شود و بسیار به ندرت از آن فراتر می‌رود. تمام عناصر مثبت عملی و نظری در این عرصه تقریباً به‌طور کامل یوتوپیا پردازانه است.

این اختلاف سطح‌ها از یک سو ضرورت‌های عینی تاریخ و تفاوت‌هایی در امکان عینی گذار به آگاهی اند (مانند پیوستگی سیاست و اقتصاد در مقایسه با [انفراد] مسائل فرهنگی)، و از سوی دیگر، در آن‌جا که امکان عینی آگاهی وجود دارد، درجات فاصله‌ی بین آگاهی طبقاتی روانی [آگاهی موجود] و شناخت دقیق کلیت اوضاع [آگاهی ممکن] را نشان می‌دهند، اما این اختلاف سطح‌ها را دیگر نمی‌توان با علت‌های اقتصادی و اجتماعی توضیح داد. نظریه‌ی عینی آگاهی طبقاتی، نظریه‌ی امکان عینی آن است. مسئله‌ی چه‌گونگی و ابعاد طبقه‌بندی مسائل و منافع اقتصادی در درون پرولتاریا متأسفانه هنوز به اندازه‌ی کافی بررسی نشده است و پژوهش در این باره چه‌بسا به نتایج بسیار مهمی برسد. اما حتی اگر بتوانیم نوع‌شناسی بسیار ژرفی از قشریندی‌های مختلف در درون پرولتاریا و نیز در درون مسائل مبارزه‌ی طبقاتی ارایه دهیم، همواره با این پرسش روبه‌رو هستیم که امکان عینی آگاهی طبقاتی چه‌گونه ممکن است واقعاً تحقق یابد. این مسئله تاکنون فقط به افراد استثنایی مربوط می‌شده (به عنوان مثال رجوع شود به پیش‌بینی‌های کاملاً غیر یوتوپیا پردازانه‌ی مارکس درباره‌ی مسائل دیکتاتوری [پرولتاریا])، اما امروزه مسئله‌ی واقعی و مطرح برای

کل طبقه است: مسئله‌ی دگرگونی درونی پرولتاریا و ارتقای او به سطحی که بتواند رسالت تاریخی‌اش را عملی کند. این، بحرانی عقیدتی است که یافتن راه‌حل بحران اقتصادی جهانی در گرو حل آن است.

پنداربافی درباره‌ی راه طولانی‌ئی که پرولتاریا باید از لحاظ عقیدتی بپیماید، فاجعه‌بار خواهد بود. اما نادیده گرفتن تلاش نیروهای درون پرولتاریا برای چیرگی عقیدتی بر سرمایه‌داری نیز به همان نسبت فاجعه‌بار است. به عنوان مثال، هر انقلاب پرولتری، شوراهای کارگری را به شیوه‌ئی رادیکال‌تر و آگاهانه‌تر ایجاد کرده است؛ قدرت‌یابی این کانون‌های پیکار مجموعه‌ی پرولتاریا تا حد تبدیل آن‌ها به نهادهای دولتی نشانه‌ی آن است که آگاهی پرولتاریا در آستان فرازوی پیروزمندانه از ذهنیت بورژوایی رهبران خود است.

شوراهای انقلابی کارگران، که هرگز نباید با کاریکاتور اپورتونیستی‌شان یکی گرفته شوند، از نهادهائی هستند که آگاهی طبقاتی پرولتری از آغاز پیدایش خود در راه ایجاد آن‌ها بی‌وقفه پیکار کرده است. وجود این شوراها و تکامل مدام آن‌ها نشان می‌دهد که پرولتاریا در آستان دست‌یابی به آگاهی طبقاتی [راستین] خود، و در نتیجه در آستانه‌ی پیروزی است. زیرا وجود شوراهای کارگری در حکم چیرگی اقتصادی و سیاسی بر شیء‌وارگی سرمایه‌داری است. و همان‌گونه که در دوره‌ی پس از دیکتاتوری [پرولتاریا] این شوراها باید تقسیم بورژوایی قوای مقننه، قضاییه و مجریه را از میان بردارند، در مبارزه برای کسب قدرت نیز باید از یک‌سو با غلبه بر پراکندگی زمانی و مکانی پرولتاریا و از سوی دیگر، با پیوند دادن اقتصاد و سیاست، وحدت راستین این طبقه را

به وجود آورند و بدین ترتیب به رفع دوگانگی دیالکتیکی بین منافع بی‌واسطه و هدف نهایی یاری رسانند.

بنابراین هرگز نباید فاصله‌ئی را که سطح آگاهی حتی انقلابی‌ترین کارگران را از آگاهی طبقاتی راستین پرولتاریا جدا می‌کند نادیده گیریم. اما همین فاصله را نیز می‌توان بر اساس آموزه‌ی مارکسیستی مبارزه‌ی طبقاتی و آگاهی طبقاتی توضیح داد. پرولتاریا خویشتن را به کمال نمی‌رساند مگر با نفی و انحلال خود و برقراری جامعه‌ی بی‌طبقه از ره‌گذر به‌فرجام‌رساندن مبارزه‌ی طبقاتی خویش. مبارزه برای استقرار جامعه‌ی بی‌طبقه، که دیکتاتوری پرولتاریا فقط مرحله‌ی گذرائی از آن است، صرفاً مبارزه بر ضد دشمن بیرونی - یعنی بورژوازی - نیست، بل که در عین حال مبارزه‌ی پرولتاریا بر ضد خویش است: بر ضد تأثیرات ویرانگر و تباہ‌ساز نظام سرمایه‌داری بر آگاهی طبقاتی وی. پرولتاریا فقط هنگامی پیروزی حقیقی را به چنگ می‌آورد که بر این تأثیرات ویرانگر در وجود خود غلبه کند. جدایی بخش‌های مختلفی که باید در وحدت باشند، سطح‌های مختلف آگاهی‌ئی که پرولتاریا هم‌اکنون در عرصه‌های مختلف کسب کرده، نمودار دقیقی است از آنچه تاکنون به دست آورده و آنچه هنوز باید به دست آورد. پرولتاریا نباید از هیچ‌گونه خودسنجی بیمی به دل راه دهد، چرا که فقط و فقط حقیقت است که او را به پیروزی می‌رساند، و از این رو، خودسنجی باید عنصر حیاتی [آگاهی و عمل] او باشد.

## شیء‌وارگی و آگاهی پرولتاریا

رادیکال بودن، یعنی پرداختن به ریشه‌ی مسائل.  
اما برای انسان، ریشه، همانا خود انسان است.

مارکس، درآمدی بر نقد فلسفه‌ی حق هگل

به هیچ وجه تصادفی نیست که دو اثر بزرگِ دورانِ پختگی مارکس که به تشریح کلیت جامعه‌ی سرمایه‌داری و نشان دادن سرشت اساسی آن اختصاص یافته‌اند، با تحلیل کالا آغاز می‌شوند. زیرا در دوران کنونی تکامل بشر، هیچ پرسشی نیست که در تحلیل نهایی به این موضوع برنگردد و با حل معمای ساختار کالا پاسخ داده نشود. البته این مسئله را فقط هنگامی می‌توان با چنین عمومیتی مورد بحث قرار داد که با همان گستردگی و ژرفای تحلیل‌های خود مارکس طرح شود. این گفته بدان معناست که موضوع کالا را نباید به صورت موضوعی خاص و جداگانه، یا حتی به صورت مسئله‌ی اصلی اقتصاد، در مقام یک علم خاص و مجزابل که باید به عنوان مسئله‌ی محوری و ساختاری جامعه‌ی سرمایه‌داری در تمام جنبه‌های حیاتی‌اش در نظر گرفت. فقط در این صورت است که می‌توان در ساختار مناسبات کالایی، نمونه‌ی نوعی تمام شکل‌های عینی جامعه‌ی سرمایه‌داری و تمام شکل‌های ذهنی منطبق با آن‌ها را پیدا کرد.

## بخش اول

### پدیده‌ی شیء‌وارگی

۱

ذات ساختار کالایی بارها خاطر نشان شده است. اساس این ساختار آن است که رابطه و پیوند میان اشخاص به صورت شیء، و در نتیجه به صورت نوعی «عینیت خیالی» در می‌آید، عینیت مستقلی که چنان به دقت عقلانی و فراگیر به نظر می‌رسد که تمام نشانه‌های ذات اساسی خویش - یعنی رابطه بین انسان‌ها - را پنهان می‌کند. در مقاله‌ی حاضر به بحث در این باره نمی‌پردازیم که موضوع شیء‌وارگی برای خود نظریه‌ی اقتصادی تا چه حد محوری شده و کنار گذاشتن این آغازگاه روش‌شناختی چه تأثیراتی بر نگرش‌های اقتصادی مارکسیسم عامیانه گذاشته است. در این جا - بر پایه‌ی تحلیل‌های اقتصادی مارکس - فقط به مسائل اساسی ناشی از بت‌وارگی کالا، هم به عنوان شکلی عینی و هم به مثابه برخورد ذهنی منطبق با آن، می‌پردازیم؛ زیرا فقط با درک همین مسائل است که می‌توانیم مسائل عقیدتی سرمایه‌داری و زوال آن را به روشنی دریابیم.

اما پیش از پرداختن به خود مسئله باید به روشنی در ذهن



داشته باشیم که مسئله‌ی بت‌وارگی کالا از مسائل ویژه‌ی دوران ما و سرمایه‌داری مدرن است. می‌دانیم که مبادله‌ی کالایی و مناسبات کالایی ذهنی و عینی منطبق با آن، در مراحل بسیار ابتدایی تکامل جامعه نیز وجود داشته‌اند. اما موضوع مورد بحث در این‌جا آن است که دریا بیم مبادله‌ی کالایی و پی‌آمدهای ساختاری آن تا چه حد می‌توانند بر تمام زندگی بیرونی و درونی جامعه تأثیر بگذارند. بنابراین، مسئله‌ی مربوط به گستره‌ی مبادله‌ی کالایی را، به عنوان صورت مسلط مبادلات اندام‌وار در جامعه، نباید - به پی‌روی از عادت‌های اندیشه‌ی مدرن که تحت تأثیر صورت کالایی مسلط، شیء‌واره شده‌اند - مسئله‌ی صرفاً کمی قلمداد کرد. جامعه‌ئی که در آن صورت کالایی مسلط است و بر تمام جلوه‌های زندگی تأثیر قاطع می‌گذارد، با جامعه‌ئی که این صورت در آن فقط به شکل فرعی و تصادفی ظاهر می‌شود، تفاوتی کیفی دارد. زیرا بسته به این که کدام یک از این دو صورت وجود داشته باشد، تمام پدیده‌های ذهنی و عینی این جامعه‌ها به شکل‌های کیفی‌تاً متفاوتی عینیت می‌یابند. مارکس فرعی بودن صورت کالایی را در جامعه‌های ابتدایی با تأکید بسیار خاطر نشان می‌کند: «دادوستد بی‌واسطه که صورت طبیعی و اصلی فرآیند مبادله است، بیش‌تر نشان‌دهنده‌ی آغاز تبدیل ارزش مصرفی به کالا است تا تبدیل کالا به پول. ارزش مبادله‌ای هنوز صورت مستقلی ندارد، بل که مستقیماً وابسته به ارزش مصرفی است. این امر به دو صورت متفاوت نمایان می‌شود. هدف مجموعه‌ی سازمان تولید، ایجاد ارزش مصرفی است نه ارزش مبادله‌ای؛ و فقط هنگامی که عرضه‌ی ارزش مصرفی از کمیت لازم برای مصرف اهالی بیش‌تر می‌شود، ارزش مصرفی به ارزش مبادله‌ای یعنی کالا بدل می‌گردد. از سوی دیگر، ارزش مصرفی فقط

در چارچوب ارزش مصرفی بی‌واسطه‌ئی که به دو قطب متضاد تقسیم می‌شود به کالا بدل می‌گردد، به طوری که کالای عرضه شده برای مبادله از سوی یک طرف باید برای طرف مقابل، که مالک آن نیست، ارزش مصرفی باشد. در واقع فرآیند مبادله‌ی کالا در ابتدا نه در درون جماعت‌های طبیعی، بل که در جایی پدیدار می‌گردد که [قلمرو] این جماعت‌ها به پایان می‌رسد، یعنی در مرزهای شان، در نقاطی که آن‌ها با دیگر جماعت‌ها تماس برقرار می‌کنند. در این جاست که دادوستد پایاپای آغاز می‌گردد و سپس تأثیرش به درون خود جماعت برمی‌گردد و باعث تجزیه و تلاشی آن می‌شود.<sup>۱</sup> تأثیر تجزیه‌کننده‌ی مبادله‌ی کالایی در درون جماعت، تغییر کیفی ناشی از تسلط کالا را به روشنی تمام نشان می‌دهد. با این‌همه حتی چنین تأثیری در ساختار درونی جامعه نیز برای تبدیل صورت کالایی به صورت قوام‌بخش جامعه کافی نیست. برای این کار، همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، صورت کالایی باید در مجموعه‌ی جلوه‌های حیاتی جامعه رسوخ کند و آن‌ها را بر طبق الگوی خود دگرگون سازد، نه این که صرفاً با فرآیندهائی که به خودی خود از آن مستقل هستند و تولید ارزش‌های مصرفی را دنبال می‌کنند، از بیرون پیوند برقرار سازد. اما تفاوت کیفی کالا به مثابه یکی از صورت‌های متعدد مبادلات اندام‌وار اجتماعی بین انسان‌ها، و کالا به مثابه صورت عام سازنده‌ی جامعه، فقط در این امر نمودار نمی‌شود که رابطه‌ی کالایی به عنوان پدیده‌ی خاص، در نهایت تأثیری منفی بر ساختار و سازمان جامعه می‌گذارد؛ این تفاوت بر ویژگی‌ها و اعتبار خود مقوله‌ی صورت کالایی نیز تأثیر می‌گذارد. صورت کالایی عام به خودی خود جلوه‌ئی دارد که با صورت کالایی خاص، منفرد، و غیرمسلط کاملاً متفاوت است. ناروشنی

حدومرزهای موجود میان این دو حالت نباید سرشت کیفی این تفاوت تعیین‌کننده را پنهان بدارد. مارکس وضعیتی را که در آن مبادله‌ی کالایی مسلط نیست چنین توصیف کرده است: «نسبت کمی مبادله‌ی محصولات در آغاز به کلی تصادفی است. آن‌ها در همان حدی صورت کالا به خود می‌گیرند که مبادله‌پذیر اند، یعنی یک حد سوم را نشان می‌دهند. تداوم مبادله و بازتولید منظم برای مبادله این جنبه‌ی تصادفی را هرچه بیش‌تر کاهش می‌دهند، البته در آغاز نه برای تولیدگر و مصرف‌کننده، بل که برای واسطه‌ی میان آن دو، یعنی برای تاجری که بهای پولی محصولات را مقایسه می‌کند و تفاوت آن‌ها را به جیب می‌زند. او با همین کار محصولات را معادل هم قرار می‌دهد. سرمایه‌ی تجاری در آغاز فقط واسطه‌ی دوطرفی است که بر آن‌ها مسلط نیست، واسطه‌ی مقدماتی است که آفریده‌ی خود او نیستند.»<sup>۲</sup> و این تکامل صورت کالایی و تبدیل آن به عامل مسلط واقعی بر مجموعه‌ی جامعه تا زمان پیدایش سرمایه‌داری مدرن نمودار نشد. به همین دلیل به هیچ‌وجه مایه‌ی شگفتی نیست اگر سرشت شخصی روابط اقتصادی حتی در آغاز تکامل سرمایه‌داری نیز گاهی با روشنی نسبی آشکار شده باشد؛ اما هرچه سرمایه‌داری بیش‌تر پیش‌رفت می‌کرد و صورت‌های کالایی پیچیده‌تر و میانجی‌دارتر می‌شدند، پس‌زدن نقاب از روی شیء وارگی نیز نادرتر و دشوارتر می‌گشت. مارکس این فرآیند را چنین توصیف می‌کند: «در شکل‌های ابتدایی جامعه، این پرده‌پوشی و مبهم‌سازی اقتصادی اساساً جز در مورد پول و سرمایه‌ی رباخوار نمودار نمی‌گردد، و به اقتضای ذات پدیده‌ها حذف می‌شود - در وهله‌ی نخست در آنجا که تولید برای ایجاد ارزش مصرفی و نیازهای بی‌واسطه‌ی شخصی

حاکم است، و در وهله‌ی دوم در آن‌جا که نظام بردگی یا رعیتی پایه‌ی گسترده‌ی تولید اجتماعی را تشکیل می‌داده است، مانند عهد باستان و قرون وسطی: در این‌جا سلطه‌ی اوضاع تولید بر تولیدگران با روابط برده‌دارانه و سلطه‌گرانه‌ی پوشیده می‌شود که به مثابه نیروهای محرک مستقیم فرآیند تولید نمودار می‌گردند و مشهود هستند.<sup>۲</sup>

ذات راستین کالا را فقط هنگامی می‌توان درک کرد که خود کالا مقوله‌ی عام کل هستی اجتماعی شده باشد. فقط در چنین زمینه‌ی است که شیء‌وارگی زاده‌ی مناسبات کالایی، هم برای تحول عینی جامعه و هم برای برخورد انسان‌ها با آن، اهمیتی تعیین‌کننده می‌یابد. فقط در این صورت است که شیء‌وارگی برای تبعیت آگاهی انسان‌ها از شکل‌های نمایش‌گر این شیء‌وارگی، برای کوشش‌های معطوف به درک این فرآیند یا ایستادگی در برابر پی‌آمدهای ویران‌گر آن و رهایی از بندگی «طبیعت ثانوی» که بدین ترتیب شکل گرفته است، تعیین‌کننده می‌شود. مارکس در توصیف پدیده‌ی بنیادی شیء‌وارگی می‌نویسد: «بنابراین، حالت مبهم و مرموز صورت کالایی صرفاً معلول آن است که این صورت ویژگی‌های اجتماعی کار خود انسان‌ها را به شکل خصوصیات عینی محصولات کار، به شکل خصوصیات اجتماعی طبیعی این محصولات در نظرشان جلوه‌گر می‌سازد، و به همین ترتیب، رابطه‌ی اجتماعی تولیدگران با مجموعه‌ی کار را به شکل رابطه‌ی اجتماعی بیرون از آنان، به شکل رابطه میان اشیا نمودار می‌کند. از ره‌گذر این جابه‌جایی است که محصولات کار به کالا بدل می‌شوند، به چیزهای اجتماعی‌ئی که خصوصیات‌شان در عین حال محسوس و نامحسوس است... در این‌جا فقط رابطه‌ی اجتماعی معین

انسان‌هاست که در نظرشان به صورت موهوم رابطه میان اشیا در می‌آید.»<sup>(۴)</sup>

( نکته‌ی بسیار مهم در این پدیده‌ی ساختاری بنیادی آن است که بدین ترتیب، فعالیت و کار خود انسان به صورت چیزی عینی و مستقل در برابرش قرار می‌گیرد، چیزی که با قوانین خاص خود، که با انسان بی‌گانه است، بر وی تسلط می‌یابد. و این امر هم در عرصه‌ی عینی روی می‌دهد و هم در عرصه‌ی ذهنی. در عرصه‌ی عینی، دنیائی از اشیا و مناسبات میان چیزها (دنیای کالاها و حرکت آن‌ها در بازار) نمودار می‌گردد که البته قوانین حاکم بر آن را انسان‌ها به تدریج می‌شناسند، ولی حتی در این حالت نیز به صورت قدرت‌های شکست‌ناپذیری در برابر انسان‌ها قرار می‌گیرند که گویی تمام نیروی‌شان را خود تولید می‌کنند. فرد می‌تواند از شناخت این قوانین به نفع خود بهره بگیرد، اما قادر نیست با فعالیت‌اش فرآیند واقعی آن‌ها را دگرگون سازد. در عرصه‌ی ذهنی، فعالیت انسان - در اقتصاد کالایی کاملاً پیش‌رفته - از وی جدا می‌شود و به کالائی بدل می‌گردد که تابع عینیت بی‌گانه با انسانِ قوانین طبیعی جامعه است و مانند هر محصول مصرفی که جنبه‌ی کالایی پیدا کرده، باید مستقل از انسان به راه خود برود/ مارکس می‌گوید: «بنابراین، ویژگی اساسی دوره‌ی سرمایه‌داری این است که نیروی کار در چشم خود کارگر نیز به صورت کالائی از آن او جلوه می‌کند. از سوی دیگر فقط در این هنگام است که صورت کالایی محصولات کار عمومیت می‌یابد.»<sup>(۵)</sup>

بنابراین، عمومیت و فراگیری صورت کالایی باعث نوعی انتزاع کار انسانی در عرصه‌های عینی و ذهنی می‌شود که در کالاها عینیت می‌یابد. (از سوی دیگر امکان تاریخی پیدایش

چنین عمومیتی در گرو کامل شدن واقعی این فرآیند انتزاع است). به لحاظ عینی، صورت کالایی فقط هنگامی برابری و مبادله‌پذیری کالاهاى کیفیتاً متفاوت را ممکن می‌سازد که این برابری صورتی کالاها پذیرفته شده باشد - و فقط در همین رابطه است که کالاها عینیت کالایی می‌یابند. در این میان اصل برابری صورتی کالاها فقط با تکیه بر ذات آن‌ها به مثابه محصولات کار انتزاعی انسان (یعنی کاری که [تمام کارهای انضمامی را] به طور صورتی با هم برابر می‌کند) ممکن است به وجود آید.<sup>۵</sup> به لحاظ ذهنی، این برابری صورتی کار انتزاعی انسان، نه فقط عامل مشترکی است که کالاهاى مختلف - در جریان مبادله - به آن برگردانده می‌شوند، بل که اصل حاکم بر فرآیند واقعی تولید کالا نیز هست. بدیهی است که در این جا قصد ما حتی تشریح طرز کلی این فرآیند، پیدایش فرآیند مدرن کار، تقسیم کار و کارگر «آزاد» متفرد نیست. در این جا فقط می‌خواهیم نشان دهیم که کار انتزاعی، برابر، و مقایسه‌پذیری که بتوان آن را با زمان کار اجتماعاً لازم به دقت اندازه گرفت، کار حاصل از تقسیم سرمایه‌دارانه‌ی کار که در عین حال شرط و محصول تولید سرمایه‌داری باشد، فقط در جریان تکامل نظام سرمایه‌داری پیدا می‌شود و صرفاً در جریان همین تکامل به مقوله‌ی اجتماعی بدل می‌گردد که بر صورت عینی اشیا و انسان‌ها در جامعه‌ی سرمایه‌داری، و بر روابطشان با طبیعت و روابط ممکن انسان‌ها با یک‌دیگر در دل جامعه تأثیری قاطع می‌گذارد.<sup>۶</sup> اگر مسیر تحول فرآیند کار را از کار دستی، [پیشه‌وری]، همکاری ساده، و نظام کارگاهی تا صنعت

\* این جمله در متن انگلیسی حذف شده است.

ماشینی دنبال کنیم، نوعی عقلانی‌شدنِ همواره فزاینده و نابودی هرچه بیش‌تر صفات کیفی، = انسانی، و فردی کارگر را می‌بینیم. از یک سو فرآیند کار به نحوی فزاینده به عملیات خاص انتزاعی و عقلانی تقسیم شده، و در نتیجه رابطه‌ی کارگر با محصول کارش، به مثابه یک کلیت، از هم گسسته، و کار او تا حد تکرار ماشینی (یا مکانیکی) اعمال ویژه‌ی فرو کاسته شده است. از سوی دیگر، تحت تأثیر عقلانی‌شدن تولید، زمان کار اجتماعاً لازم (که مبنای محاسبه‌ی عقلانی است) نخست به صورت زمان کار متوسط و صرفاً تجربی درمی‌آید و سپس در پرتو ماشینی‌شدن و عقلانی‌شدن هرچه فزاینده‌تر فرآیند کار، به مقدار کار عینی محاسبه‌پذیری بدل می‌شود که به صورت عینیتی تمام‌شده و ثابت در مقابل کارگر قرار می‌گیرد. همراه با تجزیه‌ی «روانی» مدرن فرآیند کار (در نظام تیلور)، این ماشینی‌شدنِ عقلانی تا اعماق «جان» کارگر رسوخ می‌کند: حتی خصوصیات روانی او نیز از مجموعه‌ی شخصیت‌اش جدا می‌شوند و در مقابل آن قرار می‌گیرند تا در نظام‌های ویژه‌ی عقلانی ادغام شوند و تا حد مفاهیم آماری کارآمد تقلیل یابند.<sup>۷</sup>

مهم‌ترین نکته برای ما اصلی است که در این جا به اجرا در می‌آید: (اصل عقلانی‌شدن که بر محاسبه و امکان محاسبه استوار است) عمده‌ترین دگرگونی‌هایی که بر اثر اجرای این اصل در فاعل [سوژه] و موضوع [ابژه‌ی] فرآیند اقتصادی روی می‌دهد عبارت‌اند از:

(۱) در وهله‌ی نخست برای محاسبه‌ی فرآیند کار، باید وحدت اندام و غیرعقلاتی خود محصول را درهم شکست، وحدتی که همواره تعیین‌کننده‌ی کیفی دارد. عقلانی‌شدن به معنای پیش‌بینی و

محاسبه‌ی هرچه دقیق‌تر تمام نتایج موردنظر، فقط با تجزیه‌ی دقیق عناصر هر مجموعه‌ی پیچیده و بررسی قوانین خاص ویژه‌ی تولید آن امکان‌پذیر می‌شود) بنابراین، عقلانی‌شدن باید از تولید اندام‌وار محصولات کامل بر اساس پیوند سنتی تجربه‌های انضمامی کار بگسلد: عقلانی‌شدن بدون تخصصی‌شدن تصورناپذیر است.<sup>۸</sup> هدف و موضوع فرآیند کار، دیگر ساخت کالا به مثابه یک کلیت واحد نیست. فرآیند کار به ترکیب عینی نظام‌های خاص عقلانی‌شده‌ئی بدل می‌گردد که وحدت‌شان تابع محاسبه‌ی محض است و در نتیجه پیوند آن‌ها با یک‌دیگر به‌ناگزیر باید تصادفی جلوه کند. تجزیه‌ی عقلانی فرآیند کار، از ره‌گذر محاسبه، ضرورت اندام‌وار وحدت اعمال خاص و مرتبط با یک‌دیگر را نفی می‌کند، اعمالی که در قالب مجموعه‌ئی واحد در کالای ساخته‌شده به هم می‌پیوندند. وحدت محصول به مثابه کالا، دیگر با وحدت آن به مثابه ارزش مصرفی هم‌آهنگی ندارد. هم‌گام با سرمایه‌داری‌شدن بنیادین جامعه، استقلال فنی اعمال خاص در جریان تولید، در استقلال اقتصادی این اعمال، در نسبی‌شدن فزاینده‌ی خصلت کالایی محصول در مرحله‌های مختلف تولید آن جلوه‌گر می‌شود.<sup>۹</sup> این امکان جداسازی مکانی و زمانی تولید ارزش مصرفی معمولاً با پیوند مکانی و زمانی اعمال خاصی همراه است که به ارزش‌های مصرفی به کلی ناهم‌گون مرتبط می‌شوند.

(۲) در وهله‌ی دوم، این تجزیه‌ی موضوع تولید به‌ناگزیر با تجزیه‌ی فاعل آن همراه است. در نتیجه‌ی عقلانی‌شدن فرآیند کار، صفات و ویژگی‌های انسانی کارگر هرچه بیش‌تر به صورت منابع محض خطا جلوه‌گر می‌شوند که در برابر کارکرد عقلانی و پیشاپیش محاسبه‌شده‌ی این قوانین خاص و انتزاعی قرار می‌گیرند) انسان نه به



طور عینی و نه در رفتارش در فرآیند کار به مثابه فاعل راستین این فرآیند نمودار نمی‌شود؛ برعکس، در حکم یک جزء مکانیکی است که در نظامی مکانیکی گنجانده شده است؛ این نظام به صورت واقعی از پیش موجود و تثبیت‌شده که در استقلال کامل از انسان کار می‌کند و او باید خواه ناخواه از قوانین‌اش پی‌روی کند، در برابر کارگر قرار می‌گیرد.<sup>۱۰</sup> هم‌گام با پیش‌رفتِ عقلانی‌شدن و ماشینی‌شدن فرآیند کار، فعالیتِ کارگر نیز هرچه کم‌تر [و انفعال] و نظاره‌گری او هرچه بیش‌تر می‌شود.<sup>۱۱</sup> برخورد نظاره‌گرانه به فرآیندی ماشینی که از قوانین ثابت پی‌روی می‌کند، فرآیندی که مستقل از آگاهی افراد است و از فعالیت انسان تأثیر نمی‌پذیرد (یعنی فرآیندی که نظامی کاملاً بسته است)، مقوله‌های اساسی برخورد بی‌میانجی انسان‌ها به دنیا را نیز دگرگون می‌سازد: زمان و مکان را به یک مخرج مشترک بدل می‌کند و زمان را تا سطح مکان تقلیل می‌دهد. مارکس می‌نویسد: «در پی سلطه‌ی ماشین بر انسان وضعیتی پدیدار می‌شود که در آن انسان‌ها در پسِ کارشان محو می‌گردند و عقربه‌ی ساعت به معیار دقیق سنجشِ نسبتِ فعالیتِ دو کارگر بدل می‌شود، درست همان‌گونه که این عقربه نسبت سرعت دو لوکوموتیو را می‌سنجد. بنابراین، نباید گفت یک ساعت از کار یک انسان، برابر یک ساعت از کار انسانی دیگر است، بل که باید بگوییم یک انسان در یک ساعت کار، برابر یک انسان دیگر در یک ساعت کار است. زمان همه چیز است و انسان هیچ چیز؛ او، حداکثر، تجسم زمان است. کیفیت دیگر مطرح نیست. کمیت تعیین‌کننده‌ی همه چیز است: ساعت با ساعت [سنجیده می‌شود]، روز با روز».<sup>۱۲</sup> بدین ترتیب زمان سرشتِ کیفی، تغییرپذیر، و سیال خود را از دست می‌دهد: در پیوستاری دقیقاً معین منجمد می‌شود که

سرنجش‌پذیری کمی دارد و انباشته از «چیزهائی» است که سرنجش‌پذیری کمی دارند («کارهای انجام‌شده» توسط کارگر، کارهای شیء‌واره‌ئی که به طور کمی عینیت یافته و به‌دقت از مجموعه‌ی شخصیت انسانی او جدا شده‌اند): خلاصه آن که زمان به مکان بدل می‌شود.<sup>۱۳</sup> در این محیطی که در آن زمان به چیزی انتزاعی، دقیقاً اندازه‌گرفتنی، و مکانی مادی بدل گشته و در عین حال شرط و پی‌آمد تولید موضوع کار است (تولیدی که از لحاظ علمی، مکانیکی، و تخصصی دچار تجزیه شده است) فاعلان کار نیز باید ناگزیر و به نحوی همانند از لحاظ عقلانی دچار تجزیه و پراکندگی شوند. از یک سو کار تجزیه‌شده‌ی مکانیکی که در حکم عینیت‌یابی نیروی کار آنان در مقابل مجموعه‌ی شخصیت‌شان است - فرآیندی که پیش‌تر با فروش نیروی کار به مثابه کالا به فرجام رسیده - اکنون به واقعیت ماندگار و ناگزیر زندگی روزمره‌ی آنان بدل می‌شود. در نتیجه در این‌جا نیز شخصیت انسان به ناظر ناتوان هر روی‌دادی بدل می‌گردد که به زندگی‌اش تحمیل می‌شود و آن را به تکه‌ئی مجزا و ادغام‌شده در نظامی بی‌گانه بدل می‌سازد. از سوی دیگر، تجزیه‌ی مکانیکی فرآیند تولید، پاره‌کننده‌ی رشته‌هائی است که، در تولید «اندام‌وار» گذشته، یک‌ایک فاعلان کار را به صورت یک جماعت در می‌آوردند. در این مورد نیز ماشینی‌شدن تولید، کارگران را به ذرات انتزاعی و منفردی تبدیل می‌کند که کارشان دیگر آنان را مستقیماً و اندام‌وارانه با هم متحد نمی‌سازد و هم‌آهنگی‌شان به نحوی فزاینده صرفاً به میانجی قوانین انتزاعی ساخت‌کاری صورت می‌گیرد که آنان را به بند کشیده است.

اما شکل درونی سازمان‌یابی کارخانه فقط در صورتی می‌تواند

چنین تأثیری — حتی در درون کارخانه — داشته باشد که بیان فشرده‌ی ساختارِ تمامی جامعه‌ی سرمایه‌داری باشد. البته ستم و بهره‌کشی بی‌حد و زیرپا گذاشتن هرگونه حیثیت انسانی در جامعه‌های پیش سرمایه‌داری نیز بی‌داد می‌کرده است. در این جامعه‌ها نیز با کار مکانیکی هم‌گون‌شده‌ی انبوه توده‌ها، آفریده‌های عظیمی ایجاد شده است (به عنوان مثال ساخت آب‌راه‌ها در مصر و آسیای صغیر یا معدن‌های روم).<sup>۱۴</sup> اما چنین کارهایی هرگز ممکن نبود به صورت عقلانی ماشینی شوند؛ آن‌ها پدیده‌های منفرد جماعتی باقی می‌مانند که به نحوی متفاوت («به نحو طبیعی») به تولید می‌پرداخت و در نتیجه زندگی متفاوتی داشت. بنابراین بردگانی که اسیر چنین استثماری بودند، از جامعه‌ی به اصطلاح «انسانی» آن روزگار طرد می‌شدند و حتی بزرگ‌ترین و شریف‌ترین اندیشه‌گران هم‌روزگارشان نیز نمی‌توانستند آنان را با نوع انسان هم‌سرنوشت بدانند. همراه با فراگیرشدن مقوله‌ی کالایی، این وضعیت تغییر بنیادین و کیفی می‌یابد. سرنوشت کارگر سرنوشت عام تمام جامعه می‌شود، زیرا فراگیرشدن این سرنوشت شرط ضروری شکل‌گیری فرآیند کار در کارخانه بر اساس این هنجار است. (درواقع ماشینی شدن عقلانی تولید امکان‌پذیر نمی‌شود مگر با پیداشدن «کارگر آزادی» که بتواند نیروی کار خود را به مثابه کالائی که به او «تعلق دارد»، به مثابه چیزی که «مالک» آن است، آزادانه در بازار بفروشد) درست است که تا هنگامی که این فرآیند هنوز ناقص و در حال شکل‌گیری است، روش‌های کشیدن کار اضافی مسلماً و آشکارا وحشیانه‌تر از روش‌های رایج در مرحله‌های تکامل یافته‌تر بعدی اند، اما فرآیند شیء‌وارگی کار، و در نتیجه فرآیند شیء‌وارگی آگاهی کارگر نیز پیش‌رفت بسیار کم‌تری دارد. بنابراین [برای پیش‌رفت

شیء‌وارگی] مطلقاً ضروری است که برآوردن تمام نیازهای جامعه به صورت مبادله‌ی کالایی انجام گیرد. جدایی تولیدگر از وسایل تولید خود، انحلال و فروپاشی همه‌ی واحدهای تولید «طبیعی» و تمام شرایط اقتصادی و اجتماعی لازم برای زایش سرمایه‌داری مدرن در این سمت پیش می‌روند که روابط عقلانی شیء‌واره را جای‌گزین روابط «طبیعی» کنند که مناسبات انسانی را آشکارتر نشان می‌دادند. مارکس درباره‌ی جامعه‌های پیش‌سرمایه‌داری می‌گوید: «مناسبات اجتماعی میان افراد در جریان کار در هر حال به صورت مناسبات شخصی خودشان جلوه‌گر می‌شود و به لباس مبدل مناسبات اجتماعی میان اشیاء، میان محصولات کار در نمی‌آید».<sup>۱۵</sup> اما این بدان معناست که اصل ماشینی‌شدن عقلانی و محاسبه‌پذیری همه چیز باید تمام جنبه‌های زندگی را در برگیرد. کالاهای مصرفی دیگر به شکل محصولات فرآیند اندام‌وار زندگی یک جماعت (به عنوان مثال، جماعت‌های روستایی) پدیدار نمی‌شوند؛ آن‌ها از یک سو به صورت نمونه‌های انتزاعی یک نوع (که تفاوت اصولی با دیگر نمونه‌های هم‌نوع خود ندارند) و از سوی دیگر همانند اشیای منفردی جلوه‌گر می‌شوند که تصاحب یا عدم تصاحب آن‌ها تابع محاسبات عقلانی است. کارگر «آزاد» فقط هنگامی می‌تواند به وجود آید که تمام زندگی جامعه بدین ترتیب به اعمال منفرد مبادله‌ی کالاها تجزیه شود. در عین حال، سرنوشت او باید سرنوشت نوعی تمام جامعه بشود.

البته این افراد و ذره‌وارگی صرفاً ظاهری است. گردش کالاها در بازار، زایش ارزش آن‌ها، و در یک کلام چارچوب واقعی هر محاسبه‌ی عقلانی، نه فقط تابع قوانین دقیق، بل که به حکم

مبانی خود محاسبه، مستلزم قانون‌مندی دقیق تمام تحولات اند. بنابراین این افراد و ذره‌وارگی فرد فقط بازتاب این واقعیت در آگاهی انسان‌هاست که «قوانین طبیعی» تولید سرمایه‌داری مجموعه‌ی جلوه‌های حیاتی جامعه را فرا گرفته‌اند و - برای نخستین بار در تاریخ - تمامی جامعه تابع فرآیند اقتصادی واحد و یک‌پارچه‌ئی شده (یا به این سمت گرایش دارد) و سرنوشت تمام اعضای جامعه را قوانینی واحد و یک‌پارچه رقم می‌زنند (برخلاف واحدهای اندام‌وار جامعه‌های پیش‌سرمایه‌داری که مبادلات اندام‌وار خود را تا حد زیادی مستقل از یک‌دیگر انجام می‌دادند). در هر حال، با آن که این افراد و ذره‌وارگی پنداری بیش نیست، اما پنداری ضروری است. به عبارت دیگر، برخورد بی‌میانجی عملی و فکری فرد با جامعه، تولید و بازتولید بی‌میانجی زندگی - که در آن، ساختار کالایی تمام «چیزها» و انطباق مناسبات‌شان با «قوانین طبیعی» در نظر فرد به صورت چیزی کامل‌شده و پیشاپیش موجود، چیزی معین و ثابت و ماندگار پدیدار می‌شود - فقط به صورت اعمال منفرد و عقلانی مبادله میان مالکان منفرد کالاها امکان‌پذیر می‌شود. همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، کارگر نیز به ناگزیر باید در نظر خودش همانند «مالک» نیروی کارش جلوه کند، نیروئی که به کالا بدل شده است. وجه مشخص وضعیت ویژه‌اش در این است که این نیروی کار یگانه‌داری اوست. سرنوشت وی از این لحاظ برای تمام جامعه حالت نوعی و نمونه‌وار دارد که این عینیت‌یابی و کالاشدن کارکرد انسان، سرشت انسان زده‌ده و انسان زداینده‌ی مناسبات کالایی را با عریانی تمام به نمایش می‌گذارد.

این عینیت‌یابی عقلانی پیش از همه شیئیت بی‌میانجی - کیفی و مادی - همه‌ی اشیا را پنهان می‌کند. هنگامی که ارزش‌های مصرفی عموماً به صورت کالا در می‌آیند، عینیت و شیئیت جدیدی کسب می‌کنند که شیئیت ویژه و آغازین آن‌ها را در هم می‌شکند و محو می‌سازد. این شیئیت جدید در دوره‌ی مبادله‌ی تصادفی وجود نداشت. مارکس می‌گوید: «مالکیت خصوصی نه فقط فردیت انسان‌ها، بل که فردیت اشیا را نیز از خود بی‌گانه می‌کند. خاک و زمین هیچ رابطه‌ئی با بهره‌ی مالکانه ندارند، ماشین نیز رابطه‌ئی با سود ندارد. برای زمین‌دار، زمین و خاک معنائی جز بهره‌ی مالکانه ندارد؛ او زمین‌هایش را اجاره می‌دهد و اجاره‌بها می‌گیرد، کیفیتی که زمین ممکن است از دست بدهد بی آن که هیچ یک از خصوصیات ذاتی یا ذره‌ئی از حاصل‌خیزی خود را از دست بدهد؛ کیفیتی که اندازه و حتی وجودش به اوضاعی اجتماعی بستگی دارد که بدون هیچ گونه دخالت زمین‌دار ایجاد و نابود می‌شوند. در مورد ماشین هم وضع به همین ترتیب است.»<sup>۱۶</sup> بنابراین، وقتی حتی عینیت شیء خاصی که انسان در مقام تولیدگر و مصرف‌کننده با آن برخورد بی‌میانجی دارد، بر اثر خصلت کالایی خود دچار شکل‌باختگی می‌شود، بدیهی است که با میانجی‌دارشدن هر چه بیش‌تر روابطی که انسان در جریان فعالیت اجتماعی خویش، با اشیا به عنوان اشیا ی فرآیند حیاتی برقرار می‌کند، این فرآیند شکل‌باختگی نیز به همان نسبت شدت بیش‌تری می‌یابد. البته تحلیل تمام ساختار اقتصادی سرمایه‌داری در این جا ممکن نیست. فقط باید به ذکر این نکته بسنده کرد که تکامل سرمایه‌داری مدرن فقط مناسبات تولیدی را بر اساس نیازهای خود دگرگون نمی‌کند، بل که شکل‌های ابتدایی سرمایه‌داری را نیز که در

جامعه‌های پیش‌سرمایه‌داری حیاتی منفرد و جدا از تولید داشتند، به درون مجموع نظام خود می‌کشاند؛ بدین ترتیب آن‌ها را به اجزای فرآیند یک‌پازچه‌ی کنونی سرمایه‌داری شدن بنیادین تمامی جامعه بدل می‌سازد (سرمایه‌ی تجاری، نقش پول به عنوان اندوخته یا سرمایه‌ی مالی، و...). البته این شکل‌های سرمایه از نظر عینی تابع فرآیند حیاتی خاص سرمایه‌داری، یعنی بیرون کشیدن ارزش افزوده در جریان تولید هستند؛ بنابراین، چنین شکل‌هایی را فقط بر اساس ذات سرمایه‌داری صنعتی می‌توان درک کرد، اما در آگاهی انسان‌های جامعه‌ی بورژوازی همانند شکل‌های ناب، راستین، و تحریف‌نشده‌ی سرمایه جلوه‌گر می‌شوند. در آن‌ها مناسبات انسان‌ها — مناسبات نهفته در پس رابطه‌ی کالایی بی‌میانجی — با یک‌دیگر و با اشیای واقعی که به رفع واقعی نیازهای‌شان اختصاص یافته‌اند، چنان محو می‌گردند که به تمامی نادیدنی و ناشناختنی می‌شوند و درست به همین دلیل به ناگزیر باید برای آگاهی شیء‌واره همانند نمایندگان راستین زندگی اجتماعی جلوه کنند. در این‌جا خصلت کالایی کالا، صورت کمی و انتزاعی محاسبه‌پذیری در ناب‌ترین شکل خود نمودار می‌شود: آگاهی شیء‌واره ضرورتاً این شکل را به‌مثابه صورتی می‌بیند که در آن بی‌میانجی بودن و ویژه‌اش آشکار می‌شود، صورتی که آگاهی شیء‌واره — بنا به ذات خود — نمی‌کوشد از آن فراتر برود و به‌عکس تلاش می‌کند تا با «تعمیق علمی» نظام قوانین رایج، آن را تثبیت و جاودانه سازد. همان‌گونه که نظام سرمایه‌داری از نظر اقتصادی همواره به تولید و بازتولید خود در سطحی برتر می‌پردازد، در جریان تکامل سرمایه‌داری، ساختار شیء‌وارگی نیز هر چه ژرف‌تر، قطعی‌تر، و حتمی‌تر در آگاهی انسان‌ها رسوخ می‌کند. مارکس این قدرت‌یابی شیء‌وارگی را بارها با

ژرفای بسیار توصیف کرده است. در این جا به یک نمونه بسنده می‌کنیم: «در سرمایه‌ی رباخوار، این بت خودکار، ارزش خودافزا، پول پول‌زا به شکل ناب خویش آشکار می‌شود و در این شکل دیگر هیچ نشانی از خاستگاه خود ندارد. رابطه‌ی اجتماعی به صورت رابطه‌ی یک شیء، رابطه‌ی پول با خودش در می‌آید. به جای دگرگونی واقعی پول به سرمایه، در این جا فقط صورت بی‌محتوا را می‌بینیم... همان گونه که خاصیت درخت گلابی، دادن گلابی است، خاصیت پول نیز به تمامی ارزش‌آفرینی و بهره‌دهی می‌شود و وام‌دهنده نیز پول خود را به همین عنوان می‌فروشد، یعنی به عنوان چیزی بهره‌آور. اما این همه‌ی ماجرا نیست. سرمایه‌ی واقعاً فعال، همان گونه که دیدیم، خود را چنان نشان می‌دهد که گویی به عنوان سرمایه‌ی فی‌نفسه، به عنوان سرمایه‌ی پولی بهره‌آور است و نه به عنوان سرمایه‌ی فعال. در این جا نیز واقعیت واژگونه می‌شود: (در حالی که بهره در حقیقت فقط بخشی از سود است، یعنی بخشی از ارزش افزوده‌ئی که سرمایه‌ی فعال از کارگر بیرون کشیده است، اکنون همین بهره درست برعکس به صورت حاصل حقیقی سرمایه، به صورت واقعیت آغازین پدیدار می‌شود، و سود، که به صورت عایدی دادوستد درآمده، همانند زائیده و پیوستی صرف، همانند حاصل فرعی قرآیند بازتولید نمودار می‌گردد. در این جا صورت بت‌واره‌ی سرمایه و تصویر بت سرمایه به کمال می‌رسند. در فرمول پول-پول ما با صورت فاقد معنای سرمایه، با بالاترین درجه‌ی واژگونگی و چیزوارگی مناسبات تولیدی روبه‌رو ایم: صورت بهره‌آور، صورت ساده‌ی سرمایه که در آن، سرمایه شرط بازتولید خویش است؛ توانایی پول و حتی کالا به ارزش‌آفرینی مستقل از بازتولید - این توانایی بی‌پرده‌ترین



صورت رازآمیزی سرمایه است. برای اقتصاد سیاسی عامیانه که می‌خواهد سرمایه را سرچشمه‌ی مستقل ارزش و آفرینش ارزش‌ها جلوه دهد، این شکل طبعاً غنیمت است، شکلی که در آن سرچشمه‌ی سود دیگر شناختنی نیست و حاصل فرآیند سرمایه‌دارانه‌ی تولید - مجزا از خود این فرآیند - موجودیت مستقلی می‌یابد.<sup>۱۷</sup>

درست همان‌گونه که نظریه‌ی اقتصادی سرمایه‌داری در سطح این بی‌واسطگی خودآفریده‌اش از حرکت باز می‌ماند، تلاش‌های بورژوازی برای درک پدیده‌ی عقیدتی شیء‌وارگی نیز در همین سطح باقی می‌ماند؛ حتی اندیشه‌گرانی که نمی‌خواهند این پدیده را انکار یا پنهان کنند و پی‌آمدهای انسانی مصیبت‌بار آن را کمابیش به روشنی دیده‌اند، در سطح بی‌واسطگی [و ظاهراً شیء‌وارگی باقی‌مانده‌اند و هیچ تلاشی نمی‌کنند که از فرعی‌ترین صورت‌های عینی که از فرآیند حیاتی ویژه‌ی سرمایه‌داری از همه دورتر اند و بیرونی‌ترین و تهی‌ترین صورت‌ها به حساب می‌آیند، فراتر بروند و به ذات پدیده‌ی شیء‌وارگی برسند. به‌علاوه، آنان این شکل‌های تجسم تهی و سطحی را از بستر سرمایه‌دارانه‌ی طبیعی‌شان جدا می‌کنند و آن‌ها را، در قالب الگوی بی‌زمان امکانات روابط انسانی به‌طور کلی، مستقل و جاودانه می‌سازند (روشن‌ترین جلوه‌ی این گرایش در کتاب فلسفه‌ی پول زیمل دیده می‌شود که در جزئیات، بسیار ژرف و نظرگیر است). آنان چیزی بیش از توصیف «دنیای افسون‌شده، تحریف‌شده، و واژگونه‌ی ارابه‌نمی‌دهند که در آن آقای سرمایه و خانم زمین به‌طور هم‌زمان به مثابه خصلت‌های اجتماعی و اشیای صرف بی‌میانجی، ارواح خود را به حرکت درمی‌آورند.»<sup>۱۸</sup> اما بدین ترتیب

از توصیف صرف فراتر نمی‌روند و «ژرف‌بینی» آنان درباره‌ی این مسئله، در دایره‌ی جلوه‌های بیرونی [و سطحی] شیء‌وارگی درجا می‌زند.

این جدایی میان پدیده‌های شیء‌وارگی و بنیاد اقتصادی موجودیت آن‌ها، یعنی بنیادی که درک‌شان را امکان‌پذیر می‌سازد، از آن‌رو به آسانی بیش‌تری صورت می‌گیرد که فرآیند دگرگونی [سرمایه‌دارانه] ناگزیر باید مجموعه‌ی جلوه‌های حیات اجتماعی را در برگیرد تا پیش‌شرط‌های تولید سرمایه‌داری با بازدهی کامل فراهم گردد. بنابراین، سرمایه‌داری شکلی از دولت و نظامی از قوانین را آفریده که با ساختار خودش هم‌آهنگی دارد. این شباهت ساختاری در واقع چنان گسترده است که تمام مورخان واقعاً روشن‌بین سرمایه‌داری مدرن ناگزیر آن را خاطر نشان کرده‌اند. به عنوان مثال، ماکس وبر در تشریح اصل اساسی این تکامل می‌نویسد: «هر دو در ذات بنیادین خود از یک نوع اند. دولت مدرن، از دیدگاه جامعه‌شناختی، مؤسسه‌ئی است مثل هر کارخانه‌ی دیگر؛ تمام ویژگی تاریخی آن نیز در همین امر نهفته است. و روابط سلطه‌گرانه‌ی حاکم بر مؤسسه در هر دو مورد نیز تابع اوضاعی همانند است. استقلال نسبی صنعت‌گر (صنعت خانگی)، دهقان صاحب زمین، رباخوار، شه‌سوار، و تیول‌دار بر این مبنا قرار داشته که خود آنان صاحب ابزار، ذخایر، منابع مالی، یا سلاح‌هایی بوده‌اند که به یاری آن‌ها هم وظایف و نقش‌های اقتصادی، سیاسی، و نظامی خود را انجام می‌داده و هم در طول انجام وظیفه، گذران زندگی می‌کرده‌اند؛ به همین ترتیب، وابستگی سلسله‌مراتبی کارگر، منشی، فن‌ورز، معاون مؤسسه‌ی دانش‌گاهی، کارمند دولت، و سرباز نیز به نحوی کاملاً مشابه بر این اساس استوار است که ابزار، ذخایر، و منابع مالی

لازم هم برای مؤسسه و هم برای گذران زندگی در یک مورد در دست کارفرمای خصوصی، و در مورد دیگر در دست رئیس دولتی متمرکز شده و در [انحصار و] اختیار آنان قرار گرفته است.»<sup>۱۹</sup> ماکس وبر علت و معنای اجتماعی این پدیده را نیز - به درستی تمام - توضیح می‌دهد: «بنگاه سرمایه‌داری مدرن از نظر درونی در وهله‌ی نخست بر محاسبه استوار است. بقای آن در گرو نظامی حقوقی و اداری است که می‌توان نحوه‌ی کار آن را، دست کم به طور اصولی، بر اساس قوانین عام استوار، به طور عقلانی محاسبه کرد، درست همان گونه که کار پیش‌بینی‌پذیر ماشین‌ها را می‌توان محاسبه کرد. این بنگاه نه می‌تواند با قضاوت قاضی بر اساس برداشت شخصی وی از مقوله‌ی انصاف در موارد خاص، یا بر اساس دیگر وسایل و اصول غیرعقلانی تدوین و تنظیم قوانین سروکاری داشته باشد... و نه با نظام اداری پدرشاهی که در آن قاضی به میل و مرحمت خود و بر اساس سنتی مقدس و نقض‌ناپذیر اما غیرعقلانی عمل می‌کند... ویژگی سرمایه‌داری مدرن، در تمایز با شکل‌های بسیار قدیمی تملک سرمایه‌داری، یعنی سازمان‌دهی بسیار عقلانی کار بر پایه‌ی تکنولوژی عقلانی، در درون هیچ‌یک از نظام‌های دولتی نیز که به شیوه‌ی غیرعقلانی ساخته شده‌اند، پیدا نشده و نمی‌توانسته است پیدا شود. در واقع این امکان‌ناپذیری ناشی از حساسیت بسیار شدید این بنگاه‌های مدرن نسبت به ناعقلانیت‌های حقوقی یا اداری است. آن‌ها فقط در دولت‌های دیوان‌سالار ممکن است به وجود آیند، در دولت‌هایی که قوانین عقلانی دارند و در آن‌ها قاضی کمابیش در حکم ماشین توزیع قانون است که شما از بالا پرونده‌ها را با هزینه‌ها و حق‌الوکاله‌ها وارد آن می‌کنید و از پایین حکم را با دلایل کمابیش قانع‌کننده تحویل می‌گیرید، یعنی در

دولت‌هائی که در آنها نحوه‌ی کار و رفتار قاضی در مجموع پیش‌بینی پذیر است.»

فرآیندی که در این جا دیده می‌شود، هم در انگیزه‌ها و هم در پی‌آمدهایش، شباهت نزدیکی با سیر تحول اقتصادی‌ئی دارد که پیش‌تر تشریح شد. در این جا نیز گسستی با روش‌های تجربی و غیرعقلانی مدیریت و قانون‌گذاری دیده می‌شود؛ روش‌هائی که بر سنت‌ها استوار اند و از نظر ذهنی با مقتضیات و خواست‌های انسان دست‌اندرکار، و از نظر عینی با مقتضیات موضوع معین و انضمامی سازگاری دارند. در این جا نوعی نظام‌بندی عقلانی در تمام قواعد حقوقی زندگی دیده می‌شود که نظامی بسته را نشان می‌دهد یا دست کم به آن گرایش دارد؛ نظامی که در تمام موارد ممکن و تصورپذیر، اجراشدنی است. حال روشن شدن این نکته باقی می‌ماند که آیا پیوستگی درونی این نظام بر اساس شیوه‌های صرفاً منطقی، یعنی بر اساس اجرای مجموعه‌ی احکام کاملاً قانونی و تفسیر قانون صورت می‌گیرد یا قاضی وظیفه دارد که «خلأهای» قوانین را پر کند. اما این نکته برای هدف ما که شناخت ساختار عینیت نظام حقوقی مدرن است، اهمیتی ندارد. زیرا در هر دو حال، نظام حقوقی ذاتاً باید در عمومیت صوری خود، در مورد تمام روی‌دادهای ممکن زندگی، به‌کاربردی باشد و همین کاربرد نیز بتواند پیش‌بینی و محاسبه شود. حتی حقوق روم نیز که تحول آن - به‌رغم باقی‌ماندن در چارچوب نظام حقوقی پیش‌سرمایه‌داری - بیش‌ترین شباهت را با این تحول دارد، نتوانسته است - در زمینه‌ی کاربرد - از وابستگی به امر تجربی، انضمامی، و سنتی‌رهایی یابد. مقوله‌های کاملاً نظام‌مندی که کاربرد عام نظام حقوقی را در تمام موارد

تحقق‌پذیر می‌سازند، فقط در دوران مدرن پدیدار شده‌اند.<sup>۲۰</sup> روشن است که این نیاز به نظام‌بندی، کنار گذاشتن تجربه‌باوری و سنت و وابستگی مادی، به معنای نیاز به محاسبه‌ی دقیق بود.<sup>۲۱</sup> همین نیاز مستلزم آن است که نظام حقوقی به مثابه چیزی همواره ثابت و دقیقاً معین، یعنی به مثابه نظامی بسته، در برابر روی‌دادهای خاص و منفرد زندگی قرار گیرد. البته این امر به ستیزه‌های بی‌وقفه میان نظام حقوقی بسته و اقتصاد سرمایه‌داری، که همواره به نحو انقلابی تحول می‌یابد، دامن می‌زند. اما این ستیزه‌ها فقط به قانون‌گذاری‌های جدید می‌انجامند: در هر حال، نظام حقوقی جدید باید ساختار بسته و ثابت نظام کهن را حفظ کند. در نتیجه، این وضعیت به‌ظاهر متناقض حاصل می‌شود که «حقوق» جامعه‌های ابتدایی، که طی قرن‌ها و گاهی نیز هزاره‌ها، چندان تغییری نکرده است، سرشتی پویا و غیرعقلانی پیدا می‌کند و در مورد هر تصمیم حقوقی تازه‌ئی، پذیرای نوشدن است، اما حقوق مدرن که در واقع گرفتار دگرگونی شدید و مداوم است، ایستا، بسته، و ثابت جلوه می‌کند. اما ظاهری بودن محض این تناقض هنگامی آشکار می‌شود که دریابیم چنین تناقضی صرفاً زاده‌ی نگرستن به یک وضعیت واحد از دو دیدگاه متفاوت است: از یک سو از دیدگاه مورخ (که نظرگاه‌اش از لحاظ روش‌شناختی «بیرون» از تحول واقعی جای دارد)، و از سوی دیگر، از دیدگاه انسان فعال و تأثیرات نظام اجتماعی مورد نظر بر آگاهی او. به یاری این شناخت می‌توان به روشنی دریافت که چه‌گونه تضاد میان پیشه‌وری سنتی و تجربی و کارخانه‌ی علمی و عقلانی در عرصه‌ی دیگری از فعالیت انسانی تکرار می‌شود: تکنیک تولید مدرن که همواره دگرگونی انقلابی می‌یابد، در هر مرحله‌ی خاص از تکامل خود، به مثابه نظام بسته و

ثابت، رویاروی تولیدگر فردی قرار می‌گیرد؛ اما تولید پیشه‌وری سنتی، که ثبات عینی نسبی دارد، در آگاهی افراد پیشه‌ور نوعی تحرک و پویایی را حفظ می‌کند که همواره نو می‌شود و آفریده‌ی تولیدگران است. (این فرآیند، سرشت نظاره‌گرانه و منفعل انسان جامعه‌ی سرمایه‌داری را به روشنی آشکار می‌سازد. زیرا ذات محاسبه‌ی عقلانی در نهایت بر شناخت و محاسبه‌ی زنجیره‌ی اجتناب‌ناپذیر علت‌ها و معلول‌ها در پدیده‌های معین استوار است، شناخت و محاسبه‌ی که مستقل از «خودسری‌ها»ی فردی است. در نتیجه، فعالیت انسان محدود می‌شود به محاسبه‌ی درست بیرون‌رفت‌های ممکن از زنجیره‌ی روی‌دادها (که انسان قوانین هر یک از آن‌ها را به صورت «حاضر و آماده» پیدا می‌کند)، و گریز ماهرانه از «تصادفات» دست‌وپاگیر، به یاری کاربرد وسایل حمایتی و تدابیر احتیاطی (که آن‌ها نیز بر شناخت و کاربرد «قوانین» مشابه استوار اند)؛ انسان در بیش‌تر موارد حتی به محاسبه‌ی نتایج ممکن چنین «قوانینی» بسنده می‌کند و نمی‌کوشد با کاربرد دیگر «قوانین» (مانند نظام‌های تأمین اجتماعی و غیره) در خود زنجیره‌ی روی‌دادها دخالت کند. هرچه این وضعیت را ژرف‌تر بررسی کنیم و افسانه‌های بورژوازی را درباره‌ی «آفرینش‌گری» نمایندگان عصر سرمایه‌داری کنار بگذاریم، روشن‌تر می‌شود که تمام چنین رفتارهایی با رفتار کارگر در برابر ماشین شباهت ساختاری دارند: کارگر خدمت‌کار و ناظر ماشین است و بر طرز کار آن منفعلانه نظارت می‌کند. شناخت عنصر «آفرینش‌گر» تابع آن است که آیا این قوانین با استقلال نسبی اجرا می‌شوند یا به شیوه‌ی کاملاً [وابسته و] خدمت‌گزارانه؛ به عبارت دیگر، میزان این عنصر به درجه‌ی طرد رفتار کاملاً منفعلانه بستگی دارد. در هر حال، تفاوت میان رفتار کارگر در برابر ماشین

خاص، رفتار کارفرما در برابر نوع معین تکامل ماشین‌ها، و رفتار متخصص فنی در برابر وضعیت علم و سودآوری کاربردهای فنی آن، تفاوتی صرفاً کمی است و حاوی هیچ‌گونه تفاوت کیفی در ساختار آگاهی نیست.

مسئله‌ی دیوان‌سالاری مدرن را فقط در چنین چارچوبی می‌توان کاملاً درک کرد. دیوان‌سالاری مستلزم سازگاری شیوه‌ی زندگی، کار، و آگاهی با پیش‌شرط‌های اقتصادی و اجتماعی عام اقتصاد سرمایه‌داری است، درست مانند رفتار کارگر در کارخانه که پیش‌تر به آن اشاره شد. عقلانی‌کردن صوری حقوق، دولت، و نظام اداری، به لحاظ عینی و واقعی به معنای همان تجزیه‌ی تمام وظایف اجتماعی به عناصر سازنده‌شان، و جست‌وجوی قوانین عقلانی و صوری حاکم بر این نظام‌های جزئی است که به دقت از هم جدا شده‌اند. از نظر ذهنی نیز جدایی کار از توانایی‌ها و نیازهای فردی کارگر بازتاب‌های مشابهی در آگاهی دارد و در نتیجه به همان تقسیم کار عقلانی و غیرانسانی می‌انجامد که در کارخانه در عرصه‌ی فنی و ماشینی دیده می‌شود.<sup>۲۲</sup> در این‌جا فقط مسئله‌ی شیوه‌ی کار کاملاً ماشینی شده و «بی‌روح» دیوان‌سالاری فرودست مطرح نیست که شباهت بسیاری به نحوه‌ی کار ماشین دارد و غالباً حتی از آن تهی‌تر و یک‌نواخت‌تر است. مسئله این است که از یک‌سو، از لحاظ عینی، شیوه‌ی برخورد به تمام مسائل هرچه پیش‌تر به طور صوری عقلانی می‌شود و ذات کیفی و مادی «چیزهایی» که به شیوه‌ی دیوان‌سالارانه به آن‌ها برخورد می‌شود، یا تحقیر فزاینده رو به‌رو می‌گردد، و از سوی دیگر تشدید هرچه بیش‌تر تخصصی‌شدن یک‌سویه در جریان تقسیم کار ذات بشری انسان را پای‌مال می‌کند. مارکس درباره‌ی کار در کارخانه می‌گوید: «خود فرد

نیز تقسیم شده و به چرخ‌دنده‌ی یک کار قطعه‌قطعه شده بدل گشته» و در نتیجه «چنان فلج شده است که چیزی بیش از نوعی نابه‌هنجاری نیست»؛ این گفته در این‌جا از آن رو سخت صادق است که چنین تقسیم کاری مستلزم تلاش‌های هرچه والاتر، تحول‌یافته‌تر، و «معنوی»‌تر است. جدایی نیروی کار از شخصیت کارگر و تبدیل آن به شیء و چیزی که کارگر آن را در بازار می‌فروشد، در این‌جا نیز تکرار می‌شود، با این تفاوت که فرآیند ماشینی شدن نه تمام قوای فکری، بل که قوه‌ئی (یا مجموعه‌ئی از قوا) را سرکوب می‌کند که از تمامیت شخصیت جدا شده، در برابر آن قرار گرفته، و به شیء و کالا بدل گشته است. با آن که وسایل‌گزینش اجتماعی چنین قوانین و ارزش مبادله‌ای مادی و «معنوی» آن‌ها تفاوت اساسی با نیروی کار دارد، در هر دو مورد با پدیده‌ی بنیادی یکسانی روبه‌رو هستیم (البته نباید مجموعه‌ی گسترده‌ی حلقه‌های میانجی و گذارهای نامحسوس را نادیده گرفت). نوع ویژه‌ی «درست‌کاری» و بی‌طرفی دیوان‌سالارانه، پی‌روی ناگزیر و کامل فرد دیوان‌سالار از نظامی از روابط میان اشیاء و این نظر او که «شرافت» و «احساس مسئولیت» چنین پی‌روی همه‌جانبه‌ئی را ضروری می‌سازند،<sup>۲۳</sup> این‌ها همه نشان می‌دهند که تقسیم کار که در نظام تیلور به «روان» هجوم آورده، در این مورد به «اخلاق» نیز سرایت می‌کند. اما این امر نه فقط ساختار شیء‌واره‌ی آگاهی را به مثابه مقوله‌ی اساسی برای تمامی جامعه تضعیف نمی‌کند، بل که به عکس، مایه‌ی تقویت آن است. زیرا تازمانی که سرنوشت کسی که کار می‌کند همانند سرنوشتی فردی نمودار می‌شود (مثل سرنوشت برده در عهد باستان)، زندگی طبقات مسلط ممکن است شکل‌های کاملاً متفاوتی [با زندگی طبقات زحمت‌کش] به خود بگیرد. سرمایه‌داری، برای نخستین بار



در طول تاریخ، با ساختار اقتصادی یک پارچه‌ئی که تمام جامعه را در بر می‌گیرد، نوعی آگاهی را برای مجموع این جامعه می‌آفریند که به طور صوری یک پارچه است. و این ساختار یک پارچه در این امر نمودار می‌شود که مسائل آگاهی مربوط به کار فردی در طبقه‌ی حاکم نیز تکرار می‌شود - البته به صورتی پالوده و تلطیف‌شده که درست به همین دلیل شدت بیش‌تری پیدا می‌کند. و متخصص «شریف» که قوای معنوی عینیت‌یافته و شیء‌واره‌ی خود را می‌فروشد، نه فقط ناظر [منفعل] تحول اجتماعی می‌شود، بل که در برابر طرز کار قوای عینیت‌یافته و شیء‌واره‌ی خود نیز برخورداردی نظاره‌گرانه در پیش می‌گیرد (در این جا حتی به اشاره نیز نمی‌توان بیان کرد که چه گونه نظام اداری و حقوقی مدرن، برخلاف نظام پیشه‌وری، ویژگی‌های کارخانه را به خود می‌گیرد). کریه‌ترین شکل این ساختار در روزنامه‌نگاری دیده می‌شود؛ در این عرصه خود ذهنیت، آگاهی، خلق و خو، و توانایی بیان تا حد ساخت‌کار انتزاعی خودآیینی فروکاسته می‌شود که هم از ذات مادی و انضمامی موضوعات مورد بررسی مستقل است و هم از شخصیت «مالک» این قوا. «سست‌اعتقادی» روزنامه‌نگاران، عادت آنان به عرضه‌ی روسپی‌وار تجربه‌ها و اعتقادات شخصی خودشان را فقط به مثابه نقطه‌ی اوج شیء‌وارگی سرمایه‌دارانه می‌توان شناخت.<sup>۲۴</sup>

بنابراین، تبدیل رابطه‌ی کالایی را به چیزی که «عینیت شیخ‌وار» دارد، نمی‌توان به کالاشدن تمام چیزهائی محدود کرد که به رفع نیازهای انسان اختصاص یافته‌اند. این فرآیند نشان خود را بر تمام آگاهی انسان بر جا می‌گذارد؛ کیفیات و توانایی‌های این آگاهی دیگر فقط بخش اندام‌واری از شخصیت انسان نیستند، بل که به صورت «چیزهائی» در می‌آیند

که انسان آن‌ها را — درست مانند اشیای گوناگون دنیای بیرونی — «تصاحب می‌کند» و «بیرونی می‌سازد». و طبعاً بشر برای بهره‌گیری از «کیفیات» جسمانی و روانی خود فاقد هرگونه مناسبات انسانی و هر نوع امکانی است که به نحوی فزاینده تابع این [فرآیند] عینیت [بابی شیء واره] نباشد. به عنوان مثال کافی است ازدواج را در نظر گیریم؛ در این مورد لازم نیست که به سیر تحول آن در قرن نوزدهم برگردیم، زیرا کانت این وضعیت را به روشنی و با صراحت صادقانه و رندانه‌ی اندیشه‌گران بزرگ بیان کرده است: «آمیزش جنسی عبارت است از استفاده‌ی متقابل یک انسان از اندام‌ها و توانایی‌های جنسی انسانی دیگر... . ازدواج... به معنی پیوند دو شخص از جنس متفاوت، با هدف تصاحب متقابل کیفیات جنسی یک‌دیگر در طول مدت زندگی [مشترک‌شان] است.»<sup>۲۵</sup>

این عقلانی‌شدن دنیا به‌ظاهر کامل است و تا اعماق هستی جسمانی و روانی انسان رسوخ می‌کند؛ اما با وجود این، سرشت صوری عقلانیت‌اش آن را محدود می‌سازد. به عبارت دیگر، عقلانی‌شدن عناصر منفرد زندگی به ایجاد مجموعه‌های قوانین صوری می‌انجامد؛ در نظر بیننده‌ی سطحی‌نگر تمام این فرآیند و مجموعه‌ها بی‌درنگ به صورت نظامی یک‌پارچه از «قوانین» عام درمی‌آید؛ اما تحقیر عامل انضمامی که در نهاد این قوانین نهفته و بنیاد اعتبار قانونی آن‌ها را تشکیل می‌دهد، در بی‌انسجامی واقعی مجموعه‌های قوانین، در تضادفی‌بودن رابطه‌ی مجموعه‌های جزئی، و در استقلال نسبتاً گسترده‌ی این مجموعه‌های جزئی از یک‌دیگر\*.

\* در ترجمه انگلیسی (ص. ۱۰۱) — ص. ۱۹۵ متن آلمانی، و ص. ۱۳۰ ترجمه‌ی فرانسوی — عبارت «در تضادفی بودن» تا «از یک‌دیگر» حذف شده است.

نمودار می‌شود. این بی‌انسجامی در دوره‌های بحران با شدت تمام آشکار می‌گردد. در این دوران‌ها - از دیدگاه کنونی ما - پیوستگی بی‌میانجی گذار از یک مجموعه‌ی جزئی به مجموعه‌ی دیگر از هم گسسته می‌شود و استقلال آن‌ها از یکدیگر و سرشت تصادفی مناسبات‌شان با یکدیگر ناگهان به آگاهی انسان‌ها تحمیل می‌گردد. به همین دلیل است که انگلس می‌تواند «قوانین طبیعی» اقتصاد سرمایه‌داری را قوانین بخت و تصادف بنامد.<sup>۲۶</sup>

اما در بررسی دقیق‌تر، ساختار بحران شکل تشدید صرفی میزان و شدت زندگی روزمره‌ی جامعه‌ی بورژوازی را به خود می‌گیرد. انسجام «قوانین طبیعی» این زندگی، انسجامی که - در بی‌وساطتی روزمره‌ی فاقد اندیشه - استوار جلوه می‌کند، صرفاً از آن رو از هم گسستنی است که پیوند عوامل و مجموعه‌های جزئی با یکدیگر حتی در عادی‌ترین حالت نیز امری تصادفی است. به همین سبب این پندار که گویی تمام زندگی اجتماعی تابع قوانین «آهنین ابدی» است که به قوانین ویژه برای عرصه‌های خاص تقسیم می‌شوند، به ناگزیر ماهیت خود را آشکار می‌سازد. ساختار حقیقی جامعه در مجموعه‌های قوانین جزئی، عقلانی، صوری، و مستقلی نمودار می‌شود که پیوند میان آن‌ها تابع ضرورتی صرفاً صوری است (یعنی وابستگی متقابل صوری آن‌ها ممکن است نظام‌مندی صوری داشته باشد) و تا آن جا که به واقعیت‌های انضمامی مربوط می‌شود، این مجموعه‌ها فقط می‌توانند وابستگی‌های متقابل تصادفی برقرار سازند. چنین وابستگی متقابلی در بررسی دقیق‌تر پدیده‌های صرفاً اقتصادی نیز آشکار می‌شود. به عنوان مثال، مارکس خاطرنشان می‌کند - موارد اشاره‌شده در این جا فقط برای نشان‌دادن عوامل روش‌شناختی در نظر گرفته شده‌اند و به هیچ وجه در حکم حتی

بررسی سطحی محتوای مسئله نیستند - که «شرایط استثمار بی‌میانجی و شرایط تحقق آن یکسان نیستند. آن‌ها نه فقط از لحاظ زمان و مکان، بل که از لحاظ مفهومی [نظری] نیز متفاوت اند.»<sup>۲۷</sup> بدین ترتیب، در این جا «بین مقدار کار اجتماعی صرف شده برای تولید یک کالای اجتماعی» و «میزان نیاز جامعه به ارضای تقاضائی که این کالا برآورده می‌سازد، هیچ پیوند ضروری وجود ندارد و پیوند آن‌ها فقط تصادفی است.»<sup>۲۸</sup> تردیدی نیست که این‌ها مثال‌های برگزیده‌ئی بیش نیستند. زیرا بدیهی است که تمام بنای تولید سرمایه‌داری بر کنش متقابل میان ضرورت تابع قوانین دقیق در تمام پدیده‌های خاص و ناعقلانیت نسبی فرآیند عام استوار است. «تقسیم کار موجود در کارخانه مستلزم اقتدار مطلق سرمایه‌دار بر انسان‌هایی است که صرفاً اجزای ساخت‌کاری کلی محسوب می‌شوند که به او تعلق دارد؛ تقسیم کار در درون جامعه، تولیدگران مستقل کالا را روبه‌روی هم قرار می‌دهد، تولیدگرانی که هیچ قدرتی نمی‌شناسند مگر قدرت رقابت و اجباری که فشار منافع متقابل‌شان به آنان تحمیل می‌کند.»<sup>۲۹</sup> زیرا فرآیند سرمایه‌دارانه‌ی عقلانی‌شدن که بر محاسبه‌ی اقتصادی خصوصی استوار است، در تمام جلوه‌های زندگی مستلزم این رابطه‌ی متقابل جزئیاتی است که تابع قوانین و کلیت تصادفی‌اند؛ این فرآیند به چنین ساختاری در جامعه نیاز دارد و هم‌گام با تسلط بر جامعه، آن را تولید و بازتولید می‌کند. مبنای این امر در ذات محاسبه‌ی سوداگرانه، در نحوه‌ی عمل اقتصادی صاحبان کالاها در مرحله‌ی فراگیرشدن مبادله‌ی کالاها نهفته است. اگر عقلانیت پدیده‌های خاص، با شکل‌بندی دقیق، عقلانی، و قانون‌مندی برای تمامی جامعه همراه باشد، رقابت میان مالکان متفاوت کالاها امکان‌ناپذیر می‌شود. برای آن که محاسبه‌ی عقلانی

امکان‌پذیر گردد، مالک کالا ناگزیر باید بر مجموعه‌ی قوانین تنظیم‌کننده‌ی تمام جزئیات تولید خود تسلط کامل داشته باشد. امکانات استثمار و قوانین «بازار» نیز البته باید عقلانی، یعنی بر اساس قوانین احتمالات، محاسبه‌پذیر باشند. اما پی‌روی آن‌ها از قانون ممکن نیست به معنای تبعیت پدیده‌های خاص از «قانون» باشد و سازمان‌دهی آن‌ها در هر حال نمی‌تواند سراپا عقلانی باشد. البته این امر به‌تنهایی نافی حاکمیت نوعی «قانون» بر کلیت [اقتصاد سرمایه‌داری] نیست، بل که فقط به این معناست که این «قانون» ناگزیر باید آفریده‌ی «ناآگاهانه‌ی» فعالیت خودفرمان مالکان مختلف و مستقل از یک‌دیگر باشد، یعنی قانون «تصادف‌هائی» که بر یک‌دیگر تأثیر متقابل می‌گذارند و نه قانون سازمان‌دهی واقعاً عقلانی. به‌علاوه، این نظام قوانین نه فقط باید خود را به‌رغم امیال افراد تحمیل کند، بل که هرگز نباید به‌تمامی و به‌دقت شناخت‌پذیر باشد. زیرا شناخت کامل این کلیت ممکن است فاعل این شناخت را در چنان جای‌گاه انحصاری‌ئی قرار دهد که چه‌بسا به حذف اقتصاد سرمایه‌داری بیانجامد.

این ناعقلانیت، این نظام قوانین بسیار مسئله‌ساز که بر کلیت حاکم است، نظام قوانینی که تفاوت اصولی و کیفی با قوانین حاکم بر اجزا دارد، در این جا نه فقط پیش‌فرض و پیش‌شرطی اساسی برای فعالیت اقتصاد سرمایه‌داری، بل که در عین حال آفریده‌ی تقسیم سرمایه‌دارانه‌ی کار است. پیش‌تر گفته شد که این تقسیم کار هرگونه فرآیند اندام‌وار یک‌پارچه‌ی زندگی و کار را متلاشی و به عناصرش تجزیه می‌کند؛ این امر امکان می‌دهد که این وظایف جزئی مصنوعاً مجزاشده را «متخصصانی» اجرا کنند - آن هم در عقلانی‌ترین شکل

آن - که سازگاری روانی و جسمانی ویژه‌ئی با آن‌ها دارند. اما پی‌آمد ضروری این عقلانی‌شدن و جداسازی وظایف جزئی، آن است که هریک از این وظایف مستقل می‌شود و به درپیش‌گرفتن تحول خاص خود، بر اساس منطق و قوانین ویژه‌ی خویش، مستقل از دیگر وظایف جزئی کل جامعه (یا بخشی از جامعه که این وظیفه به آن تعلق دارد) می‌گراید. و طبیعی است که هرچه تقسیم کار فزاینده‌تر و عقلانی‌تر می‌شود، این گرایش نیز گسترش بیش‌تری می‌یابد. زیرا هم‌گام با پیش‌رفت این گرایش، منافع حرفه‌ای و رسته‌ای «متخصصانی» تقویت می‌گردد که حاملان چنین گرایش‌هایی می‌شوند. و این حرکت و اگراییانه به اجزای یک بخش معین محدود نمی‌شود و هنگامی آشکارتر می‌گردد که بخش‌های بزرگی را در نظر گیریم که آفریده‌ی تقسیم کار اجتماعی اند. انگلس این فرآیند را در مورد رابطه‌ی حقوق و اقتصاد چنین توصیف می‌کند: «در مورد حقوق نیز وضع به همین ترتیب است: همراه با ضرورت تقسیم کار جدیدی که حقوق‌دانان حرفه‌ای را می‌آفریند، بخش مستقل جدیدی ایجاد می‌شود که به‌رغم تمام وابستگی عام خود به تولید و تجارت، توانایی ویژه‌ئی برای تأثیرگذاری متقابل بر این بخش‌ها دارد. در دولت مدرن، حقوق نباید فقط با وضعیت اقتصادی عام سازگار گردد و صرفاً به بیان [و بازتاب] آن بپردازد، بلکه باید در درون خویش نیز بیانی منسجم باشد که در نتیجه‌ی تضادهای درونی‌اش خود را خسوار و تهنسخرآمیز نسازد. و برای موفقیت در این کار اوضاع اقتصادی را بیش از پیش نادرست منعکس می‌کند...»<sup>۳۰</sup> در این جا شاید چندان لازم نباشد که مثال‌های دیگری از کش‌مکش‌ها و ستیزهای «حوزه‌های» خاص نظام اداری (کافی است که فقط به استقلال دست‌گاه‌های نظامی

از ادارات غیرنظامی بیاندهشیم) یا دانش‌کده‌ها و مانند آن‌ها لرایه کنیم.

## ۳

فرآیند تخصصی‌شدن کار، هرگونه سیمای کلیت را ناپدید می‌سازد. و از آن‌جا که به‌رغم این امر، نیاز به دریافت کلیت را - دست کم از جهت شناختی - نمی‌توان محو کرد، احساس می‌کنیم (و خرده می‌گیریم) که آن علمی نیز که بدین شیوه عمل می‌کند، یعنی در سطح بی‌وساطتی باقی می‌ماند، کلیت واقعیت را در هم می‌شکند و از فرط تخصصی‌شدن، کلیت‌نگری را از دست می‌دهد. مارکس در برابر این اعتراض که عوامل مختلف در وحدت‌شان در نظر گرفته نشده‌اند، به‌درستی پاسخ می‌دهد که چنین اعتراضی بیه معنای آن است که «گویی این جدایی، از واقعیت به کتاب‌ها راه نیافته، بل که به‌عکس، از کتاب‌ها به واقعیت راه پیدا کرده است».<sup>۳۱</sup> این اعتراض، با آن که در شکل ساده‌لوحانه‌اش درخور رد است، هنگامی درک‌پذیر می‌شود که فعالیت علم مدرن را (که روش‌اش هم از نظر جامعه‌شناختی و هم به نحو درونی، ضروری و در نتیجه درک‌پذیر است) از بیرون، یعنی از جایی غیر از دیدگاه آگاهی‌شیء‌واره بنگریم. از چنین دیدگاهی روشن می‌شود (بی آن که «اعتراضی» در کار باشد) که هرچه یک علم مدرن تکامل یافته‌تر باشد و درسافت روش‌شناختی روشنی از خود داشته باشد، باید قاطعانه‌تر به مسائل هستی‌شناختی حوزه‌ی خود پشت کند و آن‌ها را از عرصه‌ی مفهوم‌پردازی خویش کنار بگذارد. چنین علمی هرچه متکامل‌تر و علمی‌تر شود، بیش‌تر به نظام صوری و بسته‌ئی از قوانین جزئی بدل می‌گردد؛ برای این نظام، دنیای موجود بیرون از حوزه‌ی فعالیت‌اش،

و به ویژه زیربنای مادی موضوعی که باید آن را بشناسد، یعنی بنیاد انضمامی واقعیت خاص خودش، از نظر روش شناختی و به طور اساسی دریافت ناپذیر می نماید. مارکس این امر را در مورد اقتصاد با تیزی بیانی بیان کرده است: «بررسی ارزش مصرفی به عنوان ارزش مصرفی در فراسوی حوزه اقتصاد سیاسی است.»<sup>۳۲</sup> و اشتباه است اگر بپنداریم که بعضی از روش های تحلیلی، از جمله «نظریه سودمندی نهایی»، می توانند از این سد بگذرند؛ با نادیده گرفتن قوانین عینی تولید و حرکت کالاها که تنظیم کننده خود بازار و شیوه های «ذهنی» رفتار در بازار هستند، و با مبنا قرار دادن رفتارهای «ذهنی» در بازار، فقط مسئله را به سطوح فرعی تر و شیء واره تر پس می رانیم، بی آن که سرشت صوری زوشی را از بین ببریم که موضوعات [و واقعیات] انضمامی را در اصل نادیده می گیرد. عمل مبادله در عمومیت صوری خود، که برای «نظریه سودمندی نهایی» واقعیت اساسی باقی می ماند، همان گونه که ارزش مصرفی را به عنوان ارزش مصرفی حذف می کند، میان اشیای واقعاً نابرابر و حتی مقایسه ناپذیر رابطه برابری انتزاعی ایجاد می کند و همین امر است که سد پیش گفته را به وجود می آورد. بدین ترتیب، صورت ذهنی مبادله همان قدر انتزاعی، صوری، و شیء واره است که عمل عینی آن. و محدودیت های این روش انتزاعی و صوری درست در هدفی نمودار می شود که همین روش دنبال می کند: تدوین «نظامی از قوانین» انتزاعی که، درست مانند اقتصاد کلاسیک، نظریه سودمندی نهایی را محور همه چیز قرار می دهد. انتزاع آفرینی صوری این نظام قوانین، اقتصاد را همواره به نظامی جزئی و بسته بدل می سازد که از یک سو قادر نیست به بنیاد مادی ویژه خود رسوخ کند و بر این اساس راه



شناخت کلیت جامعه را بیابد، و در نتیجه، از سوی دیگر، این بنیاد را «داده‌ئی» تغییرناپذیر و ابدی می‌پندارد. بدین ترتیب، علم نه می‌تواند پیدایی و ناپیدیدی زیربنای مادی خود، یعنی خصلت اجتماعی آن را دریابد و نه قادر است خصلت اجتماعی موضع‌گیری‌های ممکن در برابر این زیربنا و در برابر نظام صوری خویش را درک کند.

(در این جا یک بار دیگر کنش متقابل فشرده میان هستی خود طبقه و روش علمی برخاسته از هستی اجتماعی طبقه، برخاسته از ضرورت‌ها و نیازهای طبقه به بیان مفهومی [نظری] این هستی، به روشنی تمام آشکار می‌شود.) پیش‌تر بارها - در همین صفحات و جاهای دیگر - خاطر نشان کرده‌ایم که مسئله‌ئی که سدی گذرناپذیر در برابر اندیشه‌ی اقتصادی بورژوازی قرار می‌دهد، بحران است. حال اگر - با آگاهی کامل از یک‌سونگری کارمان - این مسئله را از دیدگاهی صرفاً روش‌شناختی در نظر بگیریم، درمی‌یابیم که کام‌یابی در عقلانی‌ساختن کامل اقتصاد و تبدیل آن به نظامی از «قوانین» صوری، انتزاعی، و بسیار ریاضی‌شده است که درک بحران سرمایه‌داری را با مانع روش‌شناختی روبه‌رو می‌کند. در بحران‌ها، هستی کیفی «چیزها» که زندگی خویش را در فراسوی اقتصاد به صورت چیزی درخود، درک‌نشده، و حذف‌شده به پیش می‌برد، یعنی به صورت ارزش مصرفی که گویی می‌توان آن را، در طول کار عادی قوانین اقتصادی، با خاطری آسوده نادیده گرفت\*، ناگهان عامل تعیین‌کننده می‌شود (البته این فرآیند برای اندیشه‌ی عقلانی و

\* در ترجمه‌ی انگلیسی (ص. ۱۰۵) - ص. ۲۰۲ متن آلمانی و ص. ۱۳۵ ترجمه‌ی فرانسوی - عبارت «که گویی» تا «نادیده گرفت» حذف شده است.

شیءواره جنبه‌ی ناگهانی دارد). به عبارت دیگر، هنگام بحران این قوانین از حرکت باز می‌مانند و ذهن شیءواره نیز در دل این «آشوب» سرگردان می‌شود. و چنین شکستی فقط دامن‌گیر اقتصاد کلاسیک نمی‌شود (که بحران‌ها را چیزی جز آشفتگی‌های «گذرا» و «تصادفی» نمی‌دید)، بل که مجموعه‌ی اقتصاد بورژوازی را دربر می‌گیرد. درک‌ناپذیری و ناعقلانیت بحران‌ها بی‌تردید پی‌آمد وضعیت طبقاتی و منافع بورژوازی است، اما به لحاظ صوری، پی‌آمد ضروری روش اقتصادی این طبقه نیز هست. (در این جا نیازی به تشریح این نکته نیست که این دو عامل، برای ما، صرفاً جنبه‌های مختلف فرآیند دیالکتیکی واحدی هستند). این ضرورت روش‌شناختی چنان نیرومند است که به عنوان مثال، توگان-بارانوفسکی در نظریه‌ی خود، که یک قرن تجربه دربارهِ بحران‌ها را خلاصه می‌کند، می‌کوشد مصرف را به کلی از اقتصاد کنار بگذارد و یک اقتصاد «تاب» مبتنی بر تولید محض به وجود آورد. هدف چنین تلاش‌هایی آن است که علت بحران‌ها را (که وجودشان انکارناپذیر است) در ناهم‌آهنگی میان عناصر تولید، یعنی در عوامل صرفاً کمی، بیابد. هیلفردینگ در رد چنین تبیین‌هایی به‌درستی تمام می‌گوید: «آنان فقط به مفاهیم اقتصادی سرمایه، سود، انباشت، و مانند آن‌ها می‌پردازند و می‌پندارند با نشان دادن روابط کمی که بازتولید ساده و گسترده را ممکن می‌سازند، یا به‌عکس موجب آشفتگی و بی‌نظمی می‌شوند، راه‌حل مسئله را یافته‌اند. اما نمی‌بینند که این روابط کمی در عین حال با اوضاعی کیفی انطباق دارند و مسئله نه فقط برابر قراردادن ارزش‌های به‌آسانی مقایسه‌پذیر، بل که ارزش‌های مصرفی معینی را نیز شامل می‌شود که باید در تولید و مصرف نقش‌های مشخصی ایفا کنند؛ و در تحلیل فرآیند

بازتولید نیز فقط بخش‌های مختلف سرمایه به طور کلی در مقابل هم قرار نمی‌گیرند و بنابراین کافی نیست که بگوییم فرونی یا کم‌بود سرمایه‌ی صنعتی را می‌توان با مبلغ متناظری از سرمایه‌ی مالی «جبران» کرد یا بحث سرمایه‌ی ثابت و سرمایه‌ی متغیر را به میان بکشیم؛ بل که باید در عین حال ماشین‌آلات، مواد اولیه، و نوع کاملاً معینی از نیروی کار (نیروی کار فنی) را در نظر بگیریم که باید به عنوان ارزش‌های مصرفی ویژه حضور داشته باشند تا بتوان از آشوب‌ها پیش‌گیری کرد.<sup>۳۳</sup> مارکس بارها به نحو متقاعدکننده‌ی تشریح کرده که این حرکت‌های پدیده‌های اقتصادی که در قالب مفاهیم «قانون» اقتصاد بورژوازی بیان می‌شوند از عهده‌ی تبیین حرکت واقعی مجموعه‌ی زندگی اقتصادی بر نمی‌آیند؛ این محدودیت - که از نظر روش‌شناختی ناگزیر است - در ناتوانی از ادراک ارزش مصرفی و مصرف واقعی نهفته است: «در درون محدوده‌ی معینی، فرآیند بازتولید ممکن است در همان سطح یا سطحی گسترده صورت گیرد، حتی اگر کالاهای بیرون‌آمده از این فرآیند به مصرف فردی یا تولیدی واقعی نرسیده باشند. مصرف کالا در گردش سرمایه، که به وجود آورنده‌ی کالا است، جایی ندارد. به عنوان مثال، همین‌که نخ فروخته شد، گردش ارزش سرمایه‌ی تجسم‌یافته در نخ ممکن است از سر گرفته شود و سرنوشت آتی نخ فروخته‌شده هیچ نقشی در این میان ندارد. از دیدگاه تولیدگر سرمایه‌دار، تا زمانی که محصول به فروش برسد، همه چیز سیر عادی خود را می‌پیماید و گردش ارزش سرمایه، که وی مظهر آن است، قطع نمی‌شود. و اگر چنین فرآیندی گسترده باشد - که خود مستلزم مصرف مولد گسترده‌ی وسایل تولید است - این بازتولید سرمایه ممکن است با مصرف (و در نتیجه تقاضای) فردی گسترده‌ی

کارگران همراه باشد، زیرا این فرآیند به میانجی مصرف مولد آغاز گشته و تحقق یافته است. بدین ترتیب ممکن است که تولید ارزش افزوده، و همراه با آن مصرف فردی سرمایه‌دار، افزایش یابد و تمام فرآیند بازتولید وضعیتی بسیار شکوفا داشته باشد، اما با این‌همه بخش عظیمی از کالاها فقط در ظاهر به مصرف رسیده و در واقع نزد فروشندگان باقی مانده و در نتیجه هنوز عملاً در بازار موجود باشد.<sup>۳۴</sup> و در این جا به‌ویژه باید توجه داشت که این ناتوانی در رسوخ به‌کنه بنیاد مادی واقعی علم را نباید به [خطاهای شخصی] افراد نسبت داد. این ناتوانی هنگامی آشکارتر می‌شود که علم تکامل بیش‌تری یافته و — بر مبنای پیش‌انگاره‌های دستگاه مفهومی خود — پی‌گیرانه‌تر کار کرده باشد. بنابراین، همان‌گونه که روزا لوکزامبورگ به نحو قانع‌کننده‌ئی توصیف کرده است،<sup>۳۵</sup> تصادفی نیست که نگرش جامع درباره‌ی کلیت زندگی اقتصادی که در **تابلوه‌های اقتصادی کُنه**<sup>۳۶</sup> یافت می‌شود (نگرشی که البته غالباً ابتدایی، ناقص، و نادقیق است) در جریان تحول از آدام اسمیت به ریکاردو، که با دقت فزاینده در تدوین صورتی مفاهیم همراه است، بیش از پیش معهود می‌گردد. در نظر ریکاردو، فرآیند کلیت بازتولید سرمایه (که ممکن نیست این مسئله را نادیده گیرد) دیگر موضوعی محوری به حساب نمی‌آید.

در علم حقوق این وضعیت با روشنی و سادگی بیش‌تری آشکار می‌شود، زیرا در این علم، شیء وارگی آگاهانه‌ی بیش‌تری در

---

<sup>۳۴</sup> فرانسوا کُنه. فیزیوکرات‌های قرن هجدهم مکتب خود را بر اساس دیدگاه‌های او تشکیل دادند. فیزیوکرات‌ها منشأ اصلی ثروت را زمین می‌دانستند و خواهان اقتصاد آزاد و عدم دخالت دولت در مسائل اقتصادی بودند.

کسار است و امکان‌ناپذیری شناخت محتوای کیفی بر اساس محاسبه‌ی عقلانی، به شکل رقابت دو اصل سازمان‌دهی در عرصه‌ی واحد (مانند ارزش مصرفی و ارزش مبادله‌ای در اقتصاد سیاسی) در نیامده، بل که از همان آغاز به‌مثابه مسئله‌ی صورت و محتوا نمودار شده است. مبارزه برای حقوق طبیعی - در دوری انقلابی طبقه‌ی بورژوازی - بر پایه‌ی این اصل روش‌شناختی قرار داشت که برابری و عمومیت صوری حقوق (و در نتیجه، عقلانیت آن) می‌تواند محتوای آن را نیز تعیین کند. در آن دوران از یک سو علیه حقوق متنوع و ناهم‌گون زاده‌ی قرون وسطی و مبتنی بر امتیازات [گوناگون] و از سوی دیگر علیه حقوق الهی پادشاه مبارزه می‌شد. طبقه‌ی بورژوازی انقلابی از پذیرش این امر خودداری می‌ورزید که اساس اعتبار رابطه‌ی حقوقی صرفاً در وجود واقعی آن است. ولتر سفارش می‌کرد: «قوانین تان را بسوزانید و قوانین جدیدی بیاورید!» «قوانین جدید را از کجا بیاوریم؟ از عقل.»<sup>۳۶</sup> مبارزه بر ضد بورژوازی انقلابی مثلاً در دوره‌ی انقلاب فرانسه هنوز در بخش اعظم خود سخت تحت تأثیر این اندیشه بود که در برابر حقوق طبیعی بورژوازی فقط می‌توان یک حقوق طبیعی دیگر را قرار داد (رجوع شود به برک و اشتال). فقط پس از پیروزی دست کم جزئی بورژوازی است که در هر دو اردوگاه برداشتی «انتقادی» و «تاریخی» پیدا می‌شود؛ ذات این برداشت را می‌توان چنین خلاصه کرد که محتوای حقوق چیزی است که کاملاً به عرصه‌ی واقعیات مربوط می‌شود، و در نتیجه با مقوله‌های صوری خود علم حقوق دریافت‌پذیر نیست. از الزامات حقوق طبیعی دیگر چیزی جز اندیشه‌ی مجموعه‌ی بی‌نقص نظام صوری حقوق چیزی باقی نمی‌ماند؛ نکته‌ی معنادار آن که برگوم<sup>۳۷</sup>، با وام‌گیری از اصطلاحات

فیزیک، هر آنچه را به طور قانونی تنظیم نمی‌شود «خلاً حقوقی» می‌خواند. اما انسجام این قوانین صرفاً صوری است: آنچه این قوانین بیان می‌کنند، «محتوای نهادهای حقوقی، هرگز ماهیتی حقوقی ندارد، بل که همواره سرشتی سیاسی و اقتصادی دارد.»<sup>۳۸</sup> به همین دلیل، مبارزه‌ی ابتدایی، شکاکانه، و کلبی‌گرانه‌ی که هوگویی پی‌رو کانت در پایان سده‌ی هجدهم بر ضد حقوق طبیعی آغاز کرد، شکلی «علمی» به خود گرفت. هوگو مبنای حقوقی برده‌داری را از جمله چنین توجیه کرده است: «برده‌داری در طول هزاران سال قانون حاکم بود و میلیون‌ها انسان بافرهنگ آن را پذیرفته بودند.»<sup>۳۹</sup> در این صراحت کلبی‌گرانه و ساده‌لوحانه، ساختار گسترش‌یابنده‌ی حقوق جامعه‌ی بورژوازی به‌روشنی تمام نمایان می‌شود. هنگامی که یلینگ محتوای حقوق را، «فراقضایی» می‌خواند، آن‌گاه که حقوق‌دانان «انتقادی» برای بررسی محتوای حقوق به تاریخ، جامعه‌شناسی، سیاست، و... رجوع می‌کنند، در تحلیل نهایی درست همان کاری را انجام می‌دهند که هوگو پیش‌تر خواستارش شده بود: آنان به‌گونه‌ی نظام‌مند از امکان استوار ساختن حقوق بر پایه‌ی عقل، و از تلاش برای دادن محتوایی عقلانی به حقوق، دست می‌کشند؛ حقوق را چیزی جز نظام صوری محاسبه نمی‌بینند که به یاری آن می‌توان پی‌آمدهای قضایی ضروری اقدام‌های معین را (rebus sic stantibus) با دقت تمام حساب کرد.

اما چنین نگرشی فرآیند‌پیدایی و ناپدیددی حقوق را به چیزی بدل می‌سازد که به همان اندازه برای حقوق‌دان درک‌ناپذیر است که بحران برای عالم اقتصاد سیاسی. کیلزن، حقوق‌دان «انتقادی» و روشن‌بین، درباره‌ی سرچشمه‌های حقوق می‌نویسد: «در عمل

قانون‌گذاری است که راز بزرگی حقوق و دولت تحقق می‌یابد و به همین دلیل، نارسایی توضیحات ما برای روشن کردن ذات این عمل توجیه می‌شود.<sup>۴۰</sup> یا به بیان دیگر: «یکی از ویژگی‌های مهم ذات حقوق این است که حتی هنجاری با خاستگاه نامشروع ممکن است هنجاری حقوقی باشد؛ به عبارت دیگر، شرط وضع مفهوم حق، مشروعیت خاستگاه آن نیست.»<sup>۴۱</sup> این توضیح در صورتی می‌تواند در عرصه‌ی انتقادی شناخت به روشن‌گری واقعی و پیش‌رفت آگاهی بیانجامد که رشته‌های دیگری که مسئله‌ی پیدایش حقوق در آن‌ها طرح شده، پاسخی واقعی برای این مسئله بیابند و در عین حال ذات نظام حقوقی، که صرفاً برای محاسبه‌ی پی‌آمدهای اعمال و تحمیل عقلانی شیوه‌های عمل طبقه‌ئی معین به کار می‌رود، واقعاً شناخته شود. در این حال، بنیاد مادی و واقعی حقوق یک‌باره و به نحوی آشکار و دریافتنی نمودار می‌گردد. اما هیچ یک از این شرایط تحقق‌پذیر نیست. حقوق، پیوند تنگاتنگ خود را با «ارزش‌های جاودان» همچنان حفظ می‌کند، و این امر به تجدید انتشار صورت‌گرایانه و رنگ‌باخته‌ی حقوق طبیعی (اشتاملر\*) در قالب نوعی فلسفه‌ی حقوق می‌انجامد. بدین ترتیب، بنیاد واقعی پیدایش حقوق، یعنی دگرگونی تناسب قوا میان طبقات، در علومی که به مطالعه‌ی آن می‌پردازند، تیره و تار و محو می‌شود، علومی که - هم‌آهنگ با شکل‌های اندیشه‌ی رایج در جامعه‌ی بورژوازی - درست مانند علم حقوق و اقتصاد سیاسی، اسیر همان مشکلات و مسائل مربوط به نفی بنیاد مادی امور هستند.

\* رودولف اشتاملر دیدگاه‌های مکتب ماربورگ (از شاخه‌های اصلی نوکانت‌گرایی) را در مورد فلسفه‌ی حق به کار بست.

نحوه‌ی طرح این نفی نشان می‌دهد که انتظار و امیدی بی‌هوده است که دانشی فراگیر مانند فلسفه، که جامع همه‌ی علوم خاص است، بتواند به شناخت همه‌جانبه‌ی دست‌یابد که این علوم، در پی دورشدن از بنیادهای مادی دستگاه مفهومی خود، آگاهانه از آن روی گردانده‌اند. چنین شناختی هنگامی امکان‌پذیر خواهد بود که فلسفه در شیوه‌ی برخورد خود دگرگونی اساسی ایجاد کند و به کلیت مادی و انضمامی آن‌چه بایسته و پذیرای شناخت است، روی آورد؛ فقط بدین ترتیب است که فلسفه می‌تواند موانع ناشی از صورت‌گرایی‌ی را که تا حد پراکندگی کامل سقوط کرده است، درهم شکند. اما برای این کار باید علل، سیر تکوین، و ضرورت این صورت‌گرایی روشن شود؛ هم‌چنین کافی نیست که علوم ویژه و تخصصی شده به نحو مکانیکی به هم پیوند داده شوند، بل که باید از جهت دزونی نیز با روشی فلسفی، که ذاتاً وحدت‌بخش است، دگرگون شوند. روشن است که فلسفه‌ی جامعه‌ی بورژوایی به‌ناگزیر قادر به این کار نیست. این گفته بدان معنا نیست که اشتیاق به ترکیب و هم‌نهاد وجود ندارد یا این که بهترین افراد، حیات‌ماشین‌وار زندگی‌ستیز، و علم صورت‌گرای بیگانه با زندگی را با آغوش باز پذیرا شده‌اند. بل که در واقع، دگرگونی ریشه‌ای دیدگاه در عرصه‌ی جامعه‌ی بورژوایی امکان‌ناپذیر است. فلسفه ممکن است برای گردآوری دانش‌نامه‌ای تمام دانش‌ها تلاش ورزد (رجوع شود به وونت). یا چه‌بسا ارزش شناخت صوری، در برابر «حیات زنده» به طور کلی زیر پرسش برود (از جمله در فلسفه‌ی عقل‌گریز، از هامان گرفته تا برگسون). اما در کنار این جریان‌های فرعی و تصادفی، تحول فلسفی این‌گرایش اساسی خود را هم‌چنان پی‌می‌گیرد که نتایج و روش‌های علوم خاص را به عنوان داده‌های ضروری بپذیرد و آشکارسازی و توجیه



مبانی اعتبار مفهوم‌هائی را که بدین ترتیب ساخته شده‌اند، وظیفه‌ی فلسفه بدانند. فلسفه بدین ترتیب در برابر علوم خاص درست همان نظرگاه این علوم را در برابر واقعیت تجربی برمی‌گزیند. مفهوم‌پردازی صورت‌گرایانه‌ی علوم خاص برای فلسفه به بنیاد داده‌شده‌ی تغییرناپذیری بدل می‌گردد و، در نتیجه، آشکار ساختن شیء‌وارگی، که مبنای این صورت‌گرایی است، به طور قطع و برای همیشه امکان‌ناپذیر می‌شود. از این پس، دنیای شیء‌واره به نحو قطعی — و در فلسفه و در پرتو «نگرش انتقادی» به صورتی بالقوه قطعی‌تر — همانند یگانه‌دنیائی پدیدار می‌گردد که از جهت مفهومی، دریافت‌پذیر و شناختنی است و به ما انسان‌ها داده شده است. و حال خواه این امر موجب وجد، تسلیم، یا نومیدی شود، و خواه ما احتمالاً از ره‌گذر تجربه‌ی عرفانی عقل‌گریزانه به جست‌وجوی راهی به سوی «زندگی» بر آییم، در هر حال ذات این وضعیت در واقعیت امر به هیچ وجه دگرگون نمی‌شود. اندیشه‌ی مدرن بورژوازی با بسنده کردن به بررسی «شرایط امکان‌پذیری» اعتبار شکل‌های آشکارکننده‌ی هستی بنیادی خود، راه دست‌یابی به دیدگاه روشن از مسائل و پرسش‌های مربوط به پیدایی، ناپذیری، ذات واقعی، و بنیاد این شکل‌ها را به روی خویش می‌بندد. تیزبینی این اندیشه هر چه بیش‌تر شبیه وضعیت آن «پرسش‌گر» افسانه‌ای هندیان می‌شود که در برابر نظر قدیمی مبنی بر این که دنیا روی فیلی قرار گرفته است، این پرسش «انتقادی» را طرح کرد: خود این فیل روی چه چیزی ایستاده است؟ اما پس از شنیدن این پاسخ که فیل روی لاک‌پشتی قرار گرفته است، قانع شد. و روشن است که حتی اگر به طرح پرسش انتقادی دیگری از همین دست ادامه می‌داد، در نهایت به سومین حیوان

اعجاب آور می رسید، اما باز هم نمی توانست به پاسخ پرسش واقعی دست یابد.

## بخش دوم

### تنازع احکام اندیشه‌ی بورژوایی

فلسفه‌ی انتقادی مدرن از دل ساختار شیء‌واره‌ی آگاهی بیرون آمده است. مسائل ویژه‌ی این فلسفه از آن رو از فلسفه‌های پیشین متمایز اند که در همین ساختار ریشه دارند. در این میان فلسفه‌ی یونان استثنا محسوب می‌شود. این هم تصادفی نیست. زیرا پدیده‌ی شیء‌وارگی در جامعه‌ی تکامل‌یافته‌ی یونان نیز نقشی اینفا کرده است. اما از آن‌جا که مسائل و راه‌حل‌های فلسفه‌ی باستان به جامعه‌ئی کاملاً متفاوت تعلق داشتند، بدیهی است که با مسائل و راه‌حل‌های فلسفه‌ی مدرن تفاوت کیفی داشته باشند. بنابراین، از دیدگاه تفسیر دقیق و رسا، تصور تبدیل افلاطون به سلف کانت — کاری که ناتورپ\* انجام داده — همان قدر خودسرانه است که بکوشیم، مانند توماس آکویناس، بر اساس آرای ارسطو فلسفه‌ئی بسازیم. اما این دو اقدام از آن رو — البته به نحوی خودسرانه و نارسا — امکان‌پذیر بوده‌اند که از یکسو دوران‌های بعدی با توجه به هدف‌های خاص خود معمولاً از میراث تاریخی\*\* گذشتگان بهره

\* پاول ناتورپ. از بنیانگذاران مکتب نوکانتی ماربورگ. — م.

\*\* در ترجمه‌ی انگلیسی به جای «تاریخی»، «فلسفی» آمده است.

برده‌اند؛ از سوی دیگر این دو برداشت با این امر توجیه می‌شوند که فلسفه‌ی یونان بی‌تودید با جنبه‌هایی از شیء‌وارگی بی‌گانه نبود، اگرچه هنوز آن‌ها را همانند صورت‌های عام مجموعه‌ی زندگی تجربه نکرده بود؛ یک پای آن در دنیای شیء‌وارگی بود و پای دیگرش هنوز در جامعه‌ئی با ساختار «طبیعی». به همین سبب مسائل آن - البته به یاری بازتفسیرهای پرتوان - به کار هر دو گرایش بعدی می‌آمدند.

## ۱

این تفاوت اساسی بر چه چیزی مبتنی است؟ کانت در پیش‌گفتار بر چاپ دوم نقد عقل محض، با به کار بردن عبارت مشهور «انقلاب کوپرنیکی»، انقلابی که باید در عرصه‌ی مسئله‌ی شناخت صورت گیرد، این تفاوت را به روشنی بیان کرده است: «تاکنون فرض می‌شد که سراسر شناخت ما باید خود را با ابژه‌ها [اعیان] هم‌آهنگ سازد... اکنون باید کوشید و دید که آیا مسئله‌های متافیزیک از این راه بهتر حل نمی‌شوند که فرض کنیم: اعیان باید خدا را با شناخت ما سازگار کنند...»<sup>۴۲</sup> به عبارت دیگر (فلسفه‌ی مدرن مسئله‌ی زیر را طرح می‌کند: نباید جهان را مانند چیزی بپذیریم که مستقل از فاعل شناسنده پدیدار شده (یا به عنوان مثال، آفریده‌ی خداوند است)؛ بل که باید آن را آفریده‌ی خاص خود این فاعل بدانیم.) این انقلاب که شناخت عقلانی را آفریده‌ی ذهن انسان می‌داند، از کانت آغاز نمی‌شود؛ او فقط پی‌آمدهای آن را ریشه‌ای‌تر از پیشینیان خویش بیرون کشیده است. مارکس - در چارچوبی کاملاً متفاوت - این گفته‌ی ویکو را یادآوری کرده که «تفاوت تاریخ بشر با تاریخ طبیعت در آن است که اولی، و نه دومی، را ما ساخته‌ایم».<sup>۴۳</sup> تمامی فلسفه‌ی

مدرن از راه‌هایی متفاوت با ویکو - که از بسیاری جهات او را نفهمیده‌اند و فقط پس از زمانی بسیار دیر بر دیگران تأثیر گذاشته - همین مسئله را طرح کرده است. از شکِ روش‌مند و «می‌اندیشم، پس هستم» دکارت، تا هابز، اسپینوزا، و لایبنیتس، سیر تحول مستقیمی وجود دارد که مضمون اصلی و بسیار متنوع‌اش این اندیشه است که موضوع شناخت فقط از آن‌رو و در همان حدی برای‌مان شناخت‌پذیر است که آفریده‌ی خود ماست.<sup>۴۴</sup> بدین ترتیب، روش‌های ریاضیات و هندسه (شیوه‌های ساخت و ایجاد اشیا بر مبنای پیش‌فرض‌های صوری عینیت به طور کلی) و سپس روش‌های فیزیک ریاضی، راه‌نما و معیار فلسفه یعنی شناخت جهان به مثابه کلیت می‌شوند.

[در فلسفه‌ی مدرن] این پرسش مطرح نمی‌شود که چرا و با چه توجیهی فهم بشر این گونه نظام‌های صورت‌ها را (در تقابل با سرشت «داده‌شده»، بی‌گانه و ناشناختنی محتوای این صورت‌ها) قوام‌بخش ذات ویژه‌ی خود می‌داند. این امر بدیهی فرض می‌شود. و این که چنین فرضی (در آرای برکلی یا هیوم) با شکاکیت یا تردید در مورد توانایی شناخت «ما» در رسیدن به نتایج معتبر عام بیان گردد، یا به عکس (در آرای اسپینوزا یا لایبنیتس) به شکل اعتماد بی‌پایان به توانایی این صورت‌ها در دریافت ذات «حقیقی» همه‌ی چیزها جلوه‌گر شود، برای بحث ما اهمیتی فرعی دارد. زیرا هدف ما نه ارزیابی تاریخ فلسفه‌ی مدرن - حتی به صورت بسیار موجز - بلکه صرفاً کشف پیوند مسائل اساسی این فلسفه با هستی‌بنیادی‌ئی است که این پرسش‌ها از دل آن بیرون می‌آیند و می‌کشند از ره‌گذر درک این هستی به سوی بازگرداندن در واقع خصلت این هستی، در امر مسئله‌ساز برای اندیشه‌ی فلسفی -

اندیشه‌ئی که بر مبنای همین هستی شکل گرفته - و در نحوه‌ی این مسئله‌سازی دست کم به همان روشنی نمودار می‌شود که در آنچه مسئله‌ساز نیست؛ در هر حال، بهتر آن است که این دو جنبه را در کنش متقابل‌شان در نظر بگیریم. اگر پرسش را بدین صورت طرح کنیم، درمی‌یابیم که (وجه مشخص تمامی این دوران، برابر دانستن شناخت عقلانی، صوری، و ریاضی از یک‌سو با شناخت به طور عام، و از سوی دیگر با شناخت «ما» است، برابر دانستن که (حتی در نزد «انتقادی‌ترین» فیلسوفان نیز) ساده‌لوحانه و جزم‌اندیشانه است) حتی با سطحی‌ترین نگاه به تاریخ بشر نیز می‌توان دریافت که هیچ یک از این دو برابرنگاری‌ها در هیچ موقعیتی به خودی خود بدیهی نیست. این نکته به‌ویژه در فرآیند پیدایی خود اندیشه‌ی مدرن آشکار می‌شود که در جریان آن بایستی حادثه‌ترین پیکارهای فکری بر ضد اندیشه‌ی قرون وسطایی - که ساختاری کاملاً متفاوت داشت - به پیش برده می‌شد تا روش جدید و برداشت جدید از ذات اندیشه واقعاً حاکم گردد. البته این پیکار را نمی‌توان در این جا تشریح کرد. اما می‌توان گفت که موضوعات اصلی آن عبارت بوده‌اند از: به‌هم پیوستگی تمام پدیده‌ها (در تقابل با جدایی قرون وسطایی میان عالم «سفلی» و عالم «علوی»)، ضرورت پیوند علی درون‌ذاتی، در مقابل برداشت‌هایی که بنیاد پدیده‌ها و پیوستگی آن‌ها را در بیرون از پیوند درون‌ذاتی‌شان می‌جستند (اخترشناسی در برابر طالع‌بینی)، ضرورت کاربرد مقوله‌های ریاضی و عقلانی برای تبیین تمام پدیده‌ها (در مقابل روی‌کرد کیفی به فلسفه‌ی طبیعت که در طول رنسانس گسترش تازه‌ئی یافته بود - بومه، فلود... - و حتی اساس روش بیکن را نیز تشکیل می‌داد). هم‌چنین می‌توان افزود که تمام این تکامل فلسفی در جریان کنش متقابل مدام با

تکامل علوم دقیق صورت گرفته است؛ و تکامل این علوم نیز با تجربه‌ی کار در تولید و با فن‌آوری‌ئی که بیش از پیش عقلانی‌تر می‌شد کنش متقابل ثمربخش داشته است.<sup>۴۵</sup>

این وابستگی‌های متقابل برای تحلیل ما اهمیت تعیین‌کننده دارند. زیرا «عقل‌باوری»، یعنی نظامی صورتی که وحدت‌اش زاده‌ی روی‌آوری به جنبه‌ئی از پدیده‌هاست که فهم انسان توانایی دریافت، آفرینش، مهار، پیش‌بینی، و محاسبه‌ی آن را دارد، در دوران‌های بسیار مختلف و به صورت‌های بسیار گوناگون وجود داشته است. اما بسته به موضوعاتی که در حوزه‌ی کاربرد این عقل‌باوری قرار می‌گیرند، و نیز بسته به نقشی که در نظام فراگیر آگاهی‌ها و هدف‌های انسانی به این عقل‌باوری داده می‌شود، تفاوت‌های اساسی بروز می‌کنند. چیزی که در عقل‌باوری مدرن تازگی دارد، ادعای فزاینده‌اش در مورد کشف اصل پیوندبخش همه‌ی پدیده‌هایی است که در طبیعت و جامعه در برابر انسان قرار می‌گیرند. به‌عکس، تمام عقل‌باوری‌های پیشین، همواره فقط نظام‌هایی جزئی بوده‌اند. در چنین نظام‌هایی مسائل «نهایی» زندگی انسان در محدوده‌ی ناعقلانیتی باقی می‌مانند که فهم بشر به آن راهی ندارد. هر چه پیوند این نظام‌های جزئی و عقلانی با پرسش‌های «نهایی» زندگی بیش‌تر باشد، سرشت سراپا جزئی و فرعی آن‌ها و ناتوانی‌شان در درک «ذات» امور به نحو چشم‌گیرتری آشکار می‌شود. یکی از نمونه‌های چنین نظام‌هایی، روش ریاضت‌گری هندوها<sup>۴۶</sup> است که با موشکافی بسیار عقلانی گشته و همه‌ی نتایج‌اش پیشاپیش و به‌دقت محاسبه‌پذیر است و تمام «عقلانیت» آن در پیوندی مستقیم و بی‌میانجی، در پیوند وسیله و هدف، همراه با تجربه‌ی زیسته‌ی سراپا فراعقلانی از ذات دنیا نهفته است.

بنیادین، درمی یابیم که نباید «عقل باوری» را به نحوی انتزاعی و صوری درک کرد و بدین ترتیب آن را به اصلی فراتاریخی بدل ساخت که ذاتی و فطری اندیشه‌ی بشر است. به علاوه می بینیم که تفاوت صورتی که تجسم‌گر مقوله‌ئی عام است و صورتی که فقط برای ساخت دقیق نظام‌های جزئی و منفرد به کار بسته می‌شود، تفاوتی کیفی است. در هر حال تعیین حدود صرفاً صوری این نوع اندیشه نشان می‌دهد که عقلانیت و ناعقلانیت به‌ناگزیر به هم پیوسته‌اند و هر نظام عقلانی صوری گرفتار ضرورت مطلق رویارویی با حد یا مرزی از ناعقلانیت است. اما هنگامی که - مانند مورد ریاضت‌گری هندوها - نظام عقلانی از آغاز و بنا به ذات خود، نظامی جزئی فرض می‌شود، هنگامی که دنیائی ناعقلانی که این نظام را در بر گرفته و محدود ساخته (در این جا منظور از دنیای ناعقلانی، از یک سو وجود زمینی و تجربی انسان است که درخور عقلانی شدن نیست، و از سوی دیگر جهان آخرت یا جهان رست‌گاری است که برای مفاهیم عقلانی انسانی دریافت‌پذیر نیست) چنان نمودار می‌گردد که گویی از آن مستقل و به نحوی نامشروط فراتر یا فروتر است، برای خود این نظام عقلانی و جزئی کوچک‌ترین مسئله‌ی روش‌شناختی\* ایجاد نمی‌شود، زیرا چنین نظامی فقط وسیله‌ئی است برای دست‌یابی به هدفی ناعقلانی. اما اگر عقل باوری مدعی اراده‌ی روش عام برای شناخت مجموعه‌ی هستی باشد، وضع کاملاً متفاوت می‌شود. در این صورت، مسئله‌ی به‌هم‌پیوستگی ناگزیر [نظام عقلانی] با اصل ناعقلانی اهمیتی تعیین‌کننده می‌یابد و به فرسایش و نابودی تمام

\* در ترجمه‌ی انگلیسی، به جای «روش‌شناختی»، «فنی» (technical) آمده است.



نظام می انجامد. عقل باوری (بورژوازی) مدرن همین وضعیت را دارد.

این معضل به روشن ترین وجه در معانی عجیب، چندگانه، و متغیر مفهوم ناگزیر شیء در خود نظام فلسفی کانت جلوه گر می شود. بارها کوشیده اند ثابت کنند که شیء در خود نظام فلسفی کانت نقش های سرپا متفاوتی بر عهده دارد. وجه مشترک این نقش های متفاوت این است که هر یک از آنها نشان دهنده ی مرز یا سدی در برابر قوه ی شناخت انتزاعی، صوری، و عقلانی «انسان» است. با این همه، این سد و مرزهای ویژه که رویاروی قوه ی شناخت انسان قرار می گیرند، چنان با هم متفاوت می نمایند که وحدت شان در قالب مفهوم - مسلماً انتزاعی و منفی - شیء در خود، فقط با روشن شدن این نکته فهمیده می شود که آنها، به رغم تنوع تأثیرات شان، در نهایت اساس تعیین کننده ی واحدی دارند. خلاصه آن که این مسائل را می توان به دو مشکل بزرگ فرو کاست که - در ظاهر - یک سره مستقل و حتی متضاد اند: نخست مسئله ی ماده (به معنای منطقی و روش شناختی\*)، مسئله ی محتوای صورت هائی که «ما» از آن رو به یاری آنها جهان را می شناسیم و می توانیم بشناسیم که [این جهان] آفریده ی خود ماست؛ دوم مسئله ی کلیت و گوهر نهایی شناخت، مسئله ی موضوعات «نهایی» شناخت که فقط با دریافت آنها می توان نظام های جزئی متعدد را به کلیت، به نظام درک همه جانبه ی دنیا بدل کرد. می دانیم که در نقد عقل محض امکان پاسخ به پرسش های گروه دوم مطلقاً منتفی شده است. حتی در بخش دیالکتیک استعلایی کوشش شده که آنها به مثابه

\* در ترجمه ی انگلیسی، «فنی» (technical) آمده است.

پرسش‌های کاذب از عرصه‌ی دانش حذف شوند.<sup>۴۷</sup> بی‌تردید نیازی به توضیح بیش‌تر در این باره نیست که دیالکتیک استعلایی همواره حول محور مسئله‌ی کلیت می‌چرخد. مقوله‌هایی مانند خدا و نفس چیزی نیستند مگر مفهوم‌های اسطوره‌ای برای بیان فاعلِ واحد، یا بیان موضوع واحدِ کلیتِ اعیانِ [ابژه‌های] شناخت، کلیتی که کمال‌یافته (و کاملاً شناخته) در نظر گرفته می‌شود. دیالکتیک استعلایی با جداساختن قاطع پدیدار (فنون) از ذاتِ معقول (نومن)، تمام کوشش‌های عقل «ما» را برای شناخت موضوعات گروه دوم رد می‌کند. این موضوعات به صورت اشیای دَرخود، در تقابل با پدیدارهای شناخت‌پذیر، در نظر گرفته می‌شوند.

حال به نظر می‌رسد که مسائلِ گروه اول، که به محتوای صورت‌ها مربوط می‌شوند، به مسائلِ گروه دوم هیچ ربطی ندارند، به‌ویژه یا تعبیری که گاهی کانت از آن‌ها ارایه می‌دهد و بر طبق آن: «قوه‌ی شهودِ حسی (که محتوای صورت‌های فهم را فراهم می‌آورد) به‌راستی فقط عبارت است از کیفیتی (یا خاصیتی) دریافت‌پذیر، قوه‌ئی که به شیوه‌ئی معین از تصورات متأثر می‌شود... علتِ غیرحسی این تصورات به‌کلی بر ما ناشناخته است و از این رو نمی‌توانیم آن را مانند ابژه [موضوع شناخت] در نظر بگیریم... با این همه، می‌توانیم علت صرفاً درک‌پذیر پدیدارها را به‌طور کلی موضوع استعلایی بنامیم، فقط برای آن که چیزی داشته باشیم که با حس‌پذیری به مثابه دریافت‌پذیری متناظر باشد». و درباره‌ی این موضوع استعلایی گفته می‌شود که «داده‌ئی است دَرخود و مقدم بر هرگونه تجربه».<sup>۴۸</sup> اما با آن‌که مسئله‌ی محتوای مفاهیم از مسئله‌ی حس‌پذیری بسیار فراتر می‌رود، نباید (به شیوه‌ی مرسوم بعضی از کانتی‌های بسیار «انتقادی» و بسیار پرافاده) پیوند فشرده‌ی موجود

میان این دو دسته مسائل را انکار کرد. زیرا ناعقلانیت، [یعنی] ناتوانی عقل در توضیح عقلانی محتوای مفاهیم (که به زودی آن را به مثابه مسئله‌ی کاملاً عام منطقی مدرن مورد بحث قرار خواهیم داد)، در مسئله‌ی رابطه‌ی محتوای حسی و صورت عقلانی و محاسبه‌گر فهم<sup>۴۸</sup>، به آشکارترین وجه جلوه‌گر می‌شود. در حالی که ناعقلانیت دیگر محتواها نسبی و موضوعی است، [در عقل‌باوری] هستی متعین (Dasein) و نحوه‌ی وجود (Sosein) محتوای حسی، داده‌ئی مطلقاً توضیح‌ناپذیر باقی می‌ماند.<sup>۴۹</sup> اما هنگامی که مسئله‌ی ناعقلانیت به مسئله‌ی امکان‌ناپذیری رسوخ در تمام داده‌ها به یاری مفاهیم عقلانی (فهم) یا امکان‌ناپذیری استنتاج [داده‌ها] از چنین مفاهیمی می‌انجامد، آن جنبه از شیء درخود که در نگاه اول گویی به مسئله‌ی متافیزیکی رابطه‌ی «روح» و «ماده» مربوط می‌شد، ویژگی کاملاً متفاوتی پیدا می‌کند که در عرصه‌ی منطقی، روش‌شناسی، و نظریه‌ی نظام‌مند نقشی تعیین‌کننده دارد.<sup>۵۰</sup> در این حال پرسش بدین ترتیب طرح می‌شود: آیا واقعیات تجربی (اعم از آن که صرفاً «حسی» باشند یا حسی بودن‌شان بنیاد مادی نهایی ذات آن‌ها به مثابه «واقعیات» باشد) در روی دادگی خود باید به مثابه «داده» در نظر گرفته شوند یا این «دادگی» را می‌توان در صورت‌های عقلانی حل کرد، یعنی به مثابه آفریده‌ی فهم «ما» به اندیشه در آورد؟ اما در این صورت دامنه‌ی پرسش چنان گسترش می‌یابد که مسئله‌ی تعیین‌کننده‌ی امکان‌پذیری نظام فکری به طور کلی طرح می‌شود.

کانت مسئله را به روشنی تمام به سوی همین مسیر چرخانده است. او بارها خاطر نشان کرده که عقل محض قادر به انجام

\* عبارت «و محاسبه‌گر فهم» در ترجمه‌ی انگلیسی (ص. ۱۱۶) حذف شده است.

کوچک‌ترین جهش به سوی ترکیب و تعیین موضوع شناخت نیست، و بنابراین، اصول آن نمی‌توانند «مستقیماً از مفاهیم استنتاج شوند، بل که همیشه غیرمستقیم و از ره‌گذر پیوند این مفاهیم با چیزی محتمل، یعنی با تجربه‌ی ممکن حاصل می‌شوند»؛ در نقد قوه‌ی داوری، مفهوم «احتمال معقول» - نه فقط عناصر تجربه‌ی ممکن، بل که هم‌چنین تمام قوانین تنظیم‌کننده‌ی مربوط به آن‌ها - به مسئله‌ی محوری نظام‌سازی بدل می‌شود؛ بدین ترتیب می‌بینیم که از یک سو دو نقش محدودکننده‌ی [مفهوم] شیء در خود که به‌ظاهر سراپا متفاوت اند (امکان‌ناپذیری شناخت کلیت به یاری مفاهیم ساخته‌شده در نظام‌های عقلانی جزئی، و ناعقلانیت محتواهای مفاهیم خاص) فقط دو جنبه‌ی مختلف از مسئله‌ی واحد اند؛ از سوی دیگر، این مسئله در واقع مسئله‌ی محوری هر اندیشه‌ی است که می‌خواهد معنایی عام به مقوله‌های عقلانی بدهد. بنابراین، تبدیل عقل‌باوری به روش عام به‌ناگزیر به مطالبه‌ی نظام فکری می‌انجامد؛ اما در عین حال ژرف‌اندیشی در باب شرایط امکان‌پذیری یک نظام فکری عام را نیز ضروری می‌سازد؛ به عبارت دیگر، اگر مسئله‌ی مطالبه‌ی نظام فکری آگاهانه طرح شود، تحقق‌ناپذیری این مطالبه را هم نشان می‌دهد.<sup>۵۱</sup> زیرا نظام فکری به تعبیر عقل‌باوری - و هر نظام فکری دیگری، امری متناقض با خود است - ممکن نیست چیزی جز هم‌آهنگی یا ترتیب و تنظیم و وابستگی انواع نظام‌های جزئی صورت‌ها (و در درون این نظام‌های جزئی، هم‌آهنگی صورت‌های خاص) باشد؛ و این به‌هم‌پیوستگی‌ها نیز همواره باید «ضروری» در نظر گرفته شوند، یعنی بر مبنای خود این صورت‌ها، یا دست کم بر اساس اصل سازنده‌ی آن‌ها، روشن و «آفریده» شده باشند؛ به عبارت دیگر، در پی طرح درست اصل نظام

فکری] - دست کم در گرایش عام آن - به طرح تمامی نظام می‌رسیم که تابع همین اصل است و همه‌ی پی‌آمدها نیز در این اصل جای گرفته‌اند و بر مبنای آن استنتاج‌پذیر، پیش‌بینی‌پذیر، و محاسبه‌پذیر اند. پیش‌رفت واقعی مجموعه‌ی مطالبه‌ها\* ممکن است همانند «فرآیندی بی‌پایان» نمودار شود، اما این محدودیت فقط حاکی از آن است که ما نمی‌توانیم نظام را در کلیت گسترده‌اش با یک نگاه ارزیابی کنیم و در اصل نظام‌سازی هیچ تغییری ایجاد نمی‌کند. ۵۲ فقط در پرتو چنین برداشتی از نظام فکری می‌توان دریافت که (چرا ریاضیات محض و کاربردی همواره برای تمامی فلسفه‌ی مدرن نقش راه‌نما و الگوی روش‌شناختی را ایفا کرده‌اند. زیرا آنچه‌ی پیوند روش‌شناختی اصول موضوعه‌ی ریاضیات محض و کاربردی با نظام‌های جزئی و نتایج به‌دست‌آمده از آنها، با مطالبه‌ئی که نظام عقل‌باوری برای خود مطرح می‌کند هم‌آهنگی دقیقی دارد: با این مطالبه که هر عنصر خاصی از نظام، بر اساس اصل بنیادین خود، باید دقیقاً آفریدنی، پیش‌بینی‌شدنی، و محاسبه‌پذیر باشد.)

روشن است که این اصل نظام‌سازی با پذیرش هرگونه «امر متحقق» (یا به فعلیت درآمده) و «محتوایی» که - اصولاً - از اصل صورت‌بخشی استنتاج‌پذیر نباشد و در نتیجه باید به مثابه روی دادگی پذیرفته شود، آشتی‌ناپذیر است. عظمت، ناسازه و تراژدی فلسفه‌ی کلاسیک آلمان در آن است که - برخلاف اسپینوزا - هر داده‌ئی را، به مثابه چیزی ناموجود، در پس بنای عظیم

\* در ترجمه‌ی فرانسوی به جای «مطالبه‌ها»، «پی‌آمدها» آمده که البته نادرست است. مترجم فرانسوی دو واژه‌ی آلمانی *folgerungen* (پی‌آمدها) و *forderungen* (مطالبه‌ها) را که هر دو در همین بند آمده‌اند (ص. ۲۱۹ متن آلمانی) با هم اشتباه گرفته است.

صورت‌های عقلانی آفریده‌ی قوه‌ی فهم‌ناپدید نمی‌سازد، بل که به‌عکس، سرشتِ ناعقلانیِ داده‌ی نهفته در محتوای مفهوم‌ها را حفظ می‌کند و در عین حال می‌کوشد از این هم فراتر برود و نوعی نظام فکری برپا سازد. اما با توجه به نکات پیش‌گفته می‌توان به‌روشنی دید که مسئله‌ی داده برای نظام عقل‌باوری چه معنائی دارد: عقل‌باوری نمی‌تواند وجود و هستی داده‌شده را به همان صورتی که هست باقی بگذارد، زیرا در این حال به نحوی چاره‌ناپذیر «ناضروری» باقی می‌ماند؛ داده باید به‌تمامی در نظام عقلانیِ مفاهیم قوه‌ی فهم جذب شود. در نگاه اول چنین می‌نماید که با دوراهگی رفع‌نشده‌ی سروکار داریم. زیرا یا محتوای «ناعقلانی» در نظام مفاهیم به‌تمامی حل می‌شود، یعنی با نظامی بسته سروکار داریم که باید چنان ساخته شود که در مورد همه چیز کاربرد داشته باشد، چنان که گویی ناعقلانیتِ محتوا و داده وجود ندارد (و اگر هم دارد، درنهایت به عنوان مسئله به معنای پیش‌گفته وجود دارد)؛ در این حال اندیشه تا سطح عقل‌باوریِ جزمی ساده‌اندیشانه سقوط می‌کند و روی‌دادگیِ محضِ محتوای ناعقلانیِ مفهوم را ناموجود می‌پندارد (چنین متافیزیکی حتی ممکن است در پوشش این عبارت بیان شود که محتوای ناعقلانی «اهمیت» چندانی برای شناخت ندارد). یا به‌عکس، نظام فکری به‌ناچار باید بپذیرد که داده، محتوا، و ماده به درون فرآیند صورت‌بخشی، به درون ساختار صورت‌ها و روابط میان آن‌ها، و در نتیجه به نحوی تعیین‌کننده به درون ساختار خود نظام فکری نیز رسوخ می‌کنند؛<sup>۵۳</sup> در این مورد دیگر باید نظام فکری را به عنوان نظام کنار گذاشت؛ زیرا چیزی نیست مگر ثبت به‌غایت کامل و توصیف به‌غایت منظم واقعیاتی که انسجام‌شان دیگر عقلانی نیست و در نتیجه نمی‌تواند نظام‌مند باشد، حتی اگر

صورت‌های عناصر تشکیل‌دهنده‌ی آن‌ها عقلانی و با قوه‌ی فهم سازگار باشند. ۵۴

اما سطحی‌انگاری است که در برابر این دوراهی انتزاعی از حرکت باز مانیم و فیلسوفان کلاسیک نیز حتی برای لحظه‌ئی این کار را نکرده‌اند. آنان تضاد منطقی صورت و محتوا را - که جای‌گاه برخورد و رویارویی تمام تضادهای اساسی فلسفه است - به اوج خود رسانده، آن را به‌مثابه تضاد حفظ کرده و در عین حال کوشیده‌اند به گونه‌ئی نظام‌مند بر آن چیره گردند و بدین‌سان توانسته‌اند از پیشینیان خود فراتر بروند و میانی روش‌شناختی روش دیالکتیکی را طرح کنند. پافشاری آنان بر ایجاد نظامی عقلانی، به‌رغم شناسایی و پذیرش ناعقلانیت محتوای مفاهیم (داده‌ها)، ناگزیر باید در جهت نوعی نسبی‌سازی پویای این تضادها پیش می‌رفت. در این‌جا نیز در حقیقت ریاضیات مدرن بر آنان مقدم است و الگوی روش‌شناختی‌شان می‌شود. نظام‌های تأثیرپذیرفته از ریاضیات (به‌ویژه نظام لاینیتس) ناعقلانیت داده‌ها را مسئله‌ئی می‌دانند که باید حل شود. در واقع، برای روش ریاضیات، هرگونه ناعقلانیت محتوای پیشاپیش موجود صرفاً انگیزه‌ئی می‌شود برای نوسازی و تغییر معنای نظام صورت‌هائی که تاکنون هم‌بستگی‌ها به یاری آن‌ها آفریده شده‌اند، به نحوی که محتوائی که در نگاه اول همانند «داده» نمودار می‌شد، از این پس به صورت «آفریده» نیز نمودار می‌شود تا روی‌دادگی به ضرورت بدل گردد. چنین برداشتی از واقعیت، در مقایسه با دوره‌ی جزمی («ریاضیات مقدس») پیش‌رفت بسیار مهمی به حساب می‌آید. اما با این‌همه باید در نظر داشت که روش ریاضیات با مفهومی از ناعقلانیت سروکار دارد که پیش‌تر با الزامات روش‌شناختی‌اش هم‌آهنگ و هم‌گون شده است (و به میانجی همین

مفهوم، مفهوم مشابه هم‌آهنگ و هم‌گون‌شده‌ئی از روی دادگی و هستی را نیز به کار می‌برد). البته ناعقلانیت (موضوعی) محتوای این مفهوم در این جا نیز یافت می‌گردد، ولی از همان آغاز - به یاری روش انتخاب‌شده و سرشیت اصول موضوعه‌ی آن - به نحوی طرح می‌شود که از دل موقعیتی به‌غایت محض بیرون آید، و در نتیجه قادر به نسبی‌شدن باشد. ۵۵

اما بدین ترتیب فقط الگوی روش شناختی به دست می‌آید و نه خود روش. زیرا روشن است که ناعقلانیت وجود (هم به مثابه کلیت و هم به مثابه بنیاد مادی «نهایی» صورت‌ها)، یعنی ناعقلانیت ماده، با ناعقلانیت چیزی که چه‌بسا بتوان همراه با میمون\* آن را ماده‌ی درک‌پذیر نامید، تفاوت کیفی دارد. البته این امر نمی‌تواند فیلسوفان را از کوشش برای غلبه بر این ماده، همراه با صورت‌هایش، بر اساس الگوی روش ریاضی (روش ساخت و تولید) باز دارد. اما هیچ‌گاه نباید از یاد برد که معنای این «آفرینش» بی‌وقفه‌ی محتوا برای ماده‌ی وجود با معنای آن برای دنیای ریاضیات، که به‌تمامی بر ساختن استوار است، کاملاً تفاوت دارد؛ نباید از یاد برد که «آفرینش» برای فیلسوفان فقط به معنای امکان‌دریافت واقعیات بر اساس قوه‌ی فهم است، درحالی‌که در ریاضیات، آفرینش و امکان‌دریافت به‌تمامی بر هم منطبق‌اند. از میان تمام نمایندگان فلسفه‌ی کلاسیک، فیثته است که در اواسط حیات خود این مسئله را به‌روشنی تمام دریافته و بیان کرده است. به گفته‌ی او، موضوع مورد بحث در این جا عبارت است از «تابش مطلق موضوعی که پیدایی آن را به هیچ وجه نمی‌توان توضیح داد،

\* سلیمان میمون ضمن پی‌روی از کانت، مفهوم شیء درخود او را نقد می‌کرد.



و در نتیجه میان تابش و امر تابیده، تاریکی و خلأئی وجود دارد که آن را به شیوه‌ئی نسبتاً مدرسی، اما به گمان‌ام به درستی، به عنوان تابش در خلأ ناعقلانیت\* بیان کرده‌ام».<sup>۵۶</sup>

فقط با همین نوع پرسش‌گری می‌توان تفاوت راه‌هائی را درک کرد که فلسفه‌ی مدرن و مهم‌ترین دوران‌های تحول آن در پیش گرفته‌اند. پیش از این آموزه‌ی ناعقلانیت، دوران «جزم‌اندیشی» فلسفی یا - به تعبیر تاریخ اجتماعی - دورانی وجود دارد که در آن طبقه‌ی بورژوا صورت‌های اندیشه‌ی خود را - که ناگزیر دنیا را بر وجود اجتماعی این طبقه منطبق می‌کنند - ساده‌دلانه با واقعیت و هستی یکی می‌گیرد. پذیرش نامشروط این مسئله و دست‌کشیدن از تلاش برای حل آن، یک‌راست به انواع گوناگون خیال‌پردازی می‌انجامد: رد هرگونه «متافیزیک» (به معنای علم وجود)، و برگزیدن این هدف که پدیده‌های بخش‌های جزئی، خاص، و بسیار تخصصی‌شده، به یاری نظام‌های جزئی، انتزاعی، و محاسبه‌پذیری درک شوند که با این پدیده‌ها انطباق دقیق داشته باشند، بی آن که برای دست‌یابی یک‌پارچه به کلیت دانش ممکن، هیچ کوششی صورت گیرد (بگذریم که چنین اقدامی را با برجسب «غیرعلمی» رد می‌کنند). چنین انصرافی در بعضی از دیدگاه‌ها به روشنی بیان می‌شود (ماخ-آوناریوس، پوانکاره، هانس فای اینگر، و دیگران) و در بسیاری دیگر در هئیتی مبدل ظاهر می‌گردد. اما - همان‌گونه که در پایان بخش اول نشان دادیم - نباید از یاد برد که پیدایی علوم خاص، دقیقاً مجزا از یک‌دیگر، و تخصص‌یافته‌ئی که هم از لحاظ موضوع و هم از لحاظ روش استقلال کامل دارند، به معنای

شناسایی سرشت حل‌نشدنی این مسئله است؛ و «دقیق‌بودن» هر علم خاصی درست از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد. هر علم خاصی، بنیاد مادی مبتنای نهایی خود را در ناعقلانیتی نقض‌ناپذیر («ناآفریده»، «داده») رها می‌کند تا بتواند بی‌هیچ مانعی، در دنیائی بسته - که از نظر روش‌شناختی پالایش یافته - با مقوله‌های قوه‌ی فهم کار کند، مقوله‌هایی که کاربردشان هیچ مسئله‌ئی ایجاد نمی‌کند و وانگهی در این حال دیگر در مورد ماده‌ئی [ذهنی و] «درک‌پذیر» به کار برده می‌شوند و نه در مورد بنیاد واقعاً مادی (حتی بنیاد مادی خود علوم خاص). و فلسفه نیز - آگاهانه - در این کار علوم خاص دخالتی نمی‌کند و حتی این چشم‌پوشی را پیش‌رفتگی انتقادی به حساب می‌آورد. در نتیجه نقش آن به مطالعه‌ی شرایط صوری اعتبار علوم خاص محدود می‌شود؛ علمی که فلسفه دیگر به آن‌ها کاری ندارد و به تصحیح‌شان نمی‌پردازد. هم‌چنین، فلسفه نمی‌تواند مسئله‌ئی را که این علوم از کنار آن می‌گذرند حل یا حتی طرح کند. فلسفه هنگام رجوع به پیش‌فرض‌های ساختاری رابطه‌ی صورت و محتوا، یا روش «ریاضی‌وار» علوم خاص را به روش فلسفه بدل می‌سازد (مکتب ماربورگ) ۵۷، و یا ناعقلانیت محتوای مادی را، به معنای منطقی، به صورت واقعیت «نهایی» نشان می‌دهد (ویندلبانند، ریکرت، لاسک). اما در هر دو مورد، به محض پرداختن به نظام‌سازی، مسئله‌ی حل‌نشدنی ناعقلانیت از خلال مسئله‌ی کلیت نمایان می‌شود. افقی که کلیتی را در بر می‌گیرد که در این‌جا آفریده‌شده و آفریدنی است، در بهترین حالت، فرهنگ (یعنی فرهنگ جامعه‌ی بورژوازی) است؛ این فرهنگ ممکن نیست از چیزی دیگر مشتق شود و صرفاً باید به همین عنوان، به صورت «روی‌دادگی» به معنای مورد نظر فلسفه‌ی کلاسیک، پذیرفته شود. ۵۸

بررسی مشروح شکل‌های مختلف این خودداری از درک واقعیت به مثابه کلیت و به مثابه هستی، از چارچوب کار ما بسیار فراتر می‌رود. در این جا فقط می‌خواهیم نقطه‌ئی را نشان دهیم که در آن، گرایش دوگانه‌ی تحول‌اندیشه‌ی بورژوازی نمود فلسفی می‌یابد: این اندیشه از یک سو بر جزئیات هستی اجتماعی خود بیش از پیش مسلط می‌شود و آن‌ها را تابع شکل‌های نیازهای خود می‌کند؛ اما از سوی دیگر، امکان تسلط فکری بر جامعه به مثابه کلیت را نیز - به نحوی فزاینده - از دست می‌دهد و در نتیجه در کار هدایت جامعه هم ناتوان می‌شود (فلسفه‌ی کلاسیک آلمان نشان‌دهنده‌ی گذاری اصیل در این تحول است: این فلسفه در مرحله‌ئی از سیر تحول طبقه‌ی بورژوازی پدیدار می‌گردد که این فرآیند چنان پیش‌رفته است که می‌توان به تمام این مسائل آگاه شد؛ اما در عین حال همین فلسفه در محیطی زاده می‌شود که در آن این مسائل فقط به مثابه مسائل صرفاً فکری و فلسفی می‌توانند به آگاهی راه یابند. این امر از یک سو دیدن مسائل واقعی و وضعیت تاریخی و راه‌حل واقعی آن‌ها را ناممکن می‌سازد، اما از سوی دیگر این امکان را برای فلسفه‌ی کلاسیک فراهم می‌آورد که درباره‌ی مسائل نهایی و بسیار ژرف سیر تحول جامعه‌ی بورژوازی - به مثابه مسائل فلسفی - ژرف‌اندیشی کند، آخرین پی‌آمدهای‌شان را بیرون کشد، تحول این طبقه را - در عالم اندیشه - به پایان رساند، مجموعه‌ی ناسازه‌های موقعیت [تاریخی‌اش] را - در عالم اندیشه - به اوج خود برساند، و بدین ترتیب نقطه‌ئی را کشف کند که در آن، فرا روی از این مرحله‌ی تاریخی در سیر تحول نوع بشر از نظر روش‌شناختی - دست کم به عنوان مسئله - ضروری می‌نماید.

بی تردید این محدودسازی مسئله در حد اندیشه‌ی محض که مایه‌ی غنا، ژرفا، جسارت، و ثمربخشی فلسفه‌ی کلاسیک برای آینده‌ی اندیشه است، در عین حال، حتی در عرصه‌ی اندیشه‌ی محض نیز سدی گذرناپذیر به حساب می‌آید. به عبارت دیگر، فلسفه‌ی کلاسیک، که تمام پندارهای متافیزیکی دوران پیشین را بی‌رحمانه از میان برده است، ناگزیر بایست در برابر بعضی از پیش فرض‌های خود با همان شیوه‌ی غیرانتقادی، متافیزیکی، و جزمی پیشینیان‌اش برخورد می‌کرد. ما پیش‌تر به این نکته اشاره کرده‌ایم: پذیرش جزمی شیوه‌ی شناخت عقلانی و صوری به عنوان یگانه شیوه‌ی ممکن دریافت واقعیت (یا اگر بخواهیم انتقادی‌ترین بیان را به کار بریم: یگانه شیوه‌ی ممکن برای «ما»)، در تقابل با داده‌ی بیرون از «ما» که همان امور واقع اند. همان‌طور که پیش‌تر نشان دادیم، این نگرش عظیم که اندیشه فقط می‌تواند چیزی را در یابد که خود آفریده است، در تلاش برای احاطه بر تمامیت دنیا به عنوان خودآفرینی، با سد گذرناپذیر داده یا شیء در خود روبه‌رو شده است. این نگرش، اگر نمی‌خواست بر دریافت خود از کلیت چشم بریندد، بایست راه درون را در پیش می‌گرفت و برای کشف فاعل اندیشه‌ئی تلاش می‌ورزید که وجود متعین [دازاین] وی را - بدون خلأ ناعقلانیت، بدون شیء در خود استعلایی - می‌توان آفریده‌ی خود او دانست. در این میان، جزم‌اندیشی پیش‌گفته در آن واحد به راه‌نما و سرچشمه‌ی اغتشاش و سردرگمی بدل شد. راه‌نما از آن رو که اندیشه را به فرا روی از پذیرش محض واقعیت داده‌شده، تفکر محض، و شرایط لازم برای اندیشیدن در باب واقعیت می‌کشاند و به سوی فرا روی از مشاهده‌ی محض و شهود محض هدایت می‌کرد؛ سرچشمه‌ی

اغتشاش از آن رو که همین جزم‌اندیشی مانع کشف اصلی بود که به راستی نقطه‌ی مقابل آن بود و مشاهده [ی انفعالی] را واقعاً پشت سر می‌گذاشت: اصل عمل. (در ادامه‌ی این بحث خواهیم دید که دقیقاً به همین دلیل است که در این نگرش، داده همواره به نحوی ناعقلانی و رفع‌ناشده باز پدیدار می‌شود).

فیثته در آخرین کتاب منطقی مهم خود وضعیتی را که فیلسوف باید حرکتِ خویش را از آن آغاز کند به ترتیب زیر بیان می‌کند: «ما تمام دانش بالفعل را به استثنای صورتِ 'است' ضروری دیده‌ایم، با این فرض که پدیده‌ئی وجود دارد که بی‌تردید باید پیش فرض مطلق اندیشه باقی بماند و فقط خود شهود بالفعل می‌تواند تردید در مورد آن را برطرف کند. اما فقط با این فرق که برای یکی از بخش‌های این واقعیت، یعنی «من»، ما قانون معین و کیفی را در محتوای خود این من می‌یابیم، حال آن که برای محتوای واقعی این شهود خود فقط می‌توانیم این نکته را دریابیم که محتوایی باید وجود داشته باشد، ولی نمی‌توانیم قانونی برای وجود این محتوای خاص داشته باشیم؛ و در عین حال به روشنی درمی‌یابیم که ممکن نیست چنین قانونی وجود داشته باشد، و در نتیجه، قانون کیفی لازم برای این تعیین همانا نبود قانون است. و اگر ضروری همان چیزی است که به گونه‌ئی پیشینی شناخته می‌شود، ما در این معنا تمام روی‌دادگی و حتی تجربه را پیشینی می‌دانیم، زیرا آن را به مثابه امر استنتاج‌ناپذیر\* استنتاج کرده‌ایم».<sup>۵۹</sup> در این جا نکته‌ی مهم برای

\* «به عقیده‌ی فیثته، ممکن نیست که روح و معنی از شیء و ماده سر زده باشد. تجربیات ما تصوراتی مستقل و مطلق و ضروری و والا هستند. نه تنها صورت و شکل تجربیات، بل که ماده و محتوای آن‌ها نیز تابع ذهن است. پس در فلسفه، اصل اولی مطلق اصلی است که پایه‌ی همه دریافت‌ها و ←

مسئله‌ی مورد نظر ما آن است که فاعلِ شناخت، یعنی «من»، در محتوای خویش نیز باید امری شناخته باشد و در نتیجه به مثابه آغازگاه و راه‌نمایِ روش‌شناختی دریافت‌شده شود. در این جا به عام‌ترین بیان، شاهدِ پیداییِ این‌گرایشِ فلسفی هستیم که فاعلِ شناخت را آفریننده‌ی کلیتِ محتواها می‌داند. و باز هم به همین بیان کاملاً کلی و طرح‌وار، الزام زیر پیدا می‌شود: کشف و نشان‌دادنِ سطحی از عینیت و موقعیتی از اعیان که در آن دوگانگیِ ذهن و عین [سوژه و ابژه] (که دوگانگیِ اندیشه و وجود فقط موردی خاص از آن است) رفع می‌شود و ذهن و عین بر هم منطبق و یگانه می‌گردند. تردیدی نیست که نمایندگانِ بزرگِ فلسفه‌ی کلاسیک روشن‌بین‌تر و انتقادی‌نگرتر از آن بودند که وجودِ تجربیِ دوگانگیِ ذهن و عین را نبینند؛ در واقع آنان ساختارِ اساسیِ عینیتِ تجربی را همین ساختارِ دوپاره می‌دانند. اما خواست و برنامه‌ی آنان بیش‌تر متوجه کشف کانونی است که بر مبنای آن بتوانند دوگانگیِ ذهن و عین را در عرصه‌ی تجربی، یعنی شکل‌هایِ عینیِ این دوگانگی را «بیافرینند»، استتاج کنند، و درک‌پذیر سازند. در مقابلِ پذیرشِ جزمیِ واقعیتِ صرفاً داده‌شده و بی‌گانه با ذهن، آنان این ضرورت را طرح می‌کنند که بر مبنای ذهن-عینِ یگانه، هر داده‌ئی به مثابه آفریده‌ی این ذهن-عینِ یگانه درک شود، و هر دوگانگی‌ئی مورد اشتقاقی خاصی از این وحدت آغازین در نظر آید.

اما این وحدت عبارت است از فعالیت. کانت در نقد عقل عملی (که غالباً از نظر روش‌شناختی با بدفهمی روبه‌رو شده و

→ آگاهی‌هاست و آن اصل عبارت از «من» است. این «من» مطلق است و شخصی نیست. این «من» هم ذهنی است و هم عینی، ولی امری ساکن و متوقفی نیست، بل که عمل و فعالیت است. — *دایرةالمعارف فارسی*.

به غلط در تقابل با نقد عقل محض قرار گرفته است) کوشیده بود تا نشان دهد که موانع برطرف نشدنی در عرصه‌ی نظریه (مشاهده) را در عرصه‌ی عمل می‌توان برطرف کرد. فیثته عمل، کنش، و فعالیت را به محور روش‌شناختی مجموعه‌ی نظام فلسفی یک پارچه‌ی خود بدل کرد؛ او می‌گوید: «بنابراین، برخلاف آنچه عده‌ئی می‌پندارند، به هیچ وجه موضوعی بی‌اهمیت نیست که فلسفه یک امر واقع را مبنا قرار دهد یا یک کنش را (منظور از کنش، فعالیت محضی است که به موضوع [ابژه] نیازی ندارد، بل که خود آن را می‌آفریند و بدین ترتیب عمل به نحوی بی‌واسطه به کنش بدل می‌شود). اگر فلسفه یک امر واقع را مبنا قرار دهد، خود را در دنیای وجود و عرصه‌ی پایان‌پذیری جای می‌دهد و به دشواری می‌تواند از این دنیا راه دنیای پایان‌ناپذیر و فراحسی را بیابد؛ اگر کنش را مبنا قرار دهد، درست به نقطه‌ی تلاقی این دو دنیا می‌رسد و از آن جا می‌تواند هر دو را با یک نگاه زیر نظر گیرد.»<sup>۶۰</sup>

بنابراین، هدف فیثته آن است که فاعل «کنش» را نشان دهد و بر مبنای یگانگی آن با ابژه (یا موضوع عمل) تمام شکل‌های دوگانه‌ی ذهن-عین یا فاعل و موضوع شناخت را به مثابه مشتقات و آفریده‌های این کنش دریابد. اما در این جا، در سطح برتر فلسفه، امکان‌ناپذیری حل مسئله‌ئی تکرار می‌شود که فلسفه‌ی کلاسیک آلمان طرح کرده است. در واقع همین که مسئله‌ی ذات انضمامی این ذهن-عین یگانه طرح می‌شود، اندیشه‌ی ما با دوراهیگی زیر روبه‌رو می‌گردد: از یک سو فقط در کنش اخلاقی، در رابطه‌ی فاعل (فردی) - که به نحو اخلاقی عمل می‌کند - با خویشتن است که این ساختار آگاهی، این رابطه یا موضوع شناخت را به نحو واقعی و انضمامی می‌توان یافت؛ از سوی دیگر دوگانگی گذرناپذیر میان شکلی

خود آفریده اما کاملاً چرخیده به سوی درون (شکل دستور اخلاقی در نظر کانت) و واقعیت، داده، تجربه‌ی بی‌گانه با حواس و فهم، بر آگاهی اخلاقی فرد عمل‌کننده با شدتی بیش از فاعل نظاره‌گیر شناخت، تحمیل می‌شود.

می‌دانیم که کانت از سطح تفسیر فلسفی انتقادی از امور اخلاقی در آگاهی فردی فراتر نرفت. این امر چند پی‌آمد داشت: در وهله‌ی اول این امور به روی دادگی صرف و یافته‌ئی بدل شدند که دیگر نمی‌توانست به صورت چیزی «آفریده» به اندیشه در آید؛<sup>۶۱</sup> در وهله‌ی دوم «احتمال درک‌پذیر دنیای بیرونی» که تابع قوانین طبیعت است، افزایش باز هم پیش‌تری یافت. دوراهی آزادی و ضرورت، یا اراده‌گرایی و جبریاوری، به جای آن که به صورت عینی و واقعی حل شود، به یک مسیر روش‌شناختی فرعی کشیده شد: به این معنی که [از یک سو] ضرورت سرسختانه‌ی قوانین برای «دنیای بیرونی» و طبیعت<sup>۶۲</sup> حفظ شد و [از سوی دیگر] آزادی و خودفرمانی، که می‌بایستی محصول کشف حوزه‌ی اخلاق باشد، به آزادی برای داوری در مورد امور درونی فروکاسته شد، اموری که تمام مبانی و تمام پی‌آمدهای‌شان و حتی عناصر سازنده‌ی روانی آن‌ها، به‌تمامی تابع ساخت‌کار جبریاورانه‌ی ضرورت عینی بودند.<sup>۶۳</sup> سومین پی‌آمد این امر آن بود که دوگانگی پدیده و ذات (که در نظرگاه کانت با دوگانگی ضرورت و آزادی انطباق دارد) به جای آن که رفع شود و پس از باز یافتن وحدت، به بنانهادن وحدت دنیا یاری رساند، به درون خود موضوع [سوژه] منتقل شد: موضوع نیز به نمود و بود [فنومن و نومن] تقسیم شد و دوگانگی حل‌نشده و حل‌نشدنی آزادی و ضرورت، که حل‌ناپذیری آن ابدی گشته بود، تا اعماق ساختارش رسوخ کرد. چهارم آن که اخلاقی که بدین ترتیب شکل گرفت،



به تمامی صوری شد و از هر محتوایی تهی گشت. از آن جا که تمام محتواهایی که به ما عرضه می شوند، به دنیای طبیعت تعلق دارند و در نتیجه تابع بی قید و شرط قوانین عینی دنیای پدیداری هستند، اعتبارِ هنجارهای عملی را فقط به صورت های عمل درونی به طور کلی می توان ارجاع داد. به محض آن که این اخلاق بخواهد تحقق یابد، یعنی اعتبار خود را در بوته ی مسائل انضمامی خاص به آزمایش بگذارد، به ناچار باید محتواهای معین عمل های خاص را از دنیای پدیده ها و از نظام های مفاهیمی به وام گیرد که این پدیده ها را تحلیل می کنند و به «احتمال» (یا امکان خاص) آن ها آلوده اند. نارسایی اصل آفرینش از همان لحظه ی نمودار می شود که باید بر اساس آن اولین محتوای انضمامی را آفرید. و اخلاق کانت به هیچ وجه نمی تواند از این کار سر باز زند و در حقیقت می کوشد این اصل صوری و در عین حال تعیین کننده و تولیدکننده ی محتوا را - دست کم به صورت منفی - در اصل عدم تناقض بیابد. [به نظر کانت] هر عمل مغایر با هنجارهای اخلاقی در درون خود دچار نوعی تناقض است؛ به عنوان مثال، ذات امانت ایجاب می کند که امانت دار، امانت خوار نباشد [یعنی امانت خواری ناقض امانت است]. هگل به درستی پرسیده است: «اگر اصلاً امانتی در کار نباشد، چه تناقضی به وجود می آید؟ اگر امانت وجود نداشته باشد، این امر با دیگر تعیین های ضروری در تناقض قرار می گیرد؛ همان گونه که وجود امانت به دیگر تعیین های ضروری پیوند داده می شود و خود نیز ضروری می گردد. اما فقط صورت بی میانجی مفهوم باید صحت یکی از دو فرضیه را تعیین کند و ما مجاز نیستیم به هدف ها و علت های مادی دیگر توسل جویم. ولی برای صورت، هیچ یک از تعیین های متضاد تفاوتی با دیگری ندارد؛ هر دو تعیین متضاد را می توان به مثابه

کیفیت درک کرد و این درک را نیز می‌توان به عنوان قانون بیان کرد. \* ۶۴

معضل اخلاقی کانت بدین ترتیب ما را به مسئله‌ی روش‌شناختی و حل‌نشده‌ی شیء دژخود می‌رساند. پیش‌تر جنبه‌ی فلسفی مهم یعنی جنبه‌ی روش‌شناختی این مسئله را به مثابه مسئله‌ی رابطه‌ی صورت و محتوا، به مثابه مسئله‌ی تحویل‌ناپذیری روی‌دادگی، به مثابه مسئله‌ی ناعقلانیت ماده تعریف کرده‌ایم. البته اخلاق صوری کانت که برای قامت آگاهی فردی بریده شده، می‌تواند تمام مفاهیم دنیائی را که به مثابه کلیت درک شده و دیالکتیک استعلایی آن‌ها را تجزیه کرده است، به صورت اصول موضوعه‌ی عقل عملی پدیدار سازد و بدین ترتیب چشم‌اندازی متافیزیکی را برای حل مسئله‌ی شیء دژخود بگشاید؛ اما کوشش برای حل ذهنی و عملی این مسئله از نظر روش‌شناختی اسیر همان محدودیت‌هایی

---

\* کانت درستی یا نادرستی هر عملی را از نظر اخلاقی با این اصل می‌سنجد که آیا آن عمل با خودش متناقض هست یا نه. اگر با خودش متناقض نباشد، از نظر اخلاقی درست است. اما اگر با خودش متناقض باشد، آن عمل از نظر اخلاقی درست نیست. برای مثال، امانت‌خواری با خودش متناقض است، یعنی ناقض امانت است. بنابراین، نمی‌تواند از نظر اخلاقی عمل درستی باشد. او می‌گوید: «یک‌باره دریافتم که این اصل [امانت‌خواری]، به عنوان یک قانون، خود را از میان برمی‌دارد، زیرا در نتیجه‌ی آن دیگر هیچ امانتی وجود نخواهد داشت». (نقل از لوکاسچ، هگل جوان، ترجمه‌ی محسن حکیمی، نشر مرکز، ۱۳۷۴، ص ۳۷۳). اما روی‌کرد هگل از بیخ و بُن متفاوت است. او، برخلاف کانت، قانون را از یک اصل اخلاقی انتزاعی (یک «باید») استنتاج نمی‌کند و آن را در مقابل یک عمل ضد‌اخلاقی (یک «هست») قرار نمی‌دهد. هگل، برخلاف کانت، نفس وجود تناقض بین «باید» و «هست» را به رسمیت می‌شناسد و آن را به عنوان قانون بیان می‌کند.

می‌ماند که تحلیل عینی و نظاره‌گرانه در نقد عقل محض گرفتار آن‌هاست.

بدین ترتیب جنبه‌ی ساختاری جدید و مهمی از این مجموعه مسائل برای ما روشن می‌شود: برای چیرگی بر ناعقلانیت در مسئله‌ی شیء درخود، تلاش برای فرازوی از برخورد نظاره‌گرانه بسنده نیست؛ طرح انضمامی‌تر مسئله نشان می‌دهد که ذات عمل در حذف بی‌اعتنایی صورت نسبت به محتواست، همان بی‌اعتنایی‌ئی که از نظر روش‌شناختی در مسئله‌ی شیء درخود دیده می‌شود. بنابراین، اصل عمل فقط هنگامی می‌تواند در مقام اصل فلسفی قرار گیرد که در عین حال مفهوم‌ی از صورت عرضه شود که مبنا و شرط روش‌شناختی اعتبارش دیگر آن آزادی از هرگونه تعیین محتوا و آن عقلانیت محض نباشد. بنابراین، اصل عمل، به مثابه اصل دگرگونی واقعیت، باید برای قامت بنیاد مادی و انضمامی عمل بریده شود تا به هنگام به‌کارستن، بر این بنیاد مادی تأثیر گذارد.

فقط با این شیوه‌ی طرح مسئله می‌توان از یک‌سو برخورد شهودی، نظری، و نظاره‌گرانه را آشکارا از کردار جدا کرد و از سوی دیگر دریافت که این دو نوع برخورد چه‌گونه به هم‌دیگر مربوط می‌شوند و کوشش برای حل تنازعات تأمل و نظاره‌گری به یاری اصل عمل چه‌گونه ممکن شده است. نظریه و کردار در واقع به موضوعات [ابژه‌ها] واحدی مربوط می‌شوند، زیرا هر موضوعی به مثابه ترکیب بی‌میانجی\* و جدایی‌ناپذیر صورت و محتوا وجود

---

\* در ترجمه‌ی فرانسوی، عبارات «بی‌میانجی» و «تا زمانی که نمی‌تواند درباره‌ی فعالیت‌های خود به تأمل پردازد» حذف شده است (ص. ۲۳۲ متن آلمانی و ۱۲۶ متن انگلیسی).

دارد. با این همه، تنوع برخوردارهای ذهنی، عمل را به سوی چیزی کیفیتاً یگانه، به سوی محتوا و بنیاد مادی موضوع مورد عمل می‌کشاند. اما همان گونه که کوشیدیم نشان دهیم، تأمل نظری ما را از این عامل دور می‌سازد. زیرا روشن‌سازی نظری و شناخت نظری موضوع درست هنگامی به اوج خود می‌رسد که عناصر صوری و گسسته از هر محتوا (از هر «روی دادگی تصادفی») را هرچه روشن‌تر نشان دهد. تا زمانی که اندیشه «ساده‌انگارانه» به پیش می‌رود، یعنی تا زمانی که نمی‌تواند درباره‌ی فعالیت‌های خود به تأمل پردازد، تا زمانی که می‌پندارد می‌تواند محتواها را از خود صورت‌ها بیرون کشد و بدین ترتیب کارکردهای متافیزیکی فعالی را به آن‌ها نسبت می‌دهد، یا تا زمانی که ماده‌ی بی‌گانه با صورت را — به نحوی متافیزیکی — ناموجود می‌پندارد، این مسئله نمودار نمی‌شود. و کردار نیز به تمامی تابع نظریه‌ی تأمل جلوه می‌کند.<sup>۶۵</sup> اما همین که این پیوند جدایی‌ناپذیر میان برخوردار نظاره‌گرانه‌ی فاعل شناخت و سرشت صرفاً صوری موضوع شناخت روشن می‌شود، باید یا از حل مسئله‌ی ناعقلانیت (مسئله‌ی محتوا، داده، و...) دست کشید، یا راه‌حل آن را در کردار پیدا کرد.

باز هم کانت است که این گرایش را به روشن‌ترین نحو بیان می‌کند. هنگامی که می‌گویند: «وجود مسلماً محمولی واقعی یعنی مفهوم چیزی نیست که بتوان آن را به مفهوم یک شیء افزود»،<sup>۶۶</sup> این گرایش و تمام پی‌آمدهایش را با چنان نیروی بیان می‌کند که به‌ناچار دیالکتیک مفهوم‌های پویا را به عنوان یگانه جای‌گزین ممکن برای آموزه‌ی خود درباره‌ی ساختار مفهوم‌ها مطرح می‌سازد. «زیرا در غیر این صورت [یعنی در صورتی که بتوان وجود را به عنوان محمول به مفهوم یک شیء افزود]، در مفهوم نه آنچه را

خود من نهاده‌ام، بل که چیزی بیش تر یافت می‌شود و دیگر نمی‌توانم بگویم که این دقیقاً همان موضوع مفهوم من است که وجود دارد.» هم خود کانت و هم منتقدان نقد او از برهان وجودی پی‌نبرده‌اند که در این جا کانت - البته به شیوه‌ئی منفی و تحریف‌شده که حاصل نظرگاه صرفاً نظاره‌گرانه است - ساختار کردار حقیقی را به مثابه فرا روی از تنازعات مفهوم وجود شرح می‌دهد. پیش تر نشان دادیم که چه گونه، به رغم تمام کوشش‌های کانت، اخلاق او ما را به محدودیت‌های نظاره‌گری انتزاعی باز می‌گرداند. هگل در نقد این بند مبنای روش شناختی این نظریه را آشکار می‌سازد: «برای این مفهوم که مجزا در نظر گرفته شده، در واقع هستی با نیستی فرقی ندارد؛ در آن هیچ تفاوتی میان هستی و نیستی یافت نمی‌شود. این تفاوت اصلاً به آن مربوط نمی‌شود... کلی تر بگویم، هر دو انتزاع هستی و نیستی هنگامی که محتوای معینی می‌یابند، دیگر انتزاع نیستند. در این حال هستی به واقعیت بدل می‌شود...»؛ به عبارت دیگر، هدفی که کانت در این جا برای شناخت تعیین می‌کند، توصیف ساختار آن شناختی است که «نظام‌های قوانین محض» را که از نظر روش شناختی مجزا شده‌اند، در محیطی به کار می‌برد که از نظر روش شناختی مجزا و هم‌گن شده است. (به عنوان مثال، در فیزیک، در فرضیه‌ی ارتعاش اتر، «وجود» اتر در واقع هیچ چیز تازه‌ئی به مفهوم آن نمی‌افزاید). اما از لحظه‌ئی که موضوع شناخت به مثابه جزئی از یک کلیت انضمامی در نظر گرفته شود، از لحظه‌ئی که روشن گردد در کنار مفهوم صوری و محدود ساز وجود (مفهومی که ذاتی این نظاره‌گری محض است) هنوز می‌توان و حتی باید سطح‌های دیگری از واقعیت را در نظر گرفت (از جمله سطح‌های هستی متعین [Dasein]، وجود [Existenz]، واقعیت [Realität]، و

غیره در نظر هگل)، برهان کانت فرومی ریزد و دیگر فقط به مثابه خط تمایز اندیشه‌ی صوری محض وجود دارد. مارکس در رساله‌ی دکتری خود،<sup>۶۷</sup> گذار از مسئله‌ی وجود و سلسله‌مراتب معانی آن را به عرصه‌ی واقعیت تاریخی و کردار واقعی به نحوی انضمامی‌تر و منطقی‌تر از هگل انجام می‌دهد: «آیا مُلوک\* بر مردمان روزگار باستان حکم نمی‌راند؟ آیا آپولونِ دلفی در زندگی یونانیان قدرتی واقعی نبود؟ در این جا نیز نقد کانت هیچ مسئله‌ئی را حل نمی‌کند». متأسفانه مارکس این اندیشه را تا واپسین پی‌آمدهای منطقی‌اش دنبال نکرد، هر چند روش او در آثار دوره‌ی سال خوردگی‌اش همواره مفاهیم وجود در سطح‌های گوناگون عمل را به کار بسته است.

هرچه این گرایش کانتی آگاهانه‌تر می‌شود، دوراهگی پیش‌گفته نیز ناگزیرتر می‌گردد. زیرا مفهوم صوری موضوع شناخت که به نحوی کاملاً محض استنتاج شده، انسجام ریاضی، و ضرورت قوانین طبیعت به مثابه آرمان شناخت، خود شناخت را هرچه بیش‌تر به تأمل روش‌شناختی آگاهانه دربارهِ مجموعه‌های صوری محض و «قوانینی» بدل می‌سازد که در واقعیت عینی، بی‌دخالیتِ فاعل شناخت، عمل می‌کنند. در نتیجه، کوشش برای حذف تمام عناصر ناعقلانی موجود در محتوا، نه فقط موضوع شناخت، بل که به نحوی همواره فزاینده، فاعل شناخت را نیز در بر می‌گیرد. توضیح انتقادی تأمل، با شدتی فزاینده، در راه حذف تمام عناصر فاعلی (سوبژکتیو) و ناعقلاتی، و هرگونه گرایش انسان‌گونه‌انگارانهِ از نگرش خود، در راه جداساختن هرچه بیش‌تر فاعل شناخت از «انسان» و تبدیل آن به فاعلی محض و کاملاً صوری تلاش می‌ورزد.

---

\* Moloch، نام بتی در کنعان که مردم کودکان خود را به پای آن قربانی می‌کردند.

به ظاهر، این تعریف از تأمل با شرح پیشین ما درباره‌ی مسئله‌ی شناخت به مثابه شناخت آن‌چه «آفریده‌ی» ماست، تضاد دارد. در واقع نیز همین طور است. اما این تضاد برای روشن کردن دشواری این مسئله و راه‌حل‌های ممکن آن کاملاً مناسب است. زیرا این تضاد نه بیان ناتوانی فیلسوفان از تحلیل روشن امور واقع موجود، بل که بیان فکری خود همان وضعیت عینی است که فیلسوفان باید آن را در یابند. به عبارت دیگر، تضاد بین ذهنیت و عینیت در نظام‌های صوری مدرن و عقل‌باور، ابهام‌ها و آشفتگی‌های نهفته در مفاهیم این نظام‌ها درباره‌ی فاعل (سوژه) و موضوع شناخت (ابژه)، ستیز میان ماهیت این نظام‌ها به مثابه نظام‌های «آفریده‌ی ما» و ضرورت جبریاورانه‌ی آن‌ها که از انسان دور و بی‌گانه است، چیزی نیستند مگر بیان منطقی و روش‌شناختی وضعیت جامعه‌ی مدرن. زیرا انسان‌ها از یک‌سو پیوندهای صرفاً «طبیعی»، ناعقلانی، و «واقعاً موجود» را هرچه بیش‌تر در هم می‌شکنند، جای‌گزین می‌کنند، و پشت سر می‌گذارند، اما از سوی دیگر و به طور هم‌زمان گرداگرد خود و در دل واقعیتی که آفریده و «ساخته‌ی خود آنان» است، نوعی طبیعت ثانوی برپا می‌دارند که حرکت آن با همان ضرورت و قانون‌مندی خدشه‌ناپذیری در مقابل‌شان قرار می‌گیرد که پیش‌تر، قدرت‌های ناعقلانی طبیعت (یا به عبارت دقیق‌تر، مناسبات اجتماعی‌ئی که به این شکل نمودار می‌شدند) در مقابل‌شان قرار می‌گرفتند. به گفته‌ی مارکس: «حرکت اجتماعی خود تولیدگران در نظر آنان به صورت حرکت اشیائی درمی‌آید که به جای آن‌که زیر تسلط تولیدگران باشند، بر آنان مسلط می‌شوند.»

در نتیجه‌ی این فرآیند، خدشه‌ناپذیری قدرت‌های مهارنشده حالتی کاملاً جدید پیدا می‌کند. در گذشته، قدرت کور یک تقدیر

اساساً ناعقلانی حاکم بود، و این نقطه‌ئی بود که در آن امکان نیروی شناخت انسان به کلی از حرکت بازمی‌ایستاد و استعلای مطلق، حاکمیت دین و غیره آغاز می‌گشت.<sup>۶۸</sup> اکنون، به عکس، این خدشه‌ناپذیری به مثابه پی‌آمد ضروری نظام قوانین شناخته، شناخت‌پذیر، و عقلانی، به مثابه ضرورتی نمودار می‌شود که البته همان گونه که فلسفه‌ی انتقادی - برخلاف پیشینیان جزم‌اندیش خود - به درستی دریافته، به طور قطع و به تمامی شناختنی نیست؛ اما اجزای آن - دایره‌ئی حیاتی که انسان‌ها در درون آن زندگی می‌کنند - همیشه پذیرای شناخت، محاسبه، و پیش‌بینی هستند. به هیچ وجه تصادفی نیست که از همان آغاز تحول فلسفی مدرن، ریاضیات عمومی، آرمان شناخت و الگوئی می‌شود برای کوشش در راه ایجاد نظامی عقلانی از روابطی که تمام امکانات صوری، تمام نسبت‌ها و مناسبات وجود عقلانی شده را در بر گیرد، نظامی که به یاری آن هر پدیده‌ئی - مستقل از تمایزات مادی و واقعی‌اش - می‌تواند موضوع محاسبه‌ئی دقیق شود.<sup>۶۹</sup>

این روشن‌ترین و در نتیجه سرشت‌نماترین برداشت از آرمان مدرن شناخت است و تضاد پیش‌گفته را به روشنی آشکار می‌سازد. زیرا از یک سو مبنای این محاسبه‌ی عام ممکن نیست چیزی جز این یقین باشد که ما فقط می‌توانیم بر آن واقعیتی احاطه داشته باشیم که در چارچوب چنین مفهوم‌هائی جای گرفته باشد. از سوی دیگر حتی اگر فرض کنیم که این ریاضیات عمومی به تمامی و بی هیچ نقصی تحقق یافته است، «احاطه» بر واقعیت فقط در حکم نظاره‌ی از لحاظ عینی درست چیزی است که - به ناگزیر و بی دخالت ما - از ترکیب انتزاعی این روابط و نسبت‌ها حاصل می‌شود. البته به نظر می‌رسد که این نظاره به رایج‌ترین آرمان فلسفی و عام شناخت (از جمله در



یونان و هند) نزدیک می‌شود. ویژگی خاص فلسفه‌ی مدرن به‌روشنی تمام نمودار نمی‌گردد مگر هنگامی که شرایط زمینه‌ساز تحقق این ترکیب عام را به نحو انتقادی بررسی کنیم. زیرا فقط با کشف «احتمالِ درک‌پذیر» این قوانین است که امکان حرکت «آزادانه» در درون میدان عمل این نظام‌های قوانینی به وجود می‌آید که پوشیده‌اند یا کاملاً شناخته نیستند. حال درک این نکته مهم است که اگر عمل را به معنای پیش‌گفته‌ی تغییر واقعیت و سمت‌گیری به سوی عامل کیفیتاً اساسی و بنیاد مادی عمل در نظر گیریم، برداشت مورد بحث بسیار نظاره‌گرانه‌تر از — به عنوان مثال — آرمان شناخت فلسفه‌ی یونان نمودار می‌شود.<sup>۷۰</sup> زیرا این «عمل» عبارت است از پیش‌بینی و محاسبه‌ی به‌غایت ممکن تأثیرات احتمالی این قوانین و قراردادنِ فاعل «عمل» در جای‌گاهی که در آن، این تأثیرات بهترین امکاناتِ موفقیت را برای هدف‌های وی عرضه می‌کنند. بنابراین، روشن است که از یک‌سو کلیتِ واقعیت هر اندازه بیش‌تر عقلانی شود و گنجاندن هر یک از پدیده‌های آن در نظام قوانین هرچه امکان‌پذیرتر باشد، این پیش‌بینی انجام‌پذیرتر می‌شود. اما از سوی دیگر این نیز روشن است که واقعیت و برخورد فاعل «عمل‌کننده» به آن، هرچه به این نوع نزدیک‌تر شود، فاعل نیز هرچه بیش‌تر به ابزار متفعلی بدل می‌گردد که آماده‌ی گرفتن نتایج ممکن نظام‌های قوانین شناخته است و «فعالیت» او نیز هرچه بیش‌تر به پذیرش دیدگاهی محدود می‌شود که بر اساس آن این نتایج (به خودی خود و بی‌دخالیت فاعل) در جهت منافع او به پیش می‌روند. بدین ترتیب، برخورد فاعل — به معنای فلسفی — کاملاً نظاره‌گرانه می‌شود.

اما در این‌جا می‌توان دید که تمام مناسبات انسانی بدین ترتیب به سطح نظام‌های قوانین طبیعی به معنای پیش‌گفته منتقل

می‌شوند. بارها در این صفحات خاطر نشان کرده‌ایم که طبیعت مقوله‌ئی اجتماعی است. انسان مدرن به نحو بی‌میانجی از صورت‌های عقیدتی حاضر و آماده و تأثیرات آن‌ها عزیمت می‌کند، تأثیراتی که او را به خود مشغول می‌دارند و بر تمام تحول فکری‌اش تأثیری ژرف می‌گذارند؛ تردیدی نیست که به نظر چنین انسانی، برداشت پیش‌گفته از طبیعت، صرفاً مفاهیم شکل‌گرفته و تدوین‌شده در علوم طبیعی را در مورد جامعه به کار می‌بندد. هگل پیش‌تر در جدل دوره‌ی جوانی خود با فیشته گفته است که دولت مورد نظر او «نوعی ماشین» و بنیاد آن «چندگانگی... ذره‌واری است که عناصرش مقداری نقطه است... این جوهریت مطلق نقاط، یک نظام ذره‌باور را در فلسفه‌ی عملی پی‌می‌ریزد که در آن نیز، مانند ذره‌باوری [در فلسفه‌ی] طبیعت، نوعی فهم یگانه با ذرات به قانون بدل می‌شود.»<sup>۷۱</sup> این شیوه‌ی توصیف جامعه‌ی مدرن و چنین کوشش‌هایی برای تحلیل نظری این جامعه در جریان تحول بعدی همواره تکرار می‌شوند و بیش از آن شناخته‌اند که در این جا نیازی به ارابه‌ی مثال و اثبات داشته باشند. نکته‌ی مهم‌تر طرح دیدگاه نقطه‌ی مقابل این نگرش است. پس از هگل، که سرشت رزمنده‌ی بورژوازی «قوانین طبیعت» را به روشنی دریافته بود، مارکس نشان داد که «دکارت با تعریف خود از حیوان به عنوان ماشین صرف، با چشمان دوره‌ی مانوفاکتور [به پدیده‌ها] می‌نگریست، در حالی که در قرون وسطی، حیوان یاور انسان بود.»<sup>۷۲</sup> سپس نکاتی را درباره‌ی تاریخ اندیشه‌های مرتبط با این مناسبات اضافه می‌کند. تونیز همین پیوند را با روشنائی و قطعیت بیش‌تری نشان می‌دهد: «نوع خاصی از عقل انتزاعی، عقل علمی است و فاعل آن انسان عینی است که مناسبات را می‌شناسد، یعنی انسانی که در قالب مفاهیم می‌اندیشد. در نتیجه،

نقش مفاهیم علمی، که به لحاظ منشأ عادی و صفات واقعی شان داوری‌هایی هستند که از ره‌گذر آن‌ها به مجموعه‌های احساس‌ها نام داده می‌شود، در علم مانند نقش کالاها در جامعه است. تجمع آن‌ها در نظام فکری، همانند تجمع کالاها در بازار است. برترین مفهوم علمی که دیگر نام هیچ چیز واقعی نیست - برای مثال مفهوم اتم یا مفهوم انرژی - شبیه پول است.<sup>۷۳</sup> بررسی دقیق تقدم مفهومی یا پیوند علی و تاریخی میان نظام قوانین طبیعی و سرمایه‌داری در بحث ما نمی‌گنجد (با این‌همه نویسنده‌ی این سطرها نمی‌خواهد ناگفته بگذارد که به نظر وی، تقدم با تحول اقتصاد سرمایه‌داری است). فقط باید به روشنی دریافت که از یک‌سو تمام مناسبات انسانی (به مثابه موضوعات فعالیت اجتماعی) هرچه بیش‌تر به صورت عینیت عناصر انتزاعی نظام‌های مفهومی علوم طبیعی و بنیادهای انتزاعی قوانین طبیعت در می‌آیند و از سوی دیگر، فاعل این «فعالیت» نیز همواره و هرچه بیش‌تر نقش ناظر محض این فرآیندهای مصنوعاً انتزاعی، نقش آزمایش‌گر را به عهده می‌گیرد.



در این جا اجازه می‌خواهم معترضه‌ئی درباره‌ی ملاحظات فریدریش انگلس درباره‌ی مسئله‌ی شیء در خود بگویم، زیرا این ملاحظات هرچند ارتباط مستقیمی با مسئله‌ی ما ندارند، اما بر تفسیر این مفهوم در محافل مارکسیستی چنان تأثیر بزرگی گذاشته‌اند که تصحیح نکردن آن‌ها چه بسا موجب بدفهمی شود. انگلس می‌گوید: «قاطع‌ترین ردّ این اندیشه‌ی عجیب و غریب، همانند تمام دیگر اندیشه‌های عجیب و غریب فلسفی، عمل است، یعنی آزمایش و صنعت. اگر بتوانیم درستی برداشت خود را از پدیده‌ئی طبیعی بدین طریق ثابت کنیم که خودمان آن را بسازیم و بر مبنای شرایطش آن را

تولید کنیم و برای تأمین هدف‌های مان از بازار تهیه‌اش کنیم، به عمر 'شیء در خود' شناخت‌ناپذیر کانت پایان داده‌ایم. مواد شیمیایی تولیدشده در اندام‌های گیاهان و حیوانات تا زمانی به صورت چنین 'اشیای درخودی' باقی مانده بودند که شیمی آلی شروع به تولید آن‌ها یکی پس از دیگری کرد؛ آن‌گاه 'شیء درخود' به شیء برای ما بدل شد، مانند ماده‌ی رنگی روناس یعنی آلیزارین که برای تهیه‌ی آن دیگر زحمت کشت ریشه‌های روناس را به خود نمی‌دهیم و، بسیار آسان‌تر و ارزان‌تر، با قطران زغال‌سنگ تولیدش می‌کنیم.<sup>۷۴</sup> پیش از هر چیز باید خطائی اصطلاح‌شناختی را تصحیح کنیم که از هگل‌شناسی مانند انگلس تقریباً بعید است. در نظر هگل اصطلاحات 'درخود' و «برای ما» به هیچ وجه متضاد نیستند، بل که به‌عکس، همبسته‌های ضروری هستند. در نظر هگل، وجود صرفاً «در خود» یک چیز بدین معناست که آن چیز صرفاً «برای ما» است.<sup>۷۵</sup> متضاد «برای ما یا درخود»، «برای خود» است، یعنی نحوه‌ئی از وجود که در آن هستی به اندیشه‌درآمده‌ی عین [ابژه] همزمان به معنای خودآگاهی عین است.<sup>۷۶</sup> وانگهی این فرض که مسئله‌ی شیء درخود سدی در برابر امکان گسترش واقعی آگاهی‌های ما ایجاد می‌کند، در حکم نشناختن کامل نظریه‌ی شناخت کانت است. به‌عکس، کانت، که از نظر روش‌شناختی پیش‌رفته‌ترین علم طبیعی زمانه یعنی ستاره‌شناسی نیوتن را مبنا قرار داده و نظریه‌ی شناخت خود را درست بر همین اساس تدوین کرده است، امکان نامحدود گسترش این روش را ضرورتاً می‌پذیرد. «نقد» او فقط به این نکته مربوط می‌شود که حتی شناخت کامل تمام پدیده‌ها نمی‌تواند چیزی بیش از شناخت پدیده (در تقابل با شیء درخود) باشد؛ زیرا حتی شناخت کامل تمام پدیده‌ها نیز هرگز

نمی‌تواند محدودیت ساختاری این شناخت - یعنی به بیان ما، تنازعات کلیت و تنازعات محتوای - را پشت سر بگذارد. کانت در بخشی از کتاب نقد عقل محض با عنوان «رد ایدئالیسم»، مسئله‌ی لادری‌گری و رابطه‌ی آن را با هیوم (و برکلی، که کانت از وی نام نمی‌برد ولی توجهی ویژه به او دارد) با روشنایی کافی حل کرده است. اما عمیق‌ترین بدفهمی انگلس در آن است که برخورد خاص صنعت و آزمایش علمی را کردار - به معنای دیالکتیکی - فلسفی آن - می‌نامد. حال آن که در واقع، آزمایش علمی ناب‌ترین رفتار نظاره‌گرانه است. آزمایش‌گر محیطی مصنوعی و انتزاعی ایجاد می‌کند تا بتواند تمام موانع اجرای بی‌اختلال قوانین مورد آزمایش را مشاهده کند و تمام عناصر ناعقلانی و مزاحم را هم در فاعل آزمایش و هم در موضوع آزمایش کنار می‌گذارد. او می‌کوشد بنیاد مادی مشاهده‌ی خود را، در حد امکان، به سطح «محصول» صرفاً عقلانی، به سطح «ماده‌ی عقلانی» ریاضیات فرو کاهد. و هنگامی که انگلس درباره‌ی صنعت می‌گوید که آن‌چه بدین ترتیب «تولید شده» در خدمت «هدف‌های ما» است، گویی برای لحظه‌ئی ساختار اساسی جامعه‌ی سرمایه‌داری را از یاد می‌برد، همان ساختاری که پیش‌تر در مقاله‌ی هوش‌مندانه‌ی دوره‌ی جوانی خود با روشنی بی‌مانندی توصیف کرده است.<sup>۷۷</sup> او در واقع فراموش می‌کند که جامعه‌ی سرمایه‌داری بر پایه‌ی «قانونی طبیعی» بنا شده «که بر فقدان آگاهی شرکت‌کنندگان در این جامعه استوار است».<sup>۷۸</sup> صنعت - که هدف‌هایی را برای خود تعیین می‌کند - به معنای دقیق، به معنای تاریخی و دیالکتیکی، فقط موضوع قوانین طبیعی حاکم بر جامعه است و نه فاعل آن‌ها. مارکس بارها و با تأکید، سرمایه‌دار را بازی‌چه نامیده است (و هنگامی که از «صنعت» در گذشته یا حال سخن

می‌گوییم، منظورمان فقط سرمایه‌دار است). و وقتی که به عنوان مثال، کشش سرمایه‌دار به ثروت‌مند شدن را با گرایش فرد مال‌اندوز مسقایسه می‌کند، با تأکید خاطر نشان می‌سازد که «آن‌چه در مال‌اندوزی همانند شیدایی و جنون فردی پدیدار می‌شود، در سرمایه‌دار حاصل ساخت‌کاری اجتماعی است که خود او فقط یکی از چرخ‌های آن است. به‌علاوه گسترش تولید سرمایه‌داری، افزایش پیوسته‌ی مقدار سرمایه‌ی به‌کاررفته در مؤسسه‌ی صنعتی را ضروری می‌سازد، و رقابت، قوانین درونی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را به مثابه قوانین الزام‌آور بیرونی به تمام افراد سرمایه‌دار تحمیل می‌کند.»<sup>۷۹</sup> بنابراین، در آموزه‌ی مارکسیسم — که تفسیرهای انگلس نیز معمولاً در راستای آن است — «صنعت» یعنی سرمایه‌دار به مثابه حامل پیش‌رفت اقتصادی، فنی، و غیره، نه عمل‌گر، بل که عمل‌پذیر است و «فعالیت» او از مشاهده و محاسبه‌ی دقیق تأثیرات عینی قوانین طبیعی جامعه فراتر نمی‌رود.



نتیجه‌ی تمام این نکات — برای مسئله‌ی اصلی ما — آن است که چرخش فلسفه‌ی انتقادی به سوی عمل، که کوششی برای حل تنازعات موجود در نظریه بود، در واقع به شکست انجامید و درست برعکس، آن‌ها را ابدی کرد.<sup>۸۰</sup> زیرا همان‌گونه که ضرورت عینی، به‌رغم تمام عقلانیت و قانون‌مندی جلوه‌های آن، از مرحله‌ی احتمال رفع‌نشدن فراتر نمی‌رود، چرا که بنیاد مادی‌اش استعلایی باقی می‌ماند، آزادی فاعل [عمل و شناخت] نیز که بدین ترتیب باید نجات داده شود، توانایی رهایی از مهلکه‌ی جبرباوری را ندارد، زیرا که یک آزادی میان‌تهی است. کانت در آغاز منطق استعلایی، به عنوان برنامه می‌گوید: «اندیشه‌های بی‌محتوا میان‌تهی اند».

«شهودهای بی مفهوم کور اند». اما «نقد»، که در این جا ضرورت رسوخ متقابل صورت و محتوا را طرح کرده است، فقط می تواند آن را به شکل برنامه‌ی روش شناختی تحقق بخشد، یعنی برای هر یک از حوزه‌های جداگانه، فقط می تواند نقطه‌ئی را نشان دهد که در آن جا رسوخ متقابل و واقعی صورت و محتوا باید آغاز شود، جایی که این رسوخ آغاز می گردد. البته اگر عقلانیت صوری آن بتواند به انجام چیزی بیش از پیش بینی امکانات صوری، به یاری محاسبه‌ی صوری، قادرش سازد. آزادی [شناسنده] نه می تواند ضرورت محسوس نظام شناخت و بی روحی قوانین جبرباورانه‌ی طبیعت را درهم شکند و نه می تواند به آن‌ها معنائی بدهد؛ و محتواهای آفریده‌ی عقل شناسنده نیز نمی توانند تعینات صرفاً صوری آزادی را با حیات حقیقتاً زنده پر کنند. امکان ناپذیری درک و «تولید» پیوند صورت و محتوا به مثابه پیوندی انضمامی و نه صرفاً به مثابه تکیه‌گاه محاسبه‌ئی کاملاً صوری، به دوراهگی رفع نشدنی آزادی و ضرورت یا اراده‌گرایی و جبرباوری می انجامد. قانون مندی «ابدی و آهین» تحول طبیعت، و آزادی صرفاً درونی کردار اخلاقی فردی، در پایان نقد عقل عملی همانند شالوده‌های جداگشته و آشتی ناپذیر زندگی انسان نمودار می شوند که در عین حال، جدایی آن‌ها را نمی توان چاره کرد.<sup>۸۱</sup> عظمت فلسفی کانت در آن است که در هر دو مورد، نه فقط امکان ناپذیری حل این مسئله را به یاری هر نوع تصمیم جزمی و خودسرانه پنهان نکرده، بل که این حل ناپذیری را با شدت و قوت تمام آشکار ساخته است.

صرفاً فکری و منازعات فاضلانه‌ی محض مطرح نیست؛ این امر هنگامی با روشنایی بسیار دیده می‌شود که به سیر تکوین این مسئله در گذشته بازگردیم و آن را در مرحله‌ئی از سیر تحول‌اش بررسی کنیم که پختگی نظری‌اش کم‌تر بود، اما به بنیاد اجتماعی زندگی نزدیکی واقعی‌تری داشت و در نتیجه انضمامی‌تر بود. پلخانوف مانع فکری ماتریالیسم بورژوایی سده‌ی هجدهم را برای درک دنیا با قوت تمام در قالب تنازع زیر بیان کرده است: از یک سو انسان به مثابه آفریده‌ی محیط اجتماعی خود نمودار می‌شود، و از سوی دیگر «محیط اجتماعی آفریده‌ی 'افکار عمومی' یعنی آفریده‌ی انسان است».<sup>۸۲</sup> بدین ترتیب، اساس اجتماعی همان تنازعی آشکار می‌شود که در مسئله‌ی به‌ظاهر صرفاً معرفت‌شناختی تولید با آن روبه‌رو شده بودیم، یعنی در پرسش نظام‌مند فاعل «عمل» و «آفریننده»‌ی واقعی‌تی که یک پارچه انگاشته شده است. توضیح پلخانوف نیز به روشنی نشان می‌دهد که دوگانگی اصل نظاره‌گرانه و اصل عملی (فردی) که آن را نخستین دست‌آورد فلسفه‌ی کلاسیک و آغازگاه تحول بعدی مسائل دانستیم، به این تنازع می‌انجامد. اما تحلیل ساده‌تر و ابتدایی‌تر دلباک و هلوسیوس پرتو روشن‌تری بر اساس حیاتی‌سازنده‌ی این تنازع می‌افکنند. در وهله‌ی اول می‌بینیم که به دنبال پیش‌رفت جامعه‌ی بورژوایی، تمام مسائل وجود اجتماعی دیگر در ورای انسان دیده نمی‌شوند، و برخلاف نگرش اجتماعی قرون وسطی و اوایل دوره‌ی مدرن (به عنوان مثال، لوتر) به صورت آفریده‌های فعالیت انسانی نمودار می‌گردند؛ در وهله‌ی دوم، انسانی که اکنون نمودار می‌شود، ناگزیر باید فرد بورژوای خودپرستی باشد که سرمایه‌داری او را به طور مصنوعی تک و تنها ساخته و آگاهی او نیز، که سرچشمه‌ی فعالیت و شناخت‌هایش



جلوه می‌کند، آگاهی فردی و تک‌افتاده از نوع آگاهی رابینسون کروزوئه است؛<sup>۸۳</sup> اما در وهله‌ی سوم درست همین امر است که سرشت فعال عمل اجتماعی را حذف می‌کند. در برخورد اول، این امر بازتاب نظریه‌ی شناختِ حس‌باورانه‌ی ماتریالیست‌های فرانسوی (جان لاک و دیگران) به نظر می‌آید که بر اساس آن از یک‌سو «مغز چیزی نیست مگر مومی که از هر نقشی اثر می‌پذیرد» (نظر دُلَباک به نقل از پلخانوف) و از سوی دیگر فقط عمل آگاهانه می‌تواند فعالیت به شمار آید؛ اما بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که این امر پی‌آمدِ صرفِ جای‌گاه انسان بورژوایی در فرآیند تولید سرمایه‌داری است. جنبه‌ی اساسی این وضعیت را بارها خاطر نشان کرده‌ایم: انسان در جامعه‌ی سرمایه‌داری با واقعیتی که «ساخته»ی خود او (به مثابه طبقه) است، چون «طبیعتی» ذاتاً بنی‌گانه با خود برخورد می‌کند. او بی‌هیچ مقاومتی تسلیم «قوانین» این «طبیعت» می‌گردد و فعالیت او در کاربرد برخی از «قوانین» سرسختانه‌ی آن برای تأمین منافع (خودپرستانه‌اش) خلاصه می‌شود. اما حتی در این «فعالیت» نیز او در اساس، موضوع و نه فاعل روی‌دادها باقی می‌ماند. بدین ترتیب، حوزه‌ی فعالیت او به‌تمامی به درون وجودش منتقل می‌شود: از یک‌سو به آگاهی از قوانینی که انسان به کار می‌برد، و از سوی دیگر به آگاهی از واکنش‌های درونی خود او در برابر سیر روی‌دادها.

این وضعیت موجب پیچیدگی‌ها و ابهام‌های اساسی و ناگزیر در مفاهیم تعیین‌کننده برای درک انسان بورژوایی از خود و جای‌گاه‌اش در دنیا می‌شود. از جمله، مفهوم طبیعت معنائی بسیار متغیر پیدا می‌کند. پیش‌تر تعریف طبیعت را به مثابه «مجموعه‌ئی از نظام‌های قوانین» حاکم بر روی‌دادها خاطر نشان ساختیم، تعریفی که

کانت روشن‌ترین بیان آن را عرضه کرده و از زمان کپلر و گالیله تا به امروز در اساس بی‌تغییر مانده است. در کنار این مفهوم، که گسترش ساختاری آن بر اساس ساختار اقتصادی سرمایه‌داری بارها توضیح داده شده است، مفهوم دیگری از طبیعت بسط می‌یابد: مفهوم ارزشی که با اولی سرپا متفاوت است و معناهای گوناگونی را در بر می‌گیرد. اگر نگاهی به تاریخ حقوق طبیعی بیاندازیم، درمی‌یابیم که این دو مفهوم به نحوی ناگسستنی درهم آمیخته اند. زیرا در این حقوق، طبیعت در اساس نشان مبارزه‌ی انقلابی بورژوازی را بر چهره دارد: ذات «قانون‌مند»، محاسبه‌پذیر، و سرپا انتزاعی جامعه‌ی بورژوایی بالنده، در کنار سرشت مصنوعی، خودسرانه، و بی‌قاعده‌ی فئودالیسم و استبداد، همانند طبیعت نمودار می‌شود. اما در همین زمان معنایی به کلی متفاوت و سرپا متضاد از مفهوم طبیعت طنین‌انداز می‌شود - کافی است که فقط روسو را به یاد آوریم. (این برداشت از طبیعت بیش از پیش بر این احساس تکیه می‌کند که صورت‌های اجتماعی (شیء‌وارگی) انسان را از ذات انسانی‌اش محروم می‌سازند و هرچه فرهنگ و تمدن (یعنی سرمایه‌داری و شیء‌وارگی) وی را بیش‌تر به تسخیر خود در می‌آورند، او کم‌تر می‌تواند انسان باشد. و در پی این تغییر معنای کامل مفهوم طبیعت که هرگز آشکار نمی‌گردد، طبیعت به مخزن تمام گرایش‌های درونی فعال علیه ماشین‌وارگی، انسان‌زدایی، و شیء‌وارگی فزاینده بدل می‌شود. طبیعت بدین ترتیب می‌تواند معنای چیزی را بیابد که در تضاد با ساختارهای مصنوعی تمدن بشری، رشدی اندام‌وار داشته است و آفریده‌ی انسان نیست.)<sup>۸۴</sup> اما در عین حال طبیعت ممکن است آن جنبه از باطن انسان به شمار آید که طبیعی باقی مانده، یا دست کم کشش و اشتیاق دارد که دوباره طبیعی

شود. شیلر درباره‌ی صورت‌های طبیعت گفته است: «آن‌ها همان چیزی اند که ما زمانی بوده‌ایم؛ همان چیزی اند که ما بار دیگر باید بشویم». اما در این جا - به نحوی دور از انتظار و در پیوندی جدایی‌ناپذیر با دیگر مفهوم‌ها - برداشت سومی از طبیعت دیده می‌شود که در آن آرمان و گرایش به چیرگی بر معضل هستی‌شیء واره به‌روشنی تمام آشکار می‌گردد. در این جا طبیعت در حکم انسانیت راستین، ذات حقیقی انسان آزادشده از شکل‌های اجتماعی کاذب و ماشینی، و انسان به مثابه کلیت کمال‌یافته‌ئی است که در درون خود بر شقاق میان نظریه و عمل، عقل و احساس، و صورت و محتوا غلبه کرده است یا می‌کند؛ برای این انسان آزادی و ضرورت بر هم منطبق اند و گرایش به آفرینش صورت، عقلانیتی انتزاعی نیست که محتواهای انضمامی را کنار گذاشته باشد.

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که ناگهان همان چیزی را یافته‌ایم که در جست‌وجویش بودیم: مبنای دوگانگی رفع‌ناپذیر عقل محض و عقل عملی، مبنای فاعل «عمل» و «آفرینش» واقعیت به مثابه کلیت. اگر چندگانگی تغییرپذیر معناهای این مبنا یا ره‌یافت روشن‌گر را ضروری بدانیم - بی آن‌که به بررسی ژرف‌ترش پردازیم - آن‌گاه نباید آن را به نحوی اسطوره‌سازانه در ساختاری استعلایی جست‌وجو کنیم؛ به‌علاوه چنین ره‌یافتی فقط به صورت «پدیده‌ئی نفسانی» و اشتیاقی در دل آگاهی‌پدیدار نمی‌شود، بل که میدان عملی انضمامی و واقعی نیز دارد: هنر. در این جا نمی‌توانیم به بررسی مشروح اهمیت نظریه‌ی هنر و زیبایی‌شناسی در تاریخ مسائل قرن هجدهم پردازیم، اهمیتی که برای مجموع جهان‌نگری این قرن همواره بیش‌تر شده است. در این جا، مثل هر جای دیگر این مقاله، فقط می‌کوشیم مبنای اجتماعی و تاریخی‌ئی را آشکار سازیم که به

زیبایی‌شناسی و به آگاهی درباره‌ی هنر اهمیت فلسفی فراگیری داده، اهمیتی که هنر در دوره‌های پیشین تحول خود هرگز نتوانسته است به آن دست یابد. البته این امر بدان معنا نیست که خود هنر نیز در این دوره یک دوره‌ی شکوفایی عینی و بی‌هم‌تا را از سر گذرانده است. به‌عکس، آفریده‌های هنری این دوره - به استثنای چند مورد کاملاً منحصر به فرد - با آفریده‌های دوره‌های شکوفایی پیشین مقایسه پذیر نیستند. مهم در این جا همانا اهمیت نظری منظم و اهمیت فلسفی فراگیری است که در این دوران به اصل هنر داده می‌شود.

این اصل عبارت است از آفرینش یک کلیت انضمامی بر مبنای برداشتی از صورت که درست به سمت محتوای انضمامی بنیاد مادی خود روی آورده است و در نتیجه می‌تواند رابطه‌ی «تصادفی» عناصر را با کل از میان بردارد و بر تضاد صرفاً ظاهری میان تضاد و ضرورت غلبه کند. می‌دانیم که کانت در نقد قوه‌ی داورى نقش این اصل را میانجی‌گری بین اضداد بسیار آشتی‌ناپذیر، یعنی کامل کردن نظام فلسفی دانسته است. اما حتی در این مرحله‌ی آغازین نیز چنین کوششی برای حل [تضاد] نمی‌توانسته است در تبیین و تفسیر پدیده‌ی هنر خلاصه شود. این امر از جمله به این دلیل ناممکن بوده است که اصلی که بدین ترتیب کشف شده بود، از آغاز - همان گونه که پیش‌تر نشان دادیم - با برداشت‌های مختلف از طبیعت پیوند جدایی‌ناپذیر داشت، به نحوی که به نظر می‌رسید آشکارترین و مناسب‌ترین کارکرد آن، فراهم آوردن اصلی برای حل تمام مسائل حل‌نشده‌ی نظری-تأملی، و نیز اخلاقی-عملی است. فی‌شبهه<sup>۸۵</sup> سپس کارکرد روش‌شناختی بایسته‌ی این اصل را ژرف‌بینانه در قالب نوعی برنامه بیان کرده است: هنر «دیدگاه استعلایی را به دیدگاه مشترک و معمولی بدل می‌سازد»؛ به عبارت دیگر، آنچه برای

فلسفه‌ی استعلایی اصل موضوعه‌ئی — بسیار مسئله‌ساز — برای تبیین جهان بود، در هنر به فرجام کامل می‌رسد؛ هنر ثابت می‌کند که این اصل موضوعه‌ی فلسفه‌ی استعلایی نتیجه‌ی ناگزیر ساختار آگاهی انسان است و به نحو ذاتی و ضروری در همین ساختار ریشه دارد.

اما این اثبات برای فلسفه‌ی کلاسیک یک مسئله‌ی روش‌شناختی حیاتی است، فلسفه‌ئی که — همان‌گونه که پیش‌تر دیدیم — ناگزیر با وظیفه‌ی کشف و نشان‌دادنِ فاعل «عمل» روبه‌روست که کلیت انضمامی واقعیت را می‌توان آفریده‌ی او دانست. (زیرا فقط در صورت نشان‌دادن این که چنین فاعلیت (یا سوژکتیویته)ئی در آگاهی یافت می‌شود، و این که یک اصل صوری نیز می‌تواند وجود داشته باشد که دیگر از بی‌اعتنایی نسبت به محتوا (و تمام مسائل شیء درخود، «احتمال درک‌پذیر»، و غیره که حاصل آن هستند) به‌دور است، امکان روش‌شناختی خروج واقعی از عقل‌باوری صوری فراهم می‌آید. فقط در آن هنگام است که می‌توان در پرتو راه‌حل منطقی مسئله‌ی ناعقلانیت (مسئله‌ی رابطه‌ی صورت با محتوا)، دنیای به‌اندیشه‌درآمده را همانند نظامی کامل‌شده، انضمامی، و سرشار از معنی وضع کرد که «آفریده‌ی ما است و در وجود ما به‌خود آگاهی رسیده است» به‌همین سبب، همراه با این کشف اصل هنر، مسئله‌ی «فهم شهودی» نیز طرح می‌شود که محتوایش نه داده‌شده بل که «آفریده» است؛ این فهم — به‌گفته‌ی کانت [در نقد قوه‌ی داوری] — نه فقط در عرصه‌ی آگاهی، بل که در شهود نیز خودانگیخته (یعنی فعال) است و تأثیرپذیر (نظاره‌گرانه) نیست. اگر در مورد خود کانت این اصل فقط نشان‌دهنده‌ی نقطه‌ئی است که بر مبنای آن نظام فلسفی را می‌توان کامل کرد و به پایان

رساند، درکارهای جانشینان او، همین اصل و فهم شهودی قادر به شهود عقلانی که پی‌آمد ضروری آن است، به مبانی فلسفه‌ی نظام‌مند بدل می‌شود.

اما نیازی که به این مسائل و تحلیل‌ها انجامیده و وظیفه‌ئی که برای راه‌حل‌های پیش‌نهادی تعیین شده است، در نوشته‌های زیبایی‌شناختی شیلر روشن‌تر بیان می‌شود تا در نظام‌های فلسفی‌ئی که در آن‌ها ساخته‌های فکری محض گاهی در نظر بیننده‌ی سطحی‌نگر مبنای حیاتی بروز این مسائل را در پرده‌ی ابهام فرو می‌برند. شیلر اصل زیبایی‌شناختی را غریزه‌ی بازی (برخلاف غریزه‌ی صوری و غریزه‌ی مادی) تعریف می‌کند و تحلیل او در این مورد – همانند تمام نوشته‌های زیبایی‌شناختی او – نکته‌های ارزش‌مند بسیاری را برای مسئله‌ی شیء‌وارگی در بر دارد؛ شیلر [در نامه‌هائی درباره‌ی آموزش زیبایی‌شناختی انسان، نامه‌ی پانزدهم] در این باره می‌نویسد: «زیرا یک‌بار برای همیشه باید گفت که انسان فقط آن‌گاه بازی می‌کند که به تمام معنا انسان است، و فقط آن‌گاه به تمامی انسان است که بازی می‌کند». هنگامی که شیلر اصل زیبایی‌شناختی را به فراسوی زیبایی‌شناسی گسترش می‌دهد و کلید حل مسئله‌ی معنای زندگی اجتماعی انسان را در آن می‌یابد، مسئله‌ی اساسی فلسفه‌ی کلاسیک آشکارا پدیدار می‌شود. شیلر از یک‌سو می‌پذیرد که هستی اجتماعی، انسان را به مثابه انسان نابود می‌کند؛ از سوی دیگر این اصل را نشان می‌دهد که بر اساس آن، انسان اجتماعاً نابودشده، تکه‌پاره و تقسیم‌شده به نظام‌های جزئی، باید در عالم اندیشه بازآفرینی شود. اگر در این‌جا بتوانیم مسئله‌ی اساسی فلسفه‌ی کلاسیک را به روشنی مشاهده کنیم، در کنار عظمت اقدام و چشم‌انداز ثمربخشِ روش این فلسفه، ضرورت شکست آن

را نیز می‌بینیم. زیرا در حالی که اندیشه‌گران پیشین ساده‌اندیشانه به شکل‌های اندیشه‌ی شیء‌وارگی بسنده می‌کردند، یا در نهایت (همان‌گونه که در مثال‌های پیش‌گفته‌ی پلخانوف آمده است) به تضادهای عینی دچار می‌شدند، در این‌جا معضل هستی اجتماعی انسان سرمایه‌داری با روشنی بسیار به عرصه‌ی آگاهی گام می‌نهد. هگل می‌گوید: «نیاز به فلسفه هنگامی به وجود می‌آید که قدرت اتحاد از زندگی انسان‌ها محو می‌شود و اضداد، رابطه و کنش متقابل زنده‌ی خود را از دست می‌دهند و به خودفرمانی می‌رسند.»<sup>۸۶</sup> اما به‌طور هم‌زمان محدودیت این اقدام را نیز می‌توانیم ببینیم. محدودیتی که عینی است، زیرا پرسش و پاسخ از همان آغاز در سطح اندیشه‌ی محض محدود شده‌اند و این محدودیت نیز از جزم‌اندیشی فلسفه‌ی انتقادی ناشی می‌شود: با آن که این فلسفه از نظر روش‌شناختی به فراسوی محدودیت‌های فهم صوری، عقلانی، و استدلالی کشیده شده و بدین ترتیب در برابر اندیشه‌گرانی مانند اسپینوزا و لایبنیتس موضع انتقادی گرفته است، بؤن‌انگاره‌ی روش‌شناختی‌اش هم‌چنان عقل‌باورانه است و جزم عقلانیت نیز دست‌نخورده و رفع‌ناپذیر باقی می‌ماند.<sup>۸۷</sup> این محدودیت، فاعلی (سوبژکتیو) است، زیرا اصلی که بدین ترتیب کشف شده، در جریان دست‌یابی به خودآگاهی، مرزهای محدود اعتبار خویش را عیان می‌سازد. اگر انسان «فقط هنگامی که بازی می‌کند» به‌تمامی انسان است، بی‌تردید می‌توان بر این مبنا مجموعه‌ی محتواهای حیاتی را درک کرد و آن‌ها را از ره‌گذر صورت‌زیبایی‌شناختی، از تأثیرات کشنده‌ی ساخت‌کار شیء‌واره‌ساز رهانید. اما این محتواهای حیاتی فقط در آن حدی از این تأثیرات کشنده‌ی رهایی می‌یابند که زیبایی‌شناختی شوند. به عبارت دیگر، یا

دنیا باید زیبایی شناختی شود، که این در حکم طفره رفتن از اصل مسئله و درپیش گرفتن راهی دیگر برای تبدیل مجدد فاعل به ذهنی یک سره نظاره گر و نابودی «عمل» است؛ یا اصل زیبایی شناختی باید تا سطح اصل شکل بخشنده به واقعیت عینی ارتقا یابد؛ اما در این حال کشف فهم شهودی باید اسطوره ای شود.<sup>۸۸</sup>

اسطوره سازی فرآیند آفرینش - از فیشته به بعد - به ویژه از آن رو به ضرورتی روش شناختی، به مسئله‌ی مرگ و زندگی فلسفه‌ی کلاسیک بدل می‌شود که دیدگاه انتقادی ناگزیر باید به موازات تنازعاتی که در واقعیت دنیای داده و رابطه‌ی ما با آن کشف می‌کند، فاعل شناخت را نیز در اندیشه تکه پاره کند (یعنی از هم گسستگی فاعل شناخت در واقعیت عینی را در عرصه‌ی اندیشه بازآفرینی کند و بدین ترتیب به تشدید این فرآیند یاری رساند). هگل بارها درباره‌ی «جان انبان» کانت به طنز سخن می‌گوید، انبانی که در آن «قوه‌های» مختلف (نظری، عملی، و...) وجود دارند و باید از درون‌اش «بیرون کشیده شوند» (برای چیرگی بر این تقسیم فاعل شناخت به بخش‌های مختلف، تقسیمی که واقعیت عینی و حتی ضرورت آن نیز برای هگل انکارناپذیر است، هیچ راه دیگری وجود ندارد مگر آفرینش این از هم گسستگی و این تقسیم بر مبنای فاعلی انضمامی و جامع. هنر، همان گونه که دیده‌ایم، هر دو چهره‌ی ژانوس را نشان می‌دهد؛ و با کشف هنر این امکان فراهم می‌آید که یا عرصه‌ی جدیدی برای از هم گسستگی فاعل شناخت ایجاد گردد، یا قلمرو ایمن آشکار سازی انضمامی کلیت پشت سر گذاشته شود و (با استفاده از هنر، حداکثر به عنوان نوعی مثال) به مسئله‌ی «آفرینش» از جانب فاعل شناخت پرداخته شود. بنابراین، دیگر مسئله این نیست که - بنا به نظر اسپینوزا - انسجام عینی واقعیت را بر اساس الگوی



هندس‌ه بیافرینیم. بیشتر تر همین آفرینش است که پیش فرض و وظیفه‌ی فلسفه قرار می‌گیرد. این آفرینش بی تردید مفروض گرفته می‌شود (پرسش کانت این است: «احکام (یا قضایای) ترکیبی پیشینی وجود دارند - آنها چه گونه امکان پذیر شده‌اند؟»). اما وظیفه این است که وحدت - نامفروض - این صورت آفرینش از هم گسسته و پراکنده را استنتاج کنیم و نشان دهیم که آفریده‌ی فاعلی آفرینش‌گر است؛ یعنی در تحلیل نهایی باید فاعل «آفرینش‌گر» را آفرید.

۴

بدین سان، این مسئله از نظریه‌ی محض شناخت فراتر می‌رود، نظریه‌ئی که فقط خواستار پژوهش در باب «شرایط امکان پذیری» صورت‌های اندیشه و عملی است که در واقعیت «ما» داده شده‌اند. گرایش فرهنگی و فلسفی آن و تلاش‌اش برای چیرگی بر از هم گسستگی شیء‌واره‌ی فاعلی شناخت و انجماد و نفوذناپذیری موضوعات شناخت - که آنها نیز شیء‌واره اند - در این جا بی هیچ ابهامی نمودار می‌شود. گوتة پس از تشریح نفوذی که هامان [فیلسوف عارف مشرب آلمانی] بر سیر تحول‌اش گذاشته، این تمایل را به روشنی بیان کرده است: «هر آنچه انسان می‌خواهد انجام دهد، اعم از این که آفریده‌ی عمل یا سخن یا غیره باشد، باید از مجموعه‌ی قوای به هم پیوسته‌ی او برون تراود؛ هر آنچه جزئی است باید کنار گذاشته شود». <sup>۸۹</sup> اما در حالی که سمت‌گیری آشکاری به سوی انسان از هم گسسته‌ئی صورت می‌گیرد که باید به هم پیوسته شود (سمت‌گیری‌ئی که پیش تر در نقش محوری مسئله‌ی هنر نیز نمایان شده بود)، معناهای متفاوتی نیز که «ما»ی فاعل شناخت در مراحل

مختلف تحول به خود می‌گیرد دیگر ممکن نیست پنهان بمانند. از آن‌جا که این مسئله به نحوی حادث‌تر به درون خود آگاهی نیز راه یافته است، وقوع ابهام‌ها و پیچیدگی‌های نیمه‌روشن، از آن‌چه در مورد مفهوم طبیعت دیدیم، دشوارتر خواهد بود. و همین امر وضعیت را بسیار مشکل‌تر می‌سازد. بازسازی وحدت فاعل شناخت، و نجات انسان در عرصه‌ی اندیشه، در این جا آگاهانه از گسستگی و چندپارگی گذر می‌کند. بدین ترتیب، صورت‌های گوناگون چندپارگی، مرحله‌های ضروری در راه رسیدن به انسان باز یافته‌اند و در عین حال، هنگامی که دیالکتیکی می‌گردند و با کلیت دریافته، پیوند درستی برقرار می‌کنند، در پهنه‌ی نا ضرورت نیست می‌شوند. هگل می‌گوید: «اضدادی که پیش‌تر در قالب روح و ماده، روان و تن، ایمان و عقل، آزادی و ضرورت، و غیره نمودار منی شدند و در عرصه‌های محدودتر نیز به شیوه‌های دیگری وجود داشتند و تمام توجه انسان را به خود متمرکز می‌ساختند، هم‌گام با پیش‌رفت فرهنگ، به صورت تضاد بین عقل و احساس، بین هوش و طبیعت، و در عام‌ترین شکل، بین ذهنیت مطلق و عینیت مطلق درآمدند. یگانه دل‌بستگی عقل، فرا روی از این گونه اضمحلال سفت و سخت است. این دل‌بستگی به معنای مخالفت عام با هرگونه تضاد و محدودیتی نیست؛ زیرا سیر ضروری تحول، یکی از عوامل حیات است. که در تضاد همیشگی شکل می‌گیرد: و کلیت زندگی در پرشورترین حالت خود امکان‌پذیر نیست مگر از ره‌گذر بازسازی بر مبنای حادث‌ترین جدایی.»<sup>۹۰</sup> تکوین و آفرینش آفریننده‌ی شناخت، انحلال شیء در خود و ناعقلانیت، رستاخیز انسان، همه و همه از این پس در مسئله‌ی روش دیالکتیکی تمرکز می‌یابند. زیرا در این روش، خواست فهم شهودی (فرا روی روش شناختی از اصل

عقل‌باورانه‌ی شناخت) شکلی روشن، عینی، و علمی می‌یابد.

البته تاریخ روش دیالکتیکی به گذشته‌های دور در اوایل اندیشه‌ی عقل‌باورانه باز می‌گردد. اما چرخش کنونی این مسئله تفاوتی با تمام نگرش‌های پیشین دارد (خود هگل نیز - به عنوان مثال در تحلیل افلاطون - این تفاوت را کم‌اهمیت می‌شمرد). زیرا در هیچ‌یک از کوشش‌های پیشین برای کاربرد دیالکتیک در جهت فرا روی از مرزهای عقل‌باوری، انحلال انجماد، و انعطاف‌ناپذیری مفاهیم این چنین روشن و بی‌ابهام به مسئله‌ی منطقی محتوا، یعنی به مسئله‌ی ناعقلانیت مربوط نمی‌شد. در واقع هگل است که در پدیدارشناسی روح و منطق برای اولین بار می‌کوشد تمام مسائل منطقی را به نحوی آگاهانه و جدید دریابد و آن‌ها را بر پایه‌ی سرشت نسبتاً مادی محتوای شان، بر پایه‌ی ماده به معنای منطقی و فلسفی، بنا نهد.<sup>۹۱</sup> بدین ترتیب منطقی کاملاً جدید زاده می‌شود: منطق مفهوم انضمامی، منطق کلیت - که البته در آثار خود هگل هنوز بسیار مسئله‌ساز است و پس از او نیز به طور جدی پی‌گیری نشده است. نکته‌ی بسیار جدید در این منطق آن است که فاعل شناخت نه ناظر بی‌حرکت دیالکتیک عینی هستی و مفهوم‌های آن است (مانند فیلسوفان مکتب النا و حتی افلاطون) و نه کسی که (مانند سوفسطاییان یونانی) امکانات هستی‌شناختی و مفهومی صرفاً ذهنی خود را متوجه عمل می‌کند: به عکس، فرآیند دیالکتیکی یعنی پایان یافتن تقابل سفت و سخت میان صورت‌های سفت و سخت در اساس بین ذهن و عین جریان می‌یابد. این گفته بدان معنی نیست که برخی از دیالکتیک‌دانان پیشین، از سطح‌های متفاوت ذهنیت که در فرآیند دیالکتیکی زاده می‌شوند، به تمامی بی‌خبر بوده‌اند (به عنوان مثال، تمایز میان عقل و هوش را در اندیشه‌ی

نیکولای کوزایی\* در نظر آورید؛ اما این نسبی سازی فقط در این خلاصه می شده که روابط گوناگون میان ذهن و عین، در کنار یا روی هم قرار گیرند، یا در بهترین حالت به نحو دیالکتیکی از دل یکدیگر گسترش یابند؛ اما هنوز با نسبی سازی خود رابطه‌ی ذهن - عین و نفوذ متقابل آن‌ها همراه نبوده است. و فقط در این صورت، یعنی هنگامی که «حقیقت نه فقط به مثابه جوهر، بل که هم چنین به مثابه ذهن» [شناخته شود]، فقط هنگامی که سوژه (آگاهی، اندیشه) در آن واحد آفریننده و آفریده‌ی فرآیند دیالکتیکی باشد و در نتیجه در دنیائی حرکت کند که آفریده و نیز صورت آگاهانه‌ی آن است، فقط هنگامی که همین دنیا در عینیت تام به وی تحمیل شود، آری فقط در این هنگام است که مسئله‌ی دیالکتیک و فرا روی از تضاد میان ذهن و عین، اندیشه و هستی، آزادی و ضرورت، و غیره را می توان حل شده دانست.

ممکن است چنین بنماید که بدین ترتیب فلسفه به اندیشه گران نظام ساز بزرگ آغاز دوران مدرن باز می گردد. گویی یگانگی‌ئی که اسپینوزا میان نظم و پیوستگی اندیشه‌ها و نظم و پیوستگی اشیا قایل می شد، به این دیدگاه بسیار نزدیک است. این شباهت به ویژه از آن رو موجه تر به نظر می رسد (و بر شکل گیری نظام فکری شلینگ جوان سخت تأثیر گذاشته است) که اسپینوزا نیز اساس این یگانگی را در عین، در جوهر می یابد. [در فلسفه‌ی اسپینوزا] ساختمان هندسی، به مثابه اصل آفرینش گر، فقط از آن رو می تواند واقعیت را بیافریند که نشان دهنده‌ی عامل خود آگاهی و واقعیت عینی است. اما [در استدلال هگل] عینیت از هر نظر در مسیری متضاد با مسیر

---

\* فیلسوف آلمانی، که از جمله آزادی او نظریه‌ی «انطباق اضداد» است که آن را بر ضد نظریه‌ی «عدم تناقض» ارسطر تدوین کرد.

عینیت در اسپینوزا به پیش می‌رود، زیرا در دیدگاه اسپینوزا هر ذهنیتی، هر محتوای خاص و هر حرکتی، در برابر نابی و وحدتِ سفت و سخت جوهر، در نیستی غرقه می‌گردد. بنابراین، اگر بپذیریم که فلسفه عبارت است از جست‌وجوی هم‌سانی پیوستگی اشیا و پیوستگی اندیشه‌ها، و بنیاد هستی‌شناختی را نیز اصل مقدم بگیریم، و اگر این هم‌سانی را در خدمت تبیین امر انضمامی و حرکت بدانیم، آن‌گاه روشن می‌شود که معنای جوهر و نظم و پیوستگی اشیا باید دست‌خوش دگرگونی اساسی شده باشد.

فلسفه‌ی کلاسیک نیز به این دگرگونی معنا رسیده و جوهر جدیدی را یافته که برای اولین بار نمودار می‌شود و بنیاد فلسفی نظم و پیوستگی چیزهاست: تاریخ. دلایلی که نشان می‌دهند فقط و فقط تاریخ بستر انضمامی تکوین است بسیار متعدد اند و شمارش آن‌ها مستلزم تکرار رئوس تمام مطالب پیش‌گفته است؛ زیرا راه‌حل نهفته در پس تقریباً تمام مسائل حل‌نشده‌ی به تاریخ می‌رسد. با این‌همه باید بعضی از دلایل را - گیرم به اختصار - از نزدیک بررسی کرد، زیرا حتی فلسفه‌ی کلاسیک نیز به ضرورت منطقی پیوستگی میان تکوین و تاریخ به تمامی آگاهی نیافته، و به دلایل تاریخی و اجتماعی که باید بعدها بررسی شوند، دست‌یابی به این آگاهی برایش امکان‌پذیر نبوده است. ماتریالیست‌های سده‌ی هجدهم پی‌برده بودند که برای نظریه‌ی شناختِ نظام عقل‌باوری، تحول تاریخی محدودیتی رفع‌ناپذیر است.<sup>۹۲</sup> اما آنان به اقتضای عقل جزم‌اندیش خود این محدودیت را محدودیت ابدی و رفع‌ناپذیر عقل بشر به طور کلی تفسیر می‌کردند. جنبه‌ی منطقی و روش‌شناختی این مسئله هنگامی به آسانی آشکار می‌گردد که دریابیم اندیشه‌ی عقل‌باورانه بر اساس محاسبه‌پذیری صوری

محتوای صورت‌های انتزاعی شده، ناگزیر باید این محتواها را - در درون نظام مناسبات رایج در هر زمانی - تغییرناپذیر تعریف کند. برای این اندیشه، تحول محتواهای واقعی، یعنی مسئله‌ی تاریخ، فقط به صورت نظامی از چنین قوانینی دریافت‌پذیر است، نظامی که می‌کوشد مجموعه‌ی امکانات پیش‌بینی‌پذیر را شرح دهد. در این جا نمی‌توان بررسی کرد که چنین کاری تا چه حد عملی است؛ از جهت روش شناختی پی‌بردن به این نکته اهمیت دارد که بدین ترتیب، راه شناخت امر کیفی و انضمامی در محتوا و نیز شناخت تحول محتوا، یا به عبارت دیگر تحول تاریخی را خود روش سد می‌کند: بنا به تعریف، در ذات چنین قانونی است که - در درون حوزه‌ی اعتبار خود - مانع از وقوع چیز تازه‌ئی شود. نظامی از چنین قوانینی - به فرض هم که کامل باشد - البته ممکن است نیاز به تصحیح قوانین خاص را بسیار کاهش دهد، اما نمی‌تواند چیزهای نو و تازه را محاسبه کند. (مفهوم «سرچشمه‌ی خطاها» فقط چاره‌ئی گذرا برای پوشاندن این واقعیت است که در دیدگاه شناخت عقلانی، تحول و تازگی همان کیفیت شناخت‌ناپذیر شیء درخود را دارند). اگر تکوین به معنایی که در فلسفه‌ی کلاسیک دارد تحقق‌پذیر باشد، باید در نوعی از منطقی محتواهای دگرگون‌پذیر مبنائی منطقی برای آن ایجاد شود؛ و فقط در تاریخ، در تحول تاریخی، و در فوران بی‌وقفه‌ی تازگی کیفی است که نظم و پیوستگی نمونه‌آسا و ضروری چیزها را می‌توان یافت.<sup>۹۳</sup>

زیرا تا هنگامی که این تحول و این تازگی صرفاً به صورت مانع و نه در عین حال به صورت نتیجه، هدف، و بنیاد روش نمودار شود، مفاهیم - درست مانند اشیای واقعیت زیسته - به ناگزیر انجماد سفت و سخت خود را، که فقط در ظاهر، از ره گذر کنار هم نهادن دیگر

مفاهیم محو شده است، حفظ می‌کنند. فقط تحول تاریخی می‌تواند بر استقلال موجود اشیا و مفاهیم اشیا و نیز انعطاف‌ناپذیری آن‌ها غلبه کند. هگل درباره‌ی مناسبات جسم و جان می‌گوید: «در واقع اگر این دو مطلقاً مستقل از یک‌دیگر فرض شوند، همان‌قدر در برابر هم نفوذناپذیر خواهند بود که هر ماده‌ئی در برابر ماده‌ئی دیگر نفوذناپذیر است و حضور یکی فقط در نیستی دیگری و در خلل و فرج دیگری امکان‌پذیر می‌شود؛ اپیکور نیز اقامت‌گاه خدایان را خلل و فرج جهان‌ها [عالم برزخ] می‌دانست، اما به اندازه‌ی کافی منطقی بود که هیچ‌گونه اشتراک با دنیا را به آنان تحمیل نکند».<sup>۹۴</sup> اما تحول تاریخی این استقلال عوامل [متفرد] را از میان برمی‌دارد و شناختی را که خواستار سازگاری با این عناصر است و می‌دارد که مفهوم‌پردازی خود را بر محتواها و بر ویژگی و تازگی کیفی پدیده‌ها بنا کند و در عین حال آن را ناگزیر می‌سازد که نگذارد هیچ‌یک از این عناصر در حالت یکتایی انضمامی صرف خود باقی بمانند. این تحول، کلیت انضمامی دنیای تاریخی و خود فرآیند تاریخی انضمامی و جامع را به یگانه جای‌گاه روش‌شناختی مناسب برای شناخت این عناصر بدل می‌کند.

هم‌زمان با این برخورد، که در آن دو عامل اساسی ناعقلانیت شیء و در خود و انضمامیت محتوای خاص و کلیت، تغییری مثبت می‌یابند و در وحدت خود پدیدار می‌گردند، مناسبات میان نظریه و کردار، و آزادی و ضرورت نیز دگرگون می‌شوند. این اندیشه که واقعیت را ما ساخته‌ایم هرگونه خصلت کمابیش خیالی را از دست می‌دهد: بر اساس سخن پیش‌گویانه‌ی ویکو، که قبلاً نقل شد، ما خودمان تاریخ‌مان را ساخته‌ایم و اگر بتوانیم تمام واقعیت را تاریخ ببینیم (یعنی تاریخ خودمان، زیرا تاریخ دیگری وجود ندارد)، آن‌گاه

واقعاً به سطحی رسیده‌ایم که می‌توانیم واقعیت را به مثابه «عمل» خودمان درک کنیم. دوراهگی ماتریالیست‌ها معنایش را از دست می‌دهد و همانند نوعی محدودیت عقل‌باورانه و جزمیتِ فهمِ صوری پدیدار می‌شود، محدودیت و جزمیتی که فقط کُنش‌های آگاهانه‌مان را به مثابه «عمل» ما می‌پذیرد و محیط تاریخی آفریده‌ی ما و محصول فرآیند تاریخی را واقعیتی تابع قوانین بی‌گانه با ما می‌داند.

اکنون که در شناخت تازه‌به‌دست‌آمده‌ی ما، همان‌گونه که هگل در پدیدارشناسی روح توصیف می‌کند، «حقیقت به می‌گساری عیاشانه‌ای» بدل می‌شود «که در آن هیچ کس از مستی در امان نیست»، اکنون که عقل‌گویی از محراب زئیس پرده برداشته تا - بنا به تمثیل نووالیس - خود را راه‌حل معما بداند، آری اکنون است که مسئله‌ی تعیین‌کننده‌ی این اندیشه - البته به نحوی انضمامی - نمودار می‌شود: مسئله‌ی فاعل عمل و فاعل تکوین. زیرا وحدتِ فاعل شناخت و موضوع شناخت (یا سوژه و ابژه)، اندیشه و هستی که «عمل» عهده‌دار اثبات و نشان‌دادن‌اش شده، جای‌گاه واقعی تحقق و بنیاد خود را در وحدت تکوین تعیین‌های اندیشه و تاریخ تحول واقعیت می‌یابد. اما درک این وحدت مستلزم آن است که نه فقط جای‌گاه روش‌شناختیِ راه‌حلِ ممکن برای تمام این مسائل در تاریخ، بل که آن «ما»ی فاعل تاریخ، آن «ما»ئی که اعمال‌اش واقعاً همان تاریخ است، به طور انضمامی نشان داده شود.

فلسفه‌ی کلاسیک پس از رسیدن به این نقطه، عقب‌گرد کرده و در هزارتوی بن‌بست اسطوره‌های مفهومی سرگردان شده است. وظیفه‌ی بخش بعدی این مقاله است که نشان دهد چرا این فلسفه نمی‌توانسته است فاعل انضمامی تکوین، ذهن - عین به لحاظ روش‌شناختی ضروری را بیابد. در این جا فقط می‌خواهیم به عنوان



نتیجه‌گیری، محدودیت‌های ناشی از سرگردانی این فلسفه را نشان دهیم. هگل که از تمام جهات نقطه‌ی اوج این تحول را نشان می‌دهد، جدی‌ترین کوشش‌ها را برای یافتن این فاعل انجام داده است. آن «ما»ئی که او موفق به یافتن‌اش شد، همان‌گونه که می‌دانیم، روح جهانی، یا بهتر بگوییم جلوه‌های مشخص آن، یعنی روح‌های قومی گوناگون است. اما حتی اگر - موقتاً - سرشت اسطوره‌سازانه و در نتیجه انتزاعی این فاعل را نادیده بگیریم، نباید از یاد ببریم که به فرض پذیرش بی‌چون و چرای تمام شرایطی که هگل طرح کرده است، این فاعل حتی از دیدگاه خود هگل نیز از انجام کارکرد روش‌شناختی و نظام‌مندی که برایش تعیین شده ناتوان است. زیرا این روح قومی حتی برای خود هگل نیز نمی‌تواند چیزی بیش از تعیین «طبیعی» روح جهانی باشد، یعنی تعیینی «که محدودیت خود را عریان نمی‌سازد مگر در مرحله‌ی برتر، یعنی در مرحله‌ی که به آگاهی از ذات خود می‌رسد و حقیقت مطلق خویش را فقط در همین آگاهی می‌یابد و نه به نحو بی‌واسطه در هستی خود».<sup>۹۵</sup>

نتیجه‌ی مهم این امر آن است که روح قومی فقط در ظاهر فاعلی تاریخ و عامل کنش‌های خویش است: در واقع روح جهانی است که با بهره‌گیری از آن «تعیین طبیعی» قومی که با الزامات کنونی و با اصل روح جهانی سازگار است، اعمال خود را از ره‌گذر و به‌رغم این روح قومی انجام می‌دهد.<sup>۹۶</sup> اما بدین ترتیب فعالیت برای خود فاعل آن به چیزی استعلایی بدل می‌شود و آزادی به‌دست‌آمده نامنتظرانه به آزادی خیالی تفکر در باب قوانینی بدل می‌شود که خود به‌خود بر انسان حاکم اند، همان آزادی‌ئی که در نظر اسپینوزا سنگ پرتاب‌شده نیز، به شرط داشتن آگاهی، از آن برخوردار می‌شد. البته هگل که نبوغ واقع‌گرای او خواستار انکار ساختار واقعی تاریخ نبوده، برای تبیین

این ساختار، اصطلاح «نیرنگ عقل» را به کار برده است. اما نباید فراموش کرد که نیرنگ عقل فقط در صورتی می‌تواند چیزی بیش از نوعی اسطوره باشد که عقل راستین کشف، و به نحوی واقعاً انضمامی نشان داده شود. در این حال نیرنگ عقل به تبیینی درخشان برای دوره‌هایی از تاریخ بدل می‌شود که هنوز به آگاهی در نیامده‌اند. اما این دوره‌ها فقط بر اساس سطحی که عقل خودیافته به آن رسیده است دریافتنی و ارزیابی پذیر می‌شوند.

این‌جا همان نقطه‌ئی است که فلسفه‌ی هگل با ضرورتی روش‌شناختی به اسطوره‌پردازی کشیده می‌شود. این فلسفه، که قادر نیست ذهن-عین یگانه را در خود تاریخ بیابد و نشان دهد، ناگزیر باید به فراسوی تاریخ برود و در آن‌جا قلمرو عقل خودیافته را بر پا دارد؛ از این قلمرو می‌توان تاریخ را مرحله‌ئی صرف به حساب آورد و راه تحول آن را «نیرنگ عقل» دانست. تاریخ قادر نیست پیکر زنده‌ی کلیت نظام را بسازد؛ به بخش و جنبه‌ئی از کلیت نظام بدل می‌گردد که به «روح مطلق»، به هنر، دین، و فلسفه ختم می‌شود. اما تاریخ در مقام عامل حیاتی طبیعی و یگانه عامل حیاتی ممکن روش دیالکتیکی چنان پر توان است که چنین کوششی ممکن نیست کام‌یاب شود. از یک‌سو تاریخ به نحوی قاطع - اما به لحاظ روش‌شناختی، ناپی‌گیر - در ساختمان حوزه‌هایی رسوخ می‌کند که از نظر روش‌شناختی باید در فراسوی آن جای داشته باشند.<sup>۹۷</sup> از سوی دیگر، این برخورد نامناسب و ناپی‌گیرانه در برابر تاریخ، خود تاریخ را از آن ذاتی محروم می‌سازد که در نظام فلسفی هگل بسیار ضروری است. زیرا در وهله‌ی نخست، رابطه‌ی تاریخ با خود عقل از این پس همانند امری تصادفی پدیدار می‌شود. هگل در پی بند مربوط به «ضرورت فلسفه»، می‌گوید: «این که چنین خود

بازآفرینی‌های عقل، کی، کجا، و به چه شکل همانند فلسفه پدیدار می‌گردند، امری است تصادفی».<sup>۹۸</sup> اما با این تصادف، تاریخ دوباره گرفتار همان روی دادگی و ناعقلانیتی می‌شود که به تازگی بر آن چیره گشته است. و اگر رابطه‌اش با عقلی که آن را در می‌یابد چیزی بیش از رابطه‌ی محتوایی ناعقلانی با صورتی عام نیست که برای آن، این جا و این لحظه‌ی معین، زمان و مکان و محتوای انضمامی، همه و همه تصادفی اند، خود عقل نیز گرفتار تمام تنازعات شیء در خود می‌شود، تنازعاتی که وجه مشخص روش پیش-دیالکتیکی هستند. در وهله‌ی دوم، رابطه‌ی روشن‌نشده میان روح مطلق و تاریخ، هگل را به پذیرش نوعی فرضیه‌ی پایان تاریخ - که در چارچوب روش او به دشواری فهم‌پذیر است - و این دیدگاه و می‌دارد که فرجام و حقیقت همه‌ی نظام‌های پیشین را باید در روزگار و در نظام فلسفی خود او یافت. پی‌آمد ضروری این امر آن است که حتی در دنیوی‌ترین عرصه‌های کاملاً تاریخی، تاریخ باید پایان خود را در دولت ارتجاعی پروس بیابد. در وهله‌ی سوم، تکوین جداشده از تاریخ، سیر تحول خاص خود را از منطبق به روح، با گذر از طبیعت، می‌پیماید. اما از آن جا که تاریخ‌مندی تمام مقوله‌ها و حرکت آن‌ها قاطعانه در روش دیالکتیکی رسوخ می‌کنند، از آن جا که تکوین دیالکتیکی و تاریخ به طور عینی، ذاتی، و ضروری دوشادوش هم به پیش می‌روند، و فقط بدان سبب راه‌های جداگانه‌ئی می‌پیمایند که فلسفه‌ی کلاسیک توانایی تحقق برنامه‌ی خود را نداشته است، ناگزیر این قرآیندی که فراتاریخی انگاشته شده بوده، ساختار تاریخ را در هر گام نشان می‌دهد. و از آن جا که روش بدین ترتیب انتزاعی و نظاره‌گرانه شده است و در نتیجه تاریخ را نقض و تحریف می‌کند، تاریخ نیز، که سرکوب نگشته، به انتقام‌گیری

می‌پردازد و روش را نقض می‌کند و درهم می‌شکند. (در این باره کافی است به گذار از منطق به فلسفه‌ی طبیعت بیاندیشیم). در نتیجه همان گونه که مارکس در نقد بسیار مؤثر خود بر هگل خاطر نشان کرده است،<sup>۹۹</sup> نقش آفریدگاران‌هی «روح» و «ایده» به اسطوره‌ی مفهومی صرف می‌انجامد. باید یک بار دیگر - از دیدگاه خود فلسفه‌ی هگل - گفت که در این جا آفریدگار فقط به ظاهر تاریخ را می‌سازد. اما هم‌زمان با این ساختن ظاهری، تمام تلاش فلسفه‌ی کلاسیک برای آن که سدهای اندیشه‌ی عقل‌باورِ صوری (اندیشه‌ی بورژوایی - شی‌ءواره) را - البته در عالم اندیشه - درهم‌شکند و بدین ترتیب جان تازه‌ئی به انسان تلف شده در اثر شی‌ءوارگی بدهد، بر باد می‌رود. اندیشه دوباره به دام دوگانگی نظاره‌گرانه‌ی ذهن و عین می‌افتد.<sup>۱۰۰</sup>

تردیدی نیست که فلسفه‌ی کلاسیک تمام تنازعات مبنای حیاتی خود را به نقطه‌ی اوج‌شان رسانده - البته در عرصه‌ی اندیشه - و برترین بیان فکری ممکن را به آن‌ها داده است؛ اما این تنازعات حتی برای همین اندیشه حل نشده و حل‌ناپذیر باقی می‌مانند. بدین ترتیب فلسفه‌ی کلاسیک، از دیدگاه تحول تاریخی، گرفتار موقعیتی ناساز می‌شود: از یک سو می‌خواهد - در عالم اندیشه - بر جامعه‌ی بورژوایی چیره گردد و انسان از یاد آمده در این جامعه و بر اثر این جامعه را نظورزانه به زندگی بازگرداند؛ اما از سوی دیگر، در نتایج خود فقط به بازآفرینی کامل نظری و به استنتاج پیشینی جامعه‌ی بورژوایی می‌رسد. فقط شیوه‌ی این استنتاج، یعنی روش دیالکتیکی است که به فراسوی جامعه‌ی بورژوایی گذر می‌کند. و این امر در فلسفه‌ی کلاسیک فقط در قالب تنازعات حل نشده و حل‌ناپذیری بیان می‌شود که بی‌تردید ژرف‌ترین و عظیم‌ترین بیان نظری تنازعات نهفته در مبنای هستی جامعه‌ی

بورژوازی اند، تنازعاتی که جامعه‌ی بورژوازی آنها را بسی وقفه در قالب صورت‌هائی مسلماً آشفته و وابسته، تولید و بازتولید می‌کند. بنابراین، یگانه میراثی که فلسفه‌ی کلاسیک می‌تواند برای تحول (بورژوازی) آینده بر جا بگذارد، همین تنازعات حل‌نشده است. تداوم این سیر فلسفه‌ی کلاسیک، که دست‌کم در عرصه‌ی روش، راه فرازوی از این محدودیت‌ها، یعنی روش دیالکتیکی در مقام روش تاریخی راستین را نشان داده، بر عهده‌ی طبقه‌ئی گذاشته شده است که بر اساس تجربه‌ی زندگی خود می‌تواند فاعل - موضوع [سوژه - ایژه‌ی] یگانه، «ما»ی فاعل تکوین را در وجود خویش کشف کند: پرولتاریا.

## بخش سوم

### دیدگاه پرولتاریا

مارکس از همان دوران جوانی خود، در نقد فلسفه‌ی حق هگل، وضعیت ویژه‌ی پرولتاریا در تاریخ و جامعه و دیدگاهی را که بر مبنای آن ذات پرولتاریا به صورت فاعل - موضوع یگانه‌ی فرآیند تحول جامعه و تاریخ تحقق می‌یابد، به‌روشنی بیان کرده است: «هنگامی که پرولتاریا انحلال نظم جهان موجود را اعلام می‌دارد، کاری جز بیان راز وجود خویش نمی‌کند، زیرا خود او در حکم انحلال واقعی این نظم جهان است». بنابراین، برای پرولتاریا خودآگاهی در عین حال شناخت عینی ذات جامعه است. هنگامی که پرولتاریا هدف‌های طبقاتی خود را دنبال می‌کند، در عین حال به نحوی آگاهانه و عینی، هدف‌های تحول جامعه را تحقق می‌بخشد که بسی دخالت آگاهانه‌ی او، به ناگزیر امکاناتی انتزاعی و محدودیت‌هایی عینی خواهند ماند.<sup>۱۰۱</sup>

اما این دیدگاه از نظر اجتماعی، و نیز در امکان موضع‌گیری نظری در برابر جامعه، چه تغییری را همراه می‌آورد؟ «در وهله‌ی اول» هیچ تغییری را، زیرا [در این دیدگاه] پرولتاریا همانند آفریده‌ی نظم اجتماعی سرمایه‌داری نمودار می‌شود. (صورت‌های زندگی او

— همان‌گونه که در بخش اول نشان دادیم— به نحوی ساخته شده‌اند که شیء وارگی ناگزیر به برجسته‌ترین و نافذترین وجهی در آنها جلوه‌گر می‌شود و حادث‌ترین انسانیت‌زدایی را می‌آفریند. بنابراین، پرولتاریا در شیء وارگی تمام جلوه‌های زندگی با بورژوازی سهیم است (مارکس [در خانواده‌ی مقدس] می‌گوید: «طبقه‌ی دارا و طبقه‌ی پرولتاریا از خود بی‌گانگی انسانی یکسانی را نشان می‌دهند. اما طبقه‌ی اول در این از خود بی‌گانگی، احساس آسایش و نیرومندی می‌کند، از خود بی‌گانگی را قدرت خاص خود می‌داند، و در آن از ظاهر یک زندگی انسانی برخوردار است؛ [حال آن‌که] طبقه‌ی دوم احساس می‌کند که بر اثر از خود بی‌گانگی از پای درآمده است، و ناتوانی خود و واقعیت یک زندگی غیر انسانی را در آن مشاهده می‌کند.»

## ۱

چنین می‌نماید که — حتی برای مارکسیسم — هیچ تغییری در واقعیت عینی روی نداده است؛ فقط «دیدگاه ارزیابی» دگرگونه شده، فقط «ارزش‌یابی» حالتی دیگر به خود گرفته است. این نمود در واقع عنصری بسیار مهم از حقیقت را در خود نهفته دارد. و اگر نمی‌خواهیم که نگرش درست، نامنتظرانه به نگرش نادرست بدل شود، باید این عنصر را همواره در نظر داشته باشیم. به بیان مشخص‌تر: واقعیت عینی هستی اجتماعی، در بی‌واسطگی خود، برای پرولتاریا و بورژوازی «یک‌سان» است. اما این امر مانع از آن نیست که، به علت وضعیت متفاوت این دو طبقه در فرآیند اقتصادی «یک‌سان»، مقوله‌های ویژه‌ی واسطی که این دو طبقه به یاری آن‌ها این بی‌واسطگی را تا سطح آگاهی بر می‌کشانند و از ره‌گذر آن‌ها

واقعیت صرفاً بی‌واسطه برای هر دو طبقه به واقعیت به‌راستی عینی بدل می‌شود، تفاوت اساسی داشته باشند. روشن است که با این معضل [یعنی با پذیرش این‌که واقعیت عینی تغییر نکرده و فقط ارزیابی ما از آن تغییر کرده است.] ما دوباره - البته از راهی دیگر - به مسئله‌ی اساسی اندیشه‌ی بورژوازی، به مسئله‌ی شیء درخود می‌رسیم. زیرا اگر بپذیریم که دگرگونی داده‌ی بی‌واسطه به واقعیت واقعاً بازشناخته (و نه فقط به نحو بی‌واسطه بازشناخته) و در نتیجه واقعاً عینی، به عبارت دیگر تأثیر مقوله‌ی وساطت بر سیمای جهان، فقط چیزی «ذهنی»، فقط «ارزش‌یابی» واقعیتی است که «بی‌تغییر» باقی می‌ماند، سرانجام باز هم به واقعیت عینی جنبه‌ی شیء درخود می‌دهیم. البته این نوع شناخت، که «ارزیابی» را چیزی صرفاً «ذهنی» می‌داند و به ذات چیزها کاری ندارد، مدعی است که به واقعیت حقیقی دست یافته است. منشأ خودفریبی چنین شناختی آن است که با سرشت مشروط دیدگاه خاص خود (و به‌ویژه با مشروط‌بودگی‌اش به هستی اجتماعی که بنیاد این دیدگاه است) برخوردی غیر انتقادی دارد. از همین رو، به عنوان مثال - اگر پیش‌رفته‌ترین و پرورده‌ترین شکل این نوع تاریخ‌نگری را بگیریم - ریکرت درباره‌ی مورخی که «دنیای فرهنگی ویژه‌ی خود را بررسی می‌کند، می‌گوید: «اگر مورخ مفاهیم خویش را با توجه به ارزش‌های جامعه‌ی تدوین کند که خود به آن تعلق دارد، عینیت گزارش او به تمامی تابع صحت روی داده‌های سازنده‌ی مطالب او می‌شود، و پرسش در باب تعیین‌کننده‌بودن یا نبودن این یا آن روی داد گذشته حتی طرح هم نمی‌شود. او در صورتی از هرگونه برخورد خودسرانه در امان خواهد بود که به عنوان مثال سیر تحول هنر را به ارزش‌های زیبایی‌شناختی فرهنگ خود، و سیر تحول دولت را به ارزش‌های



سیاسی همین فرهنگ ربط دهد؛ بدین ترتیب می‌تواند روایتی تاریخی ارائه دهد که اگر حاوی داوری‌های ارزشی غیرتاریخی نباشد، برای هر انسانی که ارزش‌های فرهنگی زیبایی‌شناختی یا هنری را به‌طور کلی برای تمام اعضای جامعه هنجارآفرین می‌داند، معتبر است.<sup>۱۰۲</sup> اگر «ارزش‌های فرهنگی»، که محتوای‌شان بازشناخته نیست و فقط ارزشی صوری دارند، عینیت تاریخی «مرتبط با ارزش‌ها» را بنیاد نهند، ذهنیت (یا فاعلیت) مورخ آشکارا حذف می‌گردد و روی‌دادگی «ارزش‌های فرهنگی حاکم بر جامعه (یعنی طبقه‌ی او)» معیار عینیت و راه‌نمای پیش‌رفت به سوی عینیت می‌شود. برخورد خودسرانه و ذهنی با مطالب مربوط به روی‌دادهای خاص و داوری درباره‌ی آن‌ها، به خود معیار یعنی به «ارزش‌های فرهنگی حاکم»، منتقل می‌شوند و در این چارچوب، داوری در باب این ارزش‌ها و حتی بررسی اعتبار آن‌ها نیز امکان‌ناپذیر است: برای مورخ، «ارزش‌های فرهنگی» به اشیای دژخود بدل می‌شوند؛ این فرآیندی است ساختاری شبیه همان‌هائی که در بخش اول مقاله، در عرصه‌ی اقتصاد و حقوق دیدیم. اما جنبه‌ی دیگر این مسئله اهمیت بیش‌تری دارد: وقتی رابطه‌ی صورت-محتوا خصلت شیء دژخود را پیدا می‌کند، به ناگزیر مسئله‌ی کلیت طرح می‌شود. در این‌جا نیز باید از ریکرت سپاس‌گزار باشیم که دیدگاه‌اش را به‌روشنی ارائه می‌دهد. او پس از بیان ضرورت روش‌شناختی نوعی نظریه‌ی اساسی درباره‌ی ارزش برای فلسفه‌ی تاریخ، می‌گوید: «حتی تاریخ عمومی یا جهانی را نیز در وحدت خود فقط به یاری نظامی از ارزش‌های فرهنگی می‌توان نوشت، و این کار نیز مستلزم نوعی فلسفه‌ی تاریخ پرمحتوا است. برای سایر موارد، شناخت نظامی از ارزش‌ها ربطی به مسئله‌ی

عینیت علمی گزارش‌های تاریخی صرفاً تجربی ندارد.<sup>۱۰۳</sup> اما می‌توان پرسید که آیا فرق میان گزارش تاریخی خاص و تاریخ عمومی صرفاً مسئله‌ی اندازه و وسعت است یا به مسئله‌ی روش نیز مربوط می‌شود؟ البته حتی در حالت اول نیز، بر اساس آرمان معرفت‌شناختی ریکرت، علم تاریخ بسیار مسئله‌ساز می‌گردد. زیرا [در این حالت] «روی داده‌های تاریخ» — به‌رغم هر گونه «ارزش‌گذاری» — به ناگزیر در حالت روی‌دادگی خام و درک‌نشده باقی می‌مانند، چرا که روی‌برافتن روش‌شناختی از شناخت کلیت، هر گونه امکان درک واقعی و شناسایی معنای واقعی و کارکرد واقعی آن‌ها را در فرآیند تاریخی، از نظر روش‌شناختی، ناممکن می‌سازد. اما همان‌گونه که پیش‌تر نشان دادیم،<sup>۱۰۲</sup> مسئله‌ی تاریخ عمومی مسئله‌ی روش‌شناختی است که هنگام گزارش کوچک‌ترین فصل و مقطع تاریخ، به ناگزیر خود را نشان می‌دهد. زیرا تاریخ در مقام کلیت (تاریخ عمومی) نه حاصل جمع صرفاً مکانیکی روی داده‌های تاریخی خاص است و نه اصلی‌یابنده‌ای و رای روی داده‌های تاریخی خاص که فقط به یاری رشته‌ای خاص — یعنی فلسفه‌ی تاریخ — تحقق‌پذیر باشد. به بیان دقیق‌تر، خود کلیت تاریخ یک نیروی تاریخی واقعی است — هرچند هنوز ناآگاهانه و در نتیجه تا به امروز ناشناخته مانده — که از واقعیت، و در نتیجه از شناخت روی داده‌های تاریخی خاص جداشدنی نیست مگر با حذف هم‌زمان واقعیت و روی‌دادگی این روی داده‌ها. این کلیت، بنیاد نهایی و واقعی واقعیت و روی‌دادگی، و در نتیجه مبنای شناخت‌پذیری حقیقی آن‌ها — حتی به مثابه روی داده‌های خاص — است. پیش‌تر به نظریه‌ی بحران در آرای سیسموندی اشاره کردیم تا نشان دهیم چه‌گونه کاربرد ناروای مقوله‌ی کلیت، با وجود مشاهده‌ی دقیق تمام جزئیات پدیده‌ی

خاص، مانع شناخت واقعی این پدیده می‌شود. در همان جا هم چنین دیدیم که ادغام [پدیده‌ی خاص] در کلیت (که بر پذیرش این پیش شرط استوار شده که همانا کلیت فرآیند تاریخی است که واقعیت تاریخی حقیقی را می‌سازد) نه فقط داوری ما را درباره‌ی پدیده‌ی خاص قاطعانه دگرگون می‌سازد، بل که به ساختار عینی و محتوای واقعی پدیده‌ی خاص سبب مثابه پدیده‌ی خاص— نیز دگرگونی اساسی‌ئی را تحمیل می‌کند. تضاد میان این روش، که پدیده‌های تاریخی خاص را جداگانه در نظر می‌گیرد، و دیدگاه کلیت [که آن‌ها را در تمامیت‌شان بررسی می‌کند] هنگامی آشکارتر می‌گردد که به عنوان مثال، برداشت اقتصاد بورژوازی از کارکرد ماشین را با برداشت مارکس مقایسه کنیم: «به گفته‌ی آنان [تقابل‌ها و تعارض‌هایی که از کاربرد سرمایه‌دارانه‌ی ماشین جدایی‌ناپذیر اند اصلاً وجود ندارند، زیرا نه محصول خود ماشین، بل که ناشی از کاربرد سرمایه‌دارانه‌ی آن هستند! در نتیجه، طبق استدلال آنان: ماشین به‌خودی‌خود ساعت کار را کاهش می‌دهد، اما کاربرد سرمایه‌دارانه‌ی آن ساعت کار را افزایش می‌دهد؛ ماشین به‌خودی‌خود از سختی کار می‌کاهد، اما کاربرد سرمایه‌دارانه‌ی آن بر شدت کار می‌افزاید؛ ماشین به‌خودی‌خود نوعی پیروزی انسان بر نیروهای طبیعت است، اما کاربرد سرمایه‌دارانه‌اش انسان را به زیر یوغ نیروهای طبیعت می‌کشاند؛ ماشین به‌خودی‌خود ثروت تولیدگر را افزایش می‌دهد، اما کاربرد سرمایه‌دارانه‌اش تولیدگر را فقیر می‌سازد. به تمام این دلایل، و دلایلی از همین دست که اقتصاددان بورژوا به‌سادگی تمام می‌گویند که ماشین به‌خودی‌خود ثابت می‌کند که تمام این تضادهای آشکار صرفاً ظاهری از واقعیتی مشترک اند و به‌طور درخود. یعنی در واقعیت، و نیز در نظریه وجود ندارند.»<sup>۱۰۵</sup>

در این جا سرشت توجیه‌گرانه و طبقاتی نگرش اقتصادی بورژوازی را موقتاً کنار می‌گذاریم و این تضاد را صرفاً از دیدگاه روش‌شناختی بررسی می‌کنیم. در این حال می‌بینیم نگرش بورژوازی که ماشین را به مثابه چیزی مجزا و یگانه و همانند وجودی صرفاً «فردی» در نظر می‌گیرد (درواقع ماشین به‌طور عام — و نه نمونه‌ی خاص آن — پدیده‌ای از فرآیند تحول اقتصادی، یعنی فردی تاریخی به معنای مورد نظر ریکرت است)، بدین ترتیب عینیت واقعی آن را تحریف می‌کند و در فرآیند تولید سرمایه‌داری کارکردی را برایش ابداع می‌کند که هسته‌ی اساسی «ازلی» و جزء سازنده و جدایی‌ناپذیر «فردیت» آن است. از دیدگاه روش‌شناختی، چنین نگرشی هر موضوع تاریخی را به «جوهر فرد» (موناد) تغییرناپذیر\* و بی‌گانه یا هرگونه کنش متقابل با دیگر جوهرهای فرد — که به همین ترتیب در نظر گرفته شده‌اند — تبدیل می‌کند، و صفات وجودی واسطه‌ی آن‌ها را همانند صفات ذاتی کاملاً رفع‌ناپذیر نشان می‌دهد. البته چنین جوهر فردی یکتایی منحصر به فردی دارد، اما این یکتایی فقط روی دادگی و شیوه‌ی وجود محض است. «رابطه‌ی ارزشی» در این ساختار هیچ تغییری نمی‌دهد، زیرا فقط‌گزینشی را از میان انبوه بی‌پایان چنین روی‌دادگی‌هایی امکان‌پذیر می‌سازد. همان‌گونه که این جوهرهای فرد تاریخی فقط به نحوی بیرونی و سطحی با هم پیوند دارند و چنین پیوندی صرفاً روی‌دادگی خواه آن‌ها را توصیف می‌کند، رابطه‌ی این جوهرهای فرد با اصل رادنمای‌گزینش در رابطه‌ی ارزشی نیز روی‌داد محض و احتمالی باقی می‌ماند.

\* در ترجمه‌ی انگلیسی به غلط «تغییرپذیر» آمده است (ص. ۱۵۳).

اما — همان‌گونه که از چشم مورخان واقعاً مهم سده‌ی نوزدهم مانند ریگل، ديلتای، و دورژاک پنهان نمانده — ذات تاریخ درست در دگرگونی این صورت‌های ساختاری نهفته است که رویارویی انسان با محیط‌اش همواره به میانجی آن‌ها صورت می‌گیرد، صورت‌هایی که عینیت زندگی درونی و بیرونی انسان را تعیین می‌کنند. ولی این امر فقط هنگامی امکان عینی و واقعی پیدا می‌کند (و در نتیجه به‌درستی درک می‌شود) که فردیت و یک‌تایی یک دوران، یا صورت‌بندی تاریخی و غیره بر سرشت این صورت‌های ساختاری استوار باشد و از ره‌گذر آن‌ها یافتنی و نشان‌دانی باشد. با این‌همه، نه کسانی که واقعیت بی‌واسطه را تجربه می‌کنند و نه مورخان هیچ‌یک نمی‌توانند به صورت‌های ساختاری حقیقی دست‌یابی بی‌واسطه داشته باشند. در وهله‌ی نخست ضروری است که این صورت‌ها پژوهیده و یافته شوند — و راه یافتن آن‌ها همان راه شناخت فرآیند تحول تاریخی به مثابه کلیت است. در نگاه اول — و همه‌ی کسانی که در بی‌واسطگی غرقه می‌مانند، در تمام طول زندگی خود از این «نگاه اول» فراتر نمی‌روند. گویی فرا‌زوی از این مرحله، حرکت فکری محض و فرآیندی از انتزاع است. اما خود این پندار آفریده‌ی عادت‌های اندیشیدن و احساس‌کردن بی‌واسطگی محض است، و برای این بی‌واسطگی، صورت بی‌واسطه‌داده‌شده‌ی اعیان [ابژه‌ها]، وجود، و همین هستی بی‌واسطه‌ی آن‌ها به مثابه عامل نخستین، واقعی، و عینی نمودار می‌شود؛ به‌عکس، «روابط» آن‌ها همانند چیزی فرعی و کاملاً ذهنی پدیدار می‌گردد. در نتیجه، برای هر کسی که چیزها را در این بی‌واسطگی می‌نگرد، هر تغییری به ناگزیر درک‌ناپذیر می‌نماید. برای صورت‌های آگاهی‌اسیر بی‌واسطگی، واقعیت انکارناپذیر تغییر همانند فاجعه و دگرگونی

تند و ناگهانی جلوه می‌کند که از بیرون آمده و نافی هر گونه وساطتی است.<sup>۱۰۶</sup> اندیشه در صورتی می‌تواند تغییر را درک کند که جدایی سفت و سخت موضوعات شناخت را کنار بگذارد و پیوندهای میان آن‌ها و کنش متقابل این «پیوندها» و «چیزها» را در سطح واحدی از واقعیت قرار دهد. هرچه از عرصه‌ی بی‌واسطگی محض فراتر رویم، هرچه شبکه‌ی این «پیوندها» گسترده‌تر شود و «چیزها» بیش‌تر در نظام این «پیوندها» وارد شوند، تغییر جنبه‌ی دریافت‌ناپذیر خود را بیش‌تر از دست می‌دهد و خصلت به‌ظاهر فاجعه‌گونه‌ی خود را کنار می‌زند و بدین ترتیب دریافت‌پذیر می‌شود.)

اما این امر فقط در صورتی تحقق می‌یابد که فرا‌روی از بی‌واسطگی، موضوعات را انضمامی‌تر سازد و نظام مفهومی وساطت‌هائی که بدین ترتیب فراهم آمده است - به عبارت رسای لاسال درباره‌ی فلسفه‌ی هگل - نشان‌دهنده‌ی «کلیت امر تجربی» باشد. پیش‌تر با محدودیت‌های روش‌شناختی نظام‌های مفهومی انتزاعی و صوری - عقلاتی آشنا شدیم. حال باید نیک در یابیم که چنین نظام‌هائی این فرا‌روی از روی‌دادگی محض روی‌دادهای تاریخی را از نظر روش‌شناختی ناممکن می‌سازند (محور کوشش‌های انتقادی ریکرت و نظریه‌ی مدرن تاریخ نیز همین امر است و آن را با موفقیت اثبات می‌کنند). آنچه بدین ترتیب به دست می‌آید، در بهترین حالت، نوع‌شناسی صوری شکل‌های جلوه‌ی تاریخ و جامعه است که روی‌دادهای تاریخی را به عنوان مثال به کار می‌گیرد؛ و در نتیجه میان نظام دریافت و واقعیت تاریخی عینی، که باید شناخته شود، پیوندی شباهت‌آمیز و صرفاً تصادفی برقرار می‌کند. قطع نظر از این‌که چنین امری به صورت نوعی جامعه‌شناسی ساده‌اندیشانه در آید که در جست‌وجوی «قوانینی» (از

نوع قوانین کنت و اسپنسر) باشد که در آن‌ها امکان‌ناپذیری روش‌شناختی حل مسئله در پوچی نتایج منعکس می‌گردد، یا این امکان‌ناپذیری روش‌شناختی از همان آغاز در عرصه‌ی آگاهی انتقادی باشد (مانند مورد ماکس وِبر) به نحوی که بدین ترتیب به نوعی علم کمکی تاریخ برسیم، در هر دو حال نتیجه‌ی نهایی یکسان است: مسئله‌ی روی‌دادگی دوباره به درون تاریخ پس‌رانده می‌شود و - مستقل از آن‌که چنین نتیجه‌ی خواسته یا ناخواسته باشد - بی‌واسطگی روش صرفاً صوری رفع نمی‌گردد.

برخورد مورخ به معنای مورد نظر ریکرت، یعنی آگاهانه‌ترین برخورد انتقادی در سنت بورژوازی را نوعی توقف در سطح بی‌واسطگی محض خواندیم. چنین نظری چه بسا برخلاف این واقعیت آشکار جلوه‌کنند که خود واقعیت تاریخی نیز فقط در جریان فرآیند پیچیده‌ی از وساطت‌ها دست‌یافتنی، شناختنی، و توصیف‌پذیر می‌شود. با این‌همه نباید فراموش کرد که خود بی‌واسطگی و وساطت نیز جنبه‌هایی از فرآیندی دیالکتیکی‌اند و هر مرتبه‌ی از هستی (و ذهنی که خواهان شناخت آن است)، بی‌واسطگی خاص خود را - به معنای مورد نظر پدیدارشناسی روح - داراست؛ یعنی در برابر عینی که بی‌واسطه داده شده است، [به گفته‌ی هگل] «باید به نحوی بی‌واسطه یا پذیرا رفتار کنیم، یا به عبارت دیگر در شیوه‌ی که این عین خود را نشان می‌دهد، هیچ تغییری ندهیم». یگانه راه خروج از این بی‌واسطگی، تکوین و «آفرینش» عین [بژه] است. اما این امر مستلزم آن است که بتوانیم صورت‌های وساطتی را که در آن‌ها و از ره‌گذر آن‌ها از بی‌واسطگی وجود اعیان داده‌شده خارج می‌شویم، به مثابه اصول ساختاری ایجاد اعیان و گرایش‌های واقعی حرکت خود آن‌ها نشان دهیم.

یعنی تکوین فکری را در اساس بر تکوین تاریخی منطبق کنیم. ما سیر تاریخی اندیشه‌هایی را دنبال کردیم که در جریان تحول تفکر بورژوازی، همواره و هرچه پیش‌تر این دو اصل را به‌زور از هم جدا کرده‌اند. هم‌چنین دیدیم که در پی این دوگانگی روش‌شناختی، واقعیت [ابتدا] به انبوهی از روی‌دادگی‌های عقلانیت‌ناپذیر تجزیه می‌شود و سپس به حصار شبکه‌ئی از «قوانین» صرفاً صوری و تهی از هر محتوا در می‌آید. و برای آن‌که به یاری «نظریه‌ی شناخت»، از این صورت انتزاعی دنیای بی‌واسطه داده‌شده (و اندیشیدنی) فراتر بروند، این ساختار را جاودانه می‌سازند و به عنوان «پیش‌شرط» ضروری «امکان‌پذیری» چنین دریافتی از جهان، به نحوی منطقی توجیه‌اش می‌کنند. اما چنین کوشش انتقادی‌ئی برای تحلیل پی‌آمدهای منطقی واقعیت، از آن‌جا که قادر نیست این حرکت «انتقادی» را به سمت آفرینش واقعی موضوع شناخت - در این مورد، فاعل اندیشنده - هدایت کند، از آن‌جا که حتی مسیری کاملاً متضاد را در پیش می‌گیرد، در پایان به همان بی‌واسطگی‌ئی بازمی‌گردد که انسان معمولی جامعه‌ی بورژوازی در زندگی روزمره با آن روبه‌رو می‌شود؛ این بی‌واسطگی البسته به قالب مفاهیم درمی‌آید، ولی صرفاً به صورتی بی‌واسطه.

بنابراین، بی‌واسطگی و وساطت صرفاً راه‌های مرتبط با هم و متقابلاً تکمیل‌کننده‌ئی برای برخورد با واقعیت نیستند؛ بل که در عین حال - به اقتضای ذات دیالکتیکی واقعیت و خصیلت دیالکتیکی چنین کوشش‌هایی برای رویارویی با آن - به نحو دیالکتیکی با هم پیوند دارند. به عبارت دیگر، نتیجه‌ی ناگزیر هر وساطتی باید دیدگاهی باشد که در آن، عینیت آفریده‌ی وساطت به صورت بی‌واسطگی درمی‌آید. وضعیت اندیشه‌ی بورژوازی در برابر



وجود تاریخی و اجتماعی جامعه‌ی بورژوازی به همین ترتیب است. وجودی که با وساطت‌های بسیار روشن و آشکار شده است. دیدگاه نهایی و تعیین‌کننده برای مجموعه‌ی این اندیشه که قادر نیست وساطت‌های جدید را کشف کند و وجود و خاستگاه جامعه‌ی بورژوازی را آفریده‌ی همان فاعلی بداند که کلیت دریافتی شناخت را «آفریده» است، دیدگاه بی‌واسطگی محض خواهد بود. زیرا به گفته‌ی هگل [در پدیدارشناسی روح] «عامل وساطت باید چیزی باشد که در آن هر دو جنبه یکی پیش نباشد، و در نتیجه در آن، آگاهی، هر یک از عناصر را در دیگری باز شناسد، هدف و فعالیت هر عنصری را در سرنوشت آن، سرنوشت‌اش را در هدف و فعالیت‌اش، و ذات ویژه‌اش را در این ضرورت باز شناسد.»

امیدوار ایم توضیحات پیشین ما به روشنی نشان داده باشند که این وساطت خاص در اندیشه‌ی بورژوازی وجود نداشته و ناگزیر نمی‌توانسته است وجود داشته باشد. در عرصه‌ی اقتصادی، این امر را مارکس در جاهای بی‌شماری ثابت کرده و باز نمودهای کاذب اقتصاد بورژوازی از فرآیند اقتصادی سرمایه‌داری را آشکارا به نبود وساطت، به طرد روش‌مندانه‌ی مقوله‌های وساطت، به پذیرش بی‌واسطه‌ی صورت‌های فرعی عینیت، به توقف در سطح بازنمود صرفاً بی‌واسطه نسبت داده است. در بخش دوم، پی‌آمدهای فکری سرشت جامعه‌ی بورژوازی و محدودیت‌های روش‌شناختی اندیشه‌اش را با تأکید بسیار خاطر نشان کرده و تنازعاتی (ذهن-عین، جبر-اختیار، فرد-جامعه، صورت-محتوا، و غیره) را نشان داده‌ایم که چنین اندیشه‌ی ناگزیر به آن‌ها می‌انجامد. حال باید دریابیم که اندیشه‌ی بورژوازی — با آن‌که پس از کوشش‌های فکری بسیار گسترده به این تنازعات می‌رسد — بنیاد هستی‌شناختی زاینده‌ی آن‌ها

را همانند امری بدیهی می‌پذیرد، همانند روی‌دادگی‌ئی که باید همان‌گونه که هست در نظر گرفته شود. به عبارت دیگر، اندیشه‌ی بورژوازی با واقعیت داده‌شده برخوردی بی‌واسطه دارد. به عنوان مثال، زیمل [در کتاب فلسفه‌ی پول] درباره‌ی ساختار عقیدتی آگاهی در [حالت] شیء‌وارگی می‌گوید: «بنابراین، چنین خلاف جریان‌هائی ممکن است پس از شکل‌گیری به سوی آرمانی از جدایی مطلقاً محض نیز پیش روند: محتوای مادی زندگی همواره مادی‌تر و غیرشخصی‌تر می‌گردد تا بقایای شیء‌واره‌شدنی همین زندگی هرچه شخصی‌تر شود و به مالکیت بی‌چون وچرای شخص [من] در آید». اما در این حال آنچه باید به یاری وساطت استنتاج و دریافت شود، به اصل پذیرفته‌ی تبیین تمام پدیده‌ها بدل می‌گردد و حتی به مقام یک ارزش برکشیده می‌شود: روی‌دادگی تبیین‌نشده و تبیین‌ناپذیر هستی متعین و کنونی جامعه‌ی بورژوازی حالت قانون همیشگی طبیعت یا ارزش فرهنگی نازمان‌مند را به خود می‌گیرد.

این امر در عین حال به معنای آن است که تاریخ خود را از میان بر می‌دارد. همان‌گونه که مارکس [در فقر فلسفه] درباره‌ی اقتصاد بورژوازی می‌گوید: «تاریخ پیش‌تر وجود داشته است، اما دیگر وجود ندارد.» و هرچند این تناقض بعدها شکل‌های همواره ظریف‌تری به خود می‌گیرد و به قالب تاریخ‌گرایی و نسبی‌باوری تاریخی در می‌آید، مسئله‌ی اساسی - یعنی حذف تاریخ - کم‌ترین تغییری نمی‌کند. این ذات غیرتاریخی و ضدتاریخی اندیشه‌ی بورژوازی را ما هنگامی به آشکارترین وجه درمی‌یابیم که مسئله‌ی زمان حال را مسئله‌ئی تاریخی ببینیم. در این مورد نیازی به ذکر مثال نیست. از زمان جنگ و انقلاب جهانی به بعد، ناتوانی کامل تمام اندیشه‌گران و مورخان بورژوا در درک روی‌دادهای

تاریخی-جهانیِ زمان حال به مثابه روی دادهای تاریخی و جهانی باید از هولناک‌ترین خاطرات هر ناظر عاقلی باشد. این ناتوانی کامل، مورخان بسیار شایسته و اندیشه‌گران تیزبین را تا سطح فکری رقت‌انگیز یا حقارت‌آورِ بدترین نوع روزنامه‌نگاری محلی پایین آورده است؛ اما این امر را نمی‌توان صرفاً و در تمام موارد با علت‌های صرفاً بیرونی (سانسور، پی‌روی از منافع «ملی»، طبقاتی، و غیره) تبیین کرد؛ مبنای روش‌شناختی این ناتوانی آن است که رابطه‌ی نظاره‌گرانه‌ی بی‌واسطه میان فاعل و موضوع شناخت، راه را برای همان شکاف ناعقلانی و «تیره و تهی»ئی باز می‌کند که فیشته توصیف کرده است؛ این تیرگی تهی در شناخت ما از گذشته نیز وجود داشت، ولی فاصله‌ی زمانی-مکانی و وساطت تاریخی بر آن پرده می‌انداخت، اما اکنون ناگزیر آشکار شده است. مقایسه‌ی رسائی از ارنست بلوخ چه بسا بهتر از تحلیلی مشروح-که به هر حال در این جا امکان‌پذیر نیست- این محدودیت روش‌شناختی روشن کند. هنگامی که طبیعت به منظره بدل می‌شود-به عنوان مثال برخلاف زندگی ناآگاهانه‌ی دهقان در طبیعت- تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی هنرمند در مورد منظره (که بی‌تردید پس از گذراندن وساطت‌های بسیار حاصل شده است) مستلزم فاصله‌ئی (در این مورد، مکانی) میان ناظر و منظره است. ناظر بیرون از منظره است و گرنه ممکن نیست طبیعت برای او به منظره بدل شود. اگر او می‌کوشید-بدون خروج از این بی‌واسطگی نظاره‌گرانه- زیبایی‌شناختی-خود و طبیعت پیرامونی بی‌واسطه و مکانی را در «طبیعت به مثابه منظره» جای دهد، بی‌درنگ روشن می‌شد که منظره فقط در فاصله‌ئی معین با ناظر شروع به تبدیل شدن به منظره می‌کند (و بی‌تردید این فاصله در موارد گوناگون بسیار متفاوت

است)؛ زیرا ناظر نمی‌تواند این رابطه‌ی منظره‌ای را با طبیعت داشته باشد مگر در مقام مشاهده‌گری که فاصله‌ی مکانی با آن دارد. البته این فقط مثالی است که وضعیت واقعی را از جهت روش‌شناختی روشن می‌کند، زیرا بیان مناسب و بی‌مسئله‌ی رابطه با منظره فقط در هنر یافت می‌شود، هرچند نباید از یاد برد که همان فاصله‌ی رفع‌نشده‌ی میان فاعل و موضوع شناخت را که در همه جای زندگی مدرن وجود دارد، در هنر نیز می‌یابیم و هنر هم کاری جز شکل‌دادن به این معضل نمی‌کند و قادر به حل واقعی آن نیست. اما همین که تاریخ به زمان حال می‌پردازد - و این کاری است ناگزیر، زیرا در تحلیل‌نهایی، علاقه‌ی ما به تاریخ برای درک واقعی زمان حال است - این «شکاف مخرب» (به گفته‌ی ارنست بلوخ) آشکارا نمایان می‌شود. زیرا ناتوانی برخورد نظاره‌گرانه‌ی بورژوازی در شناخت تاریخ به دو حد‌نهایی می‌انجامد: از یک‌سو «افراد بزرگ» در مقام سازندگان مطلق تاریخ، و از سوی دیگر «قوانین طبیعی» محیط تاریخی؛ این دو حد - اعم از آن‌که در کنار هم یا جدا باشند - هنگامی که با مسئله‌ی ارابه‌ی معنایی برای ذات از بیخ‌و‌بن تازه‌ی زمان حال روبه‌رو می‌شوند، به ناتوانی یک‌سانی گرفتار می‌آیند.<sup>۱۰۷</sup> کمال درونی اثر هنری ممکن است این ورطه‌ی عظیم را بپوشاند. زیرا بی‌واسطگی کمال‌یافته‌اش به مسئله‌ی وساطت، که دیگر از دیدگاه نظاره‌گرانه ناممکن شده است، مجال بروز نمی‌دهد. اما زمان حال به مثابه مسئله‌ی تاریخی که عملاً ناگزیر است، به این وساطت نیاز مبرم دارد. لیکن برای دست‌یابی به آن، کوشش بسیار لازم است. اما در جریان این کوشش‌ها درستی گفته‌ی هگل درباره‌ی یکی از سطوح‌های خودآگاهی، که به دنبال تعریف پیش‌گفته درباره‌ی وساطت آمده است، آشکار می‌شود: «بدین ترتیب آگاهی در

همان تجربه‌ئی که باید حقیقت آگاهی را به خود نشان دهد، برای خود به معمائی بدل می‌شود؛ پی‌آمدهای کنش‌های آگاهی برای وی در حکم کنش‌های خود او نیستند؛ آنچه برایش روی می‌دهد، برای او تجربه‌ی همان چیزی نیست که وی به‌طور دزخود هست. گذار صرفاً دگرگونیِ صوریِ محتوا و ذاتی واحد نیست که یک بار به مثابه محتوا و ذات آگاهی، و بار دیگر به مثابه موضوع یا ذات شهودی‌شده‌ی خاص خودش نمایان شده باشد. در نتیجه، ضرورت انتزاعی به قدرتِ درک‌نشده و صرفاً منفیِ عمومیتی بدل می‌شود که فردیت را از میان برداشته است.»

## ۲

شناختِ تاریخیِ پرولتاریا با شناختِ زمان حال، با شناختِ وضعیت اجتماعی خاص خودش و آشکارسازی ضرورت همین وضعیت (یعنی ضرورت تکوین آن) آغاز می‌گردد. این تکوین و تاریخ ممکن نیست بر هم منطبق شوند، یا به عبارت دقیق‌تر، جنبه‌های مختلف فرآیندی واحد باشند، مگر این‌که از یک‌سو تمام مقوله‌هایی که هستی انسان را [به شکل مفهوم] می‌سازند، به صورت تعینات خود همین هستی (و نه فقط تعینات درک ممکن آن) جلوه‌گر شوند، و از سوی دیگر تسلسل، انسجام، و پیوستگی آن‌ها به صورت جنبه‌های خود فرآیند تاریخی، به صورت سیمای ساختاری زمان حال پدیدار گردد. بنابراین، تسلسل و انسجام درونی مقوله‌ها نه زنجیره‌ئی صرفاً منطقی است و نه نظامی منطبق بر روی داده‌های صرفاً تاریخی. «تسلسل این مقوله‌ها بیش‌تر تابع رابطه‌ئی است که آن‌ها در جامعه‌ی بورژوایی مدرن با یک‌دیگر دارند و درست برعکس رابطه‌ئی است که همانند رابطه‌ی طبیعی آن‌ها

نمودار می‌شود یا با زنجیره‌ی تحول تاریخی انطباق دارد.» (مارکس، گامی در نقد اقتصاد سیاسی). اما این امر مستلزم آن است که در دنیائی که انسان در نظریه و کردار با آن روبه‌روست، بتوان عینیتی را نشان داد که - اگر به‌درستی و تا پایان اندیشیده و فهمیده شده باشد - به هیچ‌وجه نباید در برابر بی‌واسطگی صرفی شبیه بی‌واسطگی‌های پیش‌گفته از حرکت بازماند. در نتیجه، این عینیت باید همانند عاملی گسست‌ناپذیر و واسطه‌گذشته و حال دریافته شود و در تمام روابط مقوله‌ای خود به مثابه آفریده‌ی انسان و تحول اجتماعی پدیدار گردد. اما بدین ترتیب مسئله‌ی «ساختار اقتصادی» جامعه طرح می‌شود. زیرا همان‌گونه که مارکس در جدل با هگل‌گرایی دروغین و کانت‌گرایی عامیانه‌ی پرودون در مورد جدا کردن کاذب اصل (یعنی مقوله) از تاریخ گفته است: «اگر از خودمان پرسیم چرا فلان اصل در قرن یازدهم یا هجدهم پدیدار گشته و نه در قرنی دیگر، ناگزیر باید به‌دقت بررسی کنیم که انسان‌های قرن یازدهم چه کسانی بودند، چه نیازها، چه نیروهای مولد، چه شیوه‌ی تولیدی، و چه مواد خامی داشتند، و خلاصه، مناسبات انسانی حاصل از تمام این اوضاع زندگی کدام‌ها بودند؟ آیا پرداختن به ژرفای تمام این مسائل در حکم ترسیم تاریخ واقعی و دنیوی انسان‌ها در هر قرن و نشان‌دادن آنان به مثابه پدیدآورندگان و بازی‌گران هم‌زمانِ درام زندگی‌شان نیست؟ اما از لحظه‌ئی که انسان‌ها را به مثابه پدیدآورندگان و بازی‌گران تاریخ خود نشان دهیم، - از راهی غیرمستقیم - به آغازگاه واقعی می‌رسیم، زیرا آن اصول جاوداتی را که در آغاز از آن‌ها سخن گفته‌ایم کنار گذاشته‌ایم» (فقر فلسفه).

اشتباه خواهد بود اگر بپنداریم که این دیدگاه در حکم پذیرش

محض ساختار اجتماعی بی واسطه داده شده (یعنی تجربی) است (و همین اشتباه آغازگاه روش شناختی هر گونه مارکسیسم عامیانه است). به علاوه، نپذیرفتن این واقعیت تجربی، و فرا روی از بی واسطگی محض آن، نشان نارضایتی از این واقعیت و تمایل به تغییر صرف - و انتزاعی - آن نیست. این گونه تمایل، این گونه ارزیابی واقعیت تجربی در واقع صرفاً ذهنی می ماند و نوعی «داوری ارزشی»، آرزو، و یوتوپیا خواهد بود. تمایل به یوتوپیا، هنگامی که به قالب فلسفی عینیت یافته و تلخیص شده‌ی «بایستن» در می آید، به هیچ وجه از پذیرش واقعیت تجربی، و در نتیجه و در عین حال، از گرایش ذهن باورانه‌ی تمایل به تغییر، که در واقع در این جا به شکل فلسفی تلطیف شده‌ئی در آمده است، فراتر نمی رود. زیرا «بایستن»، به همان شکل کلاسیک و محضی که در فلسفه‌ی کانت آمده، مستلزم واقعیت موجودی است که مقوله‌ی «بایستن»، در اساس، در مورد آن کاربرد پذیر نیست. بنابراین، درست از آن رو که خودداری فاعل از پذیرش محض هستی داده‌ی تجربی، به صورت «بایستن» در می آید، صورت بی واسطه داده شده‌ی واقعیت تجربی، تصدیق و تأیید فلسفی می یابد: از نظر فلسفی جاودانه می شود. کانت می گوید: «در دنیای پدیده‌ها هیچ چیزی را نمی توان با مفهوم آزادی توضیح داد؛ در این عرصه همیشه ساخت کار طبیعت باید راه‌نمای ما باشد.»<sup>۱۰۸</sup>

بنابراین، هر گونه نظریه‌ی «بایستن» ناگزیر با دوراهی زیر روبه‌رو می شود: یا وجود بی معنای واقعیت تجربی (که بی معنایی آن شرط روش شناختی «بایستن» است، زیرا در وجود بامعنا مسئله‌ی «بایستن» به وجود نمی آید) تغییرناپذیر می ماند و در این صورت «بایستن» خصلتی به تمامی ذهنی می یابد؛ یا باید اصلی را پذیرفت که هم از «بودن» و هم از «بایستن» برگردد تا بدین ترتیب بتوان تأثیر

واقعی «بایستن» را بر «بودن» توضیح داد. زیرا راه حل مشهور «پیش روی پایان ناپذیر» [به سوی فضیلت و قداست] که کانت خود پیش نهاد کرده است، فقط امکان ناپذیری حل مسئله را پنهان می سازد. از نظر فلسفی، تعیین این که «بایستن» برای تغییر «بودن» به چه زمانی نیازمند است اهمیتی ندارد؛ مهم، نشان دادن اصولی است که «بایستن» به یاری آن‌ها به طور کلی قادر به تغییر «بودن» می شود. و این درست همان چیزی است که با تثبیت ساخت کار طبیعت به مثابه صورت تغییر ناپذیر «بودن» با مرزگذاری شدیداً دوگانه انگارانه‌ی «بایستن» و «بودن» (که از این دیدگاه هرگز نمی توان آن را رفع کرد)، و با ایجاد رویارویی سفت و سخت بین «بودن» و «بایستن» از همان ابتدا از نظر روش شناختی ناممکن شده است. اما اگر [تغییر چیزی] به لحاظ روش شناختی ناممکن باشد، آن چیز را هرگز نمی توان ابتدا تا حد ابعادی بی نهایت کوچک تقلیل داد و سپس در نوعی فرآیند پایان ناپذیر پخش کرد و ناگهان به عنوان واقعیت دوباره ظاهرش کرد.

در هر حال، تصادفی نیست که اندیشه‌ی بورژوازی راه برون رفت از تضاد ناشی از پذیرش این نکته را که تاریخ داده‌ی محض است، در پیش روی پایان ناپذیر یافته است. زیرا به گفته‌ی هگل، این پیش روی «در جایی روی می دهد که تعیین های نسبی تا حد تقابل با هم دیگر پیش می روند، به نحوی که در عین آن که وحدتی جدایی ناپذیر را می سازند، به هر یک از آن‌ها در برابر دیگری هستی مستقلی داده می شود. در نتیجه، این پیش روی عبارت است از تضادی که هیچ گاه حل نمی شود، و همیشه چون امری صرفاً حاضر از آن سخن می رود». هگل هم چنین نشان داده است که تدبیر روش شناختی‌ئی که پیش انگاره‌ی منطقی پیش روی



پایان ناپذیر را می‌سازد عبارت از آن است که عناصر این فرآیند، که به لحاظ کیفی قیاس ناپذیر اند و خواهند بود، پیوند صرفاً کمی با هم دیگر برقرار می‌کنند که در آن «هر یک، نسبت به این دگرگونی [یعنی پیش‌روی پایان‌ناپذیر]، حالتی بی‌اعتنا دارد». بدین ترتیب، یک بار دیگر با شکل جدیدی از تنازع قدیمی شیء در خود روبه‌رو می‌شویم: از یک سو «بودن» و «بایستن» تضاد شدید و رفع ناپذیر خود را حفظ می‌کنند؛ از سوی دیگر، از ره‌گذر پیوندی صرفاً ظاهری و بیرونی که به ناعقلانیت و روی دادگی آن دو کاری ندارد، بین آنها محیطی از گردیدن (یا صیرورت) ظاهری ایجاد می‌شود که در آن مضمون واقعی تاریخ، یعنی پیدایی و زوال، به‌راستی در تاریکی امر درک ناپذیر فرو می‌رود. زیرا این فروکاستن به سطح حدود کمی که باید نه فقط عناصر اساسی، بل که مراحل خاص این فرآیند را نیز دربر گیرد، دیدن این امر را ناممکن می‌سازد که گذار بدین ترتیب گویی تدریجی صورت می‌گیرد؛ «اما این تدریجی بودن فقط جنبه‌ی بیرونی دگرگونی را در بر می‌گیرد و نه جنبه‌ی کیفی آن را؛ وضعیت کیفی پیشین به وضعیت بعدی بی‌نهایت نزدیک است، اما هنوز وجود کیفی متفاوتی دارد... با اشتیاق بسیار می‌کوشند که به یاری جنبه‌ی تدریجی گذار، دگرگونی را دریافت‌پذیر سازند؛ اما گذار تدریجی دقیقاً تغییر سراپا سطحی و نقطه‌ی مقابل دگرگونی کیفی است. در گذار تدریجی، پیوند دو واقعیت... که حالت‌ها یا اشیای مستقل پنداشته می‌شوند... حذف می‌گردد، چنین فرض می‌شود که... یکی به‌تمامی بیرون از دیگری است؛ بدین ترتیب، آنچه برای دریافت بسیار ضروری است حذف می‌شود. پیدایی و زوال نیز به‌طور کلی حذف می‌گردد، یا امر در خود، یعنی حالت درونی چیزی که مقدم بر وجود آن است، به وجود بیرونی ناچیزی بدل می‌شود و

تفاوت ذاتی یا مفهومی [چیزها] به تفاوت بیرونی و محض اندازه‌ها تبدیل می‌گردد.<sup>۱۰۹</sup>

برای فرا روی از بی‌واسطگی واقعیت تجربی و بازتاب‌های عقل‌باورانه‌ی بی‌واسطه‌ی آن، نباید بکوشیم درون‌بودگی [و استقلالی نبودن] هستی (اجتماعی) را کنار بگذاریم، وگرنه این فرا روی کاذب یک بار دیگر - البته این بار در یک قالب فلسفی تعالی‌یافته - بی‌واسطگی واقعیت تجربی را همراه با تمام مسئله‌های حل‌نشده‌ی اش تثبیت و جاودانه می‌سازد. فرا روی از واقعیت تجربی فقط ممکن است به این معنا باشد (اعیان دنیای تجربی باید همانند عناصر کلیت دریافته و درک شوند، یعنی به صورت عناصر کلیت جامعه‌ئی که غرقه در فرآیند دگرگونی تاریخی است. بنابراین، مقوله‌ی وساطت به عنوان اهرم روش شناختی برای چیرگی بر بی‌واسطگی صرف دنیای تجربه، نه چیزی است که از خارج (به صورت ذهنی) بر اشیا تحمیل شده باشد، و نه داوری ارزشی یا «بایدی» که در مقابل «هستی» آن‌ها قرار گیرد، بل که تجلی ساختار عینی و اصیل خود آن‌هاست.) این امر فقط هنگامی می‌تواند آشکار گردد و به سطح آگاهی بر کشیده شود که دیدگاه کاذب اندیشه‌ی بورژوازی را درباره‌ی واقعیت عینی کنار بگذاریم. (زیرا وساطت امکان‌پذیر نخواهد بود اگر وجود تجربی خود چیزها وجودی وساطت‌یافته نباشد؛ وجودی که فقط از آن رو - و در آن حد - بی‌واسطه جلوه می‌کند که از یک سو آگاهی از وساطت موجود نیست، و از سوی دیگر (و درست از همین رو) چیزها از مجموعه‌ی تعین‌های واقعی خود برکنده شده و به‌طور مصنوعی جدا شده‌اند.<sup>۱۱۰</sup>)

اما نباید فراموش کرد که این فرآیند جداسازی چیزها به هیچ

وجه تصادفی یا خودسرانه نیست. هنگامی که شناخت درست، جدایی‌های کاذب میان چیزها (و پیوند کاذب تر آن‌ها به یاری تعین‌های انتزاعی فهم خوداندیش<sup>۳۸</sup>) را کنار می‌گذارد، این تصحیح بی‌تردید کاری بیش از اصلاح صرف یک روش علمی کاذب یا نارسا، یا جای‌گزینی یک فرضیه با فرضیه‌ئی کارسازتر است. در واقع سرشت اجتماعی واقعیت زمان حال ایجاب می‌کند که صورت‌های عینی آن به این شیوه پرورش فکری بیابند و همین شیوه آغازگاه عینی خود این پرورش‌ها باشد. بنابراین، اگر دیدگاه پرولتاریا را با دیدگاه بورژوازی مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که اندیشه‌ی پرولتاریایی، درست برخلاف اندیشه‌ی بورژوازی - دست‌کم در گرایش بنیادین آن - در برابر صورت‌های [فکری] فتودالی قرون وسطی، برای درک واقعیت به هیچ وجه نیازمند لوح نانوشته، و آغاز نوین ادراک «بدون هیچ پیش‌انگاره‌ئی» نیست. (پرولتاریا، درست از آن رو که هدف عملی‌اش دگرگونی بنیادین مجموعه‌ی جامعه است، جامعه‌ی بورژوایی و تمام آفریده‌های فکری، هنری، و دیگر آفریده‌های آن را آغازگاه روش‌شناختی خود می‌داند. کارکرد روش‌شناختی مقوله‌های وساطت‌بخش این است که می‌توانند معنانه‌ی درونی را که ضرورتاً در ذات اعیان [ابژه‌های] جامعه‌ی بورژوایی نهفته اند اما در تجلی بی‌واسطه‌ی این اعیان در جامعه‌ی بورژوایی، و در نتیجه در بازتاب ذهنی آن‌ها در اندیشه‌ی بورژوایی به‌ناگزیر غایب اند، به‌طور عینی فعال کنند و بدین ترتیب به سطح آگاهی پرولتاریا بکشانند. به عبارت دیگر، به هیچ وجه امری تصادفی یا مسئله‌ئی صرفاً نظری و علمی نیست که بورژوازی به لحاظ نظری در سطح بی‌واسطگی از

\* reflexion، اشاره به تعین‌های اندیشه در مرحله‌ی فهم (در فلسفه‌ی کانت) است که هگل آن‌ها را به عنوان شناخت انتزاعی نقد می‌کند.

حرکت باز می‌ماند اما پرولتاریا از آن فراتر می‌رود. تفاوت این دو دیدگاه نظری بیان‌گر اختلاف هستی اجتماعی این دو طبقه است. بدیهی است که شناخت حاصل از دیدگاه پرولتاریا برتری عینی و علمی دارد: راه‌حل روش‌شناختی مسائلی را به دست می‌دهد که بزرگ‌ترین اندیشه‌گران دوران بورژوازی برای یافتن آن بی‌هوده مبارزه کرده‌اند. دیدگاه پرولتاریا شناخت تاریخی دقیق سرمایه‌داری را در برمی‌گیرد که ناگزیر دور از دست‌رس اندیشه‌ی بورژوازی است. اما خود این درجه‌بندی عینی ارزش شناخت روش‌ها نیز مسئله‌ی تاریخی و اجتماعی، و پی‌آمد ضروری انواع جامعه‌های مورد نظر این دو طبقه، و نیز پی‌آمد ضروری تسلسل تاریخی آن‌هاست؛ در نتیجه، سرشت «کاذب» و «یک‌سویه‌ی» تاریخ‌نگری بورژوازی همانند عاملی ضروری در بنای روش‌شناختی شناخت جامعه پدیدار می‌شود.<sup>۱۱۱</sup> به‌علاوه، هر روشی با هستی طبقه‌ی رایه‌دهنده‌ی آن پیوندی ناگزیر دارد. برای بورژوازی، روش، حاصل بی‌واسطه‌ی هستی اجتماعی اوست و به همین سبب بی‌واسطگی محض به مثابه محدودیتی بیرونی با اندیشه‌ی او عجین شده و درست به همین دلیل رفع‌ناپذیر است. به‌عکس، پرولتاریا از همان نقطه‌ی آغاز، از لحظه‌ی که به تدوین دیدگاه خود می‌پردازد، باید این محدودیت بی‌واسطگی را به نحو درونی در نوردد. و از آن‌جا که روش دیالکتیکی، عناصر اساسی خود را همواره تولید و بازتولید می‌کند و ذات آن نفی تحول مستقیم و بی‌مانع اندیشه است، مسئله‌ی آغازگاه برای پرولتاریا در هر گامی که برای دریافت نظری واقعیت یا اقدام عملی - تاریخی برمی‌دارد، از نو طرح می‌شود. برای پرولتاریا، محدودیت تحمیلی بی‌واسطگی به محدودیتی درونی بدل می‌شود. بدین ترتیب، این مسئله به‌روشنی مطرح

می‌گردد؛ با این شیوه‌ی طرح مسئله، راه — و امکان — پاسخ پیدا می‌شود. ۱۱۲

اما فقط امکان پاسخ پیدا شده است. گزاره‌ئی که مبنای بحث ما بود هم‌چنان بی‌تغییر مانده است: در جامعه‌ی سرمایه‌داری، وجود اجتماعی — به نحو بی‌واسطه — برای پرولتاریا و بورژوازی یکسان است. اما اکنون می‌توان افزود که همین وجود، بر اثر پویایی منافع طبقاتی، بورژوازی را زندانی این بی‌واسطگی نگه می‌دارد، حال آن‌که پرولتاریا را به فرا روی از آن می‌کشاند. زیرا در وجود اجتماعی پرولتاریا، سرشت دیالکتیکی فرآیند تاریخی، و در نتیجه سرشت وساطت‌یافته‌ی هر عنصری، با شدت بسیار آشکار می‌شود و تمام عناصر، حقیقت و عینیت راستین خود را فقط در کلیت وساطت‌یافته می‌یابند. برای پرولتاریا کسب آگاهی از ذات دیالکتیکی وجود خود مسئله‌ی مرگ و زندگی است، اما بورژوازی در زندگی روزمره، ساختار دیالکتیکی فرآیند تاریخی را با مقوله‌های انتزاعی فهم خوداندیش، مانند کمیّت و پیش‌روی پایان‌ناپذیر، می‌پوشاند تا در لحظات گذار ناگهانی، فقط شاهد فاجعه‌های بی‌واسطه باشد. چنین امری — همان‌طور که پیش‌تر نشان دادیم — بر این واقعیت استوار است که (بورژوازی همواره فاعل و موضوع فرآیند تاریخی و هستی اجتماعی را به صورتی دوگانه در نظر می‌گیرد: در عرصه‌ی آگاهی، فرد خاص و منفرد را فاعل شناسنده‌ئی می‌داند که رویاروی انبوه ضروریات عینی تحول اجتماعی قرار می‌گیرد که فقط بخش‌های ناچیزی از آن‌ها دریافتنی اند. اما در [پهنه‌ی] واقعیت، دقیقاً فعالیت آگاهانه‌ی فرد را در جانب عینی فرآیند قرار می‌دهد، فعالیتی که فاعل آن (طبقه‌ی بورژوا) قادر به کسب آگاهی از آن نیست و ناگزیر همیشه باید فراسوی آگاهی فاعلی ظاهری، یعنی فرد، باقی بماند) بدین

ترتیب، فاعل و موضوع فرآیند اجتماعی را در رابطه‌ی کنش متقابل دیالکتیکی می‌یابیم. اما از آن‌جا که آن‌ها همواره به شکلی سخت دوگانه و بیرون از یک‌دیگر پدیدار می‌شوند، این دیالکتیک ناآگاهانه می‌ماند و چیزها دوگانگی و در نتیجه انجماد خود را حفظ می‌کنند. این انجماد فقط با نوعی سانحه درهم‌شکسته می‌شود، اما بی‌درنگ ساختاری به همان اندازه منجمد جای‌گزین آن می‌گردد. این دیالکتیک ناآگاهانه که در اساس خود مهارناپذیر است «حیرت ساده‌لوحانه‌ی خود را هنگامی آشکارا اقرار می‌کند که چیزی که [اقتصاددانان مدرن] با زحمت بسیار کوشیده‌اند آن را به عنوان شیء توصیف کنند، ناگهان به صورت رابطه‌ی اجتماعی پدیدار می‌شود، و همین‌که می‌خواهند آن را همانند رابطه‌ی اجتماعی توصیف کنند، دوباره به صورت شیء سربه‌سر آنان می‌گذارد» (مارکس، گامی در نقد اقتصاد سیاسی).

برای پرولتاریا هستی اجتماعی این چهره‌ی دوگانه را ندارد. پرولتاریا نخست همانند موضوع محض و صرف تحول اجتماعی پدیدار می‌شود. در تمام لحظه‌های زندگی روزمره که فرد کارگر خود را فاعل حیات خویش می‌پندارد، بی‌واسطگی زندگی او پرده‌ی این پندار را می‌برد و وی را به درک این نکته و می‌دارد که ارضای ابتدایی‌ترین نیازهایش، «مصرف فردی او، اعم از آن‌که در درون یا بیرون کارگاه یا کارخانه، در درون یا بیرون فرآیند کار روی دهد، بخشی از جریان تولید و بازتولید سرمایه است، درست مثل تمیز کردن ماشین‌آلات که ممکن است در طول فرآیند کار یا در لحظات توقف آن صورت گیرد» (سرمایه). اندازه‌گیری کمی اشیاء، وابسته ساختن آن‌ها به مقوله‌های ذهنی انتزاعی، در زندگی کارگر به نحوی بی‌واسطه به صورت فرآیندی از انتزاع جلوه‌گر می‌شود که به وی

تحمیل می‌گردد و نیروی کارش را از او جدا و وادارش می‌کند که آن را به مثابه کالائی متعلق به خود به فروش رساند. و با فروش یگانه کالای خود، آن را (و نیز خود را، زیرا کالایش از وجود جسمانی او جدایی‌ناپذیر است) در فرآیندی تخصصی ادغام می‌کند که ماشینی و عقلانی شده، و او می‌داند که فرآیندی کامل و تمام‌شده است و پیش از او و حتی بدون او کار می‌کند و بنابراین وی نیز همانند رقمی کاهش‌یافته به کمیته انتزاعی، همانند ابزار ماشینی شده و عقلانی شده‌ی ناچیزی در همین فرآیند گنجانده شده است.

بدین ترتیب، برای کارگر، خصلت شیء واره‌ی جلوه‌ی بی‌واسطه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری به اوج خود می‌رسد: البته برای بورژوازی نیز این دوگانگی شخصیت، این دوپاره‌شدن انسان به عنصری از حرکت کالاها [از یک سو] و ناظر (به طور عینی ناتوان) این حرکت [از سوی دیگر] وجود دارد.<sup>۱۱۳</sup> اما در آگاهی او این امر به‌ناگزیر به صورت فعالیتی جلوه می‌کند که از خود وی سر می‌زند (فعالیتی که البته به‌طور عینی پندار محض است). این پندار، وضعیت حقیقی را بر وی پوشیده می‌دارد، حال آن‌که کارگر، که از این امکان درونی فعالیت پندارآلود محروم شده است، دوپارگی وجود خود را به شکل ناخوش‌آیند بردگی اساساً بی‌حدومرز می‌بیند. در نتیجه به‌ناگزیر به موضوع [ابژه‌ی] فرآیندی بدل می‌گردد که در جریان آن به حد کالا، به حد کمیّت محض فرو کاسته می‌شود. (اما درست همین امر او را به فرا روی از بی‌واسطگی این وضعیت وا می‌دارد. زیرا همان‌گونه که مارکس [در مُزد، بها، سود] گفته است: «زمان جای‌گاه تکامل بشر است». تفاوت‌های کمی در استثمار که برای سرمایه‌دار به صورت بی‌واسطه‌ی تعیین‌های کمیّی موضوعات محاسبه‌اش در می‌آیند، در نظر کارگر باید همانند

مقوله‌های تعیین‌کننده و کیفی تمام زندگی مادی، ذهنی، و اخلاقی وی پدیدار شوند. گذار ناگهانی کمیّت به کیفیت فقط (آن‌گونه که هگل در فلسفه‌ی طبیعت خود، و در پی او انگلس در آنتی‌دورینگ ترسیم می‌کند) مرحله‌ئی معین از فرآیند تحول دیالکتیکی نیست. این گذار، همان‌گونه که با استناد به منطق هگل نشان داده‌ایم، به معنای ظهور صورت عینی راستین وجود و درهم‌شکستن تعیین‌های ذهنی و اغتشاش‌آفرین نیز هست، تعیین‌هائی که عینیت راستین را به سطح وضعی صرفاً بی‌واسطه، منفعلانه، و نظاره‌گرانه فرو می‌کاهند. در مسئله‌ی زمان کار به‌روشنی می‌بینیم که سنجش کمی پوششی شیء‌واره‌شده و شیء‌واره‌ساز است که بر ذات حقیقی موضوعات پرده می‌اندازد و فقط هنگامی ممکن است به‌طور کلی به صورت عینی واقعیت در نظر گرفته شود که فاعلی که با موضوع رابطه‌ئی نظاره‌گرانه یا (به‌ظاهر) عملی دارد، به ذات موضوع بی‌علاقه باشد. آن‌جا که انگلس [در آنتی‌دورینگ] برای توضیح جهش کمیّت به کیفیت، گذار آب از حالت مایع به حالت جامد یا بخار را مثال می‌زند، مثال او در مورد چنین گذارهایی درست است. اما با در پیش گرفتن این نوع برخورد، این امر نادیده می‌ماند که همان گذارهایی که به صورتی کاملاً کمی جلوه‌گر می‌شوند، همین‌که دیدگاه خود را تغییر دهیم، خصیصه‌ی کیفی نیز پیدا می‌کنند (مثال کاملاً پیش‌پاافتاده‌ی این امر آشامیدنی شدن آب است: در این فرآیند، تغییرات «کمی» در نقطه‌ی معینی جنبه‌ی کیفی پیدا می‌کنند). وضعیت هنگامی روشن‌تر می‌شود که به بررسی روش‌شناختی مثال و ام‌گرفته‌ی انگلس از سرمایه‌پردازیم. موضوع بر سر مقدار ارزشی است که در مرحله‌ی معینی از تولید برای تبدیل مجموعه‌ئی از ارزش به سرمایه ضروری است؛ مارکس می‌گوید در این مرحله



است که کمیت ناگهان به کیفیت بدل می‌شود. اگر اکنون این دو دسته را — دسته‌ی تغییرات کمی امکان‌پذیر و دسته‌ی گذار ناگهانی این تغییرات به کیفیت (افزایش یا کاهش مقدار ارزش، و بیش‌تر یا کم شدن زمان کار) — مقایسه کنیم، به روشنی در می‌یابیم که در مورد اول در واقع فقط با چیزی روبه‌رو هستیم که هگل آن را «نقطه‌ی عطف در روابط نسبی» نامیده است، اما در مورد دوم هر تغییری در ذات درونی خود تغییری کیفی است که اگرچه صورت پدیداری کمی آن را محیط اجتماعی به کارگر تحمیل می‌کند، ولی برای او ذات این تغییر درست در وضعیت کیفی آن نهفته است. سرچشمه‌ی آشکار این پدیدارشدن دوگانه در آن است که برای کارگر، زمان کار نه فقط شکل عینی کالائی که می‌فروشد، یعنی نیروی کارش (در این شکل، برای او نیز مسئله‌ی مبادله‌ی معادل‌ها، یعنی رابطه‌ی کمی مطرح است)، بل که در عین حال شکل تعیین‌کننده‌ی زندگی او به مثابه فاعل و انسان است.

اما این نکته بدان معنا نیست که بی‌واسطگی و پی‌آمدی روش‌شناختی آن، یعنی تقابل سفت‌وسخت فاعل و موضوع، به تمامی رفع شده‌اند. مسئله‌ی زمان کار نشان‌دهنده‌ی گرایش است که اندیشه‌ی پرولتاریایی را درست از آن رو به فرازوی ناگزیر از این بی‌واسطگی وا می‌دارد که شیء‌وارگی در آن به نقطه‌ی اوج خود می‌رسد. زیرا **یک سو** کارگر در هستی اجتماعی خود به نحو بی‌واسطه و کامل در جانب موضوع [ابژه] قرار گرفته است: در نظر خود به طور بی‌واسطه همانند موضوع و نه فاعل فرآیند اجتماعی کار جلوه می‌کند. از سوی دیگر، نقش موضوع دیگر به خودی خود نقشی صرفاً بی‌واسطه نیست. به عبارت دیگر، تبدیل کارگر به موضوع صرف فرآیند تولید (برخلاف برده‌داری و نظام رعیتی)

به طور عینی بر اثر شیوهی تولید سرمایه داری، یعنی بر اثر این امر صورت می گیرد که کارگر مجبور است در برابر مجموعهی شخصیت اش به نیروی کار خود عینیت بخشد و آن را به مثابه کالائی که به وی تعلق دارد به فروش رساند. اما در عین حال شقاق بین ذهیت و عینیت، که مشخصاً در این جا در انسانی به وجود می آید که به صورت کالا عینیت می یابد، امکان آگاهی از این وضعیت را نیز فراهم آورد. در صورت های اجتماعی پیشین و «طبیعی» تر، کار «به نحو بی واسطه به مثابه وظیفه ی عضوی از پیکر جامعه» تعریف می شده است (گامی در نقد اقتصاد سیاسی)؛ در برده داری و نظام رعیتی صورت های سلطه همانند «انگیزه های اصلی و بی واسطه ی فرآیند تولید» پدیدار می شوند و همین امر زحمت کشان را، که در چنین مجموعه هائی در تمامیت تقسیم نشده ی شخصیت خود فرو رفته اند، از دست یابی به آگاهی از وضعیت اجتماعی شان باز می دارد. برعکس، پیش فرض «کاری که به صورت ارزش مبادله ای جلوه گر می شود، کار فرد خاص و منفرد است. این کار صورت متضاد بی واسطه ی خود، یعنی صورت عمومیت انتزاعی را می یابد و بدین ترتیب اجتماعی می شود» (گامی در نقد اقتصاد سیاسی).

اکنون می توانیم عواملی را که هستی اجتماعی کارگر و صورت های آگاهی او را دیالکتیکی می سازند، و بدین ترتیب آنها را به فرا روی از بی واسطگی محض می کشانند، روشن تر و انضمامی تر ببینیم. پیش از هر چیز (کارگر فقط در صورتی می تواند به هستی اجتماعی خویش آگاهی یابد که از خود به مثابه کالا آگاه شود. همان طور که دیدیم، هستی بی واسطه ی کارگر او را همانند یک شیء محض و صرف در فرآیند تولید ادغام می کند. همین که کارگر دریابد که این بی واسطگی پی آمد و ساطت های متعدد است، تمام

پیش‌فرض‌های آن به‌روشنی آشکار می‌شوند و در نتیجه فروریزی صورت‌های بت‌واره‌ی ساختار کالایی آغاز می‌گردد: کارگر در کالا به بازشناسی خود و شناخت روابط خاص خویش با سرمایه می‌پردازد. تا هنگامی که قادر نیست در عمل از این ایفای نقش شیء فراتر رود، آگاهی او عبارت است از خودآگاهی کالا، یا به عبارت دیگر، خودشناسی و خودآشکارگی جامعه‌ی سرمایه‌داری مبتنی بر تولید و مبادله‌ی کالا.

اما این افزوده‌شدنِ خودآگاهی به ساختار کالایی با آنچه معمولاً آگاهی «درباره‌ی» چیزی خوانده می‌شود تفاوت اصولی و کیفی دارد. نه فقط از آن‌رو که نوعی خودآگاهی است، زیرا این خودآگاهی ممکن است - مانند روان‌شناسی علمی - آگاهی «درباره‌ی» یک موضوع شناخت باشد، آگاهی‌ئی که بدون دگرگون ساختن شیوه‌ی رابطه‌ی آگاهی و موضوع شناخت، و در نتیجه بدون تغییر شناخت به دست آمده، ممکن است هنوز «به تصادف» با خود به عنوان موضوع شناخت برخورد کند. پی‌آمد ناگزیر این امر آن است که معیارهای حقیقت برای چنین شناختی نیز باید درست همانند معیارهای شناخت اعیان «بی‌گانه» باشد. حتی خودآگاهی برده، یعنی ابزار سخن‌گو، از بردگی‌اش در روزگار باستان، با خودآگاهی مورد نظر ما تفاوت اساسی دارد؛ زیرا او بدین ترتیب فقط می‌تواند به شناخت «موضوعی» برسد که «به تصادف» خود اوست. میان برده‌ی «اندیشه‌ورز» و برده‌ی «نآگاه» هیچ تفاوت عینی و اجتماعی تعیین‌کننده‌ئی وجود ندارد؛ همان‌گونه که در امکان کسب آگاهی برده از وضعیت اجتماعی خود و امکان آگاه‌شدن «انسان آزاد» از بردگی نیز چنین تفاوتی وجود ندارد. [در این موارد] دوگانگی سفت‌وسخت فاعل و موضوع شناخت در زمینه‌ی نظریه‌ی شناخت

تغییر نیافته می ماند و در نتیجه شناسنده نمی تواند در جریان کسب آگاهی درست از موضوع شناخت خود، در آن هیچ تغییری وارد آورد و این موضوع را دست نخورده باقی می گذارد.

برخلاف این شناخت، شناخت کارگری که خود را به مثابه کالا می شناسد، شناختی عملی است. به عبارت دیگر، این شناخت تغییری ساختاری و عینی را در موضوع شناخت خود ایجاد می کند. در این شناخت، و از ره گذر آن، خصلت ویژه‌ی کار به مثابه کالا، «ارزش مصرفی» آن (یعنی توانایی اش در ایجاد اضافه تولید)، که مانند هر ارزش مصرفی محو می گردد و در مقوله‌های مبادله‌ی کمی سرمایه‌داری هیچ نشانی بر جا نمی گذارد، به آگاهی راه می یابد و به واقعیت اجتماعی بدل می شود. سرشت ویژه‌ی کار به مثابه کالا، که بدون این آگاهی یکی از محرک‌های ناشناخته‌ی تحول اقتصادی است، به یاری این آگاهی به خود عینیت می بخشد. سرشت ویژه‌ی این نوع کالا در آن است که رابطه‌ی میان انسان‌ها را در پوششی شیء‌واره، و هسته‌ی کیفی زنده‌ئی را در پوسته‌ئی کمی پنهان می سازد. اما با آشکار شدن این سرشت، خصلت بت‌واره‌ی هر کالائی شناخت پذیر می شود، خصلتی که بر نیروی کار به عنوان کالا استوار است. بدین ترتیب هسته‌ی هر کالائی، یعنی رابطه‌ی میان انسان‌ها، به عنوان عامل تحول تاریخی پدیدار می شود.

البته تمام این امور فقط به طور ضمنی در برابر نهاد دیالکتیکی کمیت و کیفیت - آن گونه که در مسئله‌ی زمان کار دیدیم - نهفته است. به عبارت دیگر، این برابر نهاد - و تمام تعین‌های ناشی از آن - فقط آغاز فرآیند پیچیده‌ئی از وساطت است که هدف اش شناخت جامعه به مثابه کلیت تاریخی است. فرق روش دیالکتیکی با اندیشه‌ی بورژوازی فقط در آن نیست که تنها این روش قادر به

شناخت کلیت است؛ بل که در این نیز هست که چنین شناختی فقط از آن رو امکان پذیر است که رابطه‌ی کل و جزء در روش دیالکتیکی تفاوت اصولی با اندیشه‌ی مبتنی بر تعین‌های فهم خوداندیش دارد. خلاصه آن‌که از این دیدگاه ذاتِ روش دیالکتیکی در آن است که در هر جنبه‌ئی که به شیوه‌ی دیالکتیکی درستی دریافته شده است، کلیت به تمامی درک می‌شود و کل روش را می‌توان در مورد هر جنبه‌ئی تعمیم داد.<sup>۱۱۴</sup> بارها – و البته نه بی دلیل – خاطر نشان شده است که فصل معروف *منطق هگل* درباره‌ی هستی، نیستی، و گردیدن، حاوی تمام فلسفه‌ی هگل است. چه بسا به همین ترتیب بتوان گفت که فصل *سرمایه* درباره‌ی سرشت بت‌واره‌ی کالا حاوی همه‌ی ماتریالیسم تاریخی و تمام خودشناسی پرولتاریا به مثابه شناخت جامعه‌ی سرمایه‌داری (و جامعه‌های پیشین به مثابه مراحل پیش‌روی به سوی این جامعه) است.

البته به هیچ وجه نباید نتیجه گرفت که بدین ترتیب، سیر تحول کلیت با تمام غنای محتوای آن زاید می‌شود. به عکس، برنامه‌ی هگل مبنی بر دریافت امر مطلق (یعنی هدف شناخت در فلسفه‌ی او) به مثابه نتیجه، برای مارکسیسم و موضوع‌های بسیار متفاوت شناخت آن بیش از هر زمان دیگری معتبر است، زیرا مارکسیسم فرآیند دیالکتیکی را همان تحول تاریخ می‌داند. در این نکته‌ی روش‌شناختی می‌خواهیم فقط بر امر ساختاری زیر تأکید کنیم: مرحله‌ی خاص، قطعه‌ئی از کلیتی مکانیکی نیست که از چنین قطعه‌هائی شکل گرفته باشد (همین دیدگاه است که شناخت را پیش‌روی پایان‌ناپذیر می‌داند)؛ هر مرحله‌ئی این امکان را در بر دارد که تمام غنای محتوای کلیت را از درون خود بسط دهد. اما این امر فقط در صورتی امکان‌پذیر است که مرحله‌ی خاص به مثابه مرحله،

یعنی به مثابه نقطه‌ی گذار به سوی کلیت، در نظر گرفته شود و حرکت برای خروج از بی‌واسطگی (حرکتی که هر مرحله را - که در وجود خود چیزی بیش از تضادی آشکارا حاد میان دو مقوله‌ی ذهنی نیست - به مرحله‌ی از فرآیند دیالکتیکی بدل می‌سازد) به صورت ایستایی و بی‌واسطگی جدیدی منجمد نشود.

این اندیشه ما را به آغازگاه مشخص مان باز می‌گرداند. در تعریف پیش‌گفته‌ی مارکس از کار در نظام سرمایه‌داری، با تضاد میان فرد خاص و منزوی و عمومیتی انتزاعی روبه‌رو شدیم که پیوند کار او با جامعه به وساطت آن صورت می‌گیرد. اما نباید از یاد ببریم که همان‌گونه که در هر صورت داده‌ی بی‌واسطه و انتزاعی هستی می‌بینیم، بورژوازی و پرولتاریا نیز در برابر یک‌دیگر وضعیت بی‌واسطه‌ی مشابهی دارند. ولی در این جا بورژوازی بر اثر وضعیت طبقاتی اش در بی‌واسطگی خود باقی می‌ماند، حال آن‌که دیالکتیک ویژه‌ی وضعیت طبقاتی پرولتاریا او را به خروج از این بی‌واسطگی و ا می‌دارد. (تبدیل تمام چیزها به کالا، اندازه‌گیری کمی آن‌ها در قالب ارزش‌های مبادله‌ای بت‌واره، فقط فرآیندی درون‌گستر نیست که در این مسیر بر تمام صورت‌های عینی زندگی تأثیر بگذارد (در مبحث زمان کار به چنین فرآیندی اشاره کردیم)، بل که در عین حال، و به نحوی جدایی‌ناپذیر، برون‌گستری این صورت‌ها برای دربرگیری کلیت هستی اجتماعی است. برای سرمایه‌دار این جنبه از فرآیند به معنای افزایش کمیت چیزهای مربوط به محاسبات و معاملات او است. در آن حدی که این فرآیند برای او خصلتی کیفی می‌یابد، این جنبه‌ی کیفی در مسیر افزایش عقلاتی شدن، ماشینی شدن، و کمی شدن دنیای رویاروی او پیش می‌رود (نگاه کنید به تفاوت میان سلطه‌ی سرمایه‌ی تجاری و سرمایه‌ی صنعتی، سرمایه‌داری شدن

کشاورزی، و مانند آن‌ها). بدین ترتیب، راه پیش‌رفتی پایان‌ناپذیر گشوده می‌گردد که به عقلانی‌شدن سرمایه‌دارانه‌ی کامل مجموعه‌ی هستی اجتماعی می‌انجامد، راهی که البته گاهی سوانح «عقلانی» آن را ناگهان قطع می‌کنند.

برای پرولتاریا، به عکس، «همین» فرآیند به معنای پیدایی خود او به مثابه طبقه است. در هر دو مورد، پای‌گذاری ناگهانی از کمیت به کیفیت در میان است. کافی است سیر تحول پیشه‌وری قرون وسطایی را به کارخانه‌ی مدرن از طریق همکاری ساده و نظام کارگاهی دنبال کنیم تا در یابیم که - حتی برای بورژوازی - این تفاوت‌های کیفی شاخص‌گذارِ راه تحول اند. اما برای بورژوازی معنای این دگرگونی‌ها دقیقاً در آن است که این طبقه هر پیش‌رفت کیفی جدید را به سطحی کمی برمی‌گرداند تا بتواند به محاسبه‌ی عقلانی ادامه دهد. ولی برای پرولتاریا «همین» تحول معنای متفاوتی دارد که عبارت است از حذف پراکندگی، آگاهی از خصلت اجتماعی کار، گرایش به انضمامی‌تر ساختن فزاینده‌ی شکل بروز عامیت انتزاعی اصل اجتماعی، و غلبه بر این عامیت.

اکنون هم‌چنین در می‌یابیم که چرا فقط در پرولتاریاست که فرآیند کالا شدن کار انسان - کاری که از مجموعه‌ی شخصیت بشر جدا شده است - به آگاهی انقلابی می‌انجامد. در بخش اول نشان دادیم که ساختار اساسی شیء وارگی را در تمام صورت‌های اجتماعی سرمایه‌داری مدرن (از جمله دیوان‌سالاری) می‌توان یافت. اما این ساختار فقط در رابطه‌ی پرولتاریا با کار به روشنی آشکار و کاملاً آگاهانه می‌شود. زیرا کار او، حتی در وجود بی‌واسطه داده‌شده‌اش، صورت عریان و انتزاعی کالا را دارد، اما در دیگر صورت‌های کار، این ساختار در پس نمای «کیار معنوی»،

«مسئولیت»، و غیره (و گاه حتی در پس صورت‌های «پدرسالاری») پنهان می‌شود. و هرچه شیء وارگی در «جان» کسی که کار خود را به مثابه کالا می‌فروشد ژرف‌تر رسوخ کند، این نما و پندار فریبنده‌تر می‌شود (مثل مورد روزنامه‌نگاری). نهان‌سازی عینی صورت کالایی با این امر ذهنی همراه است که با آن‌که فرآیند شیء‌وارگی و تبدیل کارگر به کالا «جان‌اش» را فرسوده، تباه، و نابود می‌سازند — البته تا هنگامی که بر ضد آن آگاهانه به طغیان بر نخیزد — اما ذات روانی و انسانی او را به کالا بدل نمی‌کنند. بنابراین، او می‌تواند در درون خویش در برابر این زندگی که به وی تحمیل شده است، خود را به‌طور کامل عینیت بخشد. اما، برای مثال، انسان شیء‌واره‌شده در دیوان‌سالاری، حتی در یگانه قوایی نیز که ممکن است تکیه‌گاه طغیان او بر ضد شیء‌وارگی باشند، به کالا بدل می‌گردد و ماشین‌واره و شیء‌واره می‌شود. حتی اندیشه‌ها و احساسات وی نیز در هستی کیفی‌شان\* شیء‌واره می‌شوند. همان‌گونه که هگل [در پدیدارشناسی روح] می‌گوید: «پویاسازی اندیشه‌های ایستا بسیار دشوارتر از پویاسازی هستی محسوس است.» در نهایت، این فساد صورت‌های عینی نیز به خود می‌گیرد. جای‌گاه کارگر در فرآیند تولید از یک‌سو چیزی قطعی است و از سوی دیگر تمام ویژگی‌های بی‌واسطه‌ی کالا را در خود دارد (بی‌ثباتی نوسان‌های روزانه‌ی بازار و غیره)، اما گروه‌های دیگر از ظاهر نوعی ثبات (کار روزمره، بازنشستگی، و مانند آن‌ها) و نیز امکان — انتزاعی — ترفیع فردی به سمت طبقه‌ی مسلط برخوردار اند. بدین ترتیب نوعی «آگاهی رسته‌ای» به وجود می‌آید که کارکردش جلوگیری مؤثر از پیدایی

\* عبارت «در هستی کیفی‌شان» در ترجمه‌ی انگلیسی جا افتاده است.



آگاهی طبقاتی است. بنابراین، نفی صرفاً انتزاعی در زندگی کارگر نه فقط به لحاظ عینی نوعی ترین شکل تجلی شیء وارگی و الگوی ساختاری اجتماعی شدن سرمایه دارانه است، بل که به همین علت، به لحاظ ذهنی نیز نقطه‌ئی است که این ساختار بر مبنای آن ممکن است به آگاهی راه یابد و بدین ترتیب در عمل درهم شکسته شود. به گفته‌ی مارکس: «کار دیگر همراه با فرد تعینی ویژه را تشکیل نمی‌دهد» (گامی در نقد اقتصاد سیاسی). همین بس که شکل‌های کاذب تجلی این زندگی بی‌واسطه کنار زده شوند تا زندگی حقیقی پرولتاریا به مثابه طبقه آغاز گردد.

## ۳

چه بسا درست در همین جا این پندار زاده شود که تمام این فرآیند چیزی نیست جز پی‌آمد «ناگزیر» تجمع توده‌های کارگر در کارخانه‌های بزرگ، ماشینی شدن و یک‌سان‌سازی فرآیند کار و هم‌ترازی سطح زندگی؛ بنابراین، افشای پندار زاده‌ی پافشاری یک‌سویه بر این جنبه از چیزها اهمیت بسیار دارد (البته عوامل برشمرده شده، پیش‌شرط ناگزیر تکامل پرولتاریا به عنوان طبقه است؛ بدون این پیش‌شرطها، پرولتاریا مسلماً هرگز نمی‌توانست به طبقه بدل شود، و اگر آن‌ها — بر اثر ساخت‌کار تحول سرمایه‌داری — همواره تشدید نمی‌شدند، او به هیچ‌وجه امروزه تا حد عامل تعیین‌کننده‌ی تکامل بشر اهمیت نمی‌یافت.) با این همه، به هیچ‌وجه تناقض‌گویی نیست اگر بگوییم در این جا نیز رابطه‌ی بی‌واسطه مورد نظر نیست. امر بی‌واسطه، به گفته‌ی مانیفست کمونیسم، آن است که «این کارگرانی که باید خود را به تدریج به فروش رسانند، مانند هر محصول تجاری دیگری، کالا هستند». و این که چنین کالائی قادر

است به خودش به مثابه کالا آگاهی یابد، برای حل این مسئله کافی نیست. زیرا آگاهی و ساطت نیافتگی کالا، با توجه به صورت ساده‌ی پدیدارشدنش، همانا اطلاع از انزوای انتزاعی و رابطه‌ی بیرون از آگاهی و سرپا انتزاعی با عواملی است که آن را اجتماعی می‌سازند. من به هیچ وجه نمی‌خواهم در این جا به مسئله‌ی تضاد میان نفع فردی (بی واسطه) و نفع طبقاتی (وساطت یافته) که از ره گذر تجربه و شناخت به دست می‌آید، پردازم و به بحث درباره‌ی تضاد میان منافع بی واسطه و گذرا و منافع عام و ماندگار نیز تمایلی ندارم. تردیدی نیست که در این جا باید بی واسطگی را کنار گذاشت. اگر بکشیم به آگاهی طبقاتی صورت هستی بی واسطه بدهیم، ناگزیر اسیر اسطوره‌ها می‌شویم: در نتیجه، یک آگاهی نوعی رمزآمیز به دست می‌آید (که به اندازه‌ی «روح قومی» هگل معمایین است) که رابطه‌ی آن با آگاهی فرد و تأثیرش بر همین آگاهی به تمامی درک ناپذیر است و تحت تأثیر روان‌شناسی طبیعت‌گرا و مکانیکی درک ناپذیرتر نیز می‌شود، و سرانجام به صورت آفریدگار حرکت تاریخی پدیدار می‌گردد.<sup>۱۱۵</sup> از سوی دیگر، آگاهی طبقاتی‌ئی که با شناخت وضعیت مشترک و منافع مشترک بیدار می‌شود و رشد می‌کند، اگر در انتزاع در نظر گرفته شود، به هیچ وجه خاص پرولتاریا نیست. ویژگی یگانه‌ی وضعیت او آن است که با فرا روی از بی واسطگی تمایل خود را به کلیت جامعه نشان می‌دهد، و چندان اهمیتی ندارد که این تمایل از جهت روان‌شناختی آگاهانه یا نخست ناآگاهانه باشد؛ به همین سبب او - بر اثر منطق خود - نمی‌تواند در مرحله‌ی نسبتاً بالاتری از بی واسطگی بازیافته توقف کند، بل که باید در حرکتی بی وقفه به سوی این کمیت پیش رود، یعنی فرآیند دیالکتیکی فرا روی پیوسته از بی واسطگی را دنبال کند. مارکس این

جنبه از آگاهی طبقاتی پرولتاریایی را بسیار زود و به روشنی باز شناخت. او در تفسیر خود از شورش بافندگان سیلزی<sup>۱۶</sup>، ویژگی اساسی این جنبش را «خصلت نظری و آگاهانه»ی آن می‌داند. او «سرود بافندگان» را نوعی «شعار پیکار جسورانه» می‌داند که «نه فقط به خانه، کارخانه، و محله حتی اشاره هم نمی‌کند، بل که پرولتاریا در آن از همان آغاز مخالفت خود را با جامعه‌ی مبتنی بر مالکیت خصوصی به نحوی آشکار، قاطع، بنیادین، و قهرآمیز اعلام می‌کند.» «برتری» عمل این بافندگان در آن بود که «در جایی که تمام جنبش‌های دیگر در آغاز فقط کارخانه‌داران یعنی دشمن آشکار را نشانه می‌گرفتند، این جنبش در عین حال دشمن پنهان یعنی بانک‌دار را نیز نشانه می‌گرفت.»

اگر در برخوردی که مارکس — به درست یا غلط — به بافندگان سیلزی نسبت می‌دهد فقط این توانایی آنان را ببینیم که نه تنها نزدیک‌ترین ملاحظات، بل که ملاحظات زمانی، مکانی، یا مفهومی دورتر را نیز به انگیزه‌های اقدامات‌شان پیوند می‌دهند، در واقع حق مطلب را درباره‌ی اهمیت روش شناختی تفسیر مارکس ادا نکرده‌ایم. زیرا چنین پیوندی در فعالیت‌های تقریباً تمام طبقاتی که در تاریخ پدیدار شده‌اند، البته به درجات مختلف، دیده می‌شود. اما مسئله بر سر شناخت معنی و اهمیتی است که این دورشدن از داده‌ی بی‌واسطه برای ساختار موضوعات [ابژه‌های] انگیزه‌ساز و مورد عمل بی‌واسطه از یک‌سو، و برای آگاهی راه‌نمای عمل و پیوندش با وضع موجود امور از سوی دیگر دارد. و در همین جاست که تفاوت دیدگاه بورژوایی با دیدگاه پرولتری به روشنی نمایان می‌شود. (برای اندیشه‌ی بورژوایی این دورشدن اساساً — هنگامی که مسائل مربوط به عمل مطرح است — به معنای گسختن موضوعات مکانی و

زمانی دور در محاسبه‌ی عقلانی است. اما حرکت این اندیشه در اساس بر این مبتنی است که این موضوعات را شبیه موضوعات نزدیک، یعنی عقلانی، کلی، و محاسبه‌پذیر در نظر می‌گیرد. این نگرش که پدیده‌ها را می‌توان با «قوانین طبیعی» جامعه توضیح داد، به گفته‌ی مارکس، نشان‌دهنده‌ی نقطه‌ی اوج و نیز «مرز گذرناپذیر» اندیشه‌ی بورژوایی است. کارکرد مفهوم قانون جامعه در طول تاریخ از آن رو دگرگون شده، که این مفهوم در آغاز نشان‌دهنده‌ی اصل براندازی واقعیت (فئودالی) بوده، اما سپس ساختار قانونی خود را نگه داشته و به اصل حفظ واقعیت (بورژوایی) بدل شده است. اگرچه حتی جنبش انقلابی نخست نیز از دیدگاه اجتماعی ناآگاهانه بوده است. به عکس، برای پرولتاریا این «دورشدن»، این فرا روی از بی‌واسطگی، به معنای دگرگونی عینیت موضوعات یا ابژه‌های عمل است. در نگاه اول گویی نزدیک‌ترین موضوعات مکانی و زمانی، درست همانند دورترین موضوعات، مشمول این دگرگونی می‌شوند. اما به زودی روشن می‌شود که در مورد آن‌ها دگرگونی حتی مرئی‌تر و چشم‌گیرتر است. زیرا ذات دگرگونی از یک سو در کنش متقابل عملی میان بیداری آگاهی و موضوعاتی نهفته است که زاینده‌ی آگاهی‌اند و آگاهی به آن‌ها برمی‌گردد، و از سوی دیگر بدین معناست که موضوعاتی که در این جا به مثابه مراحل تحول اجتماعی، یعنی به مثابه مراحل صرف کلیت دیالکتیکی در نظر گرفته شده‌اند، تغییرپذیر می‌شوند و به اجزای یک فرآیند بدل می‌گردند. و از آن جا که هسته‌ی درونی این حرکت عمل است، آغازگاه‌اش نیز ناگزیر خود عمل است؛ این حرکت، ابژه‌ها یا موضوعات بی‌واسطه‌ی عمل را با قدرت و شدت تمام در بر می‌گیرد تا در پی تغییر ساختاری و کامل آن‌ها به دگرگونی کلیت برون‌گستر برسد.

تأثیر مقوله‌ی کلیت بسیار پیش از آن‌که این مقوله چندگانگی کامل موضوعات را روشن کند، آشکار می‌شود. این مقوله درست هنگامی به کار می‌افتد که در عملی که گویی هم از نظر محتوا و هم از دیدگاه آگاهی به پیوند با موضوعات خاص محدود می‌شود، تمایل به دگرگونی کلیت دیده می‌شود، یعنی هنگامی که گرایش عینی این عمل به سمت دگرگونی کلیت است. پیش‌تر در چارچوبی صرفاً روش‌شناختی درباره‌ی روش دیالکتیکی گفتیم که مراحل و عناصر خاص این روش حاوی ساختار کلیت اند؛ اکنون همین امر را در این جا به صورتی انضمامی‌تر و روشن‌تر و با گرایش بیش‌تری به عمل، می‌بینیم. از آن‌جا که ذات تحول تاریخی به طور عینی دیالکتیکی است، این نگرش در باب دگرگونی واقعیت در تمام گذارهای تعیین‌کننده تأیید می‌شود. مدت‌ها پیش از آن‌که انسان‌ها بتوانند از سقوط یک نظام اقتصادی معین و صورت‌های اجتماعی و حقوقی مربوط به آن آگاه شوند، تضادهای این نظام در موضوعات فعالیت روزمره به روشنی تمام آشکار می‌شود.

هنگامی که، به عنوان مثال، نظریه و عمل تراژدی، در تمام طول تحول آن از ارسطو تا نظریه‌پردازان دوره‌ی گرنی، ستیزه‌های خانوادگی را مناسب‌ترین موضوع تراژدی می‌دانند، در پس چنین برداشتی - قطع نظر از شایستگی‌های فنی آن در تمرکز چنین اموری - این احساس وجود دارد که دگرگونی‌های بزرگ اجتماعی در این ستیزه‌ها با روشنی عملی و محسوسی جلوه‌گر می‌شوند، و همین روشنی است که در عین ناممکنی ذهنی و عینی دریافت ذات این دگرگونی‌ها و درک خاستگاه‌ها و جای‌گاه‌شان درکل فرآیند، ترسیم آن‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد. به همین دلیل است که یکی چون آیسخولوس<sup>۱۱۷</sup> یا شکسپیر در منظره‌هایی که از زندگی

خانوادگی ترسیم نموده‌اند، چنان تصویرهای ژرف و درستی از دگرگونی‌های اجتماعی زمانه‌شان عرضه کرده‌اند که ما فقط حالا و به یاری ماتریالیسم تاریخی می‌توانیم به لحاظ نظری حق مطلب را درباره‌ی بینش هنری آنان ادا کنیم.

اما وضعیت اجتماعی، و در نتیجه دیدگاه پرولتاریا از یک جنبه‌ی کیفی و بسیار مهم از این مثال فراتر می‌روند. ویژگی سرمایه‌داری درست در این است که تمام «سدهای طبیعی» را درهم می‌شکند و مجموعه‌ی مناسبات میان انسان‌ها را به مناسبات صرفاً اجتماعی بدل می‌سازد.<sup>۱۱۸</sup> اما اندیشه‌ی بورژوازی، که در مقوله‌های بت‌واره محبوس مانده است، آفریده‌های روابط میان انسان‌ها را سفت و سخت و منجمد می‌سازد و به‌ناگزیر از تحول عینی عقب می‌ماند. مقوله‌های انتزاعی و عقلانی فهم خوداندیش که بیان عینی بی‌واسطه‌ی این نخستین اجتماعی‌شدن واقعی تمام جامعه‌ی بشری را قوام می‌بخشند، در اندیشه‌ی بورژوازی به صورت چیزهای نهایی و تباهی ناپذیر پدیدار می‌شوند. (به همین دلیل اندیشه‌ی بورژوازی همواره با چنین مقوله‌هایی رابطه‌ی بی‌واسطه دارد). اما پرولتاریا در کانون این فرآیند اجتماعی‌شدن قرار دارد. این تبدیل کار به کالا از یک سو هر عامل «انسانی» را در وجود بی‌واسطه‌ی پرولتاریا محو می‌سازد، و از سوی دیگر همین تحول به نحوی فزاینده هر چیز «طبیعی» و هر رابطه‌ی مستقیم با طبیعت را از صورت‌های اجتماعی حذف می‌کند؛ در نتیجه، درست در عینیت بی‌گانه با انسان و حتی ضدانسانی همین صورت‌هاست که انسان اجتماعی شده به مثابه هسته‌ی آن‌ها نمودار می‌شود. همانا در این عینیت یابی، در این عقلانی‌شدن و شیء‌وارگی تمام صورت‌های اجتماعی است که برای نخستین بار به روشنی می‌بینیم که جامعه از روابط میان انسان‌ها ساخته شده است. ﴿

ولی این را فقط در صورتی می‌بیشیم که در عین حال همواره به یاد داشته باشیم که روابط میان انسان‌ها به گفته‌ی انگلس «وابسته به اشیا» هستند و «مانند اشیا پدیدار می‌شوند»، و حتی لحظه‌ئی هم از یاد نبریم که این روابط انسانی نه روابط بی‌واسطه‌ی انسان با انسان، بل که روابطی نوعی هستند که به واسطه‌ی قوانین عینی فرآیند تولید به وجود می‌آیند و همین «قوانین» ناگزیر به جلوه‌های بی‌واسطه‌ی مناسبات انسانی بدل می‌گردند. پی‌آمد این امر آن است که انسان در مقام کسانون و بنیاد مناسبات شیء‌واره فقط در فرا روی از بی‌واسطگی این مناسبات و از ره‌گذر این فرا روی یافت‌شدنی است. و بنابراین همواره باید از این بی‌واسطگی مجموعه قوانین شیء‌واره حرکت کرد؛ این جلوه‌ها نه صورت‌های محض اندیشه، بل که صورت‌های عینی جامعه‌ی بورژوازی کنونی اند. در نتیجه، فرا روی از آن‌ها را — اگر فرا روی واقعی باشد — نمی‌توان در حرکت محض اندیشه خلاصه کرد، بل که باید این جلوه‌ها را در عمل، به مثابه جلوه‌های بالفعل زندگی جامعه، از میان برداشت. هر نوع شناختی که بخواهد شناخت محض باقی بماند، ناگزیر در برابر این جلوه‌ها باز تسلیم خواهد شد. اما این کردار، از شناخت جداشدنی نیست. کردار به معنای دگرگونی راستین این جلوه‌ها فقط هنگامی تحقق می‌یابد که به‌طور قطع عملی باشد که حرکت سازنده‌ی گرایش درون ذاتی این جلوه‌ها را تا آخرین پی‌آمدهای منطقی‌اش به اندیشه در آورد، از آن آگاه شود، و آن را آگاهانه کند. هگل [در دانش‌نامه] گفته است: «دیالکتیک همان فرا روی درون ذاتی است که در جریان آن، خصلت یک‌سویه و محدود تعیین‌های فهم همان‌گونه نمودار می‌شود که در واقع هست، یعنی به صورت نفی آن‌ها». مارکسیسم به مثابه دیدگاه علمی پرولتاریا این پیش‌روی بزرگ را نسبت به هگل انجام داده که

تعیین‌های فهم خوداندیش را دیگر نه مرحله‌ئی «جاودانی» از دریافت واقعیت به طور عام، بل که قالب ضروری زندگی و اندیشه در جامعه‌ی بورژوازی و صورت شیء‌وارگی هستی و اندیشه دانسته، و بدین ترتیب دیالکتیک را در خود تاریخ کشف کرده است. بنابراین، دیالکتیک از بیرون به تاریخ وارد نشده یا در پرتو تاریخ تبیین نگشته است (همان‌گونه که غالباً در آرای هگل دیده می‌شود)، بل که از خود تاریخ به دست آمده و به مثابه جلوه‌ی ضروری آن در این مرحله‌ی معین از سیر تحول‌اش، به آگاهی راه یافته است.

حامل این فرآیند آگاهی همانا پرولتاریاست. از آن‌جا که آگاهی او همانند پی‌آمدِ درون‌ذاتی دیالکتیک تاریخی پدیدار می‌گردد، خود او نیز دیالکتیکی نمودار می‌شود. به عبارت دیگر، این آگاهی چیزی نیست مگر بیان ضرورت تاریخی. پرولتاریا «آرمانی ندارد که متحقق کند». هنگامی که آگاهی پرولتاریا به عمل در می‌آید، فقط به چیزی زندگی می‌بخشد که دیالکتیک تاریخی آن را فرا خوانده است؛ این آگاهی هرگز نمی‌تواند «در عمل» سیر تاریخ را نادیده گیرد و آرزوها یا شناخت‌های محض خود را به آن تحمیل کند. زیرا خود پرولتاریا نیز چیزی نیست مگر تضاد تحول تاریخی که آگاهانه شده است. اما ضرورت دیالکتیک به هیچ‌وجه همانند ضرورت علی و مکانیکی نیست. مارکس پس از بندی که پیش‌تر ذکر شد، می‌گوید: طبقه‌ی کارگر «فقط باید آن عناصری از جامعه‌ی جدید را آزاد سازد که پیش‌تر در دل جامعه‌ی زوال‌یابنده‌ی بورژوازی رشد کرده‌اند» (تأکید از من است). بنابراین، به تضاد محض، به آفریده‌ی قوانین خودکار تحول سرمایه‌داری باید چیز جدیدی افزوده شود: آگاهی پرولتاریا که باید به عمل بدل گردد. و از آن‌جا که تضاد محض بدین ترتیب به تضاد دیالکتیکی آگاهانه ارتقا می‌یابد و کسب آگاهی به نقطه‌ی گذار



عملی بدل می‌شود، ذات ویژه‌ی دیالکتیک پرولتاریایی — که بارها به آن اشاره شد — به نحوی انضمامی‌تر آشکار می‌گردد: چون آگاهی در این‌جا، آگاهی درباره‌ی موضوعی [ابژه‌ئی] نیست که در تقابل با شناخت باشد، بل که در حکم خود آگاهیِ موضوع [ابژه] است، عمل کسب آگاهی، صورت عینی موضوع [ابژه] خود را دگرگون می‌سازد. |

فقط همین آگاهی است که ناعقلانیت عمیقِ نهفته در پس نظام‌های عقلانی جزئی جامعه‌ی بورژوایی را آشکار می‌کند؛ این ناعقلانیت معمولاً جلوه‌ای فورانی و فاجعه‌گونه دارد، و درست به همین سبب نمی‌تواند صورت و ترتیب بیرونی چیزها را دگرگون سازد. این وضعیت در ساده‌ترین روی داده‌های روزانه به روشنی تمام دیده می‌شود. ما مسئله‌ی زمان کار را موقتاً فقط از دیدگاه کارگر به عنوان مرحله‌ئی بررسی کردیم که در آن، آگاهی کارگر به مثابه آگاهی کالا (و در نتیجه به مثابه آگاهی از هسته‌ی ساختاری جامعه‌ی بورژوایی) شکل می‌گیرد؛ همین مسئله از همان لحظه که این آگاهی پدیدار می‌گردد و از بی‌واسطگی محض فراتر می‌رود، موضوع اساسی مبارزه‌ی طبقاتی را نشان می‌دهد که در مسئله‌ی قهر تمرکز یافته است؛ قهر عرصه‌ئی است که در آن «قوانین جاودانی» اقتصاد سرمایه‌داری شکست می‌خورند و دیالکتیکی می‌شوند و در نتیجه تصمیم‌گیری درباره‌ی سرنوشت تحول تاریخ را بر عهده‌ی فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها می‌گذارند. مارکس این مفهوم را چنین توضیح می‌دهد: «بنابراین، می‌بینیم که صرف نظر از محدودیت‌های بسیار انعطاف‌پذیر، سرشت خود مبادله‌ی کالاها هیچ محدودیتی برای روز کار، و در نتیجه برای کار اضافی ایجاد نمی‌کند. سرمایه‌دار هنگامی که می‌کوشد روز کار را هر چه طولانی‌تر سازد و در صورت

امکان از دل یک روز کار، دو روز کار بیرون بکشد، حق خود را در مقام خریدار حفظ می‌کند. از سوی دیگر، سرشت ویژه‌ی کالای خریده‌شده محدودیتی را برای مصرف خریدار در پی دارد، و کارگر نیز هنگامی که خواستار کاهش روز کار به مقداری معین و معمولی می‌شود، حق خود را در مقام فروشنده حفظ می‌کند. بنابراین در این جا نوعی تعارض پیش می‌آید و هر دو طرف، که تابع قانون مبادله‌ی کالاها هستند، رودرروی هم قرار می‌گیرند. بین حقوق برابر، قهر [زور] تعیین‌کننده است. به همین سبب، در تاریخ تولید سرمایه‌داری، تعیین روز کار عادی نتیجه‌ی پیکار بر سر محدودیت‌های روز کار است: نتیجه‌ی پیکار میان سرمایه‌ی جمعی یعنی طبقه‌ی سرمایه‌دار، و کار جمعی یعنی طبقه‌ی کارگر است.<sup>۱۱۹</sup> اما نباید فراموش کنیم که قهری که در این جا به جلوه‌ی مشخص ناعقلانیت محدودسازنده‌ی عقلانیت سرمایه‌داری و برهم‌زننده‌ی تناوب و تداوم قوانین آن در می‌آید، برای بورژوازی و پرولتاریا معانی به کلی متفاوتی دارد. برای بورژوازی، قهر تداوم مستقیم زندگی روزانه‌ی وی است: از یک سو قهر بی‌تردید مسئله‌ی جدیدی نیست، اما از سوی دیگر، و به همین سبب، نمی‌تواند حتی یکی از تضادهای اجتماعی خودانگیخته‌ی بورژوازی را حل کند. برای پرولتاریا، به عکس، دخالت قهر، کارآیی، امکان‌پذیری، و دامنه‌ی آن، تابع میزان فرا زوی از بی‌واسطگی زندگی داده‌شده است. البته امکان این فرا زوی، و در نتیجه گستره و ژرفای خود این آگاهی نیز، آفریده‌ی تاریخ است. اما این برتری امکان‌پذیر تاریخی نتیجه‌ی تداوم مستقیم داده‌ی بی‌واسطه‌ی پیشین (و «قوانین» آن) نیست، بل که در آگاهی به کلیت جامعه نهفته است که از ره‌گذر وساطت‌های متعدد به دست آمده و تمایل آشکاری به تحقق‌گرایش‌های

دیالکتیکی تحول تاریخ دارد. زنجیره‌ی وساطت‌ها نیز نباید پایانی بی‌واسطه و نظاره‌گرانه داشته باشد، بل که باید به کیفیت تازه‌ئی برسد که از دل تضادهای دیالکتیکی برآمده است: باید حرکت میانجی پیش‌رویِ حال به سوی آینده باشد.<sup>۱۲۰</sup>

این امر به نوبه‌ی خود مستلزم آن است که وجود شیء‌واره و سفت‌وسخت اعیان فرآیند اجتماعی همانند پندار محض پدیدار شود و دیالکتیک، که تا هنگامی که موضوع گذار از یک «چیز» به «چیزی» دیگر (یا از یک مفهوم ذاتاً شیء‌واره به مفهومی دیگر) در میان است، متضاد با خود و یک محال منطقی جلوه می‌کند، در تمام اعیان متحقق شود و همه‌ی چیزها را بتوان به مثابه مراحل دگرگون‌پذیر یک فرآیند نشان داد. بدین ترتیب باز هم به محدودیت‌های دیالکتیک روزگار باستان و به وجه تمایز آن با دیالکتیک ماتریالیستی و تاریخی می‌رسیم (هگل نماینده‌ی گذار روش‌شناختی [میان دو دیالکتیک] است، زیرا در آرای او آمیزه‌ئی از عناصر هر دو نگرش را می‌توان یافت که البته هنوز به تمامی روشن نشده است). دیالکتیک فیلسوفان مکتبِ اِثا درباره‌ی حرکت، تضادهای درونی حرکت به طور عام را البته نشان می‌دهد، اما چیز متحرک را هم دست‌نخورده باقی می‌گذارد. تیر پرنده‌ی [زنون] ممکن است متحرک یا ساکن باشد، اما سرشت عینی آن به مثابه پیکان و شیء، در میان آشوب دیالکتیکی دست‌نخورده می‌ماند. ممکن است به گفته‌ی هراکلیتوس نتوان دو بار در یک رودخانه پای نهاد، اما از آن‌جا که خود سیلانِ جاودان، نمی‌گردد، بل که [به همان ترتیب] هست، یعنی هیچ چیز کیفیتاً جدیدی به وجود نمی‌آورد، این سیلان فقط گردیدنی است که رویاروی وجود سفت‌وسخت چیزهای خاص قرار می‌گیرد. گردیدن جاودان به مثابه آموزه‌ی کلیت، همانند

آموزه‌ی هستی‌جاودان‌پدیدار می‌شود، و در پس رودخانه‌ی جاری، ذاتی ساکن نهفته است، حتی اگر شیوه‌ی اساسی جلوه‌ی آن به صورت دگرگونی بی‌وقفه‌ی چیزهای خاص باشد.<sup>۱۲۱</sup> به عکس، فرآیند دیالکتیکی، در نگرش مارکس، صورت‌های عینیت خود اشیا را به فرآیند، به رودخانه بدل می‌سازد. این سرشت اساسی فرآیندی که صورت‌های عینیت را دگرگون می‌کند، در فرآیند ساده‌ی بازتولید سرمایه به روشنی تمام پدیدار می‌شود. «تکرار یا تداوم محض به این فرآیند ویژگی‌های به کلی جدیدی می‌دهد، یا به عبارت دقیق‌تر جنبه‌های تخیلی روندی منفرد و ناپیوسته را محو می‌کند.» زیرا «صرف نظر از هر گونه انباشتی، تداوم محض فرآیند تولید یا بازتولید ساده، دیر یا زود و به ناگزیر هر سرمایه‌ئی را به سرمایه‌ی انباشته یا به ارزش افزوده‌ی سرمایه‌شده بدل می‌سازد. حتی اگر این سرمایه در آغاز به کارافتادن در فرآیند تولید، حاصل کار شخصی کارفرما باشد، دیر یا زود به ارزشی که بدون معادل تصاحب شده، به عینیت‌یابی کار پرداخت‌نشده‌ی دیگران [در پول یا کالاهای دیگر] بدل می‌شود.»<sup>۱۲۲</sup> بنابراین پی‌بردن به این که پدیده‌های اجتماعی نه اشیا بل که مناسبات میان انسان‌ها هستند، بدان جا می‌انجامد که این پدیده‌ها به تمامی به فرآیند بدل شوند. اما با آن‌که هستی آن‌ها اکنون به صورت گردیدن در می‌آید، این تحول روندی صرفاً انتزاعی و عام، یک استمرار واقعی بی‌محتوا نیست، بل که تولید و بازتولید بی‌وقفه‌ی مناسباتی است که از آن رو در اندیشه‌ی بورژوازی همانند اشیا جلوه می‌کنند که مقوله‌های فهم خوداندیش [یعنی مقوله‌های ذهنی انتزاعی] آن‌ها را از زمینه‌ی خود جدا و تحریف کرده‌اند. فقط در این هنگام است که آگاهی پرولتاریا تا حد خودآگاهی جامعه در تحول تاریخی‌اش برکشیده می‌شود. یا آگاهی صرف به رابطه‌ی

کالایی، پرولتاریا فقط می‌تواند از خودش به مثابه موضوع فرآیند اقتصادی آگاه شود. زیرا کالا تولید می‌شود، و کارگر به عنوان کالا، در مقام تولیدگر بی‌واسطه، در بهترین حالت چرخ‌دنده‌ئی ماشینی در این ساخت‌کار است. اما اگر شیء‌وارگی سرمایه در فرآیند بی‌وقفه‌ی تولید و بازتولید آن حل شود، پرولتاریا نیز می‌تواند به این آگاهی برسد که خود او فاعل این فرآیند است، هرچند فاعلی در زنجیر و فعلاً ناآگاه. بنابراین، همین که واقعیت داده‌شده و بی‌واسطه را کنار بگذاریم، این مسئله طرح می‌شود که: «آیا کارگر کارخانه‌ی پنبه فقط پنبه تولید می‌کند؟ نه. او سرمایه تولید می‌کند. ارزش‌هایی تولید می‌کند که دوباره در خدمت سلطه بر کار او قرار می‌گیرند تا به وسیله‌ی آن، ارزش‌های تازه‌ئی آفریده شوند.» (کار مزدی و سرمایه).

## ۴

این امر پرتوئی کاملاً تازه بر مسئله‌ی واقعیت می‌افکند. اگر - به قول هگل - حقیقت هستی در گردیدن جلوه می‌کند، و حقیقت چیزها در فرآیند، پس گرایش‌های تحوولی تاریخ واقعیتی برتر از «امور واقع» تجربی محض اند. همان‌گونه که در جای دیگری نشان داده‌ایم،<sup>۱۲۳</sup> تردیدی نیست که در جامعه‌ی سرمایه‌داری گذشته بر حال حاکم است. اما این فقط بدان معناست که در این جا فرآیندی تعارض‌آمیز در کار است که اگر با هیچ آگاهی‌ئی هدایت نشود و صرفاً با پویایی درونی و کورکورانه‌ی خود به پیش رود، در تمام جلوه‌های بی‌واسطه‌اش، مانند تسلط گذشته بر حال، تسلط سرمایه بر کار، پدیدار می‌شود؛ در نتیجه اندیشه‌ئی که در عرصه‌ی این بی‌واسطگی باقی بماند، هر بار خود را در دام صورت‌های متجمد مرحله‌های خاص گرفتار می‌سازد؛ وقتی با نیروهای معماگونه‌ئی مواجه گردد که

در اثر سیر روی داده‌ها به فعالیت در می‌آیند در مانده می‌شود، و امکان‌های عملی که برای او پیش می‌آید هرگز برای پرداختن به این مقابله کفایت نمی‌کند. این تصویر ایستا و مرسوم از حرکتی دائمی هنگامی بامعنا می‌شود که ایستایی واقعیت در فرآیندی مستحیل گردد که انسان نیروی محرک آن است. اگر چنین امری فقط از دیدگاه پرولتاریا امکان‌پذیر است، فقط بدان سبب نیست که معنای فرآیندی که در این گرایش‌ها جلوه‌گر می‌شود، الغای سرمایه‌داری است و در نتیجه، برای بورژوازی، کسب آگاهی از این مسئله در حکم خودکشی فکری خواهد بود. دلیل اصلی آن این است که «قوانین» واقعیت شیء‌واره‌ی سرمایه‌داری، که بورژوازی ناگزیر در چارچوب آن زندگی می‌کند، فقط ممکن است از فراز سر کسانی اعمال شود که حاملان و عاملان به‌ظاهر فعال سرمایه‌داری اند. نرخ سود متوسط نمونه‌ی روش‌شناختی شاخص چنین گرایش‌هایی است. رابطه‌ی آن با افراد سرمایه‌داری که اعمال‌شان تابع این قدرت ناشناخته و ناشناختنی است، تمام نشانه‌های همان ساختاری را دارد که هگل آن را با تیزی بسیار «نیرنگ عقل» نامیده است. این امر که «اشتیاق‌های» فردی‌ئی که این گرایش‌ها از فراز سر و از ره‌گذر آن‌ها عملی می‌شوند، به صورت ظریف‌ترین، دقیق‌ترین، و دوراندیشانه‌ترین محاسبه در می‌آیند، نه فقط در این وضعیت هیچ تغییری ایجاد نمی‌کند، بل که به‌عکس، سرشت آن را آشکارتر نشان می‌دهد. زیرا پندار عقل‌باوری کامل در تمام جزئیات - پنداری که آفریده‌ی تعین طبقاتی هستی اجتماعی است و در نتیجه توجیه ذهنی دارد - با روشنی باز هم بیش‌تری نشان می‌دهد که این عقل‌باوری از دریافت معنای واقعی این فرآیند جامع ناتوان است. به‌علاوه، ما در واقع نه با روی‌دادی یگانه و نوعی فاجعه، بل که با

تولید و بازتولید بی‌گسست همان رابطه‌ی روبه‌رو هستیم که عناصر آن به «امور واقع» تجربی بدل می‌گردند و به صورت امور واقع سفت‌وسخت و منفرد در شبکه‌ی محاسبه‌ی عقلائی گنجانده می‌شوند؛ اما این امر نمی‌تواند در این ساختار اساسی هیچ تغییری ایجاد کند و فقط نشان‌دهنده‌ی سلطه‌ی گسترده‌ی این تعارض دیالکتیکی بر تمام پدیده‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری است.

بورژوازی شدن اندیشه‌های سوسیال‌دموکراتیک همیشه به روشن‌ترین وجه در کنار گذاشتن روش دیالکتیکی نمایان می‌شود. از زمان «مجادله‌ی برنشتاین» روشن شده است که فرصت‌طلبی [اپورتونیزم] همواره به «عرصه‌ی امور واقع» می‌چسبد تا از آن‌جا یا روندهای تحول را نادیده گیرد، یا آن‌ها را تا سطح «باید» ذهنی-اخلاقی کاهش دهد.<sup>۱۲۴</sup> بدفهمی‌های متعدد در مجادلات بر سر انباشت سرمایه را نیز می‌توان بخشی از همین پدیده دانست. روزا لوکزامبورگ، که دیالکتیک‌دانی راستین بود، دریافت که جامعه‌ی سرمایه‌داری ناب ممکن نیست به عنوان یک‌گرایش تحول تاریخی وجود داشته باشد؛ گرایشی که با این پی‌آمد ضروری همراه است که مدت‌ها پیش از آن‌که خود به «امر واقع» بدل شود، اعمال انسان‌ها را - در غیاب آگاهی آنان - قاطعانه تعیین می‌کند. بنابراین، امکان‌ناپذیری اقتصادی انباشت در جامعه‌ئی کاملاً سرمایه‌داری، نه در «توقف» سرمایه‌داری پس از سلب مالکیت از آخرین تولیدکنندگان غیر سرمایه‌دار، بل که در اعمالی نمایان می‌گردد که آگاهی از نزدیکی به این وضعیت را - که به لحاظ تجربی هنوز نسبتاً دور است - به طبقه‌ی سرمایه‌دار تحمیل می‌کنند: در اعمالی چون استعمارگری افسارگسیخته، مبارزه بر سر تأمین مواد اولیه و بازار، امپریالیسم، جنگ جهانی، و مانند آن‌ها. زیرا گرایش تحول

دیالکتیکی، پیش‌روی پایان‌ناپذیری نیست که با طی مراحل کمی و تدریجی به هدف خود نزدیک می‌شود. گرایش‌های تحول اجتماعی بیش‌تر در دگرگونی کیفی و گسست‌ناپذیر ساختار جامعه (ترکیب طبقات، تناسب قوای آن‌ها، و غیره) جلوه‌گر می‌شوند. طبقه‌ی حاکم کنونی می‌کوشد این دگرگونی‌ها را در یگانه‌راه پیش‌روی خود هدایت کند و به نظر می‌رسد که در مهار «امور واقع» جزئی نیز به موفقیت‌هایی، دست یافته است؛ اما بدین ترتیب در واقع با اجرای کورکورانه و ناآگاهانه‌ی آنچه بر اساس وضعیت‌اش ضروری است، تحقق‌گرایش‌هایی را تسریع می‌کند که درست به ناپودی خود او می‌انجامند.

این تفاوت واقعی میان «امر واقع» و گرایش را مارکس در موارد بی‌شماری در رأس ملاحظات روش‌شناختی خود قرار داده است. اندیشه‌ی روش‌شناختی اساسی اثر اصلی او [سرمایه]، یعنی بازتبدیل موضوعات اقتصادی از اشیا به مناسبات انضمامی میان انسان‌ها، به عنوان فرآیندی دگرگون‌پذیر، حاصل همین معناست. پی‌آمد دیگر این امر آن است که برتری روش‌شناختی، [یعنی] جای‌گاه (اصلی یا فرعی) صورت‌های خاص ساختار اقتصادی جامعه در نظام اقتصادی، همواره تابع فاصله‌ی آن‌ها با لحظه‌ی امکان‌پذیری یا تبدیل‌شان می‌شود. برتری سرمایه‌ی صنعتی بر سرمایه‌ی تجاری، سرمایه‌ی ریایی، و غیره بر همین مبنا استوار است. و این برتری از نظر تاریخی از یک سو در این امر جلوه‌گر می‌شود که این صورت‌های اشتقاقی و فرعی سرمایه که نقش تعیین‌کننده‌ی در فرآیند تولید ندارند، فقط می‌توانند در جریان تحول نقش کاملاً منفی انحلال صورت‌های اصلی تولید را ایفا کنند. اگرچه، مسئله‌ی «فرجام این فرآیند انحلال، یعنی این مسئله که کدام



شیوه‌های تولید جدید جای‌گزین شیوه‌های کهنه می‌شوند، تابع تجارت نیست، بل که به سرشت خود شیوه‌ی تولید کهن وابسته است» (سرمایه). از سوی دیگر در عرصه‌ی صرفاً روش‌شناختی آشکار می‌شود که این صورت‌ها در «قانون‌مندی» خود در واقع فقط تابع حرکت‌های تجربی «تصادفی» عرضه و تقاضا هستند و قادر به بیان هیچ‌گرایش اجتماعی عام نیستند. همان‌گونه که مارکس در مبحث بهره‌گفته است: «در این‌جا رقابت تعیین‌کننده‌ی انحراف از قاعده نیست؛ در این‌جا هیچ قاعده‌ئی برای توزیع وجود ندارد مگر قاعده‌ئی که رقابت تحمیل‌اش می‌کند.»<sup>۱۲۵</sup> در این آموزه درباره‌ی واقعیت که گرایش‌های بالنده‌ی سیر تحول عام را «واقعی‌تر» از امور واقع دنیای تجربی می‌داند، تضاد پیش‌گفته در مسائل خاصی که مارکسیسم طرح کرده است (هدف‌نهایی و جنبش، تحول و انقلاب، و مانند آن‌ها) صورت‌راستین، انضمامی، و علمی خود را پیدا می‌کند. زیرا فقط چنین تحلیلی است که بررسی حقیقتاً انضمامی مفهوم «امر واقع» را ممکن می‌سازد، یعنی به زمینه‌ی اجتماعی پیدایی و بقای این مفهوم می‌پردازد. در جای دیگری گفته‌ایم<sup>۱۲۶</sup> که این تحلیل چه مسیری را باید در پیش‌گیرد و البته فقط به رابطه‌ی «امور واقع» با کلیتی انضمامی توجه داشته‌ایم که این امور به آن تعلق دارند و فقط در درون آن «واقعی» می‌شوند. اکنون به تمامی روشن می‌شود که در واقع تحول اجتماعی و بازتاب فکری آن که «امور واقع» را بر اساس واقعیت داده‌شده (در اصل، در حالت دست‌نخورده‌اش) می‌سازند، امکان‌پی‌روی طبیعت از اراده‌ی انسان را فراهم آورده‌اند، اما به ناگزیر بایستی به پنهان‌کردن سرشت تاریخی و اجتماعی و ماهیت ضروری این امور واقع مبتنی بر رابطه‌ی میان انسان‌ها یاری‌رسانند و بدین ترتیب «قدرت‌های

موهوم و بی‌گانه‌ی مخالف با انسان را بیافرینند» (منشأ خانواده، مالکیت خصوصی، و دولت). زیرا گرایش متحجرساز و ایستای اندیشه‌ی شی‌ءواره، در دریافت «امور واقع» بسیار روشن‌تر جلوه‌گر می‌شود تا دریافت «قوانین» تنظیم‌کننده‌ی واقعیات. در این «قوانین» هنوز می‌توان نشانه‌ئی از خودِ فعالیت بشر را یافت - هرچند این امر غالباً به صورت فاعلیتی [سوبژکتیویته‌ئی] کاذب و شی‌ءواره بیان می‌شود - ولی در «امور واقع» تبلور ذاتِ تحول سرمایه‌داری و تبدیل آن به چیزی متحجر، بی‌گانه با انسان، و رسوخ‌ناپذیر را می‌یابیم؛ چنین تبلوری به شکلی صورت می‌گیرد که این تحجر و ازخودبی‌گانگی را به مسلم‌ترین و تردیدناپذیرترین مبنای واقعیت و جهان‌نگری تبدیل می‌کند. در برابر انجماد این «امور واقع» هر حرکتی همانند حرکتی محض نمودار می‌شود که [از بیرون] بر این امور تأثیر می‌گذارد و هر گرایشی به دگرگونی آنها، به صورت اصلی صرفاً ذهنی (آرزو، داوری ارزشی، بایستن) جلوه می‌کند. فقط هنگامی که این برتریِ روش‌شناختی «امور واقع» کنار زده شود و هر پدیده‌ئی به عنوان فرآیند شناخته گردد، می‌توان دریافت که چیزهائی که معمولاً «امور واقع» می‌خوانیم نیز همانا فرآیند اند. فقط آن‌گاه است که می‌توان دریافت امور واقع چیزی نیستند مگر اجزا و جنبه‌هائی از فرآیند تام و تمام که از هم جدا شده و به‌طور مصنوعی منفرد و متحجر گشته‌اند. در عین حال درمی‌یابیم که چرا فرآیندی تام و تمام که ذات آن از هر تحریفی به‌دور است و بر اثر هیچ نوع ثابت‌انگاری شی‌ءوارانه تیره نشده است، واقعیت برتر و راستین را - در مقایسه با امور واقع - نشان می‌دهد. هم‌چنین روشن می‌شود که چرا اندیشه‌ی شی‌ءواره‌ی بورژوایی ناگزیر باید این «امور واقع» را به بت نظری و عملی خود بدل سازد. این روی‌دادگی سنگ‌گونه، که در

آن هر چیزی به صورت «مقداری ثابت» منجمد می‌شود<sup>۱۲۷</sup> و واقعیت لحظه‌ی حاضر در تغییرناپذیری کامل و بی‌معنائی عرضه می‌گردد، هر گونه درک همین واقعیت بی‌واسطه را نیز از نظر روش‌شناختی ناممکن می‌سازد.

بدین ترتیب، شیء‌وارگی در این شکل‌ها به نقطه‌ی اوج خود می‌رسد؛ دیگر حتی از نظر دیالکتیکی نیز به چیزی فراسوی خود ارجاع نمی‌دهد، دیالکتیک آن فقط با صورت‌های بی‌واسطه‌ی تولید و سلطت می‌یابد. اما بدین ترتیب تضاد میان واقعیت اجتماعی زنده و هستی بی‌واسطه، همراه با مقوله‌های [انتزاعی] فهم خوداندیش که اندیشه‌ی منطبق با آن را تشکیل می‌دهند، به اوج خود می‌رسد؛ زیرا از یک‌سو این صورت‌ها (بهره و غیره) در اندیشه‌ی بورژوازی همانند صورت‌های بنیادینی نمودار می‌شوند که تمام صورت‌های دیگر تولید را تعیین می‌کنند و الگوهای آن‌ها هستند؛ از سوی دیگر هر تغییر مسیر مهمی در فرآیند تولید به ناگزیر عملاً آشکار می‌سازد که ساختار مقوله‌های حقیقی بنای سرمایه‌داری بدین ترتیب روی سر قرار گرفته است. اندیشه‌ی بورژوازی در این صورت‌ها توقف می‌کند و معتقد است که آن‌ها صورت‌های بی‌واسطه و اصلی اند و بر همین مبنا به جست‌وجوی گشودن راه درک واقعیت اقتصاد بر می‌آید، بی‌آن‌که بداند بدین ترتیب فقط ناتوانی‌اش را در درک مبانی هستی اجتماعی خودش بیان کرده است. به عکس، برای پرولتاریا راه آشکارساختن کامل صورت‌های شیء‌وارگی گشوده می‌گردد و برای این کار روشن‌ترین صورت دیالکتیکی (رابطه‌ی بی‌واسطه‌ی کار و سرمایه) را مبنا قرار می‌دهد؛ سپس این امر را به صورت‌های دورتر از فرآیند تولید ربط می‌دهد و بدین ترتیب آن‌ها را در کلیت دیالکتیکی می‌گنجاند و درک می‌کند.<sup>۱۲۸</sup>

## ۵

بدین ترتیب، انسان به معیار همه‌ی چیزهای (اجتماعی) بدل می‌شود. مبنای مفهومی و تاریخی این امر را مسئله‌ی روش‌شناختی اقتصاد فراهم آورده است: از ره‌گذر انحلال صورت‌های بت‌واره و شیء‌واره در فرآیندهائی که میان انسان‌ها جریان می‌یابند و در قالب مناسبات انضمامی بین انسان‌ها عینیت می‌یابند، و از ره‌گذر استنتاج صورت‌های سخت بت‌واره از صورت‌های اولیه‌ی مناسبات انسانی. در عرصه‌ی مفهومی، ساختار دنیای انسانی از این پس به صورت نظامی از مناسبات دگرگون‌پذیر و پویا پدیدار می‌گردد که در آن‌ها فرآیند رویارویی انسان با طبیعت، و انسان با انسان (در مبارزه‌ی طبقاتی و غیره) جریان می‌یابد. ساختار و سلسله‌مراتب مقوله‌ها نشان‌دهنده‌ی سطحی از روشنایی اندک‌که آگاهی انسان از مبانی زندگی خود در این مناسبات - به عبارت دیگر، آگاهی انسان از خود وی - بدان رسیده است. در عین حال، این ساختار و این سلسله‌مراتب، موضوع محوری تاریخ اند. تاریخ دیگر همانند تحولی معمایی پدیدار نمی‌گردد که بر انسان‌ها و بر چیزها تحمیل می‌شود و باید با دخالت نیروهای استعلایی توضیح داده شود یا با ارجاع به ارزش‌های استعلایی و فراتاریخی معنی بیابد. تاریخ از یک سو آفریده‌ی (البته تاکنون ناآگاهانه‌ی) فعالیت خود انسان‌هاست، و از سوی دیگر تسلسل فرآیندهائی است که در آن‌ها صورت‌های این فعالیت و مناسبات انسان با خودش (با طبیعت و با دیگر انسان‌ها) دگرگون می‌شوند. بنابراین، اگر - همان‌گونه که پیش‌تر خاطر نشان شد - مقوله‌های توصیف‌کننده‌ی ساختار یک نظام اجتماعی به‌طور بی‌واسطه تاریخی نیستند، یعنی اگر تسلسل روی داده‌های تاریخی به هیچ وجه برای تشریح و درک پیدایش واقعی صورت معینی از

زندگی یا اندیشه کافی نیست، می توان گفت که به رغم، یا به عبارت بهتر، بر اثر همین امر، هر نظامی از چنین مقوله‌هائی در کلیت خود، بیان‌گر مرحله‌ی معینی از تحول مجموع جامعه است. و سرشت تاریخ درست در این است که هر گونه تشبیت و ایستایی را به وهم و پندار بدل می‌سازد: تاریخ همانا تاریخ براندازی بی‌وقفه‌ی صورت‌های عینیتی است که به زندگی انسان شکل می‌دهند. بنابراین، درک ذات این صورت‌ها از طریق [مطالعه‌ی] تسلسل تاریخی و تجربی آن‌ها ناممکن است؛ این امکان‌ناپذیری به سبب استعلایی و فراتاریخی بودن چنین صورت‌هائی نیست (نگرش بورژوازی که با مقوله‌های ذهنی مجزا درباره‌ی «امور واقع» مجزا به اندیشه می‌پردازد، ناگزیر باید چنین باشد و در واقع هم هست)؛ به عکس، این صورت‌ها اگر یک‌به‌یک در نظر گرفته شوند، نه در هم‌نهادگی هم‌زمانی تاریخی و نه در تسلسل روی‌داد تاریخی پیوندی بی‌واسطه با یک‌دیگر ندارند. میانجی پیوند آن‌ها جای‌گاه و نقش متقابل‌شان در کلیت است، به نحوی که ردّ این امکان تبیین «صرفاً تاریخی» پدیده‌های خاص فقط آگاهی از تاریخ به مثابه علم عام را روشن‌تر می‌سازد: هنگامی که پیوند پدیده‌های خاص به مسئله‌ی مقوله‌ای بدل می‌شود، از ره‌گذر همان قرآیند دیالکتیکی، هر مسئله‌ی مقوله‌ای نیز به مسئله‌ی تاریخی، به مسئله‌ی از تاریخ عمومی بدل می‌گردد که بدین ترتیب — بسیار روشن‌تر از هنگامی که به ملاحظات آغازین و مجادله‌ای می‌پرداختیم — در عین حال همانند مسئله‌ی روش‌شناختی و مسئله‌ی شناخت زمان حال پدیدار می‌شود.

فقط از این دیدگاه است که تاریخ در واقع به تاریخ انسان بدل می‌شود. زیرا دیگر هیچ چیزی در آن پدیدار نمی‌شود که در نهایت به

مناسبات میان انسان‌ها ارجاع‌پذیر نباشد، مناسباتی که مبنای نهایی هستی و تبیین تاریخ است. فویرباخ درست به دلیل همین تغییر مسیری که به فلسفه داده، در شکل‌گیری ماتریالیسم تاریخی نقشی تعیین‌کننده داشته است. اما او با تبدیل فلسفه به نوعی «انسان‌شناسی»، انسان را در عینیتی ایستا محبوس ساخته و در نتیجه تاریخ و دیالکتیک را از هم دور ساخته است. خطر بزرگ هر گونه «انسان‌گرایی» یا دیدگاه انسان‌شناسانه نیز در همین جا نهفته است.<sup>۱۲۹</sup> زیرا اگر انسان معیار همه چیز باشد و اگر به یاری این پیش‌فرض هرگونه استعلائی حذف گردد بی آن‌که در عین حال خود انسان با این دیدگاه سنجیده شود و بی آن‌که این «معیار» در مورد خودش نیز به کار بسته شود یا - به بیان دقیق‌تر - بی آن‌که انسان نیز دیالکتیکی شده باشد، آن‌گاه انسانی که بدین سان مطلق گشته، جای همان قدرت‌های استعلایی را می‌گیرد که خود بایستی به تبیین، انحلال، و جای‌گزینی روش‌شناختی آن‌ها بپردازد. متافیزیک جزم‌اندیشانه، در بهترین حالت، جای خود را به نوعی نسبی‌انگاری می‌دهد که به همان اندازه جزم‌اندیشانه است.

این جزم‌اندیشی از آن رو زاده می‌شود که با انسانی که دیالکتیکی نشده است، به‌ناگزیر واقعیتی عینی انطباق دارد که آن نیز دیالکتیکی نگشته است. به همین سبب نسبی‌انگاری در دنیائی حرکت می‌کند که در ذات خود ساکن است و از آن‌جا که قادر به درک این سکون دنیا و ایستایی دیدگاه خود نیست، به ناگزیر به دیدگاه جزم‌اندیشانی می‌پیوندد که کوشیده‌اند دنیا را بر مبنای مقدماتی تشریح کنند که به آن‌ها آگاهی روشن ندارند و در نتیجه آن‌ها را به نحوی غیرانتقادی پذیرفته‌اند. زیرا نسبی‌کردن حقیقت در باب فرد یا نوع در دنیائی نهایتاً ایستا (حتی اگر این ایستایی در پس نقاب

حرکتی ظاهری مانند «بازگشت جاودان همان چیزها»<sup>\*</sup> یا تسلسل زیست‌شناسانه و ریخت‌شناسانه‌ی «قانون‌مند» دوره‌های رشد پنهان گردد)، با نشان دادن نقش و معنای تاریخی انضمامی «حقیقت‌های» مختلف در یک فرآیند تاریخی یگانه و انضمامی شده تفاوتی اساسی دارد. فقط در مورد اول می‌توان از نسبی‌انگاری به معنای دقیق کلمه سخن گفت، که آن هم ناگزیر جزماندیشانه است. سخن گفتن از نسبی‌انگاری در واقع فقط در صورتی معنای منطقی دارد که نوعی «مطلق» را بپذیریم. ضعف و سطحی‌نگری «اندیشه‌گران جسوری» مانند نیچه یا اشپنگلر درست در این است که نسبی‌انگاری آنان مطلق را فقط در ظاهر کنار می‌گذارد. زیرا از دیدگاه منطقی و روش‌شناختی، «جای‌گاه منظم» مطلق را در این نظام‌ها باید در همان نطفه‌ئی یافت که حرکت ظاهری متوقف می‌شود. مطلق چیزی نیست مگر ایستایی اندیشه و اسطوره‌سازی مثبت از ناتوانی اندیشه در درک انضمامی واقعیت به مثابه فرآیندی تاریخی. از آن‌جا که نسبی‌انگاران دنیا را فقط در ظاهر در حرکت حل کرده‌اند، مطلق را نیز صرفاً در ظاهر از نظام‌های‌شان بیرون رانده‌اند. هر گونه نسبی‌انگاری «زیست‌شناختی» و مانند آن که محدودیت رویاروی خویش را به محدودیتی «ابدی» بدل سازد، درست بر اثر چنین برداشتی از نسبی‌انگاری، اصل «بی‌زمانی» اندیشه را ناخواسته باز وارد می‌کند. مطلق تا هنگامی که اندیشه (هرچند ناآگاهانه) آن را در نظامی حفظ کرده باشد، ناگزیر نیرومندترین اصل منطقی در برابر هر کوششی برای نسبی‌سازی باقی می‌ماند. زیرا مطلق نشان‌دهنده‌ی برترین اصل اندیشه‌ی دست‌یافتنی در عرصه‌ئی غیردیالکتیکی، در دنیای

\* اشاره به مفهوم معروف نیچه است.

وجودی اشیای ایستا و منجمد و در دنیای منطقی مفاهیم ایستا و منجمد است؛ به همین سبب، در این عرصه، از دیدگاه منطقی و نیز روش‌شناختی، به ناگزیر سقراط در برابر سوفسطاییان، و منطق و نظریه‌ی ارزشی در برابر پراگماتیسم و نسبی‌انگاری برحق است.

این نسبی‌انگاران کاری جز متحجر کردن محدودیت اجتماعی و تاریخی معین و کنونی جهان‌نگری انسان در قالب محدودیت «ابدی» زیست‌شناختی یا پراگماتیک انجام نمی‌دهند. آنان که در قالب شک یا نومیدی سخن می‌گویند، چیزی نیستند مگر جلوه‌ئی از انحطاط همان عقل‌باوری یا دیانتی که خود با تردید به آن‌ها برخورد می‌کنند. به همین سبب گاهی نشانه‌ئی - به لحاظ تاریخی تا حدی با اهمیت - از سرشت ذاتاً مسئله‌دار و بحران‌زای هستی اجتماعی اند که زادگاه همان عقل‌باوری است که خود با آن «در جدال» اند. اما این نسبی‌انگاران فقط به مثابه نشانه اهمیت دارند. ارزش‌های معنوی راستین را همیشه فرهنگی نمایندگی می‌کند که مورد حمله‌ی آنان است، فرهنگ طبقه‌ئی که در پیکار هنوز از پای در نیامده است.

فقط دیالکتیک تاریخی است که وضعیتی اساساً جدید را می‌آفریند. نه فقط از آن رو که این دیالکتیک تمام محدودیت‌ها را نسبی، یا به عبارت دقیق‌تر، سیال می‌کند؛ نه فقط از آن رو که تمام صورت‌های هستی را، که مطلق در تمام شکل‌های گوناگون‌اش قرینه‌ی مفهومی آن‌هاست، در فرآیند حل می‌کند و به مثابه پدیده‌های تاریخی انضمامی به نحوی درمی‌یابد که به جای نفی انتزاعی [امر] مطلق، به آن شکل تاریخی انضمامی می‌دهد و با آن چون جنبه‌ئی از خود فرآیند برخورد می‌کند؛ بل که هم‌چنین از آن رو که فرآیند تاریخی را در یکتایی و در پیش‌روی‌ها و پس‌روی‌های



دیالکتیکی خود، پیکاری بی‌وقفه در راه مرحله‌های برتر حقیقت، در راه خودشناسی (اجتماعی) انسان می‌شمارد. «نسبی‌سازی» حقیقت در دیدگاه هگل به معنای آن است که مرحله‌ی برتر همیشه حقیقت مرحله‌ی فروتر نظام است. بدین ترتیب، «عینیت» حقیقت درونی این مرحله‌های محدود [و فروتر] از میان نمی‌رود، بل که با جای گرفتن در کلیتی انضمامی‌تر و فراگیرتر معنایی متفاوت می‌یابد. هنگامی که مارکس دیالکتیک را به ذات خود فرآیند تاریخ بدل می‌کند، حرکت اندیشه را نیز چونان بخشی از فرآیند کلی تاریخ نشان می‌دهد. تاریخ به تاریخ صورت‌های عینی بدل می‌شود که محیط و دنیای درونی انسان را می‌سازند و انسان نیز می‌کوشد در اندیشه، عمل، هنر، و غیره بر آن‌ها چیره گردد (حال آن‌که نسبی‌انگاری همیشه با صورت‌های عینی سفت‌وسخت و تغییرناپذیر سروکار دارد). در دوره‌ی «پیش‌تاریخ جامعه‌ی بشری»، در دوره‌ی مبارزه‌ی طبقاتی، یگانه‌کارکرد ممکن حقیقت آن است که با توجه به نیازهای سلطه بر دنیا و نیازهای مبارزه‌ی طبقاتی، برخوردهای متفاوت ممکن را به دنیائی اساساً درک‌نشده نشان دهد و بنابراین فقط بر اساس دیدگاه طبقات متفاوت و واقعیت‌های عینی منطبق با آن می‌تواند «عینیت» یابد؛ اما همین که نوع بشر بنیادهای زندگی خود را به‌روشنی در یابد و در نتیجه آن‌ها را از نو بسازد، حقیقت جنبه‌ئی یک‌سره جدید پیدا می‌کند. هنگامی که نظریه و کردار یگانه شوند، امکان تغییر واقعیت فراهم می‌آید، و در نتیجه، مطلق و قطب متضاد «نسبی» آن نقش تاریخی خود را برای آخرین بار ایفا می‌کنند، زیرا رسوخ عملی و دگرگونی واقعی این بنیاد حیاتی، محوشدن همان واقعیتی را در پی دارد که مطلق و نسبی به یک‌سان بیان فکری آن بوده‌اند.

این فرآیند هنگامی آغاز می‌گردد که پرولتاریا به دیدگاه طبقاتی خاص خویش آگاه شود. به همین سبب، کاربرد واژه‌ی «نسبی‌انگاری» در مورد ماتریالیسم دیالکتیکی بسیار گم‌راه‌کننده خواهد بود. زیرا آغازگاه به‌ظاهر مشترک این دو نگرش - انسان معیار همه چیز است - برای هر یک معنایی کیفیتاً متفاوت و حتی متضاد دارد. شروع نوعی «انسان‌شناسی ماتریالیستی» در آرای فویرباخ در واقع فقط یک شروع است که می‌توان آن را به چندین طریق ادامه داد. مارکس پی‌آمدهای منطقی چرخشی را که فویرباخ آغاز کرده، نشان داده و در ضمن به هگل نیز سخت تاخته است: «هگل به جای تبدیل خودآگاهی به خودآگاهی انسان، یعنی انسان واقعی‌ئی که در دنیای عینی واقعی زندگی می‌کند و زندگی‌اش مشروط به آن است، انسان را به انسان خودآگاهی بدل می‌سازد» (خانواده‌ی مقدس). اما در عین حال، مارکس از همان دورانی که بیش‌ترین تأثیرپذیری را از فویرباخ دارد، دریافتی تاریخی و دیالکتیکی از انسان ارایه می‌دهد که معنایی دوگانه دارد: ۱) مارکس هرگز از انسان به‌طور کلی، از انسانی که به نحوی انتزاعی مطلق شده است سخن نمی‌گوید: همواره به انسان به صورت عضوی از کلیتی انضمامی، عضوی از جامعه می‌اندیشد. جامعه را باید با انسان توضیح داد، اما فقط هنگامی که خود انسان در این کلیت انضمامی گنجانده شده و به‌راستی انضمامی گشته است. ۲) خود انسان، بنیان عینی دیالکتیک تاریخی و فاعل و موضوع یگانه‌ی سازنده‌ی آن است و به همین عنوان در فرآیند دیالکتیکی مشارکت تعیین‌کننده دارد؛ به عبارت دیگر، اگر بخواهیم مقوله‌های انتزاعی آغاز دیالکتیک را در باره‌اش به کار ببریم، باید بگوییم: او در آن واحد هم هست و هم نیست. مارکس در نقد فلسفه‌ی حق هگل می‌گوید دین «تحقق خیالی ذات

انسان است، زیرا ذات انسان واقعیت حقیقی ندارد.» و از آن جا که این انسان ناموجود به معیار همه‌ی چیزها و آفریننده‌ی حقیقی تاریخ بدل می‌شود، ناموجودیت او در عین حال باید به صورت انضمامی و تاریخی-دیالکتیکی شناخت انتقادی از وضع موجود بدل شود که انسان در آن ناگزیر به ناموجودیت محکوم شده است. بنابراین، نفی هستی انسان در شناخت جامعه‌ی بورژوایی تجسم می‌یابد، و در عین حال - همان‌گونه که پیش‌تر دیدیم - دیالکتیک جامعه‌ی بورژوایی و تضادهای درونی مقوله‌های انتزاعی فهم خوداندیش آن هنگامی به‌روشنی آشکار می‌گردند که با معیار انسان سنجیده شوند. مارکس، پس از نقد نظریه‌ی هگل درباره‌ی آگاهی، که هم‌اینک نقل شد، برنامه‌ی خاص خویش را این‌گونه بیان می‌کند: «باید... نشان داد چه‌گونه دولت، مالکیت خصوصی، و غیره به جای آن‌که واقعیت انسان فردی و انضمامی باشند، انسان‌ها را به انتزاعات بدل می‌سازند یا آفریده‌های انسان انتزاعی اند.» مارکس در دوران سال‌خوردگی خود نیز این برداشت از ناموجودیت انتزاعی انسان را حفظ می‌کند و گفتار مشهور و زبان‌زدگامی در نقد اقتصاد سیاسی نیز، که جامعه‌ی بورژوایی را واپسین شکل «پیش‌تاریخ جامعه‌ی انسانی» می‌داند، همین امر را به‌روشنی نشان می‌دهد.

در این مورد «انسان‌گرایی» مارکس با تمام گرایش‌هایی که در نگاه اول مشابه آن جلوه می‌کنند، آشکارترین تمایز را دارد. دیگران بارها در یافته و نشان داده‌اند که چه‌گونه سرشت انسان‌ستیز و تجاوزکار سرمایه‌داری هر چیز انسانی را درهم می‌شکنند. من فقط به کتاب گذشته و حال تامس کارلایل اشاره می‌کنم که بخش‌های توصیفی آن با تأیید و تا حدودی با ستایش پرشور انگلس جوان روبه‌رو شد. اما هنگامی که از یک‌سو به مثابه واقعیتی خام (یا

نازمان مند) نشان می دهند که انسان بودن در جامعه‌ی بورژوایی امکان‌ناپذیر است، و از سوی دیگر انسان موجود را به نحوی بی‌واسطه - یا به عبارت دیگر با وساطت مفاهیم متافیزیکی و اسطوره‌ای - در تقابل با این ناموجودیت انسان قرار می دهند - اعم از آن‌که این امر در گذشته، آینده، و یا به صورت الزامی اخلاقی باشد - بدین ترتیب مسئله را فقط به گونه‌ئی آشفته طرح می کنند بی آن‌که هیچ راه‌حلی عرضه کرده باشند. یافتن راه حل فقط هنگامی امکان پذیر می شود که این دو جنبه همان‌گونه در نظر گرفته شوند که در فرآیند تحول انضمامی و واقعی سرمایه‌داری پدیدار می شوند، یعنی در پیوندی ناگسستنی با یکدیگر. به علاوه، کاربرد درست مقوله‌های دیالکتیکی در مورد انسان به مثابه معیار همه چیز در عین حال باید توصیف کامل ساختار اقتصادی جامعه‌ی بورژوایی و شناخت درست وضع موجود را در بر گیرد. در غیر این صورت، هر توصیفی هر اندازه هم در جزئیات صحت احتمالی داشته باشد، ناگزیر اسیر دوراهی تجربه‌باوری و یوتوپیاپردازی، اراده‌گرایی و تقدیرباوری می شود. در بهترین حالت در روی دادگی خام گرفتار می آید و مطالباتی را در برابر تحول تاریخی و سیر درون‌ذاتی‌اش قرار می دهد که با آن بی‌گانه، و در نتیجه به تمامی ذهنی و خودسرانه اند.

این بی‌هیچ استثنائی سرنوشت تمام نظام‌هایی است که آگاهانه [فرد] انسان را مبنا قرار می دهند و در نظریه، به حل مسائل زندگی او، و در عمل به رهایی وی از این مسائل گرایش دارند. این دوگانگی در تمام کوشش‌ها از نوع کوشش مسیحیت انجیل‌ها دیده می شود. [در این کوشش‌ها] جامعه همان‌گونه که در حال حاضر هست، دست‌نخورده باقی می ماند. تفاوتی هم ندارد که این کار با دستور «به

مسیح بدهید آن چه مسیح راست و | به قیصر بدهید آن چه قیصر راست» صورت گیرد، یا با تقدس بخشی لو تر به نظام مستقر، و یا با نگرش تولستوی «عدم مقاومت در برابر شر». زیرا وقتی وجود و واقعیت تجربی (و اجتماعی) انسان مصون از تعرض اعلام می شوند، چندان مهم نیست که این کار با چه لحن عاطفی یا با چه داوری ارزشی متافیزیکی یا دینی صورت گیرد. مهم آن است که جلوه‌ی بی واسطه‌ی آن‌ها چنان است که گویی انسان نمی تواند آن را تغییر دهد و این تغییرناپذیری همانند دستوری اخلاقی بیان می شود. قرینه‌ی یوتویایی این آموزه‌ی وجود دو جنبه دارد: نخست انهدام الاهی این واقعیت تجربی در مکاشفه‌ی یوحنا که گاهی هم ممکن است روی ندهد (مانند دیدگاه تولستوی) و هیچ چیز مهمی تغییری نکند؛ دوم نگرش یوتویایی به انسان چون فردی «مقدس» که باید بر واقعیت بیرونی که بدین ترتیب غلبه ناپذیر شده است، غلبه کند. تا زمانی که چنین نگرشی تمام انعطاف ناپذیری‌های آغازین خود را حفظ کنند، ادعاهایش در مورد ارایه‌ی راه حل «انسان‌گرایانه» برای مسائل بشر نفی می شوند: زیرا مجبور است انسانیت اکثریت عظیم آدم‌ها را انکار کند و آنان را از همان «رستگاری» ئی محروم سازد که انسان را به راستی انسان می سازد و به زندگی انسان معنائی می دهد که در واقعیت تجربی دست یافتنی نیست. اما با این کار، سرشت ضد انسانی جامعه‌ی طبقاتی را در عرصه‌ی متافیزیکی و دینی، در آخرت، در ابدیت باز می آفریند — البته با نشانه‌های وارونه، با معیارهای دگرگون شده، و با مناسبات طبقاتی واژگونه. و ساده‌ترین بررسی تاریخی هر طریقت رهبانی، از جماعت «قدیسان» گرفته تا تبدیل آن به قدرتی اقتصادی و سیاسی در کنار طبقه‌ی حاکم زمانه، به روشنی نشان خواهد داد که هر گونه

تعدیل این الزامات یوتویپایی به معنای سازگاری با جامعه‌ی وقت است.

اما یوتویپاپردازی «انقلابی» چنین نگرش‌هایی نیز نمی‌تواند از این محدودیت درونی «انسان‌گرایی» غیردیالکتیکی رها شود. حتی آناباتیست‌ها (بازتعمیدیان)<sup>۳\*</sup> و فرقه‌های مشابه نیز این دوگانگی را حفظ می‌کنند. از یک سو ساختار عینی وجود تجربی انسان را همان‌گونه که یافته‌اند، دست‌نخورده باقی می‌گذارند (کمونیسم مصرفی)؛ از سوی دیگر انتظار دارند که واقعیت از ره‌گذر بیداری طبیعت درونی انسان دگرگون شود، طبیعتی که از وجود تاریخی انضمامی و کنونی انسان مستقل است، از ازل تا ابد حاضر است، و فقط باید - احتمالاً با دخالت یک الوهیت استعلایی - به زندگی فراخوانده شود. بنابراین، آنان نیز انسان موجود و واقعیتی تجربی را که ساختارش تغییرناپذیر است مبنا قرار می‌دهند. تردیدی نیست که این امر پی‌آمد وضعیت تاریخی آنان است، ولی ما به همین ملاحظات کلی بسنده می‌کنیم. ذکر این ملاحظات فقط از آن رو ضروری است که تصادفی نیست که گرایش دینی انقلابی این فرقه‌ها، ایدئولوژی مناسب برای ناب‌ترین شکل‌های سرمایه‌داری را (در انگلستان و آمریکا) فراهم آورده است. زیرا پیوند سرشتی درونی که تا حد انتزاع تام پالوده شده و از هرگونه نشانه‌ی چیزی «آفریده» آزادگشته، با یک فلسفه‌ی تاریخ استعلایی، در واقع با ساختار عقیدتی اساسی سرمایه‌داری انطباق دارد. حتی می‌توان گفت که اتحاد کالونیستی - و نیز انقلابی - میان اخلاق آزمون‌انسان به

\* نام اعضای یکی از جنبش‌های رادیکال پروتستان که در ۱۵۲۴ در زوریخ پا گرفت و از تعمید و مسیحی شدن مسیحیان بالغ (و نه نوزاد) و نیز جدایی کلیسا از دولت دفاع می‌کرد.

دست خود انسان] (ریاضت‌گری این جهانی) و استعلای کامل قدرت‌هایی عینی که دنیا را به حرکت وامی‌دارند و به محتوای سرنوشت بشر شکل می‌بخشند (خدای پنهان و تقدیر) ساختار بورژوازی آگاهی شیء‌واره (شیء درخود) را به نحوی اسطوره‌سازانه اما هنوز کاملاً ناب نشان می‌دهد. ۱۳۰ در فرقه‌های انقلابی فعال، شور آغازین یکی مانند توماس مونتسر ممکن است در نگاه اول حضور دوگانگی رفع‌ناپذیر و آمیزه‌ی ناهم‌بسته‌ی تجربه‌باوری و یوتوپیاپردازی را پنهان بدارد. اما اگر تأثیر مشخص پی‌آمدهای عملی مبانی دینی و یوتوپایی بر فعالیت‌های مونتسر را از نزدیک‌تر بررسی کنیم، همان «فضای تیره و تهی» و همان خلأ ناعقلانی بین نظریه و عمل را می‌یابیم که در هر جایی دیده می‌شود که یوتوپایی ذهنی و از همین رو غیر دیالکتیکی به واقعیت تاریخی مستقیماً یورش می‌برد تا بر آن تأثیر بگذارد و دگرگون‌اش سازد. در این حال، اعمال واقعی - همانا به معنای عینی و انقلابی‌شان - تقریباً به کلی مستقل از یوتوپای دینی پدیدار می‌شوند: این یوتوپیا نه می‌تواند آن‌ها را واقعاً هدایت کند، نه قادر است به آن‌ها هدف‌های مشخص بدهد، و نه می‌تواند وسایل مشخص تحقق این هدف‌ها را تأمین کند. هنگامی که ارنست بلوخ [در کتاب توماس مونتسر] ادعا می‌کند که در این پیوند دین با انقلاب اقتصادی و اجتماعی راهی برای تعمیق ماتریالیسم تاریخی «صرفاً اقتصادی» یافته است، از یاد می‌برد که این تعمیق دقیقاً عمق حقیقی ماتریالیسم تاریخی را نادیده می‌گیرد. (هنگامی که اقتصاد را چون شیئیتی عینی در نظر می‌گیرد که باید روان و روحیات آدمی را در برابرش قرار داد، از این نکته غافل است که انقلاب اجتماعی واقعی فقط ممکن است به معنای دگرگونی زندگی ملموس و واقعی انسان باشد، و آنچه معمولاً

اقتصاد خوانده می‌شود چیزی نیست مگر نظام صورت‌های عینیت این زندگی واقعی. فرقه‌های انقلابی به ناگزیر بایستی از کنار چنین مسئله‌ئی بگذرند، زیرا در وضعیت تاریخی آنان، این دگرگونی زندگی و حتی طرح مسئله‌ی آن به لحاظ عینی ناممکن بوده است. اما نباید ضعف آنان، ناتوانی‌شان در کشف نقطه‌ی اتکای ارشمیدسی برای دگرگونی واقعیت، و وضعیت ناگوارشان را که آنان را وا می‌دارد گاه از این نقطه فواتر بروند و گاه در پس آن بمانند، به نشانه‌ی تعمیق بدل کرد.

(فرد هرگز نمی‌تواند معیار همه چیز شود، زیرا هنگامی که به ناگزیر در برابر واقعیت عینی قرار می‌گیرد، با مجموعه‌ئی از چیزهای ایستا، پیشاپیش موجود، حاضر و آماده، و تغییرناپذیر روبه‌رو می‌شود که در برابر آن‌ها فقط می‌تواند به داورِی ذهنی پذیرش یا رد برسد. فقط طبقه می‌تواند پیوندی عملی و انقلابی با کلیت واقعیت برقرار سازد («نوع» نمی‌تواند این کار را انجام دهد، زیرا چیزی بیش از فردی نظاره‌گر نیست که سبک و سیاقی اسطوره‌ای پیدا کرده است). و طبقه هم نمی‌تواند از پس این کار بر آید مگر در صورتی که بتواند در عینیت شیء‌واره‌ی دنیای داده‌شده و پیشاپیش موجود، فرآیندی را مشاهده کند که در عین حال سرنوشت خود او نیز هست. برای فرد، شیء‌وارگی، و همراه با آن جبریاوری غلبه‌ناپذیر اند (جبریاوری یعنی این اندیشه که اشیا با هم پیوندی ضروری دارند). هر کوششی برای گشودن راهی به سوی «آزادی» بر اساس چنین مقدماتی به ناچار شکست می‌خورد، زیرا «آزادی دروتی» محض مستلزم تغییرناپذیری دنیای بیرونی است. به همین سبب، تقسیم «من» به «بودن» و «بایستن»، به من معقول و من تجربی، نمی‌تواند فرآیند دیالکتیکی گردیدن را - حتی برای فاعل



منفرد - توجیه کند. مسئله‌ی دنیای بیرونی، و همراه با آن ساختار دنیای بیرونی (ساختار اشیا)، به مقوله‌ی من تجربی ارجاع داده می‌شوند؛ قوانین جبری اشیا برای روان‌شناسی و فیزیولوژی این من همان قدر اعتبار دارند که برای دنیای بیرونی به معنای محدود کلمه. من معقول به اندیشه‌ی استعلایی بدل می‌شود (چندان اهمیتی ندارد که این اندیشه به صورت وجودی متافیزیکی در نظر گرفته شود یا نوعی آرمان که «باید» متحقق شود)؛ ذات این اندیشه از همان آغاز ارتباط متقابل دیالکتیکی با سازنده‌های تجربی من و در نتیجه امکان‌بازشناسی من معقول در من تجربی را نفی می‌کند. تأثیر چنین اندیشه‌ی بر واقعیت تجربی منطبق با آن، سرشت همان معمائی را دارد که پیش‌تر در مورد رابطه‌ی عام میان «بودن» و «بایستن» توصیف شد.

در پرتو این نکته به روشنی تمام می‌توان دریافت که چرا چنین نگرش‌هایی ناگزیر به عرفان و اسطوره‌های مفهومی می‌انجامند. اسطوره‌ها همواره در جایی پا می‌گیرند که دو حد متضاد، یا دست‌کم دو مرحله از یک حرکت باید به صورت اضداد باقی بمانند، بی‌آن‌که یافتن واسطه‌ی انضمامی میان این مرحله‌ها و خود حرکت ممکن گردد (این امر هم در مورد حرکت خود دنیای تجربی صادق است و هم در مورد حرکت اندیشه‌ی که وساطت غیرمستقیم یافته تا کلیت را در یابد). این امکان‌ناپذیری تقریباً همیشه به نحوی وهم‌آمیز به صورت فاصله‌ی رفع‌نشده‌ی میان جنبش و چیز جنبیده، میان جنبش و جنبنده، و میان جنبیده و جنبنده نمودار می‌شود. اما اسطوره‌ها ناگزیر از ساختار عینی مسئله‌ی پی‌روی می‌کنند که ناروشنایی‌اش سرچشمه‌ی شکل‌گیری آن‌هاست؛ این نکته یک بار دیگر ارزش نقد «انسان‌شناختی» فویرباخ را تأیید می‌کند. بدین

ترتیب، وضعیتی به وجود می‌آید که در نگاه اول ناساز می‌نماید و در آن، دنیای اسطوره‌ای، دنیای بازتأییده، از واقعیت بی‌واسطه به آگاهی نزدیک‌تر به نظر می‌رسد. اما این تناقض در صورتی رفع می‌شود که دربابیم برای تسلط حقیقی بر واقعیت بی‌واسطه، باید دیدگاه بی‌واسطگی را کنار بگذاریم و مسئله را حل کنیم، و اسطوره‌ها چیزی نیستند جز بازآفرینی تخیلی حل‌ناپذیری خود مسئله؛ بدین ترتیب [در اسطوره] بی‌واسطگی صرفاً در سطحی برتر بازگردانده می‌شود. آن برهوت فراسوی خدا که - به گفته‌ی مایستر اکهارت - جان باید برای یافتن الوهیت جست‌وجویش کند، به جان فردی خاص نزدیک‌تر است تا به وجود انضمامی او در کلیت انضمامی جامعه‌ی انسانی که از چنین مبثاتی، مشاهده‌ی آن - حتی در خطوط کلی‌اش - به‌ناگزیر امکان‌ناپذیر است. بنابراین، برای انسان‌شی‌ءواره، باور به جبر علی‌پرتوان میان چیزها دست‌یافتنی‌تر است تا وساطت‌هایی که به فراسوی دیدگاه شی‌ءواره‌ی بی‌واسطه‌ی وجود اجتماعی او گذر می‌کند. اما تعیین فرد انسان به مثابه معیار همه‌ی چیزها به‌ناگزیر به همین هزارتوی اسطوره‌ها می‌انجامد.

البته «علیت‌ناباوری» برای فرد به معنای راهی برای غلبه بر این دشواری نیست. علیت‌ناباوری پراگماتیست‌های مدرن در آغاز چیزی بیش از کسب محدوده‌ئی از «اختیار» نبود که ادعاهای متضاد و ناعقلانیت قوانین شی‌ءواره ممکن است در جامعه‌ی سرمایه‌داری به فرد عرضه کنند؛ همین نگرش سپس به شهود عرفانی انجامید که تقدیرگرایی دنیای شی‌ءواره‌ی بیرون را کاملاً دست‌نخورده باقی می‌گذارد. یاکوبی به نام «انسان‌گرایی» بر ضد سلطه‌ی «قانون» در فلسفه‌ی کانت و فیشته طغیان کرده و خواستار آن شده بود که «قانون باید برای انسان ساخته شود و نه انسان برای قانون»؛<sup>۱۳۱</sup> اما در برابر

کانت که به نام عقل‌باوری، نظام موجود را دست‌نخورده باقی می‌گذارد، یا کوبی فقط توانست به ستایش ناعقلانی همان واقعیت تجربی و روی‌دادگی محض پردازد.

از آن هم بدتر، چنین فلسفه‌ئی که نتوانسته است انسان را در حالت سلبیت بی‌واسطه‌اش به صورت عنصری از فرآیند دیالکتیکی درک کند، هنگامی که آگاهانه جویای دگرگونی جامعه می‌شود به ناچار واقعیت اجتماعی را تحریف می‌کند تا بتواند جنبه‌ی ایجابی آن، یعنی انسان موجود را در یکی از جلوه‌هایش نشان دهد. در این جا بهتر است بند معروف کتاب باستیا-شولتسه اثر لاسال را به عنوان نمونه‌ئی کاملاً شاخص ذکر کنیم: «هیچ راه اجتماعی برای خروج از این وضعیت اجتماعی وجود ندارد. کوشش‌های بی‌هوده‌ی اشیا را برای رفتار کردن همانند موجودات انسانی، در اعتصاب‌های انگلستان می‌توان دید که با نتیجه‌ی غم‌انگیزشان آشنایی کافی داریم. بنابراین، یگانه راه خروج از این وضعیت برای کارگران آن است که در قلمروئی قرار گیرند که در درون آن هنوز می‌توانند انسان باشند، یعنی در دولت، دولتی که وظیفه‌ی خود می‌داند که همان کاری را انجام دهد که در درازمدت ناگزیر از انجام آن است.<sup>۳</sup> نفرت‌گریزی و بی‌پایان بورژوازی لیبرال از تمام جلوه‌های مفهوم دولت از همین جا سرچشمه می‌گیرد.»<sup>۱۳۲</sup> در این جا نادرستی محتوای-تاریخی برداشت‌های لاسال مورد نظر نیست؛ اما از جهت روش شناختی باید تأکید کرد که جدایی انتزاعی و مطلق دولت از اقتصاد، ثابت انگاشتن دوگانگی انسان به مثابه شیء از یک‌سو و به مثابه انسان از سوی دیگر، دو پی‌آمد مهم دارد: (۱) باعث پیدایی تقدیرباوری اسیر

\* در ترجمه‌ی انگلیسی (ص. ۱۹۵) عبارت «دولتی که...» تا آخر جمله حذف شده است (ص. ۳۳۵ متن اصلی، صص. ۲۴۰-۲۴۱ ترجمه‌ی فرانسوی).

روی دادگی تجربی بی واسطه می شود (کافی است به «قانون آهنین مُزدها» در نظریه ی لاسال بیاندهیشیم)؛ ۲) با جدا کردن «ایده» ی دولت از سیر تحول اقتصادی سرمایه داری، نقشی سراپا یوتوپایی و به تمامی بی گانه با ذات انضمامی اش به آن می دهد. بدین ترتیب، از جهت روش شناختی راه به روی هر عملی برای دگرگون ساختن این واقعیت بسته می شود. هم چنین جدایی مکانیکی اقتصاد و سیاست هر گونه عملی واقعاً کارساز برای دربرگرفتن کلیت جامعه را ناممکن می سازد، زیرا این کلیت بر ارتباط متقابل ناگسستنی این دو عامل استوار است که هم دیگر را متقابلاً مشروط می سازند. به علاوه، تقدیرگرایی اقتصادی مانع هر گونه عمل قاطع در عرصه ی اقتصاد می شود، حال آنکه یوتوپیاپردازی دولتی یا به انتظار معجزه می نشیند و یا سیاست پندارهای ماجراجویانه را پی می گیرد.

این تجزیه ی وحدت دیالکتیکی و عملی و تبدیل آن به مجموعه ی ناندماوار تجربه باوری و یوتوپیاپردازی، یعنی چسبیدن به «امور واقع» (در بی واسطگی رفع نشده شان) از یک سو، و سرگردان شدن در پنداریابی تهی و بی گانه با زمان حال و تاریخ از سوی دیگر، در سیر تحول سوسیال دموکراسی هر چه بیش تر نمایان می شود. ما فقط از دیدگاه روش شناسی شیء وارگی به این مسئله می پردازیم تا به اختصار خاطر نشان کنیم که در پس چنین موضعی — به رغم ظاهر «سوسیالیستی» تمام سیاست هایش — تسلیم کامل در برابر بورژوازی نهفته است (زیرا جداسازی عرصه های خاص زندگی اجتماعی، و تکه تکه کردن زندگی انسان بر مبنای این جداسازی، با منافع طبقاتی بورژوازی هم آهنگی کامل دارد). این دوگانگی میان تقدیرگرایی اقتصادی و یوتوپیاپردازی «اخلاقی» در باب کارکردهای «انسانی» دولت (دوگانگی ئی که به بیان دیگر، ذات

برخورد سوسیال‌دموکراسی را می‌سازد، به معنای آن است که پرولتاریا در عرصه‌ی برداشت‌های بورژوایی قرار گرفته و در این عرصه طبعاً برتری با بورژوازی خواهد بود. ۱۳۳ پرولتاریا از آغاز پیدایی خود در صحنه‌ی تاریخ، در زندگی همواره با این خطر روبه‌رو بوده است که، همراه با بورژوازی، در عرصه‌ی بی‌واسطگی محبوس بماند؛ (با رشد سوسیال‌دموکراسی این خطر شکل سیاسی سازمان‌یافته‌ئی پیدا کرده است که وساطت‌هایی را که تاکنون به‌زحمت به دست آمده‌اند به نحو مصنوعی حذف می‌کند و پرولتاریا را به زندگی بی‌واسطه‌اش بازمی‌گرداند، یعنی به همان زندگی که در آن او فقط جزئی از جامعه‌ی سرمایه‌داری است و نه در عین حال محرکی که این جامعه را به سوی انحلال و نابودی‌اش می‌راند. بدین ترتیب، پرولتاریا تابع «قوانین» جامعه‌ی بورژوایی می‌شود و تبعیت او یا به صورت تقدیرباوری بی‌اراده (پی‌روی از قوانین طبیعی تولید) درمی‌آید و یا به صورت احکام «اخلاقی» (دولت به مثابه آرمان، به مثابه ارزش فرهنگی) این «قوانین» بخشی از دیالکتیکی عینی‌اند که برای آگاهی شیء‌واره دست‌یافتنی نیست و ممکن است سرمایه‌داری را به نابودی خود بکشاند؛ ۱۳۴ تا هنگامی که سرمایه‌داری باقی است، چنین نگرشی به جامعه با منافع طبقاتی اولیه‌ی بورژوازی هم‌خوانی دارد. آشکار کردن پیوستگی‌های درونی جزئی این وجود بی‌واسطه (قطع نظر از این‌که مسائل نهفته در پس این صورت‌های انتزاعی فهم خوداندیش تا چه حد حل‌نشده‌اند)، و در همان حال پنهان‌ساختن پیوستگی دیالکتیکی و یک‌پارچه‌ی مجموعه‌ی جامعه، تمام امتیازهای عملی را در اختیار بورژوازی می‌گذارد. در این عرصه، سوسیال‌دموکراسی به ناگزیر همواره ضعیف‌تر باقی می‌ماند، نه فقط از آن رو که رسالت تاریخی پرولتاریا

را در نشان دادن راه برون رفت از مسائل سرمایه داری کنار می گذارد (مسائلی که برای بورژوازی حل نشدنی اند)، نه فقط از آن رو که تقدیر باورانه نظاره می کند که چه گونه «قوانین» سرمایه داری این نظام را به ورطه ی نابودی می کشانند، بل که هم چنین بدان سبب که سوسیال دموکراسی در تمام مسائل خاص ناچار است به شکست تن در دهد زیرا در برابر برتری بورژوازی از لحاظ منابع قدرت، دانش، فرهنگ، و امور روزمره (بورژوازی اکنون از این برتری برخوردار است و نیز تا هنگامی که طبقه ی مسلط باقی بماند از آن برخوردار خواهد بود)، سلاح قاطع پرولتاریا، یگانه برتری کارساز او، این است که می تواند کلیت جامعه را کلیت تاریخی انضمامی ببیند، صورت های شیء واره را به مثابه فرآیندهائی میان انسان ها در یابد، و معنای درونی تحولی را که فقط به نحو منفی در تضادهای صورت انتزاعی وجود آشکار می گردد، به نحو مثبت روشن سازد و در عمل دگرگون اش کند. با ایدئولوژی سوسیال دموکراسی، پرولتاریا قربانی تمام تنازعات شیء وارگی می شود که به بررسی مشروح آن ها پرداختیم. نقش پیوسته مهم تری که مفهوم «انسان» به مثابه ارزش، آرمان، و دستور اخلاقی در این ایدئولوژی ایفا می کند - البته در عین حال همراه با «درکی» فزاینده از ضرورت و قانون مندی دگرگونی اقتصادی واقعی - فقط نشانه ئی است از بازافتادن به دام بی واسطگی شیء واره ی بورژوایی. زیرا کسنا رهم نهادن وساطت نیافته ی قوانین طبیعی و دستوره ای اخلاقی، منطقی ترین بیان نظری هستی اجتماعی بی واسطه در جامعه ی بورژوایی است.

که در جامعه‌ی سرمایه‌داری زندگی می‌کند؛ و غلبه بر آن ممکن نیست مگر با کوشش بی‌وقفه و دما دم نوشونده برای درهم‌شکستن عملی ساختار شی‌عوارهی زندگی، از ره‌گذر پیوند انضمامی با تضادهائی که در سیر تحول کلی جلوه‌ی انضمامی می‌یابند، و از ره‌گذر آگاهی‌یافتن به معنای درون‌ذاتی این تضادها برای سیر تحول کلی) اما به هیچ وجه نباید از نظر دور داشت که:

(۱۸۴) این ساختار فقط در صورتی درهم‌شکسته می‌شود که پرولتاریا به تضادهای درونی خود این فرآیند آگاهی یابد. فقط هنگامی که آگاهی پرولتاریا بتواند مسیری را نشان دهد که دیالکتیک تحول به طور عینی به سوی آن کشیده می‌شود، بی‌آن‌که این کار به صرف پویایی خاص آن [و بدون اقدام آگاهانه‌ی پرولتاریا] صورت‌پذیر باشد، آگاهی پرولتاریا به آگاهی از خود فرآیند [تحول] بدل می‌شود، پرولتاریا همانند فاعل-موضوع یگانه‌ی تاریخ پدیدار می‌گردد، و کردارش جامعه را دگرگون می‌سازد. اگر پرولتاریا نتواند این گام را بردارد، تضاد حل نشده می‌ماند و ساختار دیالکتیکی تحول، آن را با شدتی فزاینده در سطحی برتر و به صورتی دیگر باز می‌آفریند. ضرورت عینی فرآیند تحول در همین جا نهفته است. بنابراین، عمل پرولتاریا هرگز ممکن نیست چیزی جز تحقق عملی-انضمامی گام بعدی سیر تحول باشد. ۱۳۵ و این‌که چنین گامی «تعیین‌کننده» باشد یا «جزئی»، به اوضاع و احوال مشخص بستگی دارد، اما در مواردی مانند مورد حاضر، که مسئله‌ی ما شناخت ساختار [شی‌عوارهی زندگی] است، اهمیت چندانی ندارد، زیرا ما با فرآیند ناگسستنی درهم‌شکستن چنین ساختارهایی سروکار داریم.

(۲) امری که با نکته‌ی پیش‌گفته پیوند جدایی‌ناپذیر دارد و نباید از نظر دورش داشت این است که آشکارشدن رابطه با کلیت به هیچ

وجه مستلزم ادغام آگاهانه‌ی تمامیت گسترده‌ی محتواها در انگیزه‌ها و موضوعات عمل نیست. همه چیز به گرایش به کلیت و به کار گرفتن عمل در خدمت هدف پیش‌گفته در کلیت فرآیند بستگی دارد. البته هم‌گام با گسترش [فرآیند] اجتماعی شدن سرمایه‌دارانه‌ی جامعه، امکان، و در نتیجه ضرورت گنجاندن محتوای هر روی داد خاص در تمامیت محتواها نیز افزایش می‌یابد.<sup>۱۳۶</sup> (اقتصاد جهانی و سیاست جهانی امروزه بسیار بیش از زمان مارکس به شکل‌های بی‌واسطه‌ی زندگی بدل شده‌اند). اما این امر با آن‌چه در بالا تشریح شد تضادی ندارد، یعنی با این نکته که عمل‌های تعیین‌کننده ممکن است متضمن چیزی به‌ظاهر کم‌اهمیت باشند. در این‌جا در عمل می‌بینیم که در کلیت دیالکتیکی، ساختار کلیت از عناصر خاص تشکیل می‌شود. این نکته در عرصه‌ی نظری با این امر روشن شده که شناخت تمامیت جامعه‌ی بوژوایی بر اساس ساختار کالا امکان‌پذیر گشته است؛ اکنون همین وضعیت را در موردی مشاهده می‌کنیم که در عمل، سرنوشت تمام سیر تحول ممکن است تابع تصمیمی باشد که درباره‌ی موضوعی به‌ظاهر کم‌اهمیت گرفته می‌شود. بنابراین:

(۳) ارزیابی درستی یا نادرستی یک عمل، به درستی یا نادرستی کارکرد آن در مجموعه‌ی سیر تحول بستگی دارد. اندیشه‌ی پرولتاریایی در مقام اندیشه‌ی عملی، سخت پراگماتیک است. «اثبات پودینگ در خوردن آن است.» انگلس با این گفته جوهر دومین تز مارکس درباره‌ی فویرباخ را به نحوی عامه‌فهم و رسا بیان می‌کند: «این مسئله که آیا اندیشه‌ی بشر می‌تواند به حقیقت عینی دست یابد یا نه، مسئله‌ی نظری نیست، بل که مسأله‌ی عملی است. در کردار است که انسان باید حقیقت، یعنی واقعیت، توان، و سرشت



این جهانی اندیشه‌اش را اثبات کند. مناقشه درباره‌ی واقعیت یا بی‌واقعیتی اندیشه، جدا از کردار، مسأله‌ئی صرفاً مدرسی است. اما در بحث مورد نظر ما پودینگ عبارت است از شکل پرولتاریا در قالب طبقه: تبدیل عملی آگاهی طبقاتی او به واقعیت. بدین ترتیب، صورت مشخص‌تری از این دیدگاه به دست می‌آید که پرولتاریا، فاعل - موضوع یگانه‌ی فرآیند تاریخی است، یعنی نخستین فاعلی در طول تاریخ که توانایی (عینی) دست‌یابی به آگاهی اجتماعی درست و مناسب را دارد. در واقع آشکار می‌شود که راه‌حل اجتماعی و عینی تضادهائی که نمایش‌گر تعارض‌های ساخت‌کار تحول تاریخ اند فقط هنگامی امکان عملی می‌یابد که این راه‌حل در عین حال مرحله‌ی جدیدی از آگاهی پرولتاریا باشد که در عمل به دست آمده است.<sup>۱۳۷</sup> بنابراین، واپسین معیار درستی یا نادرستی کارکرد عمل، تحول آگاهی طبقاتی پرولتاریاست. ذات سخت عملی این آگاهی در این امر نمودار می‌شود که:

(۴) آگاهی درست و مناسب مستلزم دگرگونی موضوعات خود، و در وهله‌ی اول، دگرگونی خویش است. در بخش دوم این مقاله، موضع کانت را درباره‌ی برهان هستی‌شناختی اثبات وجود خدا و مسئله‌ی وجود و اندیشه تشریح و این استدلال بسیار منطقی او را نقل کردیم که طبق آن، اگر وجود به‌راستی محمول بود، «من نمی‌توانستم بگویم موضوع [بژه‌ی] مفهوم من دقیقاً وجود دارد». کانت در رد این برهان، کاملاً منطقی و منسجم بود. اما روشن است که از دیدگاه پرولتاریا، واقعیت داده‌شده‌ی تجربی چیزها به فرآیندها و گرایش‌های گوناگون بدل می‌شود؛ این فرآیند نه عملی یگانه و تکرارناپذیر برای برداشتن نقاب از چهره‌ی فرآیند، بل که تناوب ناگسستنی انجماد، تضاد، و

حرکت است، و پرولتاریا نمایشگر واقعیت حقیقی، یعنی گرایش‌های تحول تاریخی است که به آگاهی از تقا یافته‌اند؛ با درک نکته‌های فوق در عین حال باید بپذیریم که این جمله‌ی به ظاهر ناسازگانت، توصیفی دقیق از پی آمده‌های واقعی هر کارکرد درست عمل پرولتاریاست.

فقط چنین نگرشی ما را قادر می‌سازد که واپسین بازمانده‌ی ساختار شیء‌واره‌ی آگاهی، و بنیان نظری آن یعنی مسئله‌ی شیء‌دژخود را آشکار سازیم. حتی فریدریش انگلس نیز یک بار این موضوع را به گونه‌ئی بیان کرده است که به راحتی ممکن است باعث بدفهمی شود. او در باب وجوه اختلاف مارکس و خود وی با مکتب هگل می‌گوید: «ما بار دیگر از دیدگاهی ماتریالیستی نظر می‌کنیم و به جای آن که اشیای واقعی را بازتاب این یا آن مرحله از مفهوم مطلق بدانیم، مفاهیم ذهن‌مان را بازتاب اشیای واقعی می‌دانیم.» (لودویگ فویرباخ). اما در این جا پرسشی مطرح می‌شود که انگلس نه فقط آن را طرح می‌کند، بل که در صفحه‌ی بعد، و در هم‌آهنگی کامل با دیدگاه ما، به آن پاسخ می‌دهد: «جهان را باید نه همانند مجموعه‌ئی از اشیای پیش‌ساخته، بل که به صورت مجموعه‌ئی از فرآیندها در نظر گرفت». اما اگر اشیائی وجود ندارند، پس چه چیزی در اندیشه «بازتاب» می‌یابد؟ در این جا نمی‌توانیم تاریخچه‌ئی حتی بسیار مختصر از نظریه‌ی بازتاب عرضه کنیم، هرچند تمام ابعاد این مسئله را فقط به یاری همین نظریه می‌توان روشن کرد. در آموزه‌ی «بازتاب»، دوگانگی اندیشه و هستی، دوگانگی آگاهی و واقعیت، که اندیشه‌ی شیء‌واره آن را رفع‌ناپذیر می‌داند، تجسم نظری می‌یابد. و از این دیدگاه تفاوتی ندارد که اشیا بازتاب مفاهیم باشند، یا مفاهیم بازتاب اشیا؛ در هر دو مورد، این دوگانگی سخت تثبیت می‌شود.

کوشش عظیم و بسیار مستدل کانت برای چیرگی منطقی بر این دوگانگی، نظریه‌ی او درباره‌ی نقش تألیف‌کننده‌ی آگاهی به طور کلی در آفرینش عرصه‌ی نظری، نتوانست به هیچ راه حل فلسفی برای این مسئله برسد، زیرا [در فلسفه‌ی کانت] این دوگانگی صرفاً از منطق کنار گذاشته شد تا به صورت دوگانگی میان پدیده و شیء در خود ابدی شود، و در نتیجه هم‌چنان یک مسئله‌ی فلسفی حل‌ناپذیر باقی بماند و سرنوشت آموزه‌ی کانت نشان می‌دهد که راه حل او را نباید راه‌حلی فلسفی دانست. بی‌تردید تفسیر نظریه‌ی شناخت کانت به عنوان شک‌گرایی و لاادری‌گری نوعی بدفهمی است. اما این بدفهمی در خود آموزه‌ی او ریشه دارد؛ البته این ریشه به‌طور بی‌واسطه نه در منطق، بل که در رابطه‌ی منطق با متافیزیک، در رابطه‌ی اندیشه با هستی نهفته است. باید به‌روشنی دریافت که هر برخورد نظاره‌گرانه، و در نتیجه هر «اندیشه‌ی محضی» که باید شناخت موضوعی بیرونی را دنبال کند، در عین حال بدین ترتیب مسئله‌ی [دوگانگی] فاعل شناخت و موضوع شناخت را نیز مطرح می‌سازد. موضوع اندیشه (به مثابه چیزی بیرونی که در مقابل اندیشه قرار گیرد) به چیزی بی‌گانه با شناسنده بدل می‌شود و بدین ترتیب مسئله‌ی انطباق اندیشه با موضوع شناخت نمودار می‌گردد. هرچه «محض بودن» خصلت شناختی اندیشه بیش‌تر گردد، و هرچه اندیشه «انتقادی» تر شود، شکاف میان حالت «ذهنی» اندیشه و عینیت «عین» (موجود) بزرگ‌تر و رفع‌ناپذیرتر می‌شود. در واقع می‌توان - مانند کانت - موضوع [بژه‌ی] اندیشه را «آفریده‌ی» صورت‌های اندیشه دانست. اما مسئله‌ی وجود بدین ترتیب حل نمی‌شود، و کانت با کنار گذاشتن این مسئله از نظریه‌ی شناخت، وضعیت فلسفی زیر را می‌آفریند: موضوعات اندیشیده‌شده‌ی او نیز

باید با نوعی «واقعیت» انطباق داشته باشند. اما کانت این واقعیت را شیء درخود می‌داند و آن را بیرون از حوزه‌ی آن چیزی قرار می‌دهد که برای ذهن «انتقادی» شناخت‌پذیر است. در مورد همین واقعیت است (که همان‌گونه که اخلاق کانت نشان می‌دهد، برای او نیز در حکم واقعیت راستین و واقعیت متافیزیکی است) که برخورد کانت در قلمرو شک‌گرایی و لادری‌گری باقی می‌ماند، و این امر مانع آن نیست که شکاکیت راه‌حل او برای عینیت معرفت‌شناختی و نظریه‌ی حقیقت درون‌ذاتی اندیشه بسیار اندک باشد.

بنابراین، به هیچ وجه تصادفی نیست که متنوع‌ترین گرایش‌های لادری‌گرانه تکیه‌گامی در آرای کانت یافته‌اند (کافی است فقط به سلیمان میمون یا شوپنهاور ببینیم). اما از این هم کم‌تر تصادفی آن است که خود کانت کسی بود که اصلی را دوباره وارد فلسفه کرد که با اصل تألیفی «آفرینش» (Erzeugung) او از بیخ‌و‌بن تضاد دارد: آموزه‌ی مثل افلاطون. این آموزه در واقع غایی‌ترین کوشش برای نجات عینیت اندیشه و انطباق آن با موضوع شناخت [واقعیت عینی] است، بی‌آن‌که مجبور باشیم معیار این انطباق را در واقعیت مادی و تجربی موضوع شناخت جست‌وجو کنیم. اما روشن است که در هر شکل پی‌گیری از آموزه‌ی مثل باید اصلی وجود داشته باشد که از یکسو اندیشه را به موضوعات دنیای مثل پیوند دهد و از سوی دیگر این موضوعات را به موضوعات دنیای تجربی مرتبط سازد (یادآوری، شهود عقلی، و مانند آن‌ها). اما بدین ترتیب نظریه‌ی اندیشه به فراسوی خود اندیشه کشیده می‌شود و به روان‌شناسی، متافیزیک، و فلسفه‌ی تاریخ\* بدل می‌گردد. در نتیجه،

\* در ترجمه‌ی انگلیسی به غلط «تاریخ فلسفه» آمده است.

به جای یافتن راه‌حل، با پیچیده‌تر شدن مسئله و دوگانه یا سه‌گانه شدن آن روبه‌رو می‌شویم. خود مسئله در هر حال بی‌راه‌حل باقی می‌ماند. زیرا نیروی محرک هر گونه نگرش مشابه با آموزه‌ی مثل افلاطون درک این نکته است که برقراری انطباق یا رابطه‌ی «بازتابی» بین اشیای ناهم‌گن در اساس ناممکن است. این آموزه می‌کوشد نشان دهد که موضوعات [ابژه‌های] اندیشه و خود اندیشه از جوهر نهایی واحدی ساخته شده‌اند. هگل نیز از همین دیدگاه، مضمون فلسفی اساسی نظریه‌ی یادآوری را به درستی تمام توصیف می‌کند و می‌گوید در این نظریه، وضعیت بنیادی انسان، نمایشی اسطوره‌ای یافته است: «حقیقت در وجود انسان نهفته است و فقط باید از آن آگاه شد.» اما پس از آن‌که اندیشه و هستی را، همان‌گونه که در نگرش شهودی و نظاره‌گرانه پدیدار می‌شوند، به‌کنلی ناهم‌گن دانستیم، چه‌گونه می‌توان یگانگی جوهر نهایی آن‌ها را ثابت کرد؟ در همین جاست که متافیزیک باید دخالت کند و با وساطت‌های اسطوره‌ای آشکار یا پنهان، هستی و اندیشه را از نو با هم متحد سازد، هستی و اندیشه‌ی که جدایی‌شان نه فقط آغازگاه اندیشه‌ی «محض»، بل که عاملی است که همواره باید خواسته یا ناخواسته حفظ شود. حتی اگر اسطوره را واژگون سازیم و اندیشه را بر اساس هستی مادی و تجربی تبیین کنیم، باز هم این وضعیت به هیچ وجه تغییر نمی‌یابد. ریکرت یک بار ماتریالیسم را افلاطون‌باوری واژگون خواند. این گفته‌ی او درست است؛ زیرا تا هنگامی که اندیشه و هستی تقابل سفت و سخت و قدیمی‌شان را حفظ کنند و در ساختار خود و ساختار روابط متقابل‌شان تغییرناپذیر بمانند، نگرشی که اندیشه را آفریده‌ی مغز و منطبق با اعیان دنیای تجربی می‌داند، همان‌قدر اسطوره‌ای است که مفهوم یادآوری و دنیای مثل

افلاطونی / اسطوره‌ای بودن چنین نگرشی از آن رو است که نمی‌تواند بر مبنای این اصل، مسائل ویژه‌ئی را که در این جا نمودار می‌شوند توضیح دهد. مجبور است آن‌ها را حل نشده رها کند یا به یاری روش‌های «قدیمی» به حل‌شان پردازد و اسطوره را به عنوان کلید حل مجموعه‌ی مسائل تحلیل‌نشده به کار گیرد.<sup>۱۳۸</sup> اما همان‌گونه که در این جا نشان دادیم، از میان بردن چنین تفاوتی به یاری پیش‌روی پایان‌ناپذیر نیز ناممکن است. زیرا در این حال یا به راه‌حلی دروغین می‌رسیم یا دوباره با شکلی دیگر از نظریه‌ی بازتاب روبه‌رو می‌شویم.<sup>۱۳۹</sup>

اندیشه‌ی غیردیالکتیکی درست در همان جایی با این معضل حل‌ناپذیر روبه‌رو می‌گردد که اندیشه‌ی تاریخی، انطباق اندیشه و هستی را در ساختار بی‌واسطه - و صرفاً بی‌واسطه نمی‌شمارد و منجمد آن‌ها نشان می‌دهد. این تقابل سفت و سخت میان اندیشه و هستی (تجربی) دو پی‌آمد دارد: ۱) اندیشه و هستی نمی‌توانند یک‌دیگر را بازتاب دهند؛ ۲) معیار اندیشه‌ی درست فقط در عرصه‌ی نظریه‌ی بازتاب یافت می‌شود (انسان تا هنگامی که موضوعی نظاره‌گراته و شهودی دارد، فقط می‌تواند رابطه‌ئی بی‌واسطه با اندیشه‌ی خود و اعیان واقعیت تجربی برقرار سازد. او اندیشه و اعیان را در حالت پیش‌ساخته و تمام‌شده‌شان می‌پذیرد، حالتی که آفریده‌ی واقعیت تاریخی است. از آن جا که فقط خواستار شناخت جهان و نه تغییر آن است، به ناگزیر انجماد مادی و تجربی هستی و نیز انجماد منطقی مفاهیم را به عنوان چیزهائی تغییرناپذیر می‌پذیرد. تحلیل‌های اسطوره‌ای او نه به خاستگاه انضمامی انجماد این دو داده‌ی اساسی می‌پردازند و نه به عواملی واقعی که در آن‌ها نهفته‌اند و می‌توانند این انجماد را از میان بردارند؛ هدف این

تحلیل‌ها فقط پی‌بردن به این نکته است که چه گونه می‌توان در عین بی‌تغییرگذاشتن این داده‌ها، ذات تغییرنیافته‌ی آن‌ها را به هم ربط داد و به همین صورت تشریح‌شان کرد.

راه‌حل پیش‌نهادی مارکس در تزهائی درباره‌ی فویرباخ تبدیل فلسفه به عمل است. اما – همان‌گونه که دیدیم – پیش‌شرط و مکمل ساختاری و عینی این عمل‌نگرشی است که واقعیت را «مجموعه‌ئی از فرآیندها»، و گرایش‌های تحول تاریخی را نشان‌دهنده‌ی واقعیت حقیقی می‌داند، واقعیتی که از دنیای تجربی به دست آمده است و در نتیجه به هیچ وجه استعلایی نیست، اما از روی دادگی‌های متجمد و شی‌ءواره‌ی همین دنیای تجربی برتر است. این امر برای نظریه‌ی بازتاب بدان معنا است که اندیشه و آگاهی بی‌تردید باید خود را با واقعیت انطباق دهند و معیار حقیقت نیز سازگاری با واقعیت است. اما این واقعیت به هیچ‌وجه همان هستی تجربی نیست. این واقعیت، هستی نیست، گردیدن است. این گردیدن را باید به دو معنی درک کرد. (۱) ذات حقیقی عین [بژه]، در این گردیدن، در این گرایش، در این فرآیند آشکار می‌شود. این بدان معنی است که – مانند مثال‌های پیش‌گفته که به آسانی می‌توان به شمار آن‌ها افزود – این تبدیل اشیا به فرآیندها، راه‌حلی انضمامی برای تمام مسائل انضمامی زاده‌ی ناسازه‌های اعیان موجود به دست می‌دهد. یا پذیرش این که نمی‌توان در یک رودخانه دوبار شنا کرد، بیان رسائی از تضاد رفع‌نشدنی مفهوم و واقعیت را پذیرفته‌ایم، اما به شناخت رودخانه هیچ کمک ملموسی نکرده‌ایم. به عکس، پذیرش این که سرمایه، به مثابه فرآیند، نمی‌تواند چیزی جز سرمایه‌ی انباشته، یا به عبارت دقیق‌تر، سرمایه‌ی انباشت‌کننده باشد، راه‌حلی انضمامی و مثبت را برای انبوهی از مسائل انضمامی

و مثبت روش و محتوای مربوط به سرمایه فراهم می‌آورد. بنابراین، فقط با رفع دوگانگی - روشی - فلسفه و علم خاص، دوگانگی روش‌شناسی و شناخت امور واقع، راه فرا روی نظری از دوگانگی اندیشه و هستی پیدا می‌شود. هر کوششی برای غلبه‌ی دیالکتیکی بر دوگانگی، از ره‌گذر منطق، از ره‌گذر اندیشه‌ی محروم از هر گونه پیوند انضمامی با هستی، محکوم به شکست است (فلسفه‌ی هگل نیز به‌رغم گرایش‌های متضاد آن، کوششی از این دست است). زیرا هر منطق نابی افلاطونی است: چنین منطقی، اندیشه‌ی جدا از هستی و از همین رو متحجر است. اندیشه فقط در صورتی می‌تواند به‌طور دیالکتیکی بر انجماد خویش غلبه کند و خصلت گردیدن به خود بگیرد که همانند صورت واقعیت، همانند عنصری از فرآیند کلی نمودار گردد.<sup>۱۴۰</sup>

(۲) گردیدن در عین حال میانجی گذشته و آینده است، اما میانجی گذشته‌ئی انضمامی - یعنی تاریخی - و آینده‌ئی که به همان اندازه انضمامی و نیز تاریخی است. این‌جا و اکنون انضمامی‌ئی که در فرآیند حل می‌شود، دیگر مرحله‌ئی سیال و نامحسوس نیست که بی‌درنگ سپری شود،<sup>۱۴۱</sup> بل که ژرف‌ترین و پرشاخه‌ترین کانون وساطت، تصمیم‌گیری، و زایش پدیده‌های نو است. تا هنگامی که انسان توجه خود را به نحوی شهودی و نظاره‌گرانه به سوی گذشته یا آینده معطوف می‌کند، هم گذشته و هم آینده در نوعی هستی بی‌گانه منجمد می‌شوند و میان فاعل و موضوع شناخت «شکاف مخرب» و گذرناپذیر زمان حال قرار می‌گیرد. زمان حال، زمان حال به مثابه گردیدن، فقط هنگامی به زمان حال متعلق به انسان بدل می‌گردد که او بتواند این زمان را به مثابه گردیدن درک کند و در پرتو تضاد دیالکتیکی گرایش‌های آن،



آینده را بسازد. فقط کسی که رسالت و خواست ساختن آینده را دارد می‌تواند حقیقت انضمامی زمان حال را ببیند. زیرا به گفته‌ی هگل: «حقیقت یعنی آن‌که با اعیان به مثابه چیزهای بی‌گانه برخورد نکنیم.» اگر حقیقت گردیدن عبارت است از آینده‌ئی که باید زاده شود اما هنوز پدیدار نگشته است، اگر این حقیقت عبارت است از عامل جدید نهفته در گرایش‌هایی که (به کمک آگاهانه‌ی ما) تحقق می‌یابند، آن‌گاه این مسئله که آیا اندیشه بازتاب [واقعیت] است، به‌تمامی بی‌معنا می‌شود. تردیدی نیست که معیار درستی اندیشه واقعیت است. اما واقعیت ایستا نیست، گردیدن است، که بی‌مشارکت اندیشه صورت نمی‌پذیرد. بدین ترتیب، برنامه‌ی فلسفه‌ی کلاسیک تحقق می‌پذیرد: اصل تکوین در واقع به معنای چیرگی بر جزم‌اندیشی (به‌ویژه در عظیم‌ترین صورت تاریخی آن، یعنی نظریه‌ی بازتاب افلاطون) است. اما فقط گردیدن انضمامی (تاریخی) می‌تواند نقش چنین تکوینی را ایفا کند. و آگاهی (یعنی آگاهی طبقاتی به‌عمل درآمده‌ی پرولتاریا) از اجزای ضروری، ناگزیر، و سازنده‌ی این فرآیند گردیدن است. بنابراین، یگانگی اندیشه و هستی بدین معنی نیست که آن‌ها بر هم «منطبق‌اند»، هم‌دیگر را «بازتاب می‌دهند»، یا یک‌دیگر «هم‌گام» یا «هم‌آهنگ» هستند (در پس تمام این عبارات، نوعی دوگانگی سفت‌وسخت نهفته است)؛ یگانگی اندیشه و هستی در آن است که هر دو عناصر فرآیند دیالکتیکی، واقعی، و تاریخی واحدی هستند. بنابراین، آگاهی پرولتاریا «بازتابنده‌ی» عنصر مثبت و جدیدی است که از دل تضاد دیالکتیکی تحول سرمایه‌داری بیرون می‌آید. و این [واقعیت جدید] چیزی نیست که پرولتاریا آن را ابداع کند یا از خلأ «بیافریند»، بل که پی‌آمد ضروری فرآیند تحول در کلیت آن است؛ اما این عامل جدید

فقط هنگامی از حالت امکان انتزاعی در می آید و به واقعیت انضمامی بدل می گردد که به آگاهی پرولتاریا راه یابد و از ره گذر همین طبقه به عمل در آید. این دگرگونی به هیچ وجه صرفاً صوری نیست، زیرا تحقق امکان و عملی شدن گرایش همانا در گرو تحول عینی جامعه، تغییر کارکردهای عناصر سازندهی آن، و دگرگونی ساختار و محتوای مجموعهی اعیان خاص است.

اما هیچ گاه نباید این نکته را فراموش کرد که فقط آگاهی طبقاتی پرولتاریا که به آگاهی عملی بدل شده است می تواند چیزها را دگرگون سازد. هر برخورد نظاره گرانه و صرفاً شناختی، در تحلیل نهایی، به رابطه ئی دوگانه با موضوع خود می انجامد، و پیوند ساختاری که در این جا تشریح شد، با هر برخورد دیگری جز عمل پرولتاریا - و فقط طبقه می تواند در رابطه اش با فرآیند کلی عملی باشد - به ناگزیر به یک اسطوره پردازی مفهومی جدید و پس روی به سطح فلسفه ی کلاسیک می انجامد که مارکس آن را پشت سر گذاشته است. زیرا هر برخورد صرفاً شناختی آلوده به بی واسطگی است؛ به عبارت دیگر، در تحلیل نهایی رویاروی مجموعه ئی از اعیان پیش ساخته قرار می گیرد که نمی توانند به فرآیند تبدیل شوند. ذات دیالکتیکی آن فقط در گرایش به سوی عمل و سمت گیری به سوی اعمال پرولتاریا، در آگاهی انتقادی از گرایش خود به بی واسطگی که در ذات هر گونه برخورد غیر عملی است، و نیز در کوشش پیوسته برای توضیح انتقادی وساطت ها، پیوند با کلیت به مثابه فرآیند، و با اعمال پرولتاریا به مثابه طبقه، حفظ می شود.

خصلت عملی اندیشه ی پرولتاریا از ره گذر فرآیندی شکل می گیرد و واقعی می شود که آن نیز دیالکتیکی است. در این اندیشه، خودسنجی به خودسنجی موضوع آن، یعنی خودسنجی جامعه ی

بورژوازی محدود نمی‌شود، بل که در عین حال، از درجه‌ی ظهور واقعی ذات عملی خود، از میزان کرداری که به‌راستی امکان عینی دارد، و از میزان تحقق عملی این امکان عینی، آگاهی انتقادی به دست می‌دهد. زیرا (صرف درک به‌غایت درست سرشت فرآیندی پدیده‌های اجتماعی و افشای به‌غایت درست پندار انجماد شیء‌واره‌ی آن‌ها قادر به از میان برداشتن عملی «واقعیت» این پندار در جامعه‌ی سرمایه‌داری نیست. مرحله‌هایی که طی آن‌ها این درک می‌تواند واقعاً به عمل گذر کند، تابع فرآیند تحول اجتماعی اند) به همین سبب، اندیشه‌ی پرولتاریایی در آغاز صرفاً نظریه‌ی کردار است و فقط رفته‌رفته (و در واقع، غالباً به‌طور نامنظم و پیش‌بینی‌نشده‌ی) به نظریه‌ی عملی زیروروکننده‌ی واقعیت بدل می‌شود. فقط در پرتو مرحله‌های خاص این فرآیند، که ترسیم آن‌ها در این جا ناممکن است، می‌توان به‌روشنی دریافت که آگاهی طبقاتی پرولتاریا چه‌گونه تحول دیالکتیکی می‌یابد (یعنی پرولتاریا چه‌گونه به طبقه بدل می‌شود). فقط آن‌گاه است که کنش متقابل دیالکتیکی تنگاتنگ میان وضعیت تاریخی و اجتماعی عینی و آگاهی طبقاتی پرولتاریا آشکار می‌شود؛ فقط آن‌گاه است که شاهد تحقق واقعی این حکم خواهیم بود که پرولتاریا فاعل - موضوع یگانه‌ی فرآیند تحول اجتماعی است.<sup>۱۲۲</sup>

(خود پرولتاریا نیز فقط هنگامی می‌تواند بر شیء‌وارگی غلبه کند که برخوردی واقعاً عملی داشته باشد. و این فرآیند بنا به ذات خود نمی‌تواند عمل یگانه‌ئی باشد که تمام شکل‌های شیء‌وارگی را یک‌باره از میان برمی‌دارد؛ حتی مجموعه‌ئی از اعیان دست‌کم به‌ظاهر کمابیش بیرون از دست‌رس این فرآیند می‌مانند. این امر در وهله‌ی اول در مورد طبیعت صادق است. اما تردیدی نیست که

مجموعه‌ی گسترده‌ئی از پدیده‌های اجتماعی از مسیری دیالکتیکی می‌شوند که با مسیر دیالکتیکی شدن پدیده‌هایی که کوشیده‌ایم ذات دیالکتیک اجتماعی و فرآیند درهم‌شکستن شیء وارگی را بر اساس آن‌ها مشاهده و تشریح کنیم تفاوت دارد. به عنوان مثال، دیده‌ایم که بعضی از آثار هنری حساسیت شدیدی نسبت به ذات کیفی دگرگونی‌های دیالکتیکی نشان می‌دهند، بی‌آن‌که از ذات و معنای تعارض‌هایی که در این آثار آشکار می‌شوند و شکل هنری به خود می‌گیرند آگاهی حاصل شده باشد. در عین حال مشاهده کرده‌ایم که دیگر پدیده‌های اجتماعی، تعارض‌های درونی‌شان را فقط به صورتی انتزاعی نشان می‌دهند؛ به عبارت دیگر، تضادهای درونی آن‌ها صرفاً پدیده‌های فرعی تضادهای درونی پدیده‌های دیگری هستند که اصلی‌تر اند و همین امر نشان می‌دهد که این تضادهای اخیر فقط به میانجی تضادهای پیشین می‌توانند جلوه‌ی عینی بیابند و صرفاً از ره‌گذر دیالکتیک همین تضادها دیالکتیکی می‌شوند (این امر در مورد تقابل بهره با سود صادق است). فقط به یاری این نظام درجه‌بندی کیفی در سرشت دیالکتیکی انواع مختلف پدیده‌ها می‌توان به کلیت انضمامی مقوله‌هایی دست یافت که برای شناخت درست زمان حال ضروری اند. سلسله‌مراتب این مقوله‌ها در عین حال تعیین‌کننده‌ی نظری نقطه‌ی پیوند نظام [فکری] و تاریخ [واقعی] است، و بدین ترتیب اصل پیش‌گفته‌ی مارکس در مورد مقوله‌ها تحقق می‌یابد که بر اساس آن «تسلسل مقوله‌ها تابع رابطه‌ی آن‌ها در جامعه‌ی مدرن بورژوایی است.»

در هر نظام فکری آگاهانه دیالکتیکی — نه فقط در نظام هگل، بل که در نظام پروکولوس هم — هر گونه تسلسلی نیز خود دیالکتیکی است. وانگهی، استنتاج دیالکتیکی مقوله‌ها ممکن نیست به معنی

کنار هم نهادن صرف یا توالی صورت‌های هم‌سان باشد؛ به علاوه، اگر قرار است روش به طرح‌های منجمد بدل نشود، الگوهای صوری هم‌سان (مانند مفاهیم سه‌گانه‌ی برنهاد، برابرنهاد، هم‌نهاد) نیز نباید کارکردی مکانیکی و یک‌شکل داشته باشند. هنگامی که روش دیالکتیکی بدین ترتیب خشک و منجمد می‌گردد - همان‌گونه که اغلب در هگل و به‌ویژه در مقلدان او دیده می‌شود - یگانه‌ابزار نظارت و راه‌چاره، روش انضمامی و تاریخی مارکس است. اما بیرون کشیدن تمام نتایج روش‌شناختی این وضعیت بسیار مهم است. خود هگل نیز [در دانش‌نامه، بند ۸۱] دیالکتیک صرفاً منفی را از دیالکتیک مثبت متمایز می‌سازد و دیالکتیک مثبت را به معنای پدیدارشدن محتوای معین و تجلی آشکار تمامیتی انضمامی می‌داند. با این همه، می‌بینیم که او در آثار خود، تقریباً همیشه به نحوی یک‌سان، از تعین‌های فهم خوداندیش به دیالکتیک مثبت می‌رسد، هرچند، به عنوان مثال، مفهوم طبیعت او، به مثابه «هستی دگر» و «هستی بی‌گانه با خود» ایده، دیالکتیک مثبت را یک‌راست طرد می‌کند. (یکی از دلیل‌های روش‌شناختی ساخته‌های غالباً مصنوعی فلسفه‌ی طبیعت او را در همین جا می‌یابیم). با این همه، خود هگل گاه به روشنی می‌بیند که دیالکتیک طبیعت هرگز قادر نیست به فراسوی دیالکتیک حرکتی گذر کند که ناظر بی‌طرفی به مشاهده‌ی آن پرداخته است، زیرا در این جا ادغام شناسنده در فرآیند دیالکتیکی - دست‌کم در سطح دست‌آوردهای کنونی - ناممکن است. هگل به عنوان مثال خاطر نشان می‌کند که تنازعات زنون هم‌سطح تنازعات کانت بودند و فراتر رفتن از آن سطح ناممکن است. نتیجه‌ی ضروری این امر، جدایی روش‌شناختی میان دیالکتیک صرفاً عینی حرکت طبیعت، و دیالکتیک جامعه است؛

زیرا (در دیالکتیک جامعه، خود شناسنده در فرآیند کنش متقابل دیالکتیکی جای دارد و نظریه و کردار در پیوند با یکدیگر و به طور متقابل دیالکتیکی می شوند) (بدیهی است که گسترش شناخت طبیعت پدیده‌ی اجتماعی است و در نتیجه در دیالکتیک نوع دوم جای می گیرد). به علاوه، برای استحکام انضمامی روش دیالکتیکی، تشریح انضمامی انواع مختلف دیالکتیک ضرورت مطلق دارد. در این صورت روشن می شود که تمایز هگلی میان دیالکتیک مثبت و دیالکتیک منفی، و نیز سطح‌های مختلف شهود، بازنمایی و صورت معقول [Anschauung, Vorstellung, Begriff] (اصطلاحاتی که پای بندی به آن‌ها در این جا ضروری نیست) فقط بعضی از انواع تفاوت‌ها را نشان می دهند. در مورد بقیه، آثار اقتصادی مارکس مصالح فراوانی را برای تحلیل ژرف ساختارها عرضه می کنند. در هر حال، حتی نوع شناسی بسیار موجز این صورت‌های دیالکتیکی نیز در چارچوب بررسی حاضر نمی گنجد.

نکته‌ی مهم تر از این تمایزهای روش شناختی آن است که حتی اعیانی که آشکارا در مرکز فرآیند دیالکتیکی قرار دارند صورت شیء واره‌ی خود را فقط در جریان فرآیندی طولانی می توانند عریان سازند. در این فرآیند، به قدرت رسیدن پرولتاریا و حتی سازمان دهی سوسیالیستی دولت و اقتصاد مرحله‌هایی بیش نیستند؛ مرحله‌هایی که البته بسیار مهم اند، اما به هیچ وجه مقصد و نقطه‌ی پایان به حساب نمی آیند. و حتی گویی دوره‌ی بحران تعیین کننده‌ی سرمایه داری به سمت تشدید هرچه بیشتر شیء وارگی به پیش می رود و آن را به اوج خود می رساند. تقریباً در همین معناست که مارکس [در نامه‌ی ۱۲ دسامبر ۱۸۵۱ به لاسال] نوشته است: «هگل پیر عادت داشت بگوید: درست پیش از پدیدار شدن چیزی کیفیتاً

جدید، حالت کیفی قدیم، دوباره در جلد ذات آغازین و صرفاً عام خود، در جلد کلیت ساده‌ی خود فرومی‌رود، و تمام تفاوت‌ها و ویژگی‌های برجسته‌ئی را بازمی‌کشد و از سر می‌گیرد که در تمام طول دوره‌ی رشد خود، کنارشان گذاشته بود. «از سوی دیگر، بوخارین نیز [در کتاب اقتصاد دوران گذار] به درستی خاطر نشان می‌کند که در دوران نابودی سرمایه‌داری، مقوله‌های بت‌واره کارآیی خود را از دست می‌دهند و بازگشت به «صورت طبیعی» آغازین آن‌ها ضروری می‌گردد. این دو برداشت فقط به ظاهر با هم متضاد اند، و خود این تضاد نیز نشانه‌ی زوال جامعه‌ی بورژوازی است: از یک سو شاهد تهی شدن فزاینده‌ی صورت‌های شیء‌واره - و به تعبیری، ترکیدن پوسته‌ی آن‌ها به علت خلأ درونی‌شان -، ناتوانی فزاینده‌ی آن‌ها در دریافت پدیده‌ها حتی به مثابه پدیده‌های خاص، حتی به عنوان موضوعات خوداندیشی و محاسبه هستیم؛ از سوی دیگر، و در عین حال، رشد کمی صورت‌های شیء‌واره، گسترش (فزاینده و میان‌تهی) آن‌ها را در تمام سطح پدیده‌ها می‌بینیم. همراه با تشدید فزاینده‌ی این تعارض هم امکان پرولتاریا برای جای‌گزینی این پوسته‌های تهی و ازهم‌گسسته با محتواهای مثبت طبقه‌ی خود، و هم خطر تسلیم عقیدتی - دست‌کم موقت - او در مقابل منحط‌ترین و توخالی‌ترین صورت‌های فرهنگ بورژوازی افزایش می‌یابد. در حقیقت، تحول آگاهی پرولتاریا خودبه‌خود صورت نمی‌گیرد: در مورد پرولتاریا همان نکته‌ئی صادق است که ماتریالیسم کهن مکانیستی و شهودی قادر به درک آن نبوده است، یعنی این‌که دگرگونی و رهایی فقط ممکن است کار خود طبقه باشد، و «خود مری [یعنی جامعه] نیز باید [توسط پرولتاریا] تربیت شود.» تحول اقتصادی عینی کاری جز آفرینش جای‌گاه پرولتاریا در فرآیند

تولید نمی‌تواند انجام دهد، جای‌گاهی که دیدگاه او را تعیین می‌کند؛ این تحول فقط می‌تواند امکان و ضرورت دگرگونی جامعه را در اختیار پرولتاریا بگذارد. اما خود این دگرگونی جز با عمل آزادانه‌ی پرولتاریا نمی‌تواند به وجود آید.



## دگرگونی کارکرد ماتریالیسم تاریخی

سخنرانی به مناسبت گشایش پژوهش‌گاه

ماتریالیسم تاریخی در بوداپست

پیروزی‌ئی که پرولتاریا به دست آورده است، وظیفه‌ی مسلم تکمیل هرچه بیش‌تر سلاح‌های فکری‌ئی را بر عهده‌ی وی می‌گذارد که تاکنون به یاری آن‌ها مبارزه‌ی طبقاتی خود را پیروزمندانه به پیش برده است. در میان این سلاح‌ها ماتریالیسم تاریخی طبعاً در صف مقدم قرار دارد.

ماتریالیسم تاریخی در زمان ستم‌کشی پرولتاریا یکی از پرتوان‌ترین جنگ‌افزارهای او بود، و طبیعی است اکنون که پرولتاریا به دوران آمادگی برای نوسازی جامعه و فرهنگ گام می‌گذارد، همین سلاح را با خود به این دوران جدید ببرد. حتی اگر فقط به همین دلیل هم می‌بود، این پژوهش‌گاه که رسالت‌اش کاربرد روش ماتریالیسم تاریخی در کل علوم تاریخی است باید ایجاد می‌شد. در گذشته و تا به امروز، ماتریالیسم تاریخی البته جنگ‌افزاری کارساز بوده، اما از دیدگاه علمی چندان فراتر از برنامه و رهنمودی برای شیوه‌ی بایسته‌ی نگارش تاریخ نرفته است؛ اما اکنون با وظیفه‌ی جدیدی روبه‌رو گشته است: بازنویسی واقعی تمام تاریخ از ره‌گذر گزینش، گروه‌بندی، و ارزیابی روی داده‌های گذشته از دیدگاه ماتریالیسم

تاریخی. باید بکوشیم ماتریالیسم تاریخی را به روش پژوهش علمی انضمامی، روش علم تاریخ بدل سازیم.

اما در این جا باید به این پرسش پاسخ دهیم که چرا چنین امری فقط اکنون ممکن شده است؟ یا بررسی سطحی امور ممکن است به این پاسخ برسیم که تکامل ماتریالیسم تاریخی به روش علمی فقط از آن رو در حال حاضر ممکن گشته که پرولتاریا به قدرت دست یافته است و همراه با آن، نیروهای مادی و فکری‌ئی را در اختیار دارد که بی آن‌ها این هدف دست‌یافتنی نبود، نیروهائی که در جامعه‌ی قدیمی هرگز در خدمت او قرار نداشتند. اما عوامل بنیادینی که امروزه ابزارهای مادی سازمان‌دهی شایسته‌ی علم را در اختیار پرولتاریا قرار می‌دهند بسیار ژرف‌تر از واقعیت محض کسب قدرت اند. این عوامل ژرف‌تر با دگرگونی اساسی کارکرد دیکتاتوری پرولتاریا، یعنی با این واقعیت که مبارزه‌ی طبقاتی از این پس از بالا به پایین به پیش می‌رود و نه از پایین به بالا، پیوندی تنگاتنگ دارند؛ این دگرگونی کارکرد بر تمام نهادهای این طبقه، بر دنیای فکری و عاطفی، وضعیت طبقاتی، و آگاهی طبقاتی او تأثیر می‌گذارد. امروزه به هنگام گشایش این «پژوهش‌گاه» بحث درباره‌ی این عوامل ضرورت مطلق دارد.

ماتریالیسم تاریخی چه بوده است؟ بی‌هیچ تردیدی، روشی علمی برای درک سرشت حقیقی روی‌دادهای گذشته بوده. اما برخلاف روش‌های تاریخی بورژوازی، ما را قادر می‌ساخته که به ارزیابی تاریخی یعنی علمی زمان حال نیز بپردازیم، به دیدن پدیده‌های سطحی آن بسنده نکنیم، بل که نیروهای محرک تاریخی ژرف‌تری را نیز مشاهده کنیم که گرداننده‌ی واقعی روی‌دادها هستند.

بنابراین، ماتریالیسم تاریخی برای پرولتاریا ارزشی بسیار والاتر از ارزش یک روش پژوهش علمی صرف داشته و یکی از مهم‌ترین جنگ‌افزارهای پرولتاریا بوده است. زیرا مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا در واقع و در آن واحد در حکم بیداری آگاهی طبقاتی او بوده است. این بیداری همه‌جا برای پرولتاریا به صورت پی‌آمد شناخت وضعیت حقیقی، شناخت پیوند واقعی میان روی داده‌های تاریخی جلوه‌گر می‌شود. و درست همین امر است که به مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا در میان تمام مبارزات طبقاتی جای‌گاه ویژه‌ئی می‌بخشد: پرولتاریا بُرنده‌ترین سلاح خود را از علم حقیقی، از نگرش روشن به واقعیت می‌گیرد، نگرشی که هدف‌اش پرداختن به عمل است. در مبارزات طبقاتی گذشته، ایدئولوژی‌های بسیار گوناگون، صورت‌های دینی، اخلاقی، و دیگر شکل‌های «آگاهی کاذب» تعیین‌کننده بودند، ولی مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا - جنگ‌های بخش واپسین طبقه‌ی ستم‌کش - ندای رزم و کارسازترین سلاح خود را در آشکارسازی حقیقت بی‌رنگ‌وریا یافته است. در پی وضعیت طبقاتی پرولتاریا، ماتریالیسم تاریخی با آشکار ساختن نیروهای محرک حقیقی تحول تاریخی، به سلاح پیکار بدل شده است. مهم‌ترین وظیفه‌ی ماتریالیسم تاریخی داوری دقیق درباره‌ی نظام اجتماعی سرمایه‌داری و پرده برداشتن از ذات این نظام است. بنابراین، ماتریالیسم تاریخی همواره در تمام مواردی به کار رفته که بورژوازی به یاری همه‌ی انواع عناصر عقیدتی به پنهان‌سازی و تزئین موقعیت واقعی و وضعیت مبارزه‌ی طبقاتی پرداخته است؛ نقش ماتریالیسم تاریخی آن بوده که با چشمان عینیت‌گرای علم، پرده از روی این پنهان‌سازی‌ها بر دارد و نشان دهد که آن‌ها کاذب، گمراه‌کننده، و برخلاف حقیقت بوده‌اند. به همین سبب کارکرد اصلی

ماتریالیسم تاریخی در شناخت علمی محض خلاصه نشده و در عرصه‌ی عمل جای داشته است. ماتریالیسم تاریخی هدفی در خود نبوده، بل که از آن رو وجود داشته است که پرولتاریا بتواند وضعیت طبقاتی خود را به روشنی دریابد و در پرتو این آگاهی، هم‌آهنگ با این وضعیت عمل کند.

بنابراین، در دوره‌ی سرمایه‌داری، ماتریالیسم تاریخی ابزار مبارزه بود. در نتیجه، مقاومت علم بورژوایی در برابر ماتریالیسم تاریخی به هیچ وجه صرفاً حاصل تنگ‌نظری نبود، بل که به عکس، بیان‌گریزه‌ی طبقاتی درست بورژوازی بود که در تاریخ‌نگاری بورژوایی جلوه‌گر شده است. زیرا برای بورژوازی، پذیرش ماتریالیسم تاریخی در حکم خودکشی خواهد بود. هر بورژوازی که حقیقت علمی ماتریالیسم تاریخی را بپذیرد، با این کار، از آگاهی طبقاتی خود و به همراه آن از نیروی ضروری برای دفاع کارآمد از منافع طبقاتی خویش، دست خواهد کشید. از سوی دیگر، برای پرولتاریا هم نوعی خودکشی است که به ویژگی‌های علمی ماتریالیسم تاریخی بسنده کند و در آن جز ابزاری برای شناخت نبیند. در واقع، ذات مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا را می‌توان وحدت نظریه و کردار، و گذری میانجی شناخت به عمل دانست.

شرط بقای بورژوازی آن است که هرگز به درک روشن از پیش شرط‌های اجتماعی وجود خود نرسد. نگاهی اجمالی به تاریخ سده‌ی نوزدهم، موازنه‌ی ژرف و مداومی را میان رشد تدریجی این خودآگاهی و افول بورژوازی نشان می‌دهد. در پایان سده‌ی هجدهم، بورژوازی از نظر عقیدتی\* نیرومند و تزلزل‌ناپذیر بود. این وضعیت

\* در ترجمه‌ی فرانسوی، «از نظر عقیدتی» حذف شده است.

تا آغاز سده‌ی نوزدهم نیز ادامه داشت، یعنی تا زمانی که ایدئولوژی بورژوازی، اندیشه‌ی آزادی بورژوایی و دموکراسی، هنوز در اثر کارکرد طبیعی اقتصاد از درون فرسوده نشده و بورژوازی هنوز امیدوار بود - و می‌توانست صادقانه امیدوار باشد - که این آزادی دموکراتیک و بورژوایی، و برتری اقتصاد، روزی نوع بشر را رستگار خواهد کرد.

فقط تاریخ نخستین انقلاب‌های بورژوایی - به‌ویژه انقلاب کبیر فرانسه - نیست که سرشار از شکوه و شور و شوق چنین باوری است. همین باور است که به جلوه‌های علمی بزرگ طبقه‌ی بورژوا (به عنوان مثال اقتصاد آدام اسمیت و ریکاردو) وسعت نظر، نیروی تلاش برای [کشف] حقیقت و بیان بی‌پرده‌ی همه‌ی امور شناخته را ارزانی می‌دارد.

تاریخ ایدئولوژی بورژوایی تاریخ سست‌شدن این باور، یعنی باور به رسالت رستگاری‌بخش و جهان‌گستر دگرگونی جامعه بر اساس هنجارهای بورژوایی است. از زمان نظریه‌ی بحران سیسمونندی و نقد اجتماعی کارلایل، فرآیندی که پایه‌های ایدئولوژی بورژوایی را سست می‌کند با شدت همواره فزاینده‌تری رشد می‌یابد. در آغاز با انتقاد فئودالی و ارتجاعی بر ضد سرمایه‌داری بالنده روبه‌رو هستیم؛ این انتقاد متقابل طبقات متضاد حاکم هرچه بیش‌تر به انتقاد از خود بورژوازی و سرانجام، پس از آن که انتقاد به نحوی فزاینده پو شانده و مخفی نگه‌داشته می‌شود، به آگاهی کاذب تبدیل می‌گردد. مارکس [در هجدهم برومرلویی بنا پارت] می‌گوید: «بورژوازی نیک دریافت که تمام جنگ‌افزارهایی که بر ضد فئودالیسم ساخته است، اکنون خود او را نشانه می‌گیرند، همه‌ی ابزارهای آموزشی‌ئی که ایجاد کرده، بر ضد فرهنگ خود وی به طغیان برمی‌خیزند، و تمام خدایانی که آفریده او را ترک می‌کنند.»

به همین سبب است که در تاریخ ایدئولوژی بورژوازی اندیشه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی دوبار آشکارا بیان می‌شود. این اندیشه از عوامل تعیین‌کننده‌ی دوره‌ی «قهرمانی» او و پیکار شدیدش برای دست‌یابی به چیرگی اجتماعی است (به‌ویژه در فرانسه، یعنی در کشوری که مبارزات سیاسی و عقیدتی از همه‌جا حادث‌تر بوده‌اند)، اما در دوره‌ی واپسین بحران و فروپاشی نیز باز پدیدار می‌گردد. به عنوان مثال، نظریه‌ی اجتماعی اتحادیه‌های بزرگ کارفرمایان، بیان بی‌پرده و حتی تمسخرآمیز دیدگاه مبارزه‌ی طبقاتی است. به طور کلی، مرحله‌ی نهایی و امپریالیستی سرمایه‌داری روش‌های بیان عقیدتی‌ئی دارد که پرده‌های عقیدتی را می‌درند و در میان قشرهای مسلط بورژوازی، تشریح بی‌پرده‌ی «واقعیت موجود» را هرچه روشن‌تر برمی‌انگیزند. (به عنوان مثال می‌توان ایدئولوژی دولت نیرومند در آلمان امپریالیستی و نیز این امر را در نظر گرفت که اقتصاد دوره‌های جنگ و پس از جنگ، نظریه‌پردازان بورژوازی را واداشت تا در شکل‌های اقتصادی نه فقط مناسبات صرفاً بت‌واره، بل که پیوند میان اقتصاد و ارضای نیازهای انسانی را نیز دریابند). اما این بدان معنا نیست که بورژوازی مرزهایی را که جای‌گاه‌اش در فرآیند تولید به او تحمیل کرده واقعاً درهم‌شکسته است یا مانند پرولتاریا می‌تواند شناخت واقعی نیروهای محرک حقیقی تحول را آغازگاه خود قرار دهد. به‌عکس، این روشن‌بینی در مورد مسئله‌ها یا مرحله‌های خاص، فقط نابینایی در برابر کلیت را آشکارتر می‌سازد. زیرا این «روشن‌بینی» فقط «مصرف داخلی» دارد؛ همان‌گروه پیش‌رفته‌ئی از بورژوازی که بهتر از بسیاری از سوسیالیست‌ها به پی‌آمدهای اقتصادی امپریالیسم پی‌برده است، نیک می‌داند که چنین شناختی برای بخش‌هایی از طبقه‌اش — چه رسد به کلیت جامعه —

بسیار خطرناک خواهد بود. (در این باره رجوع کنید به متافیزیک تاریخ که معمولاً با نظریه‌های امپریالیستی قدرت همراه است). اگرچه در این جا نوعی فریب آگاهانه وجود دارد، اما چیزی بیش از فریب محض در میان است. به عبارت دیگر، آمیزه‌ی «روشن‌بینی» در مورد پی‌آمدهای امور اقتصادی خاص و برداشت کلی متافیزیکی و تخیلی از دولت، جامعه و تحول تاریخی، حتی برای آگاه‌ترین قشر بورژوازی نیز پی‌آمد ناگزیر وضعیت طبقاتی این طبقه است. اما در حالی که در دوره‌ی بالندگی طبقه‌ی بورژوا حد‌نهایی توانایی‌های او در شناخت جامعه هنوز ناروشن و ناآگاهانه بود، امروزه زوال عینی جامعه‌ی سرمایه‌داری در بی‌انسجامی و آشستی ناپذیری عقایدی بازتاب می‌یابد که در چارچوب ایدئولوژی واحدی جای گرفته‌اند.

در این امر تسلیم عقیدتی در برابر ماتریالیسم تاریخی را می‌بینیم، تسلیمی که البته غالباً ناآگاهانه و قطعاً اقرارنشده صورت می‌گیرد. زیرا نظریه‌های اقتصادی‌ئی که امروزه شکل می‌گیرند، مانند دوران اقتصاد کلاسیک، بر زمینه‌ئی صرفاً بورژوایی گسترش نمی‌یابند. همانا در کشورهایمانند روسیه که در آن جا رشد سرمایه‌داری نسبتاً دیر آغاز شده و در نتیجه توجیه نظری آن ضرورت عاجل داشته است، روند اوضاع به نظریه‌ئی که بدین ترتیب شکل گرفته، جنبه‌ئی شدیداً «مارکسیستی» داده است (استرووه، توگان-بارانوفسکی، و دیگران). همین پدیده هم‌زمان در آلمان (به عنوان مثال، زومبارت) و در دیگر کشورها روی داده است. و نظریه‌های اقتصاد جنگی و اقتصاد برنامه‌دار نشان‌دهنده‌ی تحکیم مداوم این گرایش‌اند. وضعیت پیش‌گفته هیچ تضادی با این امر ندارد که هم‌زمان - یعنی تقریباً از برنشتاین به بعد - بخشی از

نظریه‌ی سوسیالیستی زیر نفوذ فزاینده‌ی بورژوازی قرار می‌گیرد. حتی در همان زمان مارکسیست‌های روشن‌بین دریافتند که این موضوع ربطی به پیکار گرایش‌های مختلف درون جنبش کارگری ندارد. رفقای «رهبر» هرچه بیش‌تر آشکارا به اردوگاه بورژوازی پیوسته‌اند (بریان-میلران، و پارووس-لینش شاخص‌ترین مثال‌های همین امر اند)، و ارزیابی این مسئله از دیدگاه پرولتاریا هرچه باشد، معنای آن از دیدگاه بورژوازی روشن است: بورژوازی با نیروی خود قادر به دفاع عقیدتی از مواضع خویش نیست، و نه فقط به خائنانی از اردوگاه پرولتاریا نیاز دارد، بل که دیگر نمی‌تواند - و مسئله‌ی اصلی همین است - روش علمی پرولتاریا را نادیده گیرد و - البته به شکلی تحریف‌شده - آن را به کار می‌برد. وجود خائنان نظری از برنشتاین گرفته تا پارووس بی‌تردید نشان بحران عقیدتی در درون صفوف پرولتاریاست؛ اما در عین حال، تسلیم بورژوازی در برابر ماتریالیسم تاریخی را نیز نشان می‌دهد.

درواقع، پرولتاریا از ره‌گذر پیکار با سرمایه‌داری، جامعه‌ی بورژوازی را به خودشناسی وا داشته و پی‌آمد ناگزیر این امر مسئله‌دار کردن این جامعه از درون بوده است. به موازات مبارزه‌ی اقتصادی، مبارزه‌ی برای آگاهی اجتماعی درگرفته است. اکنون دستیابی به آگاهی اجتماعی مترادف با توانایی رهبری جامعه است. پرولتاریا در مبارزه‌ی طبقاتی نه فقط در عرصه‌ی قدرت [سیاسی]، بل که در آن واحد در مبارزه برای آگاهی اجتماعی نیز پیروز می‌شود، زیرا در پنجاه-شصت سال اخیر، در تضعیف ایدئولوژی بورژوازی و گسترش آگاهی خاص خود کام‌یابی‌های فزاینده‌ی به دست آورده و آگاهی طبقاتی خود را به یگانه آگاهی اجتماعی تعیین‌کننده بدل ساخته است.



در این پیکار برای آگاهی و رهبری اجتماعی، ماتریالیسم تاریخی مهم‌ترین جنگ‌افزار [پرولتاریا] است. ماتریالیسم تاریخی نیز مانند تمام ایدئولوژی‌های دیگر تابع شکوفایی و فروپاشی جامعه‌ی سرمایه‌داری است. اندیشه‌گران بورژوا در مورد ماتریالیسم تاریخی غالباً بر همین نکته انگشت گذاشته‌اند. یکی از استدلال‌های بسیار رایج و تعیین‌کننده‌ی علم بورژوایی بر ضد اعتبار ماتریالیسم تاریخی آن است که این ماتریالیسم در مورد خودش نیز باید به کار بسته شود. [یعنی] به فرض درستی این آموزه‌ی ماتریالیسم تاریخی که تمام صورت‌بندی‌های به‌اصطلاح عقیدتی تابع مناسبات اقتصادی اند، خود این آیین نیز (به مثابه ایدئولوژی پرولتاریای رزمنده) به طریق اولی فقط یکی از همین ایدئولوژی‌ها و تابع جامعه‌ی سرمایه‌داری است. به نظر من، این ایراد را می‌توان تا حدی تأیید کرد، اما چنین تأییدی در حکم کاهش شأن علمی ماتریالیسم تاریخی نیست. البته ماتریالیسم تاریخی می‌تواند و باید در مورد خودش به کار بسته شود؛ اما این امر نباید به نسبی‌باوری تام بیانجامد، و به هیچ‌وجه نباید به این نتیجه برسیم که ماتریالیسم تاریخی روش تاریخی درستی نیست. حقایق گوهرین ماتریالیسم تاریخی از همان نوع حقایق اند که مارکس در مورد اقتصاد سیاسی کلاسیک بیان کرده است: آن‌ها حقایقی در درون یک نظم اجتماعی و نظام تولیدی خاص اند و به همین عنوان، و فقط به همین عنوان، ادعای اعتبار مطلق دارند. اما این امر نافی آن نیست که جامعه‌های دیگری پیدا شوند که، به علت ذات ساختار اجتماعی‌شان، از مقوله‌ها و مجموعه حقایق دیگری پی‌روی کنند. پس به چه نتیجه‌ئی می‌رسیم؟ پیش از هر چیز، همان‌گونه که مارکس پیش شرط‌های اقتصادی و اجتماعی اعتبار اقتصاد سیاسی کلاسیک

را بررسی کرده است، ما نیز باید درباره‌ی پیش‌شرط‌های اجتماعی اعتبار مبنای ماتریالیسم تاریخی به پرسش بپردازیم.

پاسخ به این پرسش را نیز می‌توانیم در آثار مارکس بیابیم. ماتریالیسم تاریخی در قالب کلاسیک خود (که متأسفانه فقط به صورتی عامیانه به آگاهی جمعی راه یافته است) به معنای خودشناسی جامعه‌ی سرمایه‌داری است. و آن هم نه فقط به معنای عقیدتی پیش‌گفته. در واقع مسئله‌ی عقیدتی چیزی نیست جز بیان فکری وضعیت اقتصادی عینی. در این معنا، نتیجه‌ی قطعی ماتریالیسم تاریخی آن است که [این ماتریالیسم] کلیت و نیروهای محرک سرمایه‌داری را، که با مقوله‌های سطحی، انتزاعی، غیرتاریخی، و بیرونی علم طبقه‌ی بورژوازی دریافتنی نیستند، به مفاهیم انضمامی خود برگردانده است. بنابراین، ماتریالیسم تاریخی در وهله‌ی نخست نظریه‌ی درباره‌ی جامعه‌ی بورژوازی و ساختار اقتصادی آن است. مارکس [در سرمایه] می‌گوید: «در نظریه فرض بر این است که قوانین شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به شکل ناب خود عملی می‌شوند. اما در واقعیت، فقط نزدیکی و شباهت [نظریه و واقعیت] وجود دارد؛ و این نزدیکی هنگامی بیش‌تر می‌شود که توسعه یافتگی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بیش‌تر و درآمیختگی و آلودگی آن با بقایای اوضاع اقتصادی پیشین کم‌تر باشد.» این انطباق [یعنی همان نزدیکی و شباهت - م.] نظریه با واقعیت را در این امر می‌توان دید که قوانین اقتصاد از یک سو بر تمام جامعه تسلط دارند، و از سوی دیگر به یاری قدرت صرفاً اقتصادی خود - یعنی بی‌کمک عوامل غیراقتصادی - به مثابه «قوانین طبیعی محض» عمل می‌کنند. مارکس این تمایز میان جامعه‌ی سرمایه‌داری و جامعه‌ی پیش‌از سرمایه‌داری را اغلب و با شدت تمام خاطر نشان

می‌کند، به‌ویژه به صورت تفاوت میان سرمایه‌داری نوپائی که برای تسلط بر جامعه پیکار می‌کند و سرمایه‌داری‌ئی که دیگر بر جامعه مسلط شده است. او می‌گوید: «قانون عرضه و تقاضای کار... اجبار خاموش مناسبات اقتصادی، تسلط سرمایه‌دار بر کارگر را کامل می‌کند. البته قهر بی‌میانجی و غیراقتصادی نیز هم‌چنان به کار گرفته می‌شود، اما فقط در موارد استثنایی. هنگام سیر عادی امور، کارگر را می‌توان به قوانین طبیعی تولید و گذشت... ولی در طول دوره‌ی تکوین تاریخی تولید سرمایه‌داری وضع به کلی متفاوت است.» [سرمایه، تأکدها از لوکاج است. - م.]

پی‌آمد این ساختار اقتصادی یک جامعه‌ی سرمایه‌داری «ناب» (که البته به صورت گرایش یافت می‌شود، اما گرایشی که تعیین‌کننده‌ی قطعی هر نظریه‌ئی است) آن است که عناصر مختلف ساختار اجتماعی می‌توانند و باید از یک‌دیگر مستقل شوند، و بدین‌سان، از خود آگاهی یابند. رونق‌گسترده‌ی علوم نظری در پایان سده‌ی هجدهم و آغاز سده‌ی نوزدهم، [پیدایش] اقتصاد کلاسیک انگلستان و فلسفه‌ی کلاسیک آلمان، نشان می‌دهند که این نظام‌های جزئی و این عناصر ساختار و تحول جامعه‌ی بورژوازی به استقلال خود آگاهی یافته‌اند. اقتصاد، حقوق، و دولت همانند نظام‌های درخودبسته‌ئی جلوه‌گر می‌شوند که به یاری تکمیل قدرت خود و با قوانین درونی خاص خویش بر تمام جامعه مسلط می‌گردند. بنابراین، هنگامی که فضیلتی منفردی مانند آندلر می‌کوشند ثابت کنند که تمام حقایق خاص ماتریالیسم تاریخی پیش از مارکس و انگلس کشف شده‌اند، حتی اگر استدلال‌های‌شان در مورد تمام مسائل خاص درست باشد، که البته نیست، باز هم نکته‌ی اساسی را نادیده می‌گیرند و دچار اشتباه می‌شوند. زیرا ماتریالیسم تاریخی

درست از آن رو در عرصه‌ی روش دوران‌ساز است که می‌تواند دریابد که تمام این نظام‌های به‌ظاهر کاملاً مستقل، درخودبسته، و خودفرمان، در واقع عوامل صرف کلیتی فراگیر اند و خودفرمانی آن‌ها نیز سپری پذیر است.

اما این خودفرمانی ظاهری «اشتباه» محضی نیست که ماتریالیسم تاریخی آن را فقط «تصحیح» کرده باشد. بل که بیان فکری و مقوله‌ای ساختار اجتماعی عینی جامعه‌ی سرمایه‌داری است. بنابراین، حذف و سپری ساختن این خودفرمانی، به معنای فرازوی از جامعه‌ی سرمایه‌داری - در عرصه‌ی اندیشه - و سبقت‌گیری بر این حذف، به یاری نیروی پیش‌رونده‌ی اندیشه است. در هر حال، این استقلال حذف‌شده‌ی نظام‌های جزئی در کلیتی که به‌درستی شناخته شده باشد، حفظ می‌شود. به عبارت دیگر، شناخت درست فقدان استقلال آن‌ها از یک‌دیگر و وابستگی‌شان به ساختار اقتصادی مجموع جامعه، مستلزم دریافتن این نکته است که «صورت ظاهر» استقلال، فروبستگی، و خودفرمانی این نظام‌های جزئی، بخشی ضروری از شیوه‌ی ناگزیر پدیدارشدن آن‌ها در جامعه‌ی سرمایه‌داری است.

در جامعه‌ی پیش‌از سرمایه‌داری، عناصر خاص فرآیند اقتصادی (به عنوان مثال، سرمایه‌ی رباخوار، و خود تولید کالا) از یک‌سو در جدایی سرپا انتزاعی از یک‌دیگر به سر می‌برند، به نحوی که در این جدایی نه هیچ‌گونه کنش متقابل بی‌میانجی امکان‌پذیر است و نه هیچ‌کنش متقابلی که بتوان آن را به سطح آگاهی اجتماعی برکشید. و از سوی دیگر، بعضی از این عناصر - در درون چنین ساختارهای اجتماعی‌ئی - وحدت جدایی‌ناپذیر و همه‌جانبه‌ئی را میان خود و نیز با دیگر عناصر غیراقتصادی فرآیند اقتصادی به

وجود می‌آورند (به عنوان مثال، وحدت پیشه‌وری و کشاورزی در تیول فئودالی، یا مالیات و اجاره در نظام رعیتی هند). در سرمایه‌داری، به عکس، تمام عناصر ساختار اجتماعی در کنش متقابل دیالکتیکی به سر می‌برند: استقلال ظاهری این عناصر از یکدیگر، شیوهی تمرکز یابی آنها در قالب نظام‌های مستقل، صورت ظاهری و بت‌واره‌ی خودفرمائی آنها، همه و همه - به مثابه جلوه‌ی ضروری سرمایه‌داری در نظرگاه بورژوازی - نقطه‌ی گذار ناگزیر برای رسیدن به شناخت درست و کامل این عناصر است. فقط با رساندن واقعی این گرایش‌های جویای خودفرمائی به نتیجه‌ی منطقی‌شان - کاری که علم بورژوازی، حتی در بهترین دوره‌های خود نیز قادر به انجام‌اش نبوده است - می‌توانیم وابستگی متقابل این گرایش‌ها، هم‌آهنگی آنها را با کلیت ساختار اقتصادی جامعه و پی‌روی‌شان را از همین کلیت دریابیم. نظرگاه مارکسیسم، که به عنوان مثال تمام مسائل اقتصادی سرمایه‌داری را نه از دیدگاه سرمایه‌دار فردی، بل که از دیدگاه طبقه بررسی می‌کند، در عرصه‌ی ذهنی و تاریخ آموزه‌ها، فقط به صورت دنباله و نقطه‌ی مقابل دیالکتیکی نگرش صرفاً سرمایه‌دارانه دست‌یافتنی است. از سوی دیگر، «پی‌روی پدیده‌ها از قوانین طبیعی» که در این جا به آن اشاره شد، یعنی استقلال کامل آنها از اراده، شناخت، و هدف‌های انسانی، شرط عینی شکل‌گیری دوباره‌ی آنها در چارچوب دیالکتیک ماتریالیستی است. مسائلی مانند انباشت سرمایه، نرخ سود متوسط، و نیز رابطه‌ی دولت و حقوق با مجموع اقتصاد، به‌روشنی نشان می‌دهند که این ظاهر کاذبی که همواره نقاب خود را پس می‌زند، پیش‌شرط روشی و تاریخی شکل‌گیری و کاربرد ماتریالیسم تاریخی است.

بنابراین، تصادفی نیست - و در مورد حقایق مربوط به جامعه، ممکن نیست طور دیگری باشد - که ماتریالیسم تاریخی به مثابه روش علمی در اواسط سده‌ی نوزدهم شکل گرفته است. تصادفی نیست که حقایق اجتماعی همواره هنگامی یافته شده‌اند که روح یک دوران در آن‌ها آشکار شده، دورانی که در آن واقعیت هم‌آهنگ با روش، تجسم یافته است. به همین سبب، همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، ماتریالیسم تاریخی خودشناسی جامعه‌ی سرمایه‌داری است. هم‌چنین، تصادفی نیست که اقتصاد سیاسی، به مثابه علم مستقل، فقط در جامعه‌ی سرمایه‌داری پدیدار شده است. علت این امر آن است که جامعه‌ی سرمایه‌داری از ره‌گذر سازمان‌دهی اقتصاد کالایی و ارتباطات خود، به زندگی اقتصادی سرشت ویژه‌ی بخشیده که بر قوانین درونی، مستقل، و فرو بسته استوار است؛ چنین سرشتی با این ویژگی‌ها در هیچ‌یک از جامعه‌های پیشین دیده نشده است. به همین سبب است که اقتصاد سیاسی کلاسیک، با قانون‌هایش، بیش از هر علم دیگری به علوم طبیعی نزدیک است. نظام اقتصادی‌ئی که این اقتصاد سیاسی ذات و قوانین آن را مطالعه می‌کند، در سرشت و در ساختار عینیت خود، با همان طبیعت موضوع مطالعه‌ی فیزیک و دیگر علوم طبیعی همانندی‌های بسیاری دارد. در واقع، اقتصاد سیاسی کلاسیک به بررسی مناسباتی می‌پردازد که از سرشت و ویژه‌ی انسانی، و نیز از هر گونه انسان‌وار - انگاری - اعم از انسان‌وار - انگاری دینی، اخلاقی، زیبایی‌شناختی، یا هر نوع دیگر - مستقل‌اند؛ در درون چنین مناسباتی، انسان فقط به صورت عددی انتزاعی، به صورت چیزی پدیدار می‌شود که به ارقام و روابط عددی کاهش‌پذیر است و - به گفته‌ی انگلس - قوانین این مناسبات فقط شناخت‌پذیر اند نه

تسلط‌پذیر. زیرا این قوانین به مناسباتی مربوط می‌شوند که در آن‌ها – باز هم به گفته‌ی انگلس – تولیدگران اختیار زندگی اجتماعی خود را به کلی از دست داده‌اند. پی‌آمد چیزوارگی و شیء‌وارگی اوضاع اجتماعی زندگی آن است که مناسبات اقتصادی به خودفرمانی کامل رسیده‌اند، زندگی\* خاص خود را دارند و نظامی مستقل و بسته را تشکیل می‌دهند که معنای آن در درون خودش نهفته است. بنابراین تصادفی نیست که جامعه‌ی سرمایه‌داری، بستر کلاسیک کاربرد ماتریالیسم تاریخی شده است.

حال اگر ماتریالیسم تاریخی را روشی علمی بدانیم، بدیهی است که باید در مورد دوران‌های گذشته‌ی پیش از سرمایه‌داری نیز کاربردپذیر باشد. در واقع نیز ماتریالیسم تاریخی چنین کاربردی داشته، تا حدی هم موفق بوده، و در هر حال به نتایج درخشانی رسیده است. با این‌همه، در کاربرد ماتریالیسم تاریخی در مورد دوران‌های پیش از سرمایه‌داری، دشواری روش‌شناختی بسیار اساسی و مهمی دیده می‌شود که در نقد آن از سرمایه‌داری پدیدار نگشته است.

این دشواری را مارکس بارها و بارها در آثار اصلی خود خاطر نشان ساخته، و سپس انگلس نیز آن را به روشنی در منشأ خانواده بیان کرده است؛ این دشواری در تفاوت ساختاری میان دوران تمدن و دوران‌های پیش از آن نهفته است. انگلس [در منشأ خانواده، مالکیت خصوصی، و دولت] در مورد دوران‌های پیش از تمدن به روشنی تمام می‌گوید: «تا زمانی که تولید بر این پایه

\* در متن فرانسه (ص. ۲۶۷) به جای زندگی (vie)، نگرش (vue) آمده که به احتمال زیاد غلط چاپی است. (در ص. ۳۶۹ متن آلمانی و ص. ۲۳۲ ترجمه‌ی انگلیسی، «زندگی» آمده است)

صورت می‌گرفت، اختیار آن نمی‌توانست از کف تولیدگران خارج شود، و آن‌گونه که در دوران تمدن به‌ناگزیر و منظم‌اً رایج است، قدرت‌های بی‌گانه و مرموز را در برابر آنان قرار دهد. زیرا در دوران تمدن «تولیدگران هرگونه اختیاری را بر مجموعه‌ی تولید و محیط زندگی خود از دست می‌دهند... محصولات و تولید بازبچه‌ی دست تصادف می‌شوند. اما تصادف فقط یکی از دو قطب مجموعه‌ئی است که قطب دیگر آن ضرورت نام دارد.» انگلس سپس نشان می‌دهد که با ساختار اجتماعی‌ئی که از این ره‌گذر به دست می‌آید، نوعی آگاهی در قالب «قوانین طبیعی» هم‌خوانی دارد. این کنش متقابل دیالکتیکی تصادف و ضرورت، صورت عقیدتی کلاسیکی برتری اقتصاد است و به نسبت خارج شدن پدیده‌های اجتماعی از اختیار انسان و استقلال آن‌ها چنین کنش متقابلی نیز شدت می‌گیرد. ناب‌ترین شکل و چه‌بسا یگانه شکل این پی‌روی جامعه از قوانین طبیعی آن، در تولید سرمایه‌داری دیده می‌شود. مگر رسالت تاریخی و جهان‌گستر فرآیند تمدن، که در سرمایه‌داری به اوج خود می‌رسد، رسیدن به تسلط بر طبیعت نیست؟ وظیفه‌ی این «قوانین طبیعی» جامعه، که مانند نیروهای «کوری» بر زندگی انسان‌ها تسلط دارند (حتی، و درواقع به‌ویژه، هنگامی که «عقلانیت» آن‌ها شناخته شده است) تحقق‌بخشیدن به پی‌روی طبیعت از مقوله‌های [فرآیند] اجتماعی شدن است، و درواقع هم در طول تاریخ همین کار را انجام داده‌اند. اما این فرآیندی طولانی بود و بارها از سر گرفته شد. در طی این فرآیند، یعنی در دورانی که این نیروهای طبیعی جامعه هنوز مسلط نشده بودند، بی‌توید بایستی مناسبات طبیعی - هم در «مبادلات اتمام‌وار» میان انسان و طبیعت، و هم در مناسبات اجتماعی میان خود انسان‌ها - برتری داشته باشند و بتوانند بر



هستی اجتماعی انسان‌ها و در نتیجه بر شکل‌های بیان این هستی در قالب اندیشه، احساس، و مانند آن (دین، هنر، فلسفه، و...) چیرگی یابند. مارکس [در گامی در نقد اقتصاد سیاسی] می‌گوید: «در تمام شکل‌های جامعه که مالکیت ارضی در آن‌ها مسلط است، هنوز رابطه‌ی طبیعی برتری دارد. در آن شکل‌هایی که سرمایه مسلط است، عامل اجتماعی که آفریده‌ئی تاریخی است، چیرگی دارد.» انگلس نیز همین مفهوم را در نامه‌ئی به مارکس، [به تاریخ ۸ دسامبر ۱۸۸۲] روشن‌تر بیان می‌کند: «این به درستی نشان می‌دهد که در این مرحله، اهمیت شیوه‌ی تولید کم‌تر از میزان انحلال پیوندهای خونی قدیمی و اشتراک جنسی قدیمی در قبیله است.» به نحوی که به نظر وی، نخستین شکل خانواده «که بر پایه‌ی اوضاع اقتصادی استوار شده و نه بر پایه‌ی اوضاع طبیعی» تک‌همسری است [منشأ خانواده].

البته در این جا با فرآیندی طولانی سروکار داریم که مرحله‌های متفاوت‌اش تسلسل نامحسوسی دارند و نمی‌توان آن‌ها را به‌طور مکانیکی از هم جدا و مشخص کرد. اما گرایش عام این فرآیند روشن است: «کنار رفتن محدودیت‌های طبیعی» در تمام عرصه‌ها که — برخلاف انتظار و به سود مسئله‌ی کنونی ما — این نتیجه را در بر دارد که چنین محدودیت‌هایی در تمام شکل‌های جامعه‌ی پیش از سرمایه‌داری وجود داشته و بر مجموع شکل‌های اجتماعی بیان انسان‌ها تأثیری تعیین‌کننده گذاشته‌اند. مارکس و انگلس این نکته را در مورد مقوله‌های دقیقاً اقتصادی به نحوی چنان ژرف و متقاعدکننده نشان داده‌اند که در این جا کافی است فقط به آثار آنان اشاره کنیم (به عنوان مثال، رجوع شود به موضوع گسترش تقسیم کار، شکل‌های کار اضافی، شکل‌های اجاره‌ی زمین، و مانند آن‌ها).

انگلس نیز در چند جای مختلف [از منشأ خانواده] می‌افزاید که در مورد مراحل ابتدایی جامعه، سخن گفتن از حقوق به معنای مورد نظر ما، به کلی نادرست است.

این تفاوت ساختار در عرصه‌های قاطعانه‌تر آشکار می‌شود که هگل آن‌ها را روح مطلق نامیده و در تقابل با صورت‌های روح عینی (اقتصاد، حقوق، و دولت)\* قرار داده است که سازنده‌ی مناسبات متقابل اجتماعی و صرفاً انسانی هستند.<sup>۱</sup> زیرا صورت‌های روح مطلق (هنر، دین، فلسفه) در اساس، و البته به شیوه‌های بسیار گوناگون، جلوه‌های ارتباط انسان و طبیعت اند، هم طبیعتی که انسان را در بر گرفته است و هم طبیعتی که در نهاد وی یافت می‌شود. البته این تمایز را نیز نباید به نحو مکانیکی درک کرد. طبیعت مقوله‌ئی اجتماعی است. به عبارت دیگر، آن‌چه در مرحله‌ی معینی از تحول اجتماعی طبیعت به حساب می‌آید، ویژگی‌های رابطه میان این طبیعت و انسان، صورت ارتباط انسان با طبیعت، و خلاصه صورت، محتوا، گستره، و عینیتی که طبیعت باید نشان دهد، همیشه به طور اجتماعی تعیین می‌شوند. در نتیجه، از یک سو این پرسش را که آیا شکل معینی از جامعه وجود دارد که در آن ارتباط بی‌میانجی با طبیعت امکان‌پذیر باشد فقط ماتریالیسم تاریخی می‌تواند پاسخ دهد، زیرا امکان واقعی چنین رابطه‌ئی تابع «ساختار اقتصادی جامعه» است. اما از سوی دیگر، چنین مناسباتی پس از آن که به این شیوه‌ی اجتماعاً مشروط شکل گرفتند، بر اساس قوانین درونی خاص خود تحول می‌یابند و بسیار بیش‌تر از صورت‌بندی‌های «روح عینی» در برابر پایه‌ی اجتماعی زندگی استقلال دارند، پایه‌ئی

\* این پرانتز در ترجمه‌ی فرانسوی حذف شده است.

که (به ناگزیر) بستر رشد آن‌ها بوده است. البته صورت‌بندی‌های «روح عینی» نیز ممکن است مدت‌ها پس از ناپدید شدن پایه‌ی اجتماعی موجودیت خود باقی بمانند. اما در این صورت همواره به مثابه مانع‌هایی بر سر راه تحول عمل می‌کنند و باید یا با قهر جابجا شوند و یا با تغییر کارکرد خود، از مناسبات اقتصادی جدید پی‌روی کنند (تاریخ حقوق سرشار است از نمونه‌های این دو امکان). برعکس، صورت‌بندی‌های «روح مطلق» ممکن است ارزش، موضوعیت پای‌دار، و حتی حالت نوعی سرمشق را داشته باشند و حفظ کنند (و همین امر اصطلاحات هگل را تا حدی توجیه می‌کند). به عبارت دیگر، رابطه‌ی خاستگاه و اعتبار در صورت‌بندی‌های روح مطلق بسیار پیچیده‌تر از صورت‌بندی‌های روح عینی است. مارکس این مسئله را به روشنی دیده و نوشته است: «اما دشواری در درک وابستگی هنر و حماسه‌ی یونانی به شکل‌های معینی از تحول اجتماعی نیست. دشواری در درک این نکته است که آن‌ها هنوز هم در ما لذت هنری ایجاد می‌کنند و از جهتی هنجار و الگویی بی‌هم‌تا به حساب می‌آیند.» [گامی در نقد اقتصاد سیاسی] اما این پای‌داری ارزش هنر و ذات به‌ظاهر سراپا فراتاریخی و فرااجتماعی آن بر این واقعیت استوار است که در هنر پیش از هر چیز شاهد ارتباط انسان با طبیعت هستیم. این گرایش تا بدان‌جا پیش می‌رود که حتی مناسبات اجتماعی میان خود انسان‌ها نیز، که هنر به ترسیم‌شان پرداخته است، به نوعی «طبیعت» بدل می‌شوند. و هرچند - همان‌گونه که خاطر نشان کردیم - این مناسبات طبیعی نیز به‌طور اجتماعی مشروط شده‌اند، و در نتیجه با دگرگونی جامعه تغییر می‌یابند، اما آن‌ها بر پیوستگی‌هایی استوارند که برخلاف دگرگونی بی‌وقفه‌ی صورت‌های کاملاً اجتماعی، ظاهر به لحاظ

ذهنی موجه نوعی «جاودانگی» را به خود می‌گیرند، چرا که می‌توانند پس از دگرگونی‌های متعدد و حتی بسیار ژرف شکل‌های اجتماعی باقی بمانند و بی‌اعتبار شدن‌شان (گاه) در گرو دگرگونی‌های اجتماعی باز هم ژرف‌تری است که دوران‌های کاملی را از هم جدا می‌سازند.

بنابراین، چنین می‌نماید که مسئله بر سر تفاوتی صرفاً کمی میان مناسباتِ باواسطه و مناسباتِ بی‌واسطه با طبیعت، یا میان تأثیراتِ باواسطه و تأثیراتِ بی‌واسطه‌ی «ساختار اقتصادی» بر صورت‌بندی‌های اجتماعی مختلف است. اما فقط در نظرگاه سرمایه‌داری است که این تفاوت‌های کمی، تقریب‌های صرفاً کمی به نظام سازمان‌دهی اجتماعی آن محسوب می‌شوند. از دیدگاه شناختی که ویژگی‌های واقعی جامعه‌های پیش از سرمایه‌داری را در بر می‌گیرد، این درجه‌بندی‌های کمی، تفاوت‌هائی کیفی اند که در عرصه‌ی شناخت، با تسلط نظام‌های مقوله‌های سراپا متفاوت، با کارکردهای سراپا متفاوتِ عرصه‌های جزئی خاص در چارچوب کلی جامعه بیان می‌شوند. حتی در عرصه‌ی صرفاً اقتصادی نیز قوانین کیفیتاً جدیدی پدیدار می‌شوند. و این نه فقط بدان معناست که قوانین بر اساس الزام‌های موضوعات مورد کاربست‌شان تغییر می‌یابند، بل که به این معنا نیز هست که در محیط‌های اجتماعی گوناگون، قوانین متفاوتی حاکم اند و اعتبارِ نوع معینی از قانون به اوضاع اجتماعی کاملاً مشخصی بستگی دارد. کافی است فقط شرایط مبادله‌ی کالاها با ارزش‌شان را با شرایط مبادله‌ی آن‌ها با قیمت تولیدشان مقایسه کنیم تا برداشت روشنی از شیوه‌ی دگرگونی قوانین، حتی در عرصه‌ی اقتصادی محض به دست آوریم. وانگهی بدیهی است جامعه‌ئی که بر مبادله‌ی کالایی محض استوار است، از

یک سو به جامعه‌ی نوع سرمایه‌داری شباهت دارد، و از سوی دیگر ساختاری کیفیتاً متفاوت با سرمایه‌داری را نشان می‌دهد. این تفاوت‌های کیفی به نسبت تأثیر رابطه‌ی طبیعی بر جامعه‌ئی معین (یا بر شکلی معین، مانند هنر، در درون جامعه‌ئی معین) افزایش می‌یابند. تا زمانی که در چارچوب پیوستگی فشرده با نوع تقسیم کار، بین صنایع دستی (تولید محصولات مصرفی زندگی روزمره مانند وسایل خانه، پوشاک، و نیز خانه‌سازی) و هنر به معنای محدود آن پیوندهای ژرفی وجود دارند، تا زمانی که ترسیم مرزهای مفهومی و زیبایی‌شناختی میان آن‌ها ناممکن است (همان‌گونه که به عنوان مثال در هنر موسوم به مردمی [فولکلوریک] دیده می‌شود)، گرایش‌های تحول صنایع دستی (که فنون و سازمان‌دهی آن‌ها اغلب تا قرن‌ها بی‌تغییر می‌مانند) به سمت هنر که بر اساس قوانین خاص خودش گسترش می‌یابد، با گرایش‌های موجود در سرمایه‌داری تفاوت کیفی دارند؛ زیرا در سرمایه‌داری، تولید کالا «به‌خودی خود» و به نحو صرفاً اقتصادی، در یک فرآیند انقلابی بی‌وقفه پیش می‌رود. روشن است که در جامعه‌های پیش از سرمایه‌داری، تأثیر مثبت هنر بر تولید صنایع دستی ناگزیر بایستی کاملاً تعیین‌کننده بوده باشد (مانند گذار از معماری رومی به معماری گوتیک)؛ اما در سرمایه‌داری، عرصه برای تحول هنر بسیار تنگ‌تر است؛ هنر نمی‌تواند هیچ تأثیر تعیین‌کننده‌ئی بر تولید کالاهای مصرفی بگذارد و حتی امکان‌پذیری یا امکان‌ناپذیری بقای آن نیز تابع اقتصاد است و با انگیزه‌های فنی تولید صرفاً اقتصادی تعیین می‌شود (مانند معماری مدرن).

آن چه درباره‌ی هنر مطرح شد، در مورد دین نیز - البته با تغییرات مهمی - صادق است. انگلس [در آنتی دورینگ] تفاوت

میان این دو دوره را به روشنی تمام آشکار می‌سازد. در هر حال دین، رابط‌های انسان با طبیعت را هیچ‌گاه با همان خلوص گسترده‌ی هنر بیان نمی‌کند و کارکردهای اجتماعی عملی در آن نقشی بسیار بی‌میانجی‌تر ایفا می‌کنند. در واقع: تنوع کارکردهای اجتماعی دین، تفاوت کیفی میان قوانین حاکم بر نقش تاریخی آن در صورت‌بندی‌های اجتماعی دین‌سالار شرق و «دین دولتی» سرمایه‌داری اروپای غربی، آشکارتر از آن است که به تفسیر نیاز داشته باشد. به همین سبب فلسفه‌ی هگل، در موضوع پیوندهای دولت و دین (یا جامعه و دین) با دشوارترین و در واقع حل‌ناپذیرترین مسائل روبه‌رو شده است؛ زیرا هگل در نقطه‌ی عطف دو دوران به سر می‌برد و هنگامی که نظام‌پردازی خود را آغاز کرد، با مسائل دنیائی روبه‌رو بود که در عین سرمایه‌دازی شدن، ریشه در محیطی داشت که به گفته‌ی مارکس [در *ایدئولوژی آلمانی*]، در مورد آن «نه از رسته‌ها، و نه از طبقات، بل که دست‌بالا از رسته‌های گذشته و طبقات آینده می‌شد سخن گفت».

در واقع «کناررفتن محدودیت‌های طبیعی»، فرآیند فروکاستن همه چیز را تا سطح صرفاً اجتماعی، تا سطح مناسبات شیء‌واره‌ی سرمایه‌داری آغاز کرده بود، بی‌آن‌که درک روشن این پیوستگی هنوز ممکن باشد. در سطح شناخت موجود در آن زمان، دیدن این امر ممکن نبود که در پس دو مفهوم از طبیعت که آفریده‌ی تحول اقتصادی سرمایه‌داری بود - یعنی مفهوم طبیعت به مثابه «مجموعه‌ی قوانین طبیعی» (طبیعت علوم ریاضی و طبیعی مدرن) و مفهوم طبیعت به مثابه حالت روحی، به مثابه الگوی پیش‌نهادی به انسانی که جامعه او را «فاسد» کرده است (طبیعت ژان ژاک روسو و اخلاق کانتی) - وحدت اجتماعی آن دو، یعنی جامعه‌ی

سرمایه‌داری و درهم‌شکسته شدن تمام مناسبات صرفاً طبیعی نهفته است. درست به همان نسبتی که سرمایه‌داری، تمام مناسبات را اجتماعی ساخته، خودشناسی راستین و انضمامی انسان به عنوان موجودی اجتماعی، ممکن شده است. این گفته فقط بدان معنا نیست که علم توسعه‌نیافته‌ی پیشین در وضعیتی نبود که بتواند این واقعیتی را که در همان زمان نیز وجود داشت، بشناسد؛ به عنوان مثال، روشن است که ستاره‌شناسی کوپرنیکی پیش از کوپرنیک نیز درست بوده و فقط هنوز پذیرفته نشده بوده است. اما نبود چنین خودشناسی‌ئی در سطح جامعه، فقط و فقط بازتاب فکری این واقعیت است که اجتماعی‌شدن اقتصادی و عینی، هنوز چندان پیش‌رفتی نکرده و فرایند تمدن بند ناف انسان و طبیعت را به تمامی نبریده بوده است. هر شناخت تاریخی نوعی خودشناسی است. گذشته فقط هنگامی شفاف می‌شود که انتقاد از خود زمان حال به شیوه‌ی مناسبی امکان‌پذیر شده باشد، [یعنی] «هنگامی که [زمان حال] تا حد معینی آمادگی و به عبارتی توان انتقاد از خود پیدا کرده باشد» [گامی در نقد اقتصاد سیاسی]. تا آن هنگام، گذشته ناگزیر باید یا ساده‌اندیشانه با صورت‌های ساختاری زمان حال یکی انگاشته شود، و یا به تمامی بی‌گانه، بی‌معنی، وحشیانه، و به کلی شناخت‌ناپذیر به حساب آید. یدین ترتیب می‌توانیم دریابیم که چرا راه شناخت جامعه‌های پیش از سرمایه‌داری که ساختار غیر شیء‌واره داشته‌اند، فقط هنگامی یافته شده که ماتریالیسم تاریخی دریافته است که شیء‌وارگی تمام مناسبات اجتماعی انسان نه فقط آفریده‌ی سرمایه‌داری، بل که در عین حال پدیده‌ئی تاریخی و گذرا است. (پیوستگی میان بررسی علمی جامعه‌ی ابتدایی و مارکسیسم نیز به هیچ وجه تصادفی نیست). زیرا فقط اکنون که چشم‌انداز دست‌یابی

مجدد به مناسبات غیر شیء‌واره‌ی انسان با انسان و انسان با طبیعت گشوده می‌شود، می‌توان در صورت‌بندی‌های ابتدایی پیش از سرمایه‌داری، مراحل را کشف کرد که در آن‌ها، این صورت‌های [غیر شیء‌واره] - البته با کارکردهائی به کلی متفاوت - حضور داشته‌اند؛ فقط اکنون می‌توان ذات و وجود خاص این صورت‌ها را درک کرد، بی‌آن‌که کاربرد مکانیکی مقوله‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری آن‌ها را تحریف کند.

بنابراین کاربرد دقیق و بی‌قید و شرط ماتریالیسم تاریخی - در شکل کلاسیک آن - در مورد تاریخ سده‌ی نوزدهم نادرست نبوده است. زیرا در تاریخ این سده، تمام نیروهائی که بر جامعه تأثیر گذاشته‌اند، در واقع کاملاً همانند صورت‌های تجلی «روح عینی» عمل کرده‌اند. اما در جامعه‌های پیش از سرمایه‌داری، وضع عیناً به این شکل نبوده است. در این جامعه‌ها زندگی اقتصادی هنوز برای خودش هدف نبوده و آن خودبنیادی، خودفرمانی، استقلال و درون‌ذاتی را نداشته که در جامعه‌ی سرمایه‌داری به دست آورده است. در نتیجه، ماتریالیسم تاریخی را نمی‌توان به نحوی یکسان در مورد صورت‌بندی‌های پیش از سرمایه‌داری و تحول سرمایه‌داری به کار بست. در این جا [در مورد جامعه‌های پیش از سرمایه‌داری] ما به تحلیل‌های بسیار پیچیده‌تر و بسیار دقیق‌تری نیاز داریم تا از یک سو نشان دهیم که از میان نیروهای محرک جامعه، نیروهای صرفاً اقتصادی چه نقشی ایفا کرده‌اند - البته اگر نیروهای «صرفاً» اقتصادی به معنای دقیق کلمه وجود داشته‌اند؛ از سوی دیگر برای نشان دادن چه‌گونگی تأثیر این نیروهای اقتصادی بر دیگر نهادهای جامعه نیز به چنین تحلیل‌هایی نیازمندیم. به همین سبب در کاربرد ماتریالیسم تاریخی در مورد جامعه‌های باستانی باید بسیار پیش از



کاربرد آن در مورد دگرگونی‌های اجتماعی در سده‌ی نوزدهم احتیاط کنیم. در واقع، در حالی که سده‌ی نوزدهم فقط از ره‌گذر ماتریالیسم تاریخی توانسته است به خودشناسی دست یابد، اگر بررسی‌های ماتریالیستی-تاریخی درباره‌ی جامعه‌های کهن، به عنوان مثال مسیحیت آغازین یا شرق باستان را - از نوع پژوهش‌هایی که کائوتسکی انجام داده است - با امکانات کنونی علم مقایسه کنیم، در می‌یابیم که آن‌ها دقت کافی ندارند و محتوای واقعی موضوع خود را به خوبی یا به تمامی موشکافی نمی‌کنند. ماتریالیسم تاریخی بزرگ‌ترین کام‌یابی‌هایش را در تحلیل صورت‌بندی‌های اجتماعی، حقوق، و پدیده‌های مربوط به آن‌ها، مانند استراتژی، به دست آورده است. از همین رو، تحلیل‌هایی مانند تحلیل‌های مرینگ - کافی است فقط به افسانه‌ی لسینگ بیاندهیم - هنگامی که به سازمان‌دهی نظامی و دولتی فریدریش کبیر یا ناپلئون می‌پردازند، ژرف و دقیق اند؛ اما همین‌که به بررسی صورت‌بندی‌های ادبی، علمی، و دینی همان دوران رو می‌آورند، از دقت و جامعیت‌شان بسیار کاسته می‌شود.

مارکسیسم عامیانه این تفاوت را به کلی نادیده گرفته و در کاربرد ماتریالیسم تاریخی دچار همان اشتباهی شده که مارکس در نقد اقتصاد عامیانه آن را به باد انتقاد گرفته است: این اقتصاد، مقوله‌های کاملاً تاریخی، و در واقع مقوله‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری را جاودانه پنداشته است.

اما در عرصه‌ی بررسی گذشته، این امر خطائی علمی بیش نبوده و در پرتو اوضاع و احوالی که ماتریالیسم تاریخی را به جنگ‌افزار مبارزه‌ی طبقاتی، و نه فقط ابزار شناخت علمی بدل کردند، پی‌آمدهای گسترده‌ئی نداشته است. در تحلیل نهایی،

کتاب‌های کسانی چون مرینگ یا کائوتسکی (حتی اگر در آثار مرینگ چند نقص علمی ببینیم، یا بعضی از نوشته‌های تاریخی کائوتسکی را سرزنش‌پذیر بدانیم) در بیدارسازی آگاهی طبقاتی پرولتاریا، شایستگی‌های انکارناپذیری داشته‌اند؛ این کتاب‌ها به مثابه سلاح و نیروی محرک مبارزه‌ی طبقاتی برای نویسندگان‌شان شهرتی فنانا‌پذیر به ارمغان آورده‌اند که حتی در نظر نسل‌های آینده نیز تمام خطاهای علمی‌شان را جبران خواهد کرد.

اما این نحوه‌ی تاریخ‌نگری مارکسیسم عامیانه، بر فعالیت، نظریه، و تاکتیک سیاسی حزب‌های کارگری تأثیری تعیین‌کننده گذاشته است. موضوعی که گسست از مارکسیسم عامیانه را به روشن‌ترین وجه نشان می‌دهد، همانا مسئله‌ی قهر و نقش آن در پیکار انقلاب پرولتاریایی برای کسب و حفظ قدرت است. البته برای اولین بار نیست که تحول اندام‌وار و کاربرد مکانیکی ماتریالیسم تاریخی رویاروی هم قرار می‌گیرند؛ به عنوان مثال می‌توان به مجادله‌ئی اشاره کرد که در آن [یک طرف] امپریالیسم را مرحله‌ی جدید و معینی از سیر تحول سرمایه‌داری می‌دانست و [طرف دیگر] آن را روی‌دادی زودگذر. اما مجادلات در باب قهر، جنبه‌ی روش‌شناختی این رویارویی را با حدت بسیار - هرچند در بسیاری موارد، ناآگاهانه - آشکار ساخته‌اند.

درواقع، اقتصادپرستی مارکسیسم عامیانه، اهمیت قهر را در گذار از یک نظام اقتصادی به نظامی دیگر رد می‌کند و به «قوانینی طبیعی» استناد می‌ورزد که تحول اقتصادی با پی‌روی از آن‌ها، این گذار را به یاری نیروی ویژه‌ی خود، بی‌دخالت قهر حاد و «غیراقتصادی» انجام می‌دهد. طرف‌داران چنین دیدگاهی تقریباً همیشه این جمله‌ی بسیار معروف مارکس را نقل می‌کنند: «هیچ

صورت‌بندی اجتماعی، هرگز پیش از رشد تمام نیروهای تولیدی‌ئی که می‌توانند در آن جای‌گیرند، ناپدید نمی‌گردد؛ و مناسبات تولیدی نوین و برتر هیچ‌گاه پیش از فراهم شدن امکانات مادی وجودشان در دل جامعه‌ی کهن، برقرار نمی‌گردند» (گامی در نقد اقتصاد سیاسی). اما آنان - البته به‌عمد - فراموش می‌کنند توضیحی را به این سخنان بیافزایند که مارکس درباره‌ی تعیین لحظه‌ی تاریخی چنین «فراهم شدنی» بیان کرده است: «از میان تمام ابزارهای تولید، بزرگ‌ترین نیروی تولیدی همانا خود طبقه‌ی انقلابی است. سازمان‌دهی عناصر انقلابی در قالب طبقه مستلزم وجود تمام نیروهای تولیدی‌ئی است که می‌توانستند در دل جامعه‌ی قدیمی پدیدار گردند» [فقر فلسفه]. از همین جمله‌ها به‌روشنی برمی‌آید که «فراهم آمدن» مناسبات تولیدی که برای گذار از یک شکل تولید به شکلی دیگر ضروری است، در نظر مارکس معنایی سراپا متفاوت با نگرش مارکسیسم عامیانه دارد. زیرا سازمان‌دهی عناصر انقلابی در قالب طبقه، آن‌هم نه فقط به صورت طبقه‌ئی «در برابر سرمایه»، بل که هم‌چنین به صورت طبقه‌ئی «برای خود»، و دگرذیسی نیروی تولیدی محض به اهرم دگرگونی اجتماعی، فقط به مسئله‌ی آگاهی طبقاتی و کارآیی عملی فعالیت آگاهانه مربوط نمی‌شود، بل که در عین حال آغاز انحلال «قوانین طبیعی» محض اقتصادپرستی را نیز نشان می‌دهد.

در این‌جا مجال آن نیست که حتی خطوط عمده‌ی نظریه‌ئی را در باب قهر و نقش آن در تاریخ عرضه کنیم، یا نشان دهیم که جدایی بنیادین مفاهیم قهر و اقتصاد، انتزاعی‌ناپذیرفتنی است و هیچ رابطه‌ی اقتصادی، بدون پیوند با قهر نهفته یا آشکارا فعال، تصورپذیر نیست. به عنوان مثال، نباید از یاد برد که به نظر مارکس

[در مُزد، بها، سود]، حتی در دوره‌های «عادی» نیز فقط چارچوب تعیین رابطه‌ی سود-مُزد، تابع عوامل اقتصادی محض و عینی است. «تعیین سطح و میزان واقعی آن‌ها فقط از ره‌گذر پیکار همیشگی میان‌کار و سرمایه به دست می‌آید». روشن است که امکان کسب پیروزی در این مبارزه نیز تا حد زیادی تابع عوامل اقتصادی است، اما این عوامل دست‌خوش دگرگونی‌های گسترده‌ئی اند که به عناصر «ذهنی» [سوپرکتیو] آن‌ها مربوط می‌شوند و از مسئله‌ی «قهر» (به عنوان مثال، سازمان‌دهی کارگران) جدایی ناپذیر اند. جدایی بنیادین و مکانیکی میان مفاهیم قهر و اقتصاد به دو علت امکان‌پذیر شده است: نخست از آن رو که ظاهر بت‌واره‌ی عینیت محض در مناسبات اقتصادی، این واقعیت را پنهان داشته است که این مناسبات در سرشت خود عبارت اند از روابط میان انسان‌ها، و بدین ترتیب آن‌ها را به طبیعتی ثانوی بدل ساخته که انسان‌ها را با قوانین جبری خود احاطه کرده است؛ دوم بدان سبب که شکل حقوقی قهر سازمان‌یافته - این شکل نیز بت‌واره است - حضور نهفته و بالقوه‌ی این قهر را در درون و در پس هر رابطه‌ی اقتصادی پنهان می‌سازد؛ تمایزهایی مانند حق و قهر، نظم و شورش، قهر قانونی و قهر غیرقانونی نیز بر بنیان قهر مشترک در تمام نهادهای جامعه‌ی طبقاتی سایه می‌افکنند. (زیرا «مبادلات اندام‌وار» انسان‌های جامعه‌ی اولیه با طبیعت، درست مانند تنظیم حقوقی مناسبات انسان‌های آن دوران، جنبه‌ی اقتصادی ناچیزی داشته‌اند).

البته میان «حقوق» و قهر، میان قهر نهفته و قهر آشکار، تفاوتی وجود دارد؛ اما نباید این تفاوت را به فلسفه‌ی حق، اخلاق، یا متافیزیک مربوط دانست، بل که باید آن را به صورت تمایز اجتماعی و تاریخی میان انواع مختلف جامعه در نظر گرفت. در بعضی از

جامعه‌ها نظام تولید چنان به تمامی استقرار یافته که (بنا به قاعده‌ی عام)، بر اساس قوانین درونی خود، به‌دور از ستیزه و دشواری کار می‌کند؛ در جامعه‌های دیگر، در پی رقابت میان شیوه‌های تولیدی مختلف، یا در پی نارسایی در تثبیت (همواره نسبی) سهم درآمد طبقات گوناگون در درون نظام تولیدی، کاربرد قهرِ عریان و «غیراقتصادی» ناگزیر قاعده‌ی عام می‌شود. این تثبیت در جامعه‌های غیر سرمایه‌داری شکل سنتی و محافظه‌کارانه به خود می‌گیرد و بیان عقیدتی آن به صورت حاکمیت سنت و نظام «مقدر الاهی» در می‌آید. فقط در دوران سرمایه‌داری که در آن تثبیت به معنای حاکمیت پای‌دار بورژوازی در دل فرآیند اقتصادی بی‌وقفه، پویا، و انقلابی است، این تثبیت به صورت سلطه‌ی «قوانین طبیعی»، «قوانین آهنین ابدی» اقتصاد سیاسی در می‌آید. و چون هر جامعه‌ئی گرایش دارد که ساختار نظام تولیدی خود را «اسطوره‌وارانه» به گذشته بازگرداند، گذشته - و از آن هم بیشتر، آینده - نیز چنان جلوه می‌کنند که گویی تعیین‌شده و تابع چنین قوانینی هستند. سپس از یاد می‌برند که تولد و تحکیم این نظام تولیدی، حاصل عریان‌ترین، خشن‌ترین، و مستقیم‌ترین قهر «غیراقتصادی» بوده است. مارکس در پایانِ توصیفی که از تاریخ تحول سرمایه‌داری ارائه می‌دهد، فریاد برمی‌آورد که «*Tantae molis erat* [چه درد و رنج‌های بی‌شماری لازم بود] تا، قوانین طبیعی ابدی، شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری زاده شوند.»

اما روشن است که - در سطح جهانی - نتیجه‌ی مبارزه میان نظام‌های اقتصادی رقیب، با برتری اقتصادی و اجتماعی یکی از نظام‌ها تعیین می‌شود. ولی این برتری لزوماً با برتری نظام پیروزمند در عرصه‌ی تکنیک‌های تولید انطباق ندارد. اکنون می‌دانیم که برتری

اقتصادی به طور کلی به صورت رشته‌ئی از اقدامات قهرآمیز درمی‌آید و بدیهی است که کارآیی این اقدامات تابع آن است که طبقه‌ئی که بدین صورت به برتری دست می‌یابد، آمادگی - تاریخی و جهانی - و رسالتِ پیش‌برد جامعه را داشته باشد. اما باید پرسید این وضعیت را که نظام‌های تولیدی مختلف در آن به رقابت می‌پردازند، چه گونه باید به عنوان جامعه درک کرد؟ به عبارت دیگر، چنین جامعه‌ئی را تا چه حد می‌توان جامعه‌ئی وحدت‌یافته به معنای مارکسیستی دانست در حالی که فاقد مبنای عینی این وحدت، یعنی وحدت «ساختار اقتصادی» است؟ بدیهی است که در این جا با موارد استثنایی سروکار داریم. بی‌تردید، جامعه‌های دارای ساختار کاملاً وحدت‌یافته و هم‌گن در تاریخ بسیار نادر اند (جامعه‌ی سرمایه‌داری هرگز چنین نبوده است و به گفته‌ی روزا لوکزامبورگ هرگز نمی‌تواند چنین باشد). بنابراین در هر جامعه‌ئی، نظام تولیدی مسلط، نشان خود را بر نظام‌های زیر سلطه‌ی خود می‌گذارد و ساختار اقتصادی واقعی آن‌ها را از بنیاد دگرگون می‌سازد. در این مورد می‌توان به «جذب» کار «صنعتی» در اجاره‌ی زمین در دوران حاکمیت اقتصاد طبیعی و به تسلط این اجاره بر شکل‌های اقتصادی کار «صنعتی» اشاره کرد. نمونه‌ی دیگر، شکل‌هایی است که کشاورزی در طول دوره‌ی اوج‌یابی رشد سرمایه‌داری به خود می‌گیرد. اما در دوران‌های گذار به معنای حقیقی، جامعه تابع هیچ‌یک از نظام‌های تولید نیست؛ نتیجه‌ی مبارزه‌ی این نظام‌ها ناروشن است، هیچ‌یک از آن‌ها هنوز نتوانسته است ساختار اقتصادی خود را بر جامعه حاکم کند و - دست‌کم به صورت گرایش [مسلط] - جامعه را در مسیر مطلوب خود به حرکت درآورد. در چنین وضعیت‌هایی، بی‌تردید نمی‌توان از نظام قوانین اقتصادی

حاکم بر تمام جامعه سخن گفت: نظام تولیدی کهن، قدرت خود را بر کلیت جامعه از دست داده، و نظام جدید هنوز چنین قدرتی به دست نیاورده است. در چنین وضعیتی با جنگِ قدرتِ حاد یا تعادل نهفته‌ی نیروهای متضاد روبه‌رو ایم، وضعیتی که در آن، قوانین اقتصادی به عبارتی در حالت «تعلیق» به سر می‌برند: قانون قدیمی دیگر معتبر نیست و قانون جدید نیز هنوز اعتبار عام به دست نیاورده است. تا آن‌جا که می‌دانم، نظریه‌ی ماتریالیسم تاریخی هنوز این مسئله را از جنبه‌ی اقتصادی بررسی نکرده است. اما بنیادگذاران ماتریالیسم تاریخی به هیچ وجه از این موضوع غافل نمانده‌اند و نظریه‌ی انگلس درباره‌ی دولت این امر را به روشنی تمام نشان می‌دهد. انگلس [در منشأ خانواده] خاطر نشان می‌کند که دولت «بنا به قاعده‌ی کلی، دولت نیرومندترین طبقه‌ی از نظر اقتصادی مسلط است». ... «اما استثنائاً دوره‌هایی پیش می‌آیند که در آن‌ها طبقات پیکارگر در چنان تعادل نزدیکی با هم به سر می‌برند که قهر دولتی در مقام میانجی (ظاهری) نسبت به هر دو طبقه تا حدی استقلال موقت پیدا می‌کند، مانند سلطنت مطلقه‌ی سده‌های هفدهم و هجدهم که موازنه میان اشراف و بورژوازی را حفظ می‌کرد».

با این‌همه نباید فراموش کرد که گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم، ساختاری اقتصادی دارد که در اصل با گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری متفاوت است. نظام‌های تولیدی رقیب [سرمایه‌داری و سوسیالیسم] همانند نظام‌های پیشاپیش کامل شده با یک‌دیگر در هم‌زیستی به سر نمی‌برند (آن‌گونه که در آغاز رشد سرمایه‌داری در دل نظام تولید فئودالی دیده می‌شود)؛ رقابت آن‌ها به صورت تضاد حل‌ناپذیر در درون خود نظام سرمایه‌داری، یعنی به صورت بحران جلوه‌گر می‌شود. این ساختار، تولید سرمایه‌داری

را از همان آغاز درگیر تعارض می‌کند. و این امر که بحران‌های گذشته در دل سرمایه‌داری راه‌حلی یافته‌اند، هیچ تغییری در چنین تعارضی به وجود نمی‌آورد، تعارضی که بر اساس آن، سرمایه در هنگام بحران «به نحوی صرفاً اقتصادی، یعنی از دیدگاه بورژوازی» به صورت مانعی در برابر تولید پدیدار می‌شود. [سرمایه]. بحران فراگیر همیشه به معنای تعلیق نسبی مجموعه‌ی قوانین درونی تحول سرمایه‌دارانه است؛ اما در گذشته، طبقه‌ی سرمایه‌دار همیشه توانسته است تولید را در مسیر سرمایه‌داری دوباره راه اندازد. در این جا نمی‌توانیم بررسی کنیم که وسایلی که طبقه‌ی سرمایه‌دار به کار برده است، چه گونه و تا چه حد مستلزم انحراف از قوانین تولید «عادی» بوده و نیروهای آگاه سازمان‌دهی، عوامل «غیراقتصادی» و امکانات پایه‌ی غیرسرمایه‌داری، یا به عبارت دیگر امکانات گسترش تولید سرمایه‌داری، چه نقشی ایفا کرده‌اند. فقط باید خاطرنشان کرد که برای تشریح بحران - همان‌گونه که در مجادلات سیسموندی با ریکاردو و مکتب او نشان داده شده است - فراروی از قوانین درونی دنیای سرمایه‌داری ضروری است؛ به عبارت دیگر، نظریه‌ی اقتصادی که اجتناب‌ناپذیری بحران‌ها را نشان می‌دهد، هم‌زمان باید به فراسوی سرمایه‌داری گذر کند. «راه‌حل» بحران نه فقط هرگز نمی‌تواند به معنای ادامه‌ی مستقیم وضعیت پیش از بحران و در راستای «قوانین» درونی آن وضعیت باشد، بل که راه تحول جدیدی است که خود نیز بحران تازه‌ئی را در پی دارد. مارکس این ارتباط را بی‌هیچ ابهامی بیان می‌کند: «البته اگر در کنار نیروهای تمرکزگرا، گرایش‌های متضادی همواره در جهت تمرکززدایی کار نمی‌کردند، این فرآیند [بحران] در اندک زمانی تولید سرمایه‌داری را از هم می‌پاشاند.» [سرمایه]



بنابراین، هر بحرانی به معنای بن‌بستی در تحول قانون‌مند سرمایه‌داری است، اما فقط از نظرگاه پرولتاریا می‌توان این بن‌بست را به مثابه مرحله‌ئی ضروری در تولید سرمایه‌داری دید. به علاوه، تفاوت‌ها، درجات شدت بحران‌ها، معناهای پویای این نقاط توقف، اهمیت نیروهای ضروری برای به حرکت درآوردن مجدد اقتصاد، هیچ‌یک از دیدگاه (درونی) اقتصاد بورژوازی شناخت‌پذیر نیستند و آن‌ها را فقط از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی می‌توان درک کرد. در هر حال روشن است که بیش‌ترین تأکید باید بر این باشد که آیا «بزرگ‌ترین نیروی تولیدی» نظام تولید سرمایه‌داری، یعنی پرولتاریا، بحران را به مثابه مفعول [اِزْه‌ی] صرف تجربه می‌کند یا به مثابه فاعل [سوژه‌ی] تصمیم‌گیری؟ بحران همیشه به نحوی قاطع با\* «مناسبات توزیع متعارض»، با تضاد میان حرکت سرمایه که «بر اساس قدرتی جریان می‌یابد که تا آن هنگام به دست آورده» و «پایه‌ی محدودی که تکیه‌گاه مناسبات مصرف است»، یعنی با موجودیت اقتصادی عینی پرولتاریا تعیین می‌گردد [سرمایه]. اما در بحران‌های سرمایه‌داری بالنده، این جنبه از تعارض بدان سبب آشکارا پدیدار نمی‌شود که پرولتاریا به «پختگی لازم نرسیده است» و نمی‌تواند در فرآیند تولید نقشی غیر از نقش «نیروئی تولیدی» ایفا کند که منفعلانه در اقتصاد حل می‌شود و از قوانین آن پی‌روی می‌کند. بدین ترتیب ممکن است این پندار به وجود آید که «قواتین اقتصاد»، خروج از بحران را همان‌گونه امکان‌پذیر ساخته‌اند که ورود به آن را. اما در واقعیت امر، طبقه‌ی سرمایه‌دار فقط به علت انفعال پرولتاریا توانسته است از بن‌بست بگذرد و ماشین [تولید] را از نو به

\* در متن فرانسوی به غلط، به جای par (با)، (Pour) (برای) آمده است.

حرکت در آورد. بنابراین، تفاوت کیفی بحران «واپسین»، بحران تعیین‌کننده سرمایه‌داری (که البته ممکن است دورانی گسترده‌تر وقوع بحران‌های پیاپی باشد) با بحران‌های پیشین در دگرذیسی صرف ابعاد و ژرفای آن، و خلاصه در دگرذیسی کمیت‌ها به کیفیت نیست. یا به بیان دقیق‌تر، این دگرذیسی در این امر جلوه‌گر می‌شود که پرولتاریا دیگر از حالت موضوع [یا مفعول] بحران در می‌آید و تعارض درونی تولید سرمایه‌داری آشکارا شکوفا می‌شود، تعارضی که بنا به تعریف، به معنای مبارزه‌ی نظام‌های تولید بورژوازی و پرولتری، و ستیزه‌ی نیروهای تولیدی اجتماعی‌شده با شکل‌های هرج‌ومرج‌گرایانه و فردی آن‌ها بوده است. سازمان‌دهی پرولتاریا که هدف‌اش همواره «از میان برداشتن پی‌آمدهای زبان‌بار این قانون طبیعی تولید سرمایه‌داری» بوده است [سرمایه]، اکنون از مرحله‌ی مبارزه‌ی منفی یا مرحله‌ی فعالیت صرفاً بازدارنده، ضعیف‌کننده، یا محدودکننده، به مرحله‌ی مبارزه‌ی فعالانه گذر می‌کند. فقط در این هنگام است که ساختار بحران، دگرگونی قاطع و کیفی می‌یابد و اقداماتی که بورژوازی برای غلبه بر بحران انجام می‌دهد و به‌طور انتزاعی (یعنی جدا از دخالت پرولتاریا) امروزه هنوز مانند زمان بحران‌های پیشین در اختیار وی قرار دارند، به آوردگاه پیکار آشکار میان طبقات بدل می‌گردد. قهر نیز در این موقعیت، قدرت اقتصادی تعیین‌کننده می‌شود.

بنابراین یک‌بار دیگر دیده می‌شود که این «قوانین ابدی طبیعت»، فقط برای دوره‌ی معینی از تحول، معتبر اند؛ آن‌ها نه فقط شکل تجلی قانون‌های تحول اجتماعی نوع جامعه‌شناختی معینی هستند (یعنی نوعی که در آن طبقه‌ئی، برتری اقتصادی مسلم به دست آورده است)، بل که در درون این نوع معین نیز، صرفاً به شکل

ویژه‌ی تسلط سرمایه‌داری مربوط می‌شوند. با این همه، همان‌گونه که پیش‌تر نشان داده شد، از آن‌جا که پیوند میان ماتریالیسم تاریخی و جامعه‌ی سرمایه‌داری حاصل تصادف نیست، می‌توان دریافت که چرا این ماتریالیسم، در نگرش خود به مجموعه‌ی تاریخ جهانی، ساختار سرمایه‌داری را به عنوان ساختار نمونه، به‌هنگار، کلاسیک، و رسمی در نظر می‌گیرد. البته ما مثال‌هایی را عرضه کرده‌ایم که به‌روشنی نشان می‌دهند مارکس و انگلس در ارزیابی‌های‌شان از ساختارهای ویژه و قوانین ویژه‌ی حاکم بر تحول جامعه‌های غیر سرمایه‌داری گذشته تا چه حد محتاط و انتقادی بوده‌اند. با این همه، پیوند نزدیک میان این دو عامل چنان تأثیر نیرومندی بر خود انگلس گذاشته است که به عنوان مثال در تشریح چه‌گونگی انحلال جوامع کافرکیش [در منشأ خانواده]، آتن را به عنوان «الگوی کاملاً نمونه‌وار» مطرح می‌کند، زیرا انحلال آن «به نحوی سرپا ناب، بی‌دخال قهر درونی یا بیرونی روی داده است»؛ حال آن‌که این امر در مورد آتن چه‌بسا به‌تمامی درست نباشد، و به‌طور قطع، الگوی نمونه‌وار گذار به این مرحله از تحول نیست.

اما مارکسیسم عامیانه نظریه‌ی خود را درست بر همین نکته متمرکز کرده است: نفی اهمیت قهر به مثابه «قدرت اقتصادی». کم‌توجهی نظری به اهمیت قهر در تاریخ و انکار نقش آن در تاریخ گذشته، به‌لحاظ نظری زمینه را برای تاکتیک فرصت‌طلبانه‌ی مارکسیسم عامیانه فراهم می‌کند. این مارکسیسم با برکشیدن قوانین ویژه‌ی تحول جامعه سرمایه‌داری به سطح قوانین عام، مبانی نظری ضروری برای هدف‌اش را پی‌می‌ریزد که همانا جاودانه‌سازی عملی جامعه‌ی سرمایه‌داری است.

زیرا دنبال کردن تحولی پی‌گیر و مستقیم، آن‌گونه که مورد نظر

مارکسیسم عامیانه است، این خواسته که سوسیالیسم، بدون توسل به قهر «غیراقتصادی»، و به شکرانه‌ی قوانین درونی تحول اقتصادی تحقق یابد، در عمل به معنای حفظ ابدی جامعه‌ی سرمایه‌داری است. جامعه‌ی فتودالی نیز سرمایه‌داری را به خودی خود، با تحولی اندام‌وار از دل خویش بیرون نداد. این جامعه فقط «وسایل مادی نابودی خود را به وجود آورد» و «در دل جامعه، نیروها و تمایلاتی را آزاد کرد» که «خود را در قیدوبند آن احساس می‌کردند». و این نیروها در جریان تحولی که «مجموعه‌ئی از روش‌های قهرآمیز» را در بر می‌گرفت، پایه‌های اجتماعی سرمایه‌داری را بنیاد نهادند. فقط پس از انجام این گذار بود که قانون‌مندی اقتصادی سرمایه‌داری رواج یافت.

غیرتاریخی و بی‌نهایت ساده‌اندیشانه خواهد بود اگر از جامعه‌ی سرمایه‌داری انتظار داشته باشیم که کاری بیش از آنچه فتودالیسم برایش انجام داده در حق جانشین خود یعنی پرولتاریا انجام دهد. پیش‌تر، به مسئله‌ی زمان مناسب برای گذار به جامعه‌ئی جدید اشاره شد. نکته‌ی روش‌شناختی مهم در این نظریه‌ی «پختگی» و فرارسیدن زمان مناسب [برای گذار به سوسیالیسم] آن است که چنین نظریه‌ئی خواستار رسیدن به سوسیالیسم، بی‌مشارکت فعال پرولتاریاست، و از این لحاظ، هم‌تای دیر رسیده‌ی پرودون به حساب می‌آید که او نیز - به گفته‌ی مانیفست کمونیسم - خواستار حفظ نظم موجود «بی‌پرولتاریا» بود. این نظریه گامی دیگر به پیش می‌رود آن‌گاه که اهمیت قهر را به بهانه‌ی «تحول اندام‌وار» رد می‌کند و باز هم از یاد می‌برد که هر «تحول اندام‌واری» فقط بیان نظری سرمایه‌داریِ رشدیابنده و اسطوره‌ی تاریخی خود سرمایه‌داری است؛ اما تاریخ واقعی پیدایش آن، مسیری به‌کلی

متفاوت را می‌پیماید. مارکس در سرمایه می‌گوید: «این روش‌ها تا حدی بر بی‌رحمانه‌ترین قهرها (به عنوان مثال، نظام استعماری) استوار اند. اما همه‌ی آن‌ها از قدرت دولتی، یعنی از قهر تمرکز یافته و سازمان‌یافته‌ی جامعه بهره می‌گیرند تا فرآیند دگرگونی شیوه‌ی تولید فئودالی به شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را به شیوه‌ی گل‌خانه‌ای تسریع کنند و مرحله‌ی گذار را کوتاه‌تر سازند».

بنابراین، حتی اگر نقش قهر در گذار از جامعه‌ی سرمایه‌داری به جامعه‌ی پرولتری درست عین نقش آن در گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری باشد، سیر تحول واقعی به ما می‌آموزد که سرشت «غیراندام‌وار»، «قهرآمیز»، و «گل‌خانه‌ای» این گذار، مؤید هیچ چیزی نیست که نافی واقعیت تاریخی، ضرورت، و «سلامتی» جامعه‌ی جدیدی باشد که بدین ترتیب آفریده شده است. اما این مسئله هنگامی جنبه‌ئی به کلی متفاوت می‌یابد که به بررسی دقیق‌تر نقش و کارکرد قهر در این گذار بپردازیم، گذاری که در مقایسه با گذارهای پیشین، تازگی بنیادین و کیفی دارد. در این جا تکرار می‌کنیم که اهمیت تعیین‌کننده‌ی قهر به مثابه «قدرت اقتصادی» همیشه در گذار از یک نظام تولیدی به نظامی دیگر، یا به زبان جامعه‌شناختی، در دوران‌های هم‌زیستی نظام‌های تولیدی متفاوت و رقیب، فعلیت می‌یابد. در هر حال سرشت نظام‌های تولیدی متخاصم، بر نوع و نقش قهر به مثابه «قدرت اقتصادی» در دوره‌ی گذار، تأثیری تسعین‌کننده دارد. در دوره‌ی پیدایش سرمایه‌داری، مبارزه‌ی نظامی ایستا با نظامی پویا، مبارزه‌ی نظامی «طبیعی» با نظامی که اجتماعی شدن کامل را دنبال می‌کند، مبارزه‌ی نظامی با دامنه‌ی سرزمینی محدود و نظامی هرج و مرج‌گرا (که به فرازوی از هر مرزی می‌گراید) در میان است. به عکس، بر کسی پوشیده نیست که در

تولید پرولتاریایی، پیش از هر چیز، با مبارزه‌ی نظام اقتصادی سامان یافته با نظام هرج و مرج‌گرا سروکار داریم<sup>۳</sup>. و همان‌گونه که نظام‌های تولید هستند که ذات طبقات را تعیین می‌کنند، نوع قهر لازم برای دگرگونی را نیز تضادهای ناشی از این نظام‌ها معین می‌سازند. زیرا به گفته‌ی هگل: «جنگ‌افزارها چیزی نیستند مگر ذات خود جنگ‌جویان».

اختلاف نظر موجود در این‌جا، از مجادله‌ی میان مارکسیسم اصیل و مارکسیسم عامیانه در چارچوب انتقاد از جامعه‌ی سرمایه‌داری فراتر می‌رود. در واقع باید در راستای روش دیالکتیکی، به فراسوی نتایج تاکسونی ماتریالیسم تاریخی گذر کرد و این ماتریالیسم را در عرصه‌ئی به کار بست که، به دلیل ذات تاریخی آن، هنوز نمی‌توانسته است در آن به کار رود؛ هم‌چنین باید در این کار تمام دگرگونی‌هایی را در نظر گرفت که کاربرد هر روش غیرقالبی، و در درجه‌ی اول دیالکتیک، در مورد موضوعی با تازگی بنیادین و کیفی ناگزیر در پی دارد. البته وسعت نظر مارکس و انگلس در این عرصه نیز کارساز بوده و نه فقط در مورد مرحله‌های احتمالی این فرآیند (در نقد برنامه‌ی گوتا) بل که در زمینه‌ی روش‌شناسی نیز به پیش‌بینی‌های گسترده‌ئی انجامیده است. برای مارکس و انگلس «جهش از قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی»، و به فرجام رسیدن «پیش‌تاریخ بشر»، به هیچ‌وجه چشم‌اندازهای زیبا ولی انتزاعی و پوچی برای نقد تزیینی و پرآب‌وتاب زمان حال نبودند که در عرصه‌ی روش‌شناختی هیچ نتیجه‌ئی در بر نداشته باشند. به‌عکس، آن‌ها پیش‌بینی فکری روشن و آگاهانه‌ی فرآیند تحول به‌درستی شناخته‌شده‌ی تاریخ بودند، پیش‌بینی‌ئی که استلزام‌های روش‌شناختی آن برای درک مسائل کنونی بسیار نافذاند. انگلس در

نامه‌ئی به ه. اشتارکنبرگ] می‌نویسد: «انسان‌ها خودشان تاریخ‌شان را می‌سازند، اما تاکنون این کار را با اراده‌ی جمعی و برنامه‌ی جمعی انجام نداده‌اند» (تأکید از من است). و مارکس نیز در چندین جای سرمایه، این ساختار فکری پیش‌بینی‌شده را به کار می‌برد تا از یک سو نور پیش‌توری بر زمان حال بیافکند، و از سوی دیگر به یاری چنین تقابلی، ذات کیفیتاً جدید آینده‌ی نزدیک را هرچه روشن‌تر و کامل‌تر آشکار سازد. برای ما جنبه‌ی تعیین‌کننده‌ی این تقابل در آن است که «در جامعه‌ی سرمایه‌داری... فهم اجتماعی همیشه اعتبار خود را پس از وقوع [پدیده‌ها] آشکار می‌سازد»، پدیده‌هایی که دریدن پوشش شیء‌واره و سرمایه‌دارانه‌ی آن‌ها و آشکار ساختن واقعیت نهفته در پس آن‌ها فقط به یک پیش‌بینی ساده و معمولی نیاز دارد. زیرا همان‌گونه که در مانیفست کمونیسم آمده است: «در جامعه‌ی بورژوازی گذشته بر حال حاکم است، در جامعه‌ی کمونیستی حال بر گذشته حاکم است». و این تقابل ریشه‌ای و برطرف‌نشدنی را نمی‌توان با «کشف» «گرایش‌هایی» در سرمایه‌داری که گویی «گذار اندام‌وار» [جامعه‌ی بورژوازی به جامعه‌ی کمونیستی] را ممکن می‌سازند، کاهش داد. این تقابل با ذات تولید سرمایه‌داری پیوندی ناگسستنی دارد. گذشته‌ئی که بر حال حاکم است و آگاهی دیر هنگامی که این حاکمیت را آشکار می‌کند، صرفاً بیان فکری وضعیت اقتصادی اساسی جامعه‌ی سرمایه‌داری - و فقط و فقط همین جامعه - هستند: بیان شیء‌واره‌ی امکان‌نوشدن و گسترش‌یابی از ره‌گذر پیوند مداوم با کار زنده، امکاناتی که ذاتی مناسبات استوار بر سرمایه است. با این همه، روشن است که «تسلط محصولات کار گذشته بر کار اضافی زنده فقط تا زمان تداوم مناسبات استوار بر سرمایه ادامه دارد؛ یعنی تا زمان تداوم مناسبات

اجتماعی معینی که در آن‌ها، کار گذشته، با تمام توان و مستقلانه در برابر کار زنده قد علم می‌کند» [سرمایه].

معنای اجتماعی دیکتاتوری پرولتاریا، [یعنی] اجتماعی شدن، در درجه‌ی اول بیرون کشیدن این حاکمیت از چنگ سرمایه‌داران است. اما در این میان، به لحاظ عینی کار پرولتاریا - به مثابه طبقه - دیگر به گونه‌ئی مستقل و عین‌واره در برابر او قرار نمی‌گیرد. پرولتاریا با در اختیار گرفتن هم‌زمان کاری که پیش‌تر عین‌واره شده و کاری که هم اکنون انجام می‌گیرد، به نقی عملی و عینی این تقابل می‌پردازد؛ و همراه با آن، تضاد منطبق با این تقابل در جامعه‌ی سرمایه‌داری، یعنی تضاد میان گذشته و حال نیز، که ساختار مناسبات‌شان به ناگزیر تغییر می‌یابد، ناپدید می‌گردد. فرآیند عینی اجتماعی شدن و آگاهی‌یابی پرولتاریا به رابطه‌ی درونی دگرگون‌شده‌ی کار با صورت‌های عینی‌شده‌ی آن (رابطه‌ی حال با گذشته) هر اندازه طولانی باشد، با دیکتاتوری پرولتاریا چرخش تعیین‌کننده روی داده است. این چرخشی است که هیچ‌گونه «اجتماعی شدن» «آزمایشی»، «هیچ نوع «اقتصاد برنامه‌دار» و مانند آن‌ها در درون جامعه‌ی سرمایه‌داری ممکن نیست به آن نزدیک شود. زیرا چنین اقداماتی - در بهترین حالت - چیزی نیستند مگر تمرکزیابی‌های سازمانی در درون نظام سرمایه‌داری که در انسجام بنیادین ساختار اقتصادی یا در رابطه‌ی بنیادین آگاهی طبقاتی پرولتری با کلیت فرآیند تولید هیچ‌گونه تغییری ایجاد نمی‌کنند؛ برعکس، کوچک‌ترین یا «آشفته‌ترین» اجتماعی‌شدنی که شکل تصرف مالکیت یا قدرت به خود بگیرد، درست همین ساختار را زیوروی می‌کند و بدین ترتیب جهشی عینی و جدی به سیر تحول می‌دهد. هنگامی که مارکسیست‌های عامیانه‌اندیش اقتصادپرست



می‌کوشند گذارهای تدریجی را جای‌گزین این جهش سازند، همواره از یاد می‌برند که مناسبات سرمایه‌داری نه فقط مناسبات مربوط به تکنیک‌های تولید، مناسبات «ناب» اقتصادی (به معنای مورد نظر اقتصاد بورژوازی)، بل که مناسبات اقتصادی و اجتماعی به معنای حقیقی وژه‌اند. آن‌ها در نمی‌یابند که «تولید سرمایه‌داری، به مثابه فرآیندی به‌هم‌پیوسته، یا به مثابه فرآیند بازتولید، نه فقط کالا و ارزش اضافی، بل که خود رابطه‌ی سرمایه‌داری، یعنی سرمایه‌دار در یک‌سو و کارگر مزدبگیر در سوی دیگر، را نیز تولید و بازتولید می‌کند» [سرمایه، تأکیدها از لوکاج است. - م.]. بنابراین، دگرگونی در سیر تحول اجتماعی فقط در صورتی امکان‌پذیر است که راه مناسبات سرمایه‌داری برای بازتولید خویش را سد کند و مسیر جامعه برای بازتولید خود را به سمت نوین و دیگری ببرد. تازگی بنیادین این ساختار به‌هیچ‌وجه از آن رو دگرگون نمی‌شود که امکان‌ناپذیری اقتصادی اجتماعی شدن سرمایه‌داری کوچک، بازتولید مکرر سرمایه‌داری و بورژوازی را «بی‌وقفه، هر روزه، در هر ساعت، به نحوی خودانگیخته و در سطح گسترده» ایجاد می‌کند. [النین، چپ‌روی، بیماری کودکانه‌ی کمونیسم]. این امر البته فرآیند اجتماعی شدن را بسیار پیچیده‌تر می‌سازد و هم‌زیستی دو ساختار اجتماعی پرتنش‌تر می‌شود، اما معنای اجتماعی فرآیند اجتماعی شدن و نقش آن در فرآیند تحول آگاهی پرولتاریا هیچ تغییری نمی‌یابد. اگر این اصل اساسی روش دیالکتیکی را به‌درستی دریابیم که «آگاهی انسان نیست که هستی او را تعیین می‌کند، بل که به‌عکس، هستی اجتماعی انسان است که آگاهی او را تعیین می‌کند»، به این پی‌آمد ضروری می‌رسیم که در نقطه‌ی عطف انقلابی، مقوله‌ی تازگی بنیادین، واژگونگی ساختار اقتصادی، دگرگونی در

مسیر فرآیند [تحول اجتماعی]، یعنی مقوله‌ی جهش را باید در عمل جدی گرفت.

درواقع، همانا تضاد میان شناخت «پس از روی داد [پدیده‌ها]» و پیش‌بینی ساده و درست، تضاد میان آگاهی «کاذب» و آگاهی اجتماعی صادق است که نشان می‌دهد چنین جهشی در کدامین نقطه واقعیت عینی و اقتصادی می‌یابد. البته این جهش اقدامی منحصر به فرد نیست که در یک آن، و بی‌هیچ‌گذاری، بزرگ‌ترین دگرگونی در تاریخ بشر را به انجام رساند. به‌علاوه چنین جهشی از الگوی تاریخ گذشته هم کم‌تر پی‌روی می‌کند و به صورت تبدیل ناگهانی محض دگرگونی کمی آرام و تدریجی به تغییری کیفی درمی‌آید، تغییری که در آن، «قوانین ابدی» تحول اقتصادی، از فراز سر انسان‌ها و به یاری نوعی «نیرنگ عقل» نقشی بسیار فعال خواهند داشت؛ زیرا در این حال، جهش فقط به معنای آن است که نوع بشر، چه بسا به ناگهان (و پس از وقوع) به وضعیت جدیدی آگاهی می‌یابد که دیگر استقرار یافته است. این جهش، به بیان دقیق‌تر، فرآیندی دشوار و طولانی است. ذات جهشی آن در این امر نمودار می‌گردد که در هر فرصتی، نمایش‌گر چرخشی به سوی چیزی کیفیتاً جدید است و عمل آگاهانه‌ی که کلیت بازشناختی جامعه را هدف قرار داده است، در آن بیان می‌شود؛ و بدین ترتیب - در قصد و پایهی خود - در قلمرو آزادی مسکن می‌گزیند. در بقیه‌ی موارد، جهش در صورت و محتوای فرآیند آهسته‌ی دگرگونی جامعه ادغام می‌شود و فقط در صورتی می‌تواند خصلت جهشی خود را به‌درستی حفظ کند که به‌تمامی با این فرآیند درآمیزد، و هیچ چیزی نباشد مگر معنای آگاهانه‌ی هر مرحله، رابطه‌ی آگاهانه‌ی مرحله به کلیت، و تشدید آگاهانه‌ی فرآیند [دگرگونی اجتماعی] در مسی-

ضروری؛ تشدید می‌کند که یک گام پیش‌تر از این فرآیند است، و نمی‌خواهد هدف‌های بیرونی و آرمان‌های ساختگی را به آن تحمیل کند، بل که فقط هدف درونی خود این فرآیند را روشن می‌سازد، آن هم در زمانی که انقلاب، هراسان «از سهم‌گینی نامعین هدف‌های خویش»، با خطر تزلزل و افتادن به دام سازش و ناپی‌گیری روبه‌رو می‌گردد.

بنابراین، جهش‌گویی به‌تمامی در این فرآیند جذب می‌شود. اما «قلمرو آزادی» هدیه‌ئی نیست که بشر دردمند در زیر یوغ ضرورت، به نشان پاداش پای‌داری‌اش در تحمل درد و رنج‌ها از دست تقدیر دریافت می‌کند. این قلمرو نه فقط هدف، بل که وسیله و سلاح پیکار نیز هست. و در همین جاست که تازگی بنیادین و کیفی اوضاع نمایان می‌شود: نوع بشر برای نخستین بار - به تشکرانه‌ی آگاهی طبقاتی پرولتاریایی که به کسب قدرت فراخوانده شده است - سرنوشت تاریخ خود را آگاهانه رقم می‌زند. در این میان «ضرورت» فرآیند اقتصادی عینی حذف نمی‌شود، بل که کارکردی متفاوت و تازه پیدا می‌کند. اگر تاکنون وظیفه‌ی ما آن بود که بینیم در سیر عینی فرآیند تاریخ چه چیزی - به هر شکل - روی می‌دهد تا آن را به سود پرولتاریا به کار گیریم، و بنابراین اگر تاکنون «ضرورت»، عامل پیش‌برنده‌ی این فرآیند بوده، اکنون این ضرورت به مانعی بدل شده است که باید از سر راه برداشته شود. این ضرورت، در فرآیند دگرگونی گام به گام پس‌زده می‌شود تا در پایان - پس از مبارزات طولانی و دشوار - به‌تمامی حذف گردد. اما شناخت روشن و بی‌وقفه‌ی آنچه در واقع موجود است و آنچه ناگزیر باید روی دهد، در هر حال به قوت خود باقی است و حتی شرط تعیین‌کننده و کارسازترین جنگ‌افزار به حساب می‌آید. زیرا

هرگونه غفلت از نیروئی که هنوز در اختیار ضرورت است، شناختِ زیور و روکننده‌ی دنیا را تا حد ناکجاآبادی توخالی فرومی‌کاهد و قدرت دشمن را تقویت می‌کند. اما شناخت گرایش‌های سیر ناگزیر اقتصاد، دیگر در خدمت تسریع خود این فرآیند سیر ناگزیر یا بهره‌گیری از آن نیست. به عکس، نقش آن پیکارِ کارساز با این سیر، پس‌راندن و - در صورت امکان - کشاندن آن به مسیری دیگر یا پرهیز از آن است - البته فقط و فقط در حدی که چنین پرهیزی واقعاً ضروری شده باشد.

دگرگونی‌ئی که بدین ترتیب انجام می‌گیرد، دگرگونی اقتصادی است (همراه با تجدید آرایش طبقات که پی‌آمد آن است). اما این «اقتصاد» دیگر کارکرد اقتصادهای پیشین را ندارد؛ زیرا باید خدمت‌گزارِ جامعه‌ئی باشد که آگاهانه هدایت می‌شود؛ باید خودبنیادی و استقلال‌اش را - یعنی همان چیزی که آن را به معنای دقیق کلمه به اقتصاد بدل کرده است - از دست بدهد؛ باید به مثابه اقتصاد حذف شود. این گرایش، در جریان گذار، پیش از هر چیز در تغییر رابطه‌ی اقتصاد و قهر جلوه‌گر می‌شود. زیرا اهمیت اقتصادی قهر در گذار به سرمایه‌داری هر قدر گسترده بوده باشد، اقتصاد همواره اصل مقدم باقی می‌مانده و قهر اصلی بوده که به اقتصاد خدمت می‌کرده، آن را به پیش می‌رانده، و مانع‌های سر راه‌اش را کنار می‌زده است. اما اکنون برعکس، قهر در خدمت اصل‌هائی است که در تمام جامعه‌های پیشین فقط می‌توانستند به صورت «روبنا» جلوه‌گر شوند، یعنی به صورت عواملی که فرآیند ضروری را هم‌راهی می‌کردند و با آن تعیین می‌شدند. اکنون قهر در خدمت انسان و شکوفایی انسان است.

اغلب به درستی گفته شده که اجتماعی شدن به مسئله‌ی کسب

قدرت مربوط می‌شود و مسئله‌ی قهر در این جا مقدم بر اقتصاد است (البته هرگونه کاربرد قدرت که به مقاومت مصالح نیندیشد، نوعی دیوانگی است؛ اما توجه به این مقاومت برای چیرگی بر آن است، نه برای تسلیم شدن به آن). بدین ترتیب چنین می‌نماید که قهر - قهر عریان، حاد و آشکار - پیشاپیش کنش اجتماعی قرار می‌گیرد. اما این فقط توهم است و بس. زیرا قهر اصلی مستقل نیست و هرگز نمی‌تواند باشد. و این قهر چیزی نیست مگر اراده‌ی آگاهانه‌ی پرولتاریا مبنی بر حذف خود - و در عین حال حذف سلطه‌ی اسارت‌بارِ مناسباتِ شیء‌واره بر انسان‌ها و سلطه‌ی اقتصاد بر جامعه.

این حذف، این جهش، نوعی فرآیند است. و اهمیت بسیار دارد که سرشت جهشی و ذات فرآیندی آن را هرگز از یاد نبریم. جهش مبتنی است بر چرخش میانجی نیافته به سوی تازگی بنیادین جامعه‌ئی با نظم و ترتیب آگاهانه که در آن، «اقتصاد» تابع انسان و نیازهای وی است. سرشت فرآیندی ذات آن در این امر نهفته است که این چیرگی بر اقتصاد به مثابه اقتصاد، این گرایش به حذف استقلال آن، در قالب سلطه‌ی انحصاری محتواهای اقتصادی بر آگاهی کسانی بیان می‌شود که این حذف را عملی می‌سازند، آن هم به نحوی که در هیچ‌یک از تحول‌های پیشین دیده نشده است. این امر فقط به سبب آن نیست که در دوره‌ی گذار، تولید سقوط می‌کند، حفظ حرکت دستگاه تولید و تأمین (هر اندازه ناچیز) نیازهای انسان‌ها دشوارتر می‌شود، تنگ‌دستی افزایش می‌یابد، و همه‌ی این امور محتواهای اقتصادی و نگرانی‌های اقتصادی را ناگزیر بر ذهن همگان تحمیل می‌کنند. این امر در اساس به علت دگرگونی در کارکرد اقتصاد است. اقتصاد، آن‌گاه که شکل مسلط جامعه و نیروی

واقعی تحولی بود که جامعه را از فراز سر انسان‌ها به حرکت درمی‌آورد، ناگزیر به صورت‌های غیراقتصادی و «ایدئولوژیکی» به ذهن انسان‌ها راه می‌یافت. هنگامی که اصول زندگی انسان‌ها در حال آزادشدن اند و برای اولین بار در تاریخ، اختیار هدایت نوع بشر را در دست می‌گیرند، آن‌گاه موضوعات و ابزارهای پیکار، اقتصاد و قهر، مسائل هدف‌های واقعی هر مرحله، محتوای نخستین‌گامی که در این مسیر واقعاً برداشته شده یا باید برداشته شود، همه و همه در کانون توجه قرار می‌گیرند. زیرا این محتواها، که پیش‌تر «ایدئولوژی» خوانده می‌شدند، اکنون — که البته از هر نظر دگرگون شده‌اند — به هدف‌های واقعی نوع بشر بدل می‌شوند و دیگر لازم نیست با همین محتواها به آرایش مبارزات اقتصادی و قهرآمیزی پرداخت که به خاطر خود آن‌ها انجام می‌گیرند. وانگهی، واقعیت و فعلیت آن‌ها درست در این امر نمودار می‌گردد که تمام توجه به مبارزات واقعی برای تحقق آن‌ها، یعنی به اقتصاد و قهر جلب می‌شود.

بنابراین، دیگر نباید ناساز بنماید اگر بگوییم که این گذار، دورانی است که [از یک سو] تقریباً فقط و فقط به اقتصاد توجه دارد و [از سوی دیگر] با کاربرد آشکار قهر عبریان مشخص می‌شود. اقتصاد و قهر، اجرای واپسین صحنه‌ی تأثیر تاریخی خود را آغاز کرده‌اند و اگر چنان می‌نماید که آن‌ها بر صحنه‌ی تاریخ تسلط دارند، این امر نباید ما را بفریبد و از دیدن این واقعیت بازماند که با آخرین ایفای نقش اقتصاد و قهر در تاریخ روبه‌رو ایم. انگلس در آنتی‌دورینگ می‌گوید: «نخستین اقدامی که دولت (قهر) سازمان‌یافته با آن واقعاً در مقام نماینده‌ی تمام جامعه پدیدار می‌شود — تملک ابزار تولید به نام جامعه — در عین حال واپسین اقدام مستقل دولت نیز هست... دولت رفته رفته زوال می‌یابد...».

«اجتماعی شدن خود انسان‌ها که تاکنون گویی به دست طبیعت و تاریخ بر آنان تحمیل می‌شده است، اکنون به عمل آزادانه‌ی خودشان بدل می‌گردد. نیروهای عینی و بی‌گانه‌ئی که تا به حال بر تاریخ مسلط بودند، اکنون زیر سلطه‌ی انسان قرار می‌گیرند.» آنچه تا بدین جا، در قالب «ایدئولوژی» محض، با سیر ناگزیر تحول نوع بشر همراهی می‌کرده است، [یعنی] زندگی انسان به مثابه انسان در روابطش با خود، با هم‌نوعان‌اش، و با طبیعت، اکنون می‌تواند به محتوای راستین زندگی نوع بشر بدل گردد. بدین ترتیب زایش - اجتماعی - انسان به مثابه انسان صورت می‌پذیرد.

در دوران گذاری که ما را به این هدف می‌رساند و هم‌اکنون آغاز گشته است، هنوز راهی طولانی و دشوار در پیش داریم و به همین سبب ماتریالیسم تاریخی نیز تا دیرزمانی اهمیت خود را به مثابه برترین جنگ‌افزار پرولتاریای رزمنده حفظ می‌کند. به هر حال، هنوز بیش‌ترین بخش جامعه زیر سلطه‌ی شکل‌های تولید کاملاً سرمایه‌دارانه قرار دارد. و حتی در جزیره‌هایی که پرولتاریا حاکمیت خود را برقرار ساخته است، این طبقه فقط با سخت‌کوشی می‌تواند سرمایه‌داری را گام به گام به عقب براند و نظم نوین جامعه را آگاهانه به وجود آورد - نظمی که دیگر در قالب مقوله‌های سرمایه‌داری بیان نمی‌شود. اما صرف همین امر که مبارزه به چنین مرحله‌ئی رسیده است، در عین حال دو دگرگونی بسیار مهم را در کارکرد ماتریالیسم تاریخی نشان می‌دهد.

در وهله‌ی نخست باید به یاری دیالکتیک ماتریالیستی، چه‌گونگی پیمودن راهی را نشان داد که به مهار و تسلط آگاهانه بر تولید و آزادی از قیدوبند نیروهای اجتماعی شیء‌واره می‌رسد. هیچ‌یک از تحلیل‌های گذشته، هر اندازه درست و دقیق هم که باشد،

ممکن نیست پاسخی رضایت‌بخش به این پرسش بدهد. چنین پاسخی فقط از کاربرد - بی‌پیش‌داوری - روش دیالکتیکی در مورد این موضوع یک‌سره جدید برمی‌آید. در وهله‌ی دوم، از آن‌جا که هر بحرانی نشان‌دهنده‌ی عینیت‌یابی انتقاد از خود سرمایه‌داری است، بحران کنونی به‌غایت حاد سرمایه‌داری ما را قادر می‌سازد تا با بهره‌گیری از این فرآیند انتقاد از خود، که اکنون در حال تحقق کامل است، ماتریالیسم تاریخی را به مثابه روش بررسی «پیش‌تاریخ بشر»، روشن‌تر و کامل‌تر از هر زمان دیگری تحکیم بخشیم. بنابراین نه فقط از آن رو که ما هنوز برای دیرزمانی، در پیکار خود، به ابزار همواره تکامل‌یابنده‌ی ماتریالیسم تاریخی نیازمند ایم، بل که از دیدگاه تحکیم علمی آن نیز باید از پیروزی پرولتاریا برای ساختن این خانه و این کارگاه برای ماتریالیسم تاریخی بهره‌برگیریم.

ژوئن ۱۹۱۹



## فعالیت قانونی و غیر قانونی

آن آموزه‌ی ماتریالیستی که انسان‌ها را محصول اوضاع و احوال و تربیت می‌داند و در نتیجه معتقد است که برای تغییر انسان‌ها باید اوضاع و احوال و تربیت را تغییر داد، فراموش می‌کند که همین انسان‌ها هستند که اوضاع و احوال را تغییر می‌دهند و خودِ مربی نیز به تربیت نیاز دارد.

مارکس، تزهایی درباره‌ی نویر باخ

برای بررسی فعالیت قانونی و غیرقانونی در مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا، همانند هر مسئله‌ی مربوط به شکل‌های عمل [پرولتاریا]، توجه به انگیزه‌ها و گرایش‌های ناشی از آن‌ها، مهم‌تر و روشن‌گرانه‌تر از توجه به واقعیت‌های محض است. زیرا واقعیتِ صرف قانونی یا غیرقانونی بودن بخشی از جنبش کارگری در واقع چنان تابع «تصادف‌های» تاریخی است که بررسی آن همواره به شناخت اصولی نمی‌انجامد. هیچ حزب حتی به‌غایت فرصت‌طلب و خیانت‌کاری وجود ندارد که گاهی زیر فشار اوضاع و احوال ناگزیر به فعالیت غیرقانونی کشیده نشود. از سوی دیگر، به‌راحتی می‌توان اوضاعی را تصور کرد که در آن، انقلابی‌ترین و سازش‌ستیزترین حزب کمونیست نیز موقتاً بتواند تقریباً به نحوی یک‌سره قانونی فعالیت کند. از آن‌جا که این معیار اساس مناسبی برای تحلیل به دست نمی‌دهد، باید به بررسی انگیزه‌های گزینش تاکتیک قانونی یا غیرقانونی پردازیم. اما در این‌جا نیز نباید به تعیین انتزاعی

انگیزه‌های ذهنی بسنده کنیم. زیرا اگرچه ویژگی نمایان فرصت‌طلبان آن است که معمولاً به هر قیمتی به فعالیت قانونی می‌چسبند، به کلی نادرست است که گرایش متضاد، یعنی گرایش به فعالیت غیرقانونی را به نحوی مکانیکی به احزاب انقلابی نسبت دهیم. البته در هر جنبش انقلابی دوره‌هایی وجود دارد که در آن‌ها نوعی رمانتیسم فعالیت غیرقانونی حاکم یا دست‌کم نیرومند است. اما این رمانتیسم، آشکارا بیماری کودکانی جنبش کمونیستی و واکنشی است بر ضد فعالیت قانونی به هر قیمتی (دلایل این امر را جلوتر به روشنی نشان خواهیم داد)؛ بنابراین، چنین رمانتیسمی باید رفع شود و هر جنبش کمونیستی پخته‌ئی نیز آن را بی‌تردید رفع می‌کند.

## ۱

اما مفاهیم فعالیت قانونی و غیرقانونی برای اندیشه‌ی مارکسیستی چه معنایی دارند؟ این مسئله ناگزیر به مسئله‌ی عام قهر سازمان‌یافته، به مسئله‌ی حقوق و دولت، و در تحلیل نهایی به مسئله‌ی ایدئولوژی برمی‌گردد. انگلس در مجادله با دورینگ، نظریه‌ی انتزاعی قهر را به نحوی درخشان رد می‌کند. اما این گفته‌ی او را که قهر (حقوق و دولت) «در اصل بر کارکردی اقتصادی و اجتماعی استوار است» باید — در هم‌آهنگی کامل با نظریه‌ی مارکس و انگلس — به این ترتیب تفسیر کرد که تصویر ایدئولوژیکی متناظر با چنین پیوندی در اندیشه‌ها و احساسات انسان‌هایی پدیدار می‌شود که در عرصه‌ی اعمال قهر جای گرفته‌اند. به عبارت دیگر، سازمان‌دهی مبتنی بر قهر چنان با اوضاع (اقتصادی) زندگی انسان‌ها هم‌خوان است، یا با چنان برتری به‌ظاهر رفع‌ناپذیری در نظر آنان جلوه می‌کند که آن را همانند نیروئی طبیعی یا محیط ضروری

زندگی‌شان احساس می‌کنند و در نتیجه آزادانه تابع آن می‌شوند (این به هیچ وجه بدین معنا نیست که با آن موافق‌اند). در واقع همان‌گونه که سازمان‌دهی مبتنی بر قهر فقط تا هنگامی تداوم‌پذیر است که بتواند بر مقاومت افراد و گروه‌ها به‌زور چیره‌گردد، به همان ترتیب اگر این سازمان‌دهی مجبور بود که در هر فرصتی به قهر متوسل شود، به هیچ‌وجه امکان بقا نمی‌داشت. اگر چنین امری (کاربرد قهر در هر فرصتی) ضروری گردد، اوضاع انقلابی فراهم می‌آید؛ سازمان‌دهی مبتنی بر قهر با بنیادهای اقتصادی جامعه در تضاد قرار می‌گیرد و این تضاد در ذهن انسان‌ها بازتاب می‌یابد: انسان‌ها دیگر نظام موجود را ضرورتی طبیعی نمی‌بینند و قهر را با قهر پاسخ می‌دهند. بی آن که انکار کنیم که این وضعیت، پایه‌ئی اقتصادی دارد، باید افزود که دگرگون‌سازی سازمان‌دهی استوار بر قهر فقط هنگامی امکان‌پذیر می‌گردد که باور به امکان‌ناپذیری ایجاد نظامی متفاوت با نظام حاکم، هم در میان طبقات سلطه‌گر و هم در میان طبقات زیر سلطه، متزلزل شده باشد. شرط ضروری این امر انقلاب در عرصه‌ی نظام تولید است. اما خود انقلاب را فقط انسان‌ها می‌توانند انجام دهند، انسان‌هایی که افکار و احساسات‌شان از سلطه‌ی نظام حاکم رهایی یافته است.

این رهایی به نحوی مکانیکی به موازات و هم‌زمان با تحول اقتصادی صورت نمی‌گیرد: از یک‌سو بر آن پیشی می‌گیرد و از سوی دیگر در پس آن می‌آید. در دورانی که در پایه‌ی اقتصادی نظام اجتماعی هنوز فقط گرایش به بحرانی‌شدن دیده می‌شود، این رهایی، به مثابه رهایی محض عقیدتی ممکن است وجود داشته باشد و اغلب هم وجود دارد. در این مورد، نظریه، این گرایش محض را به نتیجه‌ی منطقی‌اش می‌رساند و آن را به مثابه واقعیت «حقیقی»

در برابر واقعیت «کاذب» نظام موجود قرار می‌دهد (مانند حقوق طبیعی که پیش‌درآمد انقلاب‌های بورژوایی بوده است). از سوی دیگر تردیدی نیست که حتی گروه‌ها و توده‌هایی نیز که به علت وضعیت طبقاتی خود، به کام‌یابی انقلاب علاقه‌ی مستقیم دارند فقط در طول - و اغلب، پس از - انقلاب به رهایی درونی از نظام کهن می‌رسند. آنان پیش از آن که بتوانند از سلطه‌ی افکار و احساسات نظام کهن رهایی یابند، باید به چشم خود ببینند که چه جامعه‌ئی یا منافع‌شان هم‌آهنگ است.

اگر این ملاحظات برای هر گذار انقلابی از یک نظام اجتماعی به نظامی دیگر معتبر اند، به طریق اولی در مورد انقلاب اجتماعی پیش‌تر از انقلاب اساساً سیاسی اعتبار دارند. انقلاب سیاسی کاری جز صحنه گذاشتن بر وضعیت اقتصادی - اجتماعی‌ئی که دست‌کم تا حدی خود را بر واقعیت اقتصادی تحمیل کرده است، انجام نمی‌دهد. چنین انقلابی حقوق «عادلانه» و «منصفانه» را جای‌گزین نظام قضایی کهن می‌سازد که دیگر «ناعادلانه» به حساب می‌آید. اما در محیط اجتماعی زندگی هیچ دگرگونی بنیادینی رخ نمی‌دهد. (مورخان محافظه‌کار انقلاب کبیر فرانسه خاطر نشان می‌کنند که در طول دوران این انقلاب وضعیت «اجتماعی» نسبتاً بی‌تغییر می‌ماند). در مقابل، هدف انقلاب اجتماعی همانا دگرگون ساختن این محیط است، و هر دگرگونی در این عرصه، با گزینه‌های انسان معمولی چنان اختلاف ژرفی دارد که او آن را به چشم تهدیدی فاجعه‌بار برای زندگی به طور کلی، و نیروی طبیعی کوری همانند سیل یا زلزله می‌بیند. بی آن که بتواند ذات این فرآیند را دریابد، جلوه‌های بی‌میانجی تغییری را آماج حمله‌ی خود قرار می‌دهد که زندگی عادی او را تهدید می‌کند: اما این دفاعی کورکورانه و نومیدانه است. در آغاز پیش‌رفت

سرمایه‌داری نیز پرولتراهائی که پرورش خرده‌بورژوازی داشتند، بر ضد کارخانه و ماشین‌ها شوریدند؛ آموزه‌ی پرودون را هم می‌توان بازتاب این دفاع نومیدانه از محیط اجتماعی عادی و کهن دانست.

سرشت انقلابی مارکسیسم در این‌جا به‌خوبی دیده می‌شود. مارکسیسم از آن رو نظریه‌ی انقلاب است که ذات فرآیند را (به تفکیک از نشانه‌ها و جلوه‌های بیرونی آن) درک می‌کند و گرایش تعیین‌کننده‌ی تحول آینده را (به تفکیک از پدیده‌های روزمره) نشان می‌دهد. همین امر در عین حال آن را به بیان عقیدتی طبقه‌ی پرولتاریای پیکارگر در راه رهایی خویش بدل می‌سازد. این آزادسازی نخست در قالب شورش‌های واقعی بر ضد سرکوب‌گرانه‌ترین جلوه‌های نظام اقتصادی سرمایه‌داری و دولت آن صورت می‌پذیرد. این پیکارهای پراکنده که حتی در صورت کام‌یابی نیز هرگز ممکن نیست به پیروزی قطعی برسند، فقط در صورتی می‌توانند واقعاً انقلابی شوند که پرولتاریا به پیوند متقابل این پیکارها و به رابطه‌ی آن‌ها با فرآیندی آگاهی‌یابد که به‌نحوی مقاومت‌ناپذیر به‌سوی نابودی سرمایه‌داری به پیش می‌رود.

هنگامی که مارکس جوان «نوسازی آگاهی» را برنامه‌ی خود قرار داده بود، ذات فعالیت بعدی خویش را پیشاپیش مطرح کرده بود. نگرش او ناکجاآبادی نیست، زیرا فرآیندی را مبنا قرار می‌دهد که واقعاً جریان دارد؛ او نمی‌خواهد «آرمان‌هائی» را متحقق کند، بل که در پی آن است که معنای نهفته‌ی همین فرآیند را آشکار سازد؛ نگرش او در عین حال باید از این داده‌های واقعی فراتر برود و آگاهی پرولتاریا را بر شناخت ذات [فرآیند واقعیت] متمرکز سازد و نه بر تجربه‌ی داده‌های بی‌میانجی. مارکس [در نامه‌ئی به روگه] می‌گوید: «نوسازی آگاهی فقط و فقط در این است که دنیا را به آگاهی خودش آگاه سازیم، آن را از رؤیائی که

درباب خود می‌پرورد، بیدار کنیم، کنش‌هایش را برایش توضیح دهیم... آن‌گاه آشکار خواهد شد که دنیا از مدت‌ها پیش رؤیای چیزی را در سر دارد که اکنون برای داشتن واقعی آن فقط باید به آگاهی دست‌یابد» (تأکیدها از من است).

این نوسازی آگاهی عبارت است از خود فرآیند انقلابی. زیرا پرولتاریا فقط به تدریج و از ره‌گذر بحران‌های سخت و طولانی می‌تواند به آگاهی برسد. هرچند در آموزه‌ی مارکس، تمام پی‌آمدهای نظری و عملی وضعیت طبقاتی پرولتاریا بیرون کشیده شده‌اند (مدت‌ها پیش از آن که «فعلیت» تاریخی بیابند)؛ هرچند تمام این آموزش‌ها نه ناکجاآبادهایی بی‌گانه با تاریخ، بل که شناخت‌های خود فرآیند تاریخی‌اند، به‌هیچ‌وجه این نتیجه به دست نمی‌آید که پرولتاریا به‌رهایی مطرح‌شده در آموزه‌ی مارکس - حتی اگر کنش‌های خاص وی با این آموزه هم‌آهنگ باشند - آگاهی یافته است. در جای دیگری [در مقاله‌ی آگاهی طبقاتی] توجه خوانندگان را به این فرآیند جلب کرده و خاطر نشان ساخته‌ایم که پرولتاریا در زمانی که از نظر سیاسی هنوز به‌تمامی زیر نفوذ دولت سرمایه‌داری به سر می‌برد، ممکن است به ضرورت پیکار اقتصادی با سرمایه‌داری آگاهی داشته باشد. بهترین دلیل درستی این نکته آن است که نقد مارکس و انگلس از دولت به‌کلی به فراموشی سپرده شده است و مهم‌ترین نظریه‌پردازان انترناسیونال دوم دولت سرمایه‌داری را به عنوان دولت عام پذیرفته و مبارزه‌ی خود را با آن به مثابه اعتراض «جناح مخالف» (اپوزسیون) در نظر گرفته‌اند (این نکته به‌روشنی تمام در مجادله‌ی پانه‌کووک-کائوتسکی در ۱۹۱۲ دیده می‌شود). زیرا برخورد «مخالفت‌آمیز» در واقع به معنای آن است که نظام موجود، در اساس، به عنوان مبنای دگرگون‌ناپذیر

پذیرفته شده و هدف تلاش‌های «جناح مخالف» فقط به دست آوردن بیش‌ترین امتیازهای ممکن برای طبقه‌ی کارگر در درون نظام موجود است.

در حقیقت فقط افراد نادان به کلی غافل از دنیا ممکن است واقعیت دولت سرمایه‌داری را در مقام عامل قدرت نادیده گیرند. تسفاوت بزرگ مارکسیست‌های انقلابی و فرصت‌طلبان مارکسیست‌نما در آن است که اولی‌ها دولت سرمایه‌داری را فقط عامل قدرتی به حساب می‌آورند که قدرت پرولتاریای سازمان‌یافته باید بر ضد آن بسیج شود، اما دومی‌ها دولت را نهادی بر فراز طبقات می‌دانند که موضوع مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا و بورژوازی به دست گرفتن مهار آن است. از آن‌جا که فرصت‌طلبان دولت را دشمن نمی‌دانند، بل که موضوع مبارزه به حساب می‌آورند، از جهت ذهنی در عرصه‌ی بورژوازی جای گرفته و بدین ترتیب حتی پیش از آغاز نبرد، نیمی از آن را باخته‌اند. در واقع، هر نظام دولتی و حقوقی، و به طریق اولی نظام سرمایه‌داری، در تحلیل نهایی بر پذیرش بی‌چون و چرای وجود و اعتبار قواعدش استوار است. سرپیچی از این قواعد در موارد خاص، تا هنگامی که در آگاهی عمومی فقط به صورت موارد خاص جلوه‌گر می‌شوند، هیچ خطر ویژه‌ئی برای دولت ندارد. داستایفسکی در خاطرات خود از سیبری<sup>۱</sup> به‌درستی یادآور می‌شود که هر جنایت‌کاری (بی‌آن که دچار پشیمانی شود) خود را محکوم احساس می‌کند و آگاهی کامل دارد که قوانینی را زیر پا گذاشته است که برای خود او نیز به اندازه‌ی دیگران معتبر اند. بنابراین، هر چند انگیزه‌های شخصی یا فشار اوضاع و احوال او را به سرپیچی از قوانین کشانده‌اند، اما آن‌ها در نظرش هم‌چنان معتبر اند. از آن‌جا که این سرپیچی‌ها در موارد خاص پایه‌های دولت را متزلزل نمی‌سازند، دولت

در مهار آن‌ها هرگز با هیچ مشکلی روبه‌رو نمی‌شود. موضع «جناح مخالف» در برابر دولت نیز به همین ترتیب است: چنین موضعی در حکم پذیرش این امر است که دولت - بنا به ذات خود - بیرون از مبارزه‌ی طبقاتی قرار دارد و این مبارزه به اعتبار قوانین آن آسیب مستقیمی نمی‌رساند. به عبارت دیگر، [از دو حال خارج نیست] یا «جناح مخالف» می‌کوشد تا قوانین را از راه‌های قانونی تغییر دهد و تا تصویب قوانین جدید، قوانین سابق اعتبارشان را حفظ می‌کنند، یا در موردی خاص، سرپیچی گذرا از قوانین روی می‌دهد. شگرد عوام‌فربان‌های معمولی این است که نقد مارکسیستی دولت را با آنارشیزم درهم می‌آمیزند. در واقعیت امر، مارکسیسم نه با پندارهای آنارشیزستی سروکار دارد و نه با ناکجاآبادها؛ مسئله‌ی اساسی آن است که دولت جامعه‌ی سرمایه‌داری، تا هنگامی که وجود دارد، به مثابه پدیده‌ی تاریخی بررسی و ارزیابی شود. در نتیجه ضروری است که آن را فقط به صورت منظومه‌ی قدرتی ببینیم که از یک سو باید در محدوده‌ی قدرت‌اش - و فقط در محدوده‌ی قدرت واقعی‌اش - به آن توجه کرد، و از سوی دیگر سرچشمه‌های قدرت‌اش را باید در نهایت دقت و ژرفا بررسی کرد تا به نقاط ضعف و آسیب‌پذیرش پی برد. اما این نقطه‌ی قوت، یا بهتر بگوییم، نقطه‌ی ضعف دولت، در شیوه‌ی بازتاب آن در آگاهی انسان‌ها خود را نشان می‌دهد. بنابراین ایدئولوژی فقط پی‌آمد ساختار اقتصادی جامعه نیست، بل که پیش شرط کارکرد مناسب آن نیز هست.

هم‌زمان با آن که بحران سرمایه‌داری در حد آموزش محض تحلیل مارکسیستی باقی نمی‌ماند و به واقعیت محسوس بدل می‌شود،



نقش ایدئولوژی در سرنوشت انقلاب پرولتاریایی نیز اهمیت بیش‌تری می‌یابد. در دورانی که سرمایه‌داری هنوز از درون متزلزل نشده بود، توده‌های وسیع طبقه‌ی کارگر از لحاظ عقیدتی پی‌رو سرمایه‌داری بودند و با موضعی که لازمه‌ی کاربرد پی‌گیرانه‌ی مارکسیسم است، فاصله داشتند. مارکس می‌گوید: «برای شناخت یک دوران تاریخی معین باید از محدودیت‌های آن فراتر رویم»؛ هنگامی که شناخت زمان حال مورد نظر است، رعایت این امر به تلاش فکری فوق‌العاده‌ئی نیاز دارد. برای شناخت تاریخی گذشته، خود زمان حال آغازگاه شناسایی است. اما برای شناخت زمان حال باید به بررسی انتقادی تمام محیط اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی پرداخت و جنبه‌ی تعیین‌کننده‌ی این بررسی و نقطه‌ی اتکای ارشمیدسی که بر مبنای آن تمام این پدیده‌ها دریافتنی می‌شوند، فقط همانند نوعی الزام، چیزی «غیرواقعی»، و «نظریه‌ی محض» نمودار می‌شود که در تضاد با واقعیت زمان حال قرار دارد. البته این الزام با تمایل خرده‌بورژوازی و ناکجاآباد محض به دنیائی «بهتر» و «زیباتر» تفاوت ماهوی دارد و تمایلی پرولتری است که به شناخت و تشریح مسیر، گرایش، و معنای فرآیند اجتماعی می‌پردازد و عمل [پرولتاریا] را به سوی زمان حال هدایت می‌کند. همین امر است که چنین وظیفه‌ئی را دشوارتر می‌سازد. همان‌گونه که بهترین ستاره‌شناسی که با اندیشه‌های کوپرنیک آشنایی دارد، همچنان این گواهی حواس خود را می‌پذیرد که خورشید «طلوع می‌کند»، قاطع‌ترین تحلیل مارکسیستی از دولت سرمایه‌داری نیز هرگز نه می‌تواند و نه باید واقعیت تجربی این دولت را از میان بردارد. نظریه‌ی مارکسیستی باید پرولتاریا را در حالت ذهنی بسیار خاصی قرار دهد. دولت سرمایه‌داری باید در نظر او همانند حلقه‌ئی از

زنجیره‌ی تحول تاریخی پدیدار شود: در نتیجه این دولت به هیچ وجه «محیط طبیعی انسان» را نمی‌سازد، بل که صرفاً امری واقعی است که قدرت بالفعل‌اش را باید به حساب آورد، اما حق ذاتی برای تعیین اعمال ما ندارد. بنابراین، اعتبار دولت و حقوق را باید واقعیتهای صرفاً تجربی به حساب آورد. به عنوان مثال، ناخدای کشتی بادی باید به جهت دقیق باد توجه کند، اما نباید بگذارد باد مسیر حرکت‌اش را تعیین کند، بل که به عکس باید با رویارویی با باد و به کارگرفتن آن، به سوی مقصد آغازین پیش رود. انسان در جریان تحول تاریخی طولانی، در برابر نیروهای ستیزه‌گر طبیعت به تدریج استقلال ذهنی به دست آورده است؛ اما پرولتاریا در برخورد با پدیده‌های زندگی اجتماعی امروزه هنوز تا حد زیادی فاقد این استقلال است. علت‌های این امر را به آسانی نمی‌توان دریافت. اقدامات سرکوب‌گرانه‌ی جامعه در موارد خاص معمولاً سخت و به گونه‌ئی بی‌رحمانه مادی‌اند، اما قدرت هر جامعه‌ئی در اساس، قدرتی معنوی است که فقط با شناخت‌اش می‌توانیم خود را از آن آزاد سازیم؛ اما این شناختی سراپا انتزاعی نیست که فقط در ذهن انسان وجود داشته باشد (بسیاری از «سوسیالیست‌ها» چنین شناختی را دارند) بل که شناختی است که گوشت و خون گرفته، یعنی به گفته‌ی مارکس «فعالیت عملی - انتقادی» است.

بحران فعلی و حاد سرمایه‌داری چنین شناختی را ممکن و ضروری می‌سازد. ممکن شدن چنین شناختی از آن رو است که در پی بحران، خود زندگی، محیط اجتماعی عادی را به پرسش می‌گیرد و باعث می‌شود که سرشت مسئله‌دار و تردیدپذیر آن را ببینیم و احساس کنیم. چنین شناختی از آن رو برای انقلاب تعیین‌کننده و ضروری می‌گردد که در پی بحران، قدرت واقعی جامعه‌ی

سرمایه‌داری چنان متزلزل می‌شود که اگر پرولتاریا آگاهانه و مصممانه در برابرش پای‌داری ورزد، این جامعه دیگر نمی‌تواند خود را با کاربرد قهر حفظ کند. فقط ایدئولوژی است که راه چنین پای‌داری و تقابلی را سد می‌کند. در بحبوحه‌ی بحران مهلک سرمایه‌داری نیز قشرهای وسیعی از پرولتاریا هنوز احساس می‌کنند که دولت، حقوق، و اقتصاد بورژوازی یگانه محیط ممکن برای زندگی‌شان است؛ در نظر آنان البته می‌توان اصلاحات متعددی را در این محیط وارد کرد («سازمان‌دهی تولید»)، اما با این‌همه، چنین محیطی یگانه پایه‌ی «طبیعی» جامعه است.

چنین است جهان‌نگری‌ئی که مبنای گرایش به فعالیت قانونی را تشکیل می‌دهد. این جهان‌نگری همواره خیانتی آگاهانه یا حتی سازشی آگاهانه نیست، بل که برخورد طبیعی و غریزی به دولت است که در نظر انسان فعال همانند یگانه نقطه‌ی ثابت دنیائی پرآشوب جلوه‌گر می‌شود. اگر حزب کمونیست می‌خواهد مبنای سالمی برای تاکتیک قانونی و غیرقانونی خود فراهم آورد، باید بر این جهان‌نگری چیره گردد. رمانتیسم فعالیت غیرقانونی که هر جنبش انقلابی با آن آغاز می‌شود، به‌ندرت می‌تواند به روشن‌بینی فراتر از قانون‌گرایی فرصت‌طلبانه برسد. زیرا این رمانتیسم همانند گرایش به تمام انواع کودتاهای نافرجام، قدرت واقعی جامعه‌ی سرمایه‌داری را حتی در دوره‌ی بحران آن، بسیار دست‌کم می‌گیرد. این امر البته ممکن است بسیار خطرناک شود، اما هنوز فقط نشانه‌ی بیماری‌ئی است که چنین گرایشی همواره گرفتار آن است: نداشتن استقلال ذهنی در برابر دولت به مثابه عامل محض قدرت؛ امری که در تحلیل نهایی از ناتوانی در آشکارساختن مناسباتی سرچشمه می‌گیرد که پیش‌تر به بررسی آن‌ها پرداختیم. در واقع وقتی به روش‌ه

و وسایل غیرقانونی مبارزه نوعی هاله‌ی قداست بخشیده شود و آن‌ها از «اصالت» انقلابی ویژه‌ی برخوردار گردند، دولت موجود از اعتباری قانونی، اعتباری بسیار فراتر از یک واقعیت تجربی محض بهره‌مند می‌شود. شورش بر ضد قانون به مثابه قانون، برتری بعضی از اعمال به سبب غیرقانونی بودن آن‌ها، به معنای آن است که در چشم کسی که به این نحوه عمل می‌کند، حقوق هم‌چنان سرشت اساسی خود را به مثابه ارزش و الزام حفظ کرده است. هنگامی که استقلال ذهنی کامل و کمونیستی در برابر دولت و حقوق وجود دارد، قانون و پی‌آمدهای محاسبه‌پذیر آن اهمیتی بیش‌تر یا کم‌تر از هر پدیده‌ی بیرونی زندگی ندارند که برای ارزیابی امکانات اجرای کاری معین باید به حساب آورده شود. احتمال سرپیچی از قانون نباید، به عنوان مثال، هیچ تفاوتی با احتمال نرسیدن به قطار به هنگام یک مسافرت مهم داشته باشد. هنگامی که وضع به این ترتیب نیست و قانون به نحوی هیجان‌آمیز زیرپا گذاشته می‌شود، معلوم می‌گردد که حقوق ارزش خود را حفظ کرده (البته به صورتی وارونه) و رهایی راستین هنوز صورت نگرفته است، زیرا حقوق هنوز می‌تواند بر عمل [افراد] تأثیر درونی بگذارد. در نگاه اول این تمایز چه بسا متعجبانه خشخاش‌گذاشتن جلوه کند، اما باید به یاد آوریم که حزب‌های غیرقانونی نمونه‌واری مانند حزب سوسیالیست‌های انقلابی روس [اس-آرها] به چه آسانی به اردوگاه بورژوازی پیوسته‌اند. اگر وابستگی عقیدتی این «قهرمانان فعالیت غیرقانونی» را به مفاهیم حقوقی بورژوایی، آن‌گونه که در پی نخستین اقدامات غیرقانونی حقیقتاً انقلابی آشکار شده است - اقداماتی که نه سرپیچی‌های قهرمانانه و رمانتیکی از قوانین خاص، بل که رد و نفی تمام نظام حقوقی بورژوایی بوده‌اند - بررسی کنیم، درمی‌یابیم که

در این جا نه با ابداعی انتزاعی و میان تهی، بل که با توصیف وضعیتی واقعی سروکار داریم. باریس ساوینکوف امروزه در اردوگاه لهستان سفید بر ضد روسیه‌ی پرولتاریایی می‌جنگد: اما در گذشته او نه فقط سازمان‌ده مشهور تقریباً تمام سوءقصد‌های بزرگ دوران تزاریسم، بل که هم‌چنین یکی از نخستین نظریه‌پردازان رمانتیسیم فعالیت غیرقانونی بود.

بنابراین، برای حزب کمونیست مسئله‌ی فعالیت قانونی یا غیرقانونی به مسئله‌ی کاملاً تاکتیکی و حتی به مسئله‌ی تاکتیک لحظه‌ای فروکاسته می‌شود که برای آن نمی‌توان رهنمودهای عام ارایه داد، زیرا تصمیم‌گیری باید به‌تمامی تابع اقتضاهای لحظه‌ای باشد. در همین موضع‌گیری کاملاً بی‌اصول است که یگانه شیوه‌ی نفی عملی و اصولی اعتبار نظام حقوقی بورژوازی نهفته است. ضروری بودن چنین تاکتیک‌هایی برای کمونیست‌ها فقط حاصل اقتضاهای لحظه‌ای نیست و صرفاً از این امر ناشی نمی‌شود که تاکتیک آنان بدین ترتیب می‌تواند در گزینش روش‌های لازم در لحظه‌ی معین از بیش‌ترین انعطاف و انطباق‌پذیری برخوردار گردد و تناوب و یا هم‌زمانی کاربرد وسایل قانونی و غیرقانونی برای پیکار به‌راستی کارساز با بورژوازی، در مورد اموری واحد، ضروری است؛ چنین تاکتیک‌هایی برای تکمیل خودآموزی انقلابی پرولتاریا نیز ضروری اند. زیرا پرولتاریا در واقع فقط هنگامی می‌تواند از وابستگی عقیدتی به صورت‌های زندگی آفریده‌ی سرمایه‌داری رهایی یابد که فراگرفته باشد به‌نحوی رفتار کند که این صورت‌ها نتوانند بر اعمال او تأثیر بگذارند. یعنی این صورت‌ها در مقام نیروهای محرک باید کاملاً خنثی شده باشند. البته این گفته به معنای ذره‌ئی کاهش در خشم پرولتاریا نسبت به این صورت‌ها و تمایل او

به نابودی آنها نیست. به عکس، پرولتاریا به یاری همین رهایی و باور درونی است که می تواند نظام اجتماعی سرمایه داری را مانع دشواری در راه تحول سالم بشر ببیند، مانعی که هم محکوم به مرگ است و هم زیان مرگ آوری دارد؛ و این امر برای موضع انقلابی آگاهانه و ماندگار پرولتاریا ضرورت مطلق دارد. این خودآموزی پرولتاریا فرآیندی طولانی و دشوار است که او را برای انقلاب «پخته» می سازد؛ و هرچه سرمایه داری و فرهنگ بورژوازی در کشوری توسعه یافته تر باشند، این فرآیند طولانی تر می شود، زیرا آلودگی شکل های زندگی سرمایه داری به پرولتاریا سرایت می کند.

خوش بختانه، ضرورت تعیین شکل های مناسب فعالیت انقلابی با الزامات این کار آموزشی انطباق دارد و چنین انطباقی البته تصادفی نیست. به عنوان مثال، دومین کنگره ی انترناسیونال سوم در «تزه های تکمیلی» خود درباره ی نظام پارلمانی بر ضرورت پی روی کامل فراکسیون پارلمانی از کمیته ی مرکزی (احتمالاً غیرقانونی) حزب تأکید می ورزد؛ این امر فقط حاصل ضرورت مطلق تضمین عمل یک پارچه ی [حزب] نیست و به کاهش محسوس اعتبار پارلمان در ذهن توده های وسیع پرولتری نیز یاری می رساند (اعتباری که پایه ی آزادی عمل دژ فرصت طلبی - یعنی فراکسیون پارلمانی - است). از جمله مواردی که ضرورت این تدبیر را نشان می دهد آن است که پرولتاریای انگلستان در پی پذیرش درونی چنین نهادهایی، همواره به راه های فرصت طلبانه کشیده شده است. سترونی تأکید انحصاری بر «عمل مستقیم» ضد پارلمانی، درست مانند سترونی مباحثات در باب رجحان یکی از این روش ها، نشان می دهد که هر دو - البته به شکل های متضاد - اسیر پیش داوری های بورژوازی اند.

کاربرد هم زمان و متناوب وسایل قانونی و غیرقانونی از آن رو

نیز ضروری است که فقط از همین راه می توان در پس نقاب نظام حقوقی، دستگاه اقتدار بی رحمانه‌ی سرکوب سرمایه‌داری را نشان داد - و همین اقدام، پیش شرط برخورد واقعاً انقلابی به حقوق و دولت است. هنگامی که یکی از این دو روش - حتی در عرصه‌هایی محدود - به تنهایی به کار رود یا کاملاً مسلط باشد، بورژوازی می تواند این توهم را در ذهن توده‌ها حفظ کند که نظام حقوقی او یگانه نظام ممکن است. یکی از هدف‌های اساسی فعالیت هر حزب کمونیستی آن است که حکومت کشورش را به زیرپا گذاشتن نظام حقوقی خود وادارد و حزب قانونی سوسیال - خائنان را به پشتیبانی آشکار از این «قانون شکنی» بکشاند. در بعضی موارد، به ویژه هنگامی که پیش‌داوری‌های ملت پرستانه [ناسیونالیستی] در چشم پرولتاریا خاک می‌پاشند، حکومت سرمایه‌داری ممکن است از این «قانون شکنی» به سود خود بهره‌گیرد؛ اما به نسبتی که پرولتاریا گردآوری نیروهای خویش را برای نبرد سرنوشت‌ساز آغاز می‌کند، این قانون شکنی خطرناک می‌گردد. پندارهای زیان‌آور در باب دموکراسی و گذار صلح‌آمیز به سوسیالیسم از همین ملاحظات - یعنی از احتیاط سرکوب‌گران - سرچشمه می‌گیرند؛ چنین پندارهایی با این امر تقویت می‌شوند که فرصت‌طلبان بر فعالیت قانونی خود به هر قیمتی اصرار می‌ورزند و بدین ترتیب د پیش‌گرفتن رفتار محتاطانه را برای طبقه‌ی حاکم ممکن می‌سازند این کار آموزش‌یابی پرولتاریا فقط در صورتی ممکن است. مسی‌ردست را بپیماید که تاکتیکی واقع‌گرایانه و هوش‌یارانه در پیش گرفته شود، تاکتیکی که تمام وسایل قانونی و غیرقانونی را به‌تناوب به کار برد و همواره فقط هدف [نهایی پرولتاریا] را راه‌نمای خود قرار دهد.

با این همه، مبارزه برای [کسب] قدرت فقط می‌تواند این آموزش را آغاز کند، اما قادر نیست آن را به پایان برساند. روزا لوکزامبورگ سال‌ها پیش تأکید کرده بود که کسب قدرت ضرورتاً «زودرس» است و این امر به‌ویژه در عرصه‌ی عقیدتی خود را نشان می‌دهد. بسیاری از پدیده‌های اولین مرحله‌ی دیکتاتوری پرولتاریا را با این امر می‌توان توضیح داد که پرولتاریا مجبور است قدرت را در دوران و در حالت ذهنی‌ئی به دست آورد که هنوز در باطن خود نظام اجتماعی بورژوایی را نظامی درست و قانونی می‌شناسد. نظام حقوقی حکومت شوراها مانند هر نظام حقوقی دیگر بر این امر استوار است که قشرهای نسبتاً گسترده‌ی جمعیت آن را به مثابه نظام قانونی به رسمیت شناخته‌اند و در نتیجه فقط در موارد استثنایی مجبور به روی آوردن به قهر می‌شود. اما از همان آغاز روشن است که این حکومت به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند در ابتدا از بورژوازی انتظار شناسایی خود را داشته باشد. طبقه‌ئی که از نسل‌ها پیش به‌طور سنتی به فرمان‌روایی و بهره‌مندی از امتیازها عادت کرده است، هرگز نمی‌تواند به صرف یک شکست به‌آسانی تسلیم شود، دست روی دست بگذارد و نظام جدید را شکیبانه تحمل کند. این طبقه نخست باید از نظر عقیدتی درهم‌شکسته شود و سپس داوطلبانه به خدمت جامعه‌ی جدید در آید و قوانین آن را نه به صورت تناسبی قوای گذرانی که روزی دیگر ممکن است واژگون گردد، بل که همانند نظام حقوقی و قانونی مستقری ببیند. ساده‌لوحانه است که بپنداریم پای‌داری بورژوازی را - اعم از آن که به صورت ضد انقلاب آشکار یا خراب‌کاری پنهانی درآید - می‌توان با هر نوع امتیازی کاهش داد. مثال دیکتاتوری شوراها‌ی مجارستان نشان می‌دهد که تمام این امتیازها که در عین حال و



بی‌استثنا امتیازهایی به سوسیال دموکراسی نیز بودند، آگاهی طبقات حاکم سابق را از قدرت خودشان تقویت می‌کند و تمایل درونی آنان را به پذیرش حاکمیت پرولتاریا به تعویق می‌اندازد و حتی از میان برمی‌دارد. وانگهی، این عقب‌نشینی قدرت شوراها در برابر بورژوازی، برای ایدئولوژی قشرهای وسیع خرده‌بورژوازی پی‌آمدهای زیان‌بارتری به همراه دارد، زیرا آنان در واقع دولت را چیزی عام و کلی، نهادی برتر و مطلق می‌دانند. در این اوضاع، صرف‌نظر از سیاست اقتصادی ماهرانه‌ئی که بتواند گروه‌های خاص و منفردی از خرده‌بورژوازی را خنثی سازد، مسئله به این امر بستگی دارد که آیا پرولتاریا می‌تواند به دولت خود اقتداری بدهد که اعتقاد به اقتدار و گرایش رایج این محافظ را به اطاعت داوطلبانه از «دولت» جلب کند یا نه. بنابراین، تزلزل‌های پرولتاریا و بی‌اعتقادی او به رسالت و توانایی خود در فرمان‌دهی ممکن است این قشرهای خرده‌بورژوا را به صفوف بورژوازی و ضدانقلاب آشکار براند.

در دوران دیکتاتوری پرولتاریا، رابطه‌ی میان فعالیت قانونی و غیرقانونی تغییر کارکرد می‌دهد، زیرا آنچه در گذشته قانونی بود، غیرقانونی می‌شود و برعکس؛ اما این تغییر در نهایت فقط می‌تواند فرآیند رهایی عقیدتی را که در دوران سرمایه‌داری آغاز شده است، اندکی تسریع کند و به‌هیچ‌وجه قادر نیست آن را یک‌باره به فرجام رساند. همان‌گونه که بورژوازی در پی یک شکست احساس نمی‌کند که قانونیت خود را از دست داده است، پرولتاریا نیز نمی‌تواند در پی یک پیروزی به آگاهی از قانونیت خود برسد. این آگاهی که در دوران سرمایه‌داری فقط می‌توانست به آهستگی رشد یابد، در دوران دیکتاتوری پرولتاریا نیز فرآیند پختگی خود را به تدریج کامل می‌کند. این فرآیند در مرحله‌های نخستین با مانع‌های متعددی

روبه‌رو می‌شود. تازه پس از کسب قدرت است که پرولتاریا با دست‌آوردهای فکری‌ئی آشنا می‌شود که سرمایه‌داری ایجاد و حفظ کرده است؛ فقط در آن هنگام است که نه فقط از فرهنگ جامعه‌ی بورژوازی دریافتی بسیار گسترده‌تر به دست می‌آورد، بل که بخش‌های هرچه بیش‌تری از پرولتاریا به کار فکری لازم برای هدایت اقتصاد و دولت آگاهی می‌یابند. به‌علاوه، پرولتاریا که در پیش‌برد فعالیتی مستقل و مسئولانه، از بسیاری جهات فاقد تجربه‌ی عملی و سنت است، ضرورت چنین فعالیتی را بیش‌تر باری بر دوش خود می‌داند تا عاملی برای رهایی خویش. و سرانجام در محافل پرولتری‌ئی که بخش عظیمی از مقام‌های فرمان‌دهی را در اختیار دارند، عادت‌های زندگی خرده‌بورژوازی و حتی بورژوازی رایج است؛ در نتیجه، جنبه‌های دقیقاً نوین جامعه‌ی جدید در چشم آنان بی‌گانه و حتی خصمانه جلوه می‌کنند.

تمام این مانع‌ها بی‌اهمیت بودند و به‌راحتی رفع می‌شدند اگر بورژوازی - دست‌کم در طول دوره‌ئی که باید با دولت پرولتری نوپدید تثبیت‌نشده پیکار کند - بسیار پخته‌تر و پیش‌رفته‌تر از پرولتاریا نبود؛ برای بورژوازی نیز مسئله‌ی عقیدتی فعالیت قانونی و غیرقانونی تغییر کارکرد همانندی پیدا کرده است. بورژوازی در واقع با همان ساده‌اندیشی و اعتمادبه‌نفسی که در گذشته بر قانونی بود، نظام حقوقی خود تأکید می‌کرد، اکنون نظام حقوقی پرولتاریا را غیرقانونی می‌داند. ما از پرولتاریائی که برای کسب قدرت پیکار می‌کرد می‌خواستیم که دولت بورژوازی را فقط به چشم واقعیتی گذرا و عامل قدرت بنگرد؛ بورژوازی نیز اکنون به‌طور غریزی همین کار را انجام می‌دهد. بنابراین پرولتاریا به‌رغم دست‌یابی به قدرت دولتی، تا زمانی که درست به همین اطمینان ساده‌اندیشانه نرسیده که فقط نظام

حقوقی خود او قانونی است، پیکارش با بورژوازی نابرابر باقی می ماند و خواهد ماند. اما در پی آموزشی که فرصت طلبان در طی فرآیند رهایی پرولتاریا به وی می دهند، نگرشی در ذهن اش شکل می گیرد که مانع بزرگی در راه این تحول ایجاد می کند. از آن جا که پرولتاریا عادت کرده است نهادهای سرمایه داری را در هاله ئی از قانونیت نگاه کند، برای او دشوار است که بازمانده های این نظام را نیز که دیرزمانی دوام می آورند، به همین چشم ننگرد. پرولتاریا پس از کسب قدرت هنوز از نظر فکری زندانی محدودیت های ترسیمی سیر تحول سرمایه داری باقی می ماند. چنین اسارتی از یک سو در این امر نمودار می شود که پرولتاریا چیزهائی را که باید مطلقاً درهم شکنند، دست نخورده باقی می گذارد؛ از سوی دیگر او در کار ویرانگری و سازندگی، نه با اطمینان برخاسته از حداکثیت مشروع خود، بل که با آمیزه ئی از نوسان و شتاب غاصبی به عمل می پردازد که باطناً، در اندیشه ها، احساسات، و تصمیم گیری های خود، بازگشت ناگزیر سرمایه داری را پیش بینی می کند.

من در این جا فقط خراب کاری کمابیش آشکارا ضدانقلابی دیوان سالاران اتحادیه های کارگری را در فرآیند اجتماعی شدن - در تمام طول دیکتاتوری شوراهای مجارستان - در نظر ندارم که هدف اش استقرار دوباره ی سرمایه داری از بی دردسرتین راه ممکن بود. منظور من هم چنین پدیده ی آشکارا چشم گیر فساد در شوراهاست که یکی از سرچشمه های اصلی آن در همین جا نهفته است. منشأ این فساد تا حدی در نگرش بسیاری از مقامات شوراهای قرار دارد که باطناً بازگشت سرمایه داری «مشروع» را انتظار می کشیدند و در نتیجه همواره به فکر آن بودند که بتوانند، در صورت لزوم، اقدامات خود را توجیه کنند؛ منشأ دیگر آن نیز تا حدی در این امر است که بسیاری از کسانی که در

فعالیت‌های «ضرورتاً غیرقانونی» (قاچاق کالا، تبلیغات در خارج از کشور) شرکت می‌کردند، نمی‌توانستند از نظر فکری و به‌ویژه اخلاقی دریابند که از یگانه دیدگاه مشروع، یعنی از دیدگاه دولت پرولتری، فعالیت آنان نیز مانند هر فعالیت دیگری «قانونی» بوده است. در افرادی که شخصیت اخلاقی ناستواری داشتند، این سردرگمی به صورت فساد آشکار جلوه‌گر می‌شد؛ در انقلابیان صادق این امر در زیاده‌روی رمانتیکی در «فعالیت غیرقانونی» و جست‌وجوی بی‌فایده‌ی امکانات «غیرقانونی» نمودار می‌شد: فقدان احساس مشروعیت انقلاب و حق آن برای ایجاد نظام حقوقی خاص خود.

در دوران دیکتاتوری پرولتاریا این حس و این معنا از مشروعیت باید جای‌گزین استقلال ذهنی در برابر حقوق بورژوازی شود، که ضرورت دوره‌ی پیشین انقلاب بود. اما به‌رغم این دگرگونی، تحول آگاهی طبقاتی پرولتاریا، به‌گونه‌ی یک‌دست و در خط مستقیم به پیش می‌رود. این امر به‌روشنی تمام در سیاست خارجی دولت‌های پرولتری جلوه‌گر می‌شود که در برابر ساختارهای قدرت دولت‌های سرمایه‌داری باید همان مبارزه‌ی را به پیش برند که به هنگام تدارک برای کسب قدرت در کشورهای خود انجام می‌دادند، با این تفاوت که روش‌های مبارزه تا حدی - و فقط تا حدی - عوض شده‌اند. مذاکرات صلح در برست-لیتوفسک گواه درخشان پختگی و سطح والای آگاهی طبقاتی پرولتاریای روس است. نمایندگان پرولتاریای روس، با آن که در حال مذاکره با امپریالیسم آلمان بودند، برادران ستم‌دیده‌ی خود را در سرتاسر گیتی شرکای حقیقتاً مشروع خویش در پشت میز مذاکرات می‌دانستند. هرچند لنین با هوش‌مندی تمام و روشن‌نگری به‌غایت واقع‌بینانه، تناسب قوای واقعی را ارزیابی می‌کرد، اما همواره به مذاکره‌کنندگان

خود رهنمود می‌داد که پرولتاریای جهانی، و در درجه‌ی اول، پرولتاریای قدرت‌های محور را خطاب قرار دهند. سیاست خارجی او بیش از آن که مذاکره‌ئی میان روسیه و آلمان باشد، تشویق انقلاب پرولتری و گسترش آگاهی انقلابی در کشورهای اروپای مرکزی بوده است. از آن پس، سیاست داخلی و خارجی حکومت شوراهای دگرگونی‌های بسیاری را از سر گذرانده و انطباق آن با تناسب قوای واقعی همواره ضروری بوده است؛ اما در هر حال در تمام این دوره، اصل مشروعیت قدرت حکومت شوراهای، که در عین حال اصل بیداری آگاهی طبقاتی انقلابی پرولتاریای جهانی نیز بوده، همچنان ثابت باقی مانده است. به همین سبب، مسئله‌ی اقدام دولت‌های بورژوایی در شناسایی روسیه‌ی شوروی را باید نه فقط به محاسبه‌ی مزایای آن برای روسیه، بل که به مسئله‌ی به رسمیت‌شناسی مشروعیت انقلاب پیروزمند پرولتری از سوی بورژوازی نیز مربوط دانست. معنای این به رسمیت‌شناسی، با توجه به اوضاع و احوال وقوع آن، تغییر می‌کند. تأثیر آن در بخش‌های متزلزل طبقات خردبورژوای روسیه، و نیز بخش‌های متزلزل پرولتاریای جهانی، در اساس یکسان می‌ماند: مشروعیت انقلاب پرولتری تأیید و تضمین می‌شود؛ این بخش‌ها به چنین تضمینی نیاز دارند تا قانونیت نهادهای دولتی جمهوری شوراهای را احساس کنند. تمام شیوه‌های مختلف سیاست روس نیز در خدمت همین هدف اند: نابودی بی‌رحمانه‌ی ضدانقلاب داخلی، برخورد شجاعانه در برابر قدرت‌های پیروزمند جنگ (که روسیه، برخلاف آلمان بورژوایی، هرگز در برابر آنها لحن نیروی شکست‌خورده را به کار نبرد)، پشتیبانی آشکار از جنبش‌های انقلابی و مانند آنها. این سیاست‌ها در صفوف بخش‌هایی از جبهه‌ی ضدانقلاب داخلی چنددستگی ایجاد می‌کنند

و آن‌ها را به تمکین در برابر مشروعیت انقلاب وا می‌دارند. همین سیاست‌ها به رشد خودآگاهی انقلابی پرولتاریا و شناخت او از نیرو و ارزش و اعتبار خاص خودش نیز یاری می‌رسانند.

پختگی عقیدتی پرولتاریای روس در همان جنبه‌هایی از انقلاب به‌روشنی پدیدار می‌شود که در نظر فرصت‌طلبان غربی و ستایش‌گران‌شان در اروپای مرکزی، نشانه‌ی عقب‌ماندگی جلوه می‌کنند: درهم‌شکستن تمام‌عیار و قاطع ضدانقلاب داخلی و پیکار بی‌باکانه‌ی غیرقانونی و «دیپلماتیکی» در راه انقلاب جهانی. پرولتاریای روس انقلاب خود را فقط از آن رو به پیروزی نرسانده که مجموعه‌ئی از اوضاع و احوال مناسب، قدرت را در اختیارش گذاشته است (این مجموعه در نوامبر ۱۹۱۸ برای پرولتاریای آلمان و در همان زمان و در مارس ۱۹۱۹ برای پرولتاریای مجارستان نیز وجود داشت)؛ پیروزی او بدان سبب بود که در کوره‌ی پیکار غیرقانونی طولانی پرورده و ورزیده شده و در نتیجه ذات دولت سرمایه‌داری را به‌روشنی شناخته و عمل خود را نه بر توهمات عقیدتی، بل که بر واقعیت راستین استوار ساخته است. پرولتاریای اروپای مرکزی و غربی هنوز راهی دشوار در پیش رو دارد. این پرولتاریا برای آن که در جریان پیکار، به آگاهی از رسالت تاریخی و مشروعیت حاکمیت خود برسد، نخست باید سرشت صرفاً تاکتیکی مسئله‌ی فعالیت قانونی و غیرقانونی را دریابد، و در یک کلام خود را هم از بلاهت قانونی‌گری برهاند و هم از رمانتیسیم غیرقانونی‌گری.

ژوئیه ۱۹۲۰

## نکته‌های انتقادی درباره‌ی «نقد انقلاب روسیه» روزا لوکزامبورگ

پاول لوی فرصت را مغتنم شمرده و جزوه‌ی ناتمام رفیق روزا لوکزامبورگ را که با عجله در زندان برسلو نوشته شده منتشر کرده است. انتشار این جزوه به هنگام حادثه‌ترین حمله‌ها بر ضد حزب کمونیست آلمان و انترناسیونال سوم صورت گرفته و مرحله‌ئی از این مبارزه است - درست مانند افشاگری‌های نشریه‌ی فورورترس [به پیش] و جزوه‌ی فریسلاند، با این تفاوت که هدف‌های دیگر و ژرف‌تری را دنبال می‌کند. این بار دیگر هدف ضربه‌زدن به اعتبار حزب کمونیست آلمان یا تضعیف اعتماد به سیاست انترناسیونال سوم نیست، بل که متزلزل کردن مبانی نظری سازمان‌دهی و تاکتیک بلشویکی مورد نظر است. به همین سبب است که اعتبار گسترده‌ی روزا لوکزامبورگ به خدمت این هدف در می‌آید. آثار منتشرشده‌ی پس از مرگ وی باید مبانی نظری انحلال انترناسیونال سوم و بخش‌های آن را فراهم آورد. در نتیجه کافی نیست خاطر نشان کنیم که روزا لوکزامبورگ بعدها نگرش‌هایش را تغییر داد. باید به دقت ببینیم

که او تا چه حد حق داشته یا نداشته است. زیرا - از دیدگاهی انتزاعی - کاملاً امکان دارد که در جریان نخستین ماه‌های انقلاب او به مسیری نادرست چرخیده و تغییری را که رفقا و ارسکی و زتکین در نگرش‌هایش دیده‌اند، نشانه‌ی گرایش نادرست باشد. بنابراین - مستقل از برخورد بعدی روزا لوکزامبورگ با نظریات مطرح شده در این جزوه - باید همین نظریات را مورد بحث قرار دهیم. به‌ویژه از آن رو که برخی اختلاف نظرهایی که در این‌جا میان روزا لوکزامبورگ و بلشویک‌ها طرح شده‌اند، پیش‌تر در جزوه‌ی یونیوس<sup>۲</sup> و انتقاد لنین از آن، و نیز در نقدی که روزا لوکزامبورگ درباره‌ی کتاب یک‌گام به پیش، دوگام به پس لنین در سال ۱۹۰۴ در نشریه‌ی نوی زایت [روزگار نو] منتشر کرد، دیده شده و در نگارش برنامه‌ی [جمعیت] اسپارتاکوس نیز تا حدی تأثیر داشته‌اند.

## ۱

بنابراین، آنچه در این‌جا مورد نظر است، محتوای واقعی جزوه‌ی روزا لوکزامبورگ است. اما در این مورد نیز اصل، روش، مبنای نظری، و ارزیابی عام [روزا لوکزامبورگ] از خصلت انقلاب، که در تحلیل نهایی موضع‌گیری او را در برابر مسائل خاص تعیین می‌کنند، اهمیت بیشتری دارند تا موضع او در برابر مسائل خاص انقلاب روسیه. بیش‌تر این مسائل با گذشت زمان حل شده‌اند. خود لوی نیز این نکته را در مورد مسئله‌ی ارضی می‌پذیرد. بنابراین، امروزه مجادله در این باب زاید است. باید فقط اصل روش‌شناختی‌ئی را نشان داد که ما را به مسئله‌ی محوری ملاحظات روزا لوکزامبورگ نزدیک‌تر می‌سازد: مسئله‌ی ارزیابی نادرست از خصلت انقلاب پرولتری. روزا لوکزامبورگ با تأکید خاطر نشان می‌کند که «حکومتی



سوسیالیستی که به قدرت رسیده است، در هر حال باید یک کار را صورت دهد: انجام اقداماتی در راه فراهم آوردن شرایط اساسی لازم برای دگرگونی سوسیالیستی آتی در مناسبات ارضی؛ چنین حکومتی دستکم باید از هر آنچه سد راه این اقدامات می شود بپرهیزد. و سپس لنین و بلشویک ها را سرزنش می کند که چرا از این نکته غافل مانده و حتی برخلاف آن عمل کرده اند. اگر این سرزنش، نظری منفرد بود، چه بسا [برای توجیه آن] می شد عنوان کرد که رفیق روزا لوکزامبورگ - تقریباً مانند هر کس دیگری در ۱۹۱۸ - از روی داده های واقعی در روسیه اطلاعات کافی نداشته است. اما هنگامی که این نظر را در متن مجموع نوشته های او بررسی می کنیم، بی درنگ در می یابیم که وی قدرت واقعی بلشویک ها را در مورد گزینش راه حل مناسب برای مسئله ای ارضی بسیار بیش از حد ارزیابی می کند. انقلاب ارضی داده های به تمامی مستقل از اراده ای بلشویک ها و حتی اراده ای پرولتاریا بود. دهقانان در هر حال هم آهنگ با بیان اساسی منافع طبقاتی خود، زمین ها را تقسیم می کردند. و اگر بلشویک ها با این جنبش بی امان مخالفت می ورزیدند، همین جنبش آنان را از سر راه برمی داشت، همان گونه که منشویک ها و «سوسیالیست های انقلابی» را از سر راه برداشته بود. بنابراین، برای طرح درست مسئله ای ارضی نباید پرسید که آیا اصلاحات ارضی بلشویک ها اقدامی سوسیالیستی بوده یا در مسیر سوسیالیسم قرار داشته است؛ بل که باید این پرسش را طرح کرد که در آن دوران، هنگامی که جنبش اوج گیرنده ای انقلاب به نقطه ای تعیین کننده خود می رسید، آیا تمام نیروهای اساسی جامعه ای بورژوازی در حال فروپاشی بایستی بر ضد بورژوازی که برای فعالیت های ضد انقلابی تدارک می دید، به هم می پیوستند یا نه

(مستقل از آن که این نیروها «صرفاً» پرولتری بودند یا خرده‌بورژوازی و در مسیر سوسیالیسم به پیش می‌رفتند یا نمی‌رفتند). در واقع بایستی در برابر جنبش انقلابی بی‌امانی موضع‌گیری کرد که خواستار تقسیم زمین‌ها بود. و این موضع‌گیری فقط ممکن بود یک «آری» یا «نه» روشن و بی‌ابهام باشد. بلشویک‌ها بایستی یا در رأس این جنبش قرار گیرند، یا آن را مسلحانه سرکوب کنند؛ در حالت اخیر، ناگزیر به دام بورژوازی گرفتار می‌آمدند که در این مورد متحد ضروری آنان بود — همان‌گونه که منشویک‌ها و «سوسیالیست‌های انقلابی» گرفتار همین دام شدند. در آن هنگام مسئله‌ی «تغییر مسیر» تدریجی جنبش «به‌سوی سوسیالیسم» نمی‌توانست مطرح باشد. این موضوع را می‌شد و بایستی بعدها طرح کرد. بحث درباره‌ی این نکته که چنین کوششی در واقع تا چه حد شکست خورده (در این باره، پرونده‌ی موضوع به‌هیچ‌وجه بسته نشده است؛ «کوشش‌های نافرجامی» وجود دارند که بعدها در وضعیتی دیگر ثمربخش می‌شوند) و بررسی علت‌های این شکست در حوصله‌ی این مقاله نمی‌گنجد. موضوع مورد بحث در این‌جا تصمیم بلشویک‌ها در هنگامی است که قدرت سیاسی را به دست آورده‌اند. و در این مورد باید در نظر داشت که بلشویک‌ها با گزینشی میان اصلاحات ارضی در مسیر سوسیالیسم و اصلاحاتی دیگر در خلاف این مسیر روبه‌رو نبودند؛ یگانه‌گزینش ممکن برای آنان این بود که یا نیروهای آزادشده‌ی جنبش بی‌امان دهقانان را برای انقلاب پرولتری بسیج کنند، یا با ایستادگی در برابر آن‌ها پرولتاریا را به‌طور قطع منفرد سازند و به پیروزی ضد انقلاب یاری رسانند.

خود روزا لوکزامبورگ این نکته را صادقانه می‌پذیرد: «[تقسیم زمین میان دهقانان] در مقام اقدام سیاسی برای تقویت حکومت

سوسیالیستی پرولتری، تاکتیکی عالی بود. اما این سکه متأسفانه روی دیگری نیز داشت: مالکیت دهقانان بر زمین‌های تقسیم‌شده هیچ وجه مشترکی با اقتصاد سوسیالیستی نداشت. اما با وجود این، هنگامی که ارزیابی درست خود را از تاکتیک سیاسی بلشویک‌ها با انتقاد از نحوه‌ی عمل آنان در عرصه‌ی اقتصادی و اجتماعی همراه می‌سازد، ذات ارزیابی او از انقلاب روسیه و انقلاب پرولتری آشکار می‌شود: دادن اهمیت بیش از حد به خصلت صرفاً پرولتری آن، و در نتیجه ارزیابی گزافه‌آمیز هم از قدرت خارجی و هم از روشن‌بینی و پختگی درونی‌ئی که طبقه‌ی پرولتاریا می‌تواند در اولین مرحله‌ی انقلاب به دست آورد و در واقع نیز به دست آورده است. در عین حال، پی‌آمد منطقی این امر کم‌اهمیت شمردن عناصر غیرپرولتری انقلاب در بیرون از طبقه و کم‌توجهی به قدرت ایدئولوژی آن‌ها در درون خود پرولتاریاست. و این ارزیابی نادرست از نیروهای محرک واقعی به نکته‌ی تعیین‌کننده‌ی برداشت نادرست او می‌انجامد: ناچیز شمردن نقش حزب در انقلاب و فعالیت سیاسی آگاهانه‌ی آن، در مقابل جنبشی بی‌امان که زیر فشار ضرورت تحول اقتصادی صورت می‌پذیرد.

## ۲

بعضی از خوانندگان ممکن است تبدیل این نکته را به مسئله‌ئی اصولی گزافه‌آمیز بدانند. اما برای توجیه درستی عینی داورى مان باید به مسائل خاص موجود در این جزوه بازگردیم. موضع روزا لوکزامبورگ درباره‌ی مسئله‌ی ملیت‌ها در انقلاب روسیه به مباحثات انتقادی زمان جنگ، به جزوه‌ی یونیوس و نقد لتین از این جزوه برمی‌گردد.

نظری که لنین همواره و سرسختانه با آن مبارزه کرده (و نه فقط در مورد جزوه‌ی یونیوس که روشن‌ترین و دقیق‌ترین بیان این نظر را نشان می‌دهد) مدعی است که «در دوران امپریالیسم افسارگسیخته، جنگ ملی امکان‌ناپذیر است». این اختلاف دیدگاه ممکن است صرفاً نظری جلوه کند. زیرا یونیوس و لنین در مورد سرشت امپریالیستی جنگ جهانی [اول] توافق کامل داشتند. آنان هم‌چنین در این مورد نیز هم‌نظر بودند که جنبه‌های خاصی از جنگ، که اگر جداگانه در نظر گرفته می‌شدند، جنگ‌های ملی به حساب می‌آمدند، ناگزیر به سبب تعلق‌شان به مجموعه‌ی کلی امپریالیسم بایستی پدیده‌های امپریالیستی محسوب می‌شدند (مانند مورد صربستان و برخورد درست رفقای صرب). اما در عمل و به‌طور عینی مسائل فوری و بسیار پراهمیتی نمودار می‌شوند. در وهله‌ی اول، تحولی که جنگ‌های ملی را امکان‌پذیر سازد البته چندان محتمل نیست، اما به کلی منتفی هم نیست. تحقق آن به ضرب‌آهنگ گذار از مرحله‌ی جنگ امپریالیستی به مرحله‌ی جنگ داخلی بستگی دارد. به همین سبب درست نیست که خصلت امپریالیستی دوران حاضر را تا حد نفی کامل امکان جنگ‌های ملی تعمیم دهیم، زیرا در این صورت ممکن است سیاست‌مدار سوسیالیست (از سر پای‌بندی به اصول) به‌عمل‌کردی ارتجاعی کشیده شود. در وهله‌ی دوم، شورش‌های خلق‌های مستعمره‌ها و نیمه‌مستعمره‌ها ناگزیر جنگ‌هایی ملی به حساب می‌آیند که حزب‌های انقلابی باید با هر وسیله‌ئی از آن‌ها پشتیبانی کنند و بی‌اعتنایی به چنین جنگ‌هایی سیاستی یک‌راست ضد انقلابی خواهد بود (مانند برخورد سراتی با کمال آتاتورک). در وهله‌ی سوم، نباید از یاد برد که ایدئولوژی‌های ملت‌پرست [ناسیونالیست] هنوز زنده اند، آن هم نه فقط در قشرهای خرده‌بورژوا

(که رفتارشان ممکن است در مواردی برای انقلاب بسیار مناسب باشد)، بل که هم‌چنین در خود پرولتاریا، به‌ویژه پرولتاریای ملت‌های ستم‌دیده، و توجه آن‌ها را به انترناسیونالیسم راستین نمی‌توان با پیش‌گویی‌های ناکجاآبادی و ذهنی درباره‌ی دنیای سوسیالیستی و آینده‌ئی که در آن مسئله‌ی ملیت‌ها دیگر وجود نخواهد داشت، جلب کرد. این امر فقط در صورتی امکان‌پذیر می‌شود که در عمل ثابت گردد پرولتاریای ملت ستم‌گر پس از دست‌یابی به پیروزی، از تمام‌گرایش‌های سرکوب‌گرانه‌ی امپریالیسم و همه‌ی پی‌آمدهای آن چنان گسسته است که حق تعیین سرنوشت، از جمله «حق جدایی یا استقلال ملی» را به‌تمامی می‌پذیرد. البته مکمل این شعار در ملت ستم‌دیده باید شعار هم‌بستگی و فدراسیون باشد. فقط این دو شعار در کنار هم ممکن است به پرولتاریا یاری برسانند، پرولتاریائی که به محض پیروزی، از آلودگی به ایدئولوژی‌های سرمایه‌داری و ملت‌پرست پاک نمی‌گردد و باید بحران ایدئولوژیکی دوران‌گذار را پشت سر بگذارد. سیاست بلشویک‌ها در این عرصه، به‌رغم شکست‌های ۱۹۱۸، درستی خود را نشان داده است. زیرا پس از صلح برست-لیتوفسک، روسیه‌ی شوروی حتی بدون شعار حق تعیین سرنوشت کامل نیز کشورهای مرزی و اوکراین را از دست می‌داد. اما بدون این سیاست، نه اوکراین را دوباره به دست می‌آورد و نه جمهوری‌های منطقه‌ی قفقاز و غیره را.

انتقاد روزا لوکزامبورگ را در این زمینه خود تاریخ رد کرده است. و اگر در این مسئله همان برداشتی از انقلاب پرولتری دیده نمی‌شد که پیش‌تر در مسئله‌ی ارضی بررسی کردیم، تا این حد به آن نمی‌پرداختیم (لنین نیز نظیر این مسئله را در نقد جزوه‌ی یونیوس — برخلاف جریان — رد کرده است). در این‌جا نیز روزا لوکزامبورگ

گزینش میان ضرورت‌هایی را که «کاملاً» سوسیالیستی نیستند و دست سرنوشت آن‌ها را از همان آغاز به انقلاب نوپای پرولتاری تحمیل می‌کند، نادیده می‌گیرد. او نمی‌بیند که برای حزب انقلابی پرولتاریا ضروری است که تمام نیروهای انقلابی را (در لحظه‌ی مناسب) بسیج کند و بدین ترتیب جبهه‌ی انقلاب را در کمال روشنی و توان‌مندی (در لحظه‌ی مناسب) در برابر ضد انقلاب استوار سازد. او همواره اصول مرحله‌های آتی انقلاب را در برابر ضروریات روز قرار می‌دهد. مبنای استدلال‌های نهایتاً تعیین‌کننده‌ی جزوه‌ی وی همین برخوردار است: استدلال‌هایی که به قهر و دموکراسی، نظام شورایی، و حزب می‌پردازند. بنابراین، بایسته است که ذات حقیقی این نگرش‌ها را بشناسیم.

## ۳

روزا لوکزامبورگ در این نوشته به کسانی می‌پیوندد که با انحلال مجلس مؤسسان، ایجاد نظام شورایی، محرومیت بورژوازی از حقوق مدنی، نبود «آزادی»، کاربرد ترور، و مانند آن‌ها سخت مخالفت می‌کنند. بدین ترتیب، ما با این وظیفه روبه‌رو می‌شویم که نشان دهیم کدام مواضع نظری بنیادین، روزا لوکزامبورگ - سخن‌گوی غلبه‌ناپذیر و آموزگار و رهبر فراموش‌نشده‌ی مارکسیسم انقلابی - را به تقابلی چنین آشکار با سیاست انقلابی بلشویک‌ها کشانده‌اند. پیش‌تر به مهم‌ترین عوامل [این تقابل] در ارزیابی او از وضعیت [انقلاب روسیه] اشاره کردم. اکنون در بررسی نوشته‌ی روزا لوکزامبورگ باید یک گام دیگر پیش‌گذاریم تا بتوانیم سرچشمه‌ی منطقی این نگرش‌های او را دریابیم.

این سرچشمه، ارزیابی گزافه‌آمیز او از خصیلتِ اندامِ وارِ تحول

تاریخی است. روزا لوکزامبورگ، در مجادله با برنشتاین، سستی مفهوم «گذار طبیعی» و صلح‌آمیز به سوسیالیسم را قاطعانه ثابت کرده، و مسیر دیالکتیکی تحول، و تشدید فزاینده‌ی تضادهای درونی نظام سرمایه‌داری را نه فقط در عرصه‌ی صرفاً اقتصادی، بل که در روابط میان اقتصاد و سیاست نیز به نحو قانع‌کننده‌ی نشان داده است: «مناسبات تولیدی جامعه‌ی سرمایه‌داری همواره به جامعه‌ی سوسیالیستی نزدیک‌تر می‌شوند، اما مناسبات سیاسی و حقوقی آن، برعکس، میان جامعه‌ی سرمایه‌داری و جامعه‌ی سوسیالیستی دیواری پیوسته بلندتر می‌کشند» [اصلاح اجتماعی یا انقلاب؟]. در نتیجه، با توجه به گرایش‌های تحول جامعه، نوعی دگرگونی قهرآمیز و انقلابی ضروری می‌گردد. البته در همین جا نیز می‌توانیم نطفه‌های این نگرش را بیابیم که گویا انقلاب فقط باید مانع‌های «سیاسی» را از سر راه تحول اقتصادی بر دارد. اما تضادهای دیالکتیکی تولید سرمایه‌داری در این جا چنان به قوت تمام نشان داده شده‌اند که — در این زمینه — توجیه چنین نتیجه‌گیری‌هایی را بسیار دشوار می‌کند. به‌علاوه، روزا لوکزامبورگ ضرورت قهر را برای انقلاب روس رد نمی‌کند و [در اصلاح اجتماعی یا انقلاب؟] می‌گوید: «پیش‌شرط سوسیالیسم، زنجیره‌ی از اقدامات قهرآمیز بر ضد مالکیت و غیره است.» و بعدها در «برنامه‌ی [جمعیت] اسپارتاکوس» آمده است که «قهر ضدانقلاب بورژوازی را باید با قهر انقلابی پرولتاریا پاسخ داد.» اما این پذیرش نقش قهر فقط جنبه‌ی منفی و مانع‌هایی را در بر می‌گیرد که باید از سر راه برداشته شوند و به‌هیچ‌وجه ساختمان خود سوسیالیسم را شامل نمی‌شود. سوسیالیسم «با صدور فرمان اجرا و مستقر نمی‌شود». روزا لوکزامبورگ تأکید می‌ورزد که «نظام سوسیالیستی جامعه فقط می‌تواند و باید محصولی تاریخی و

زاده‌ی مکتب خاص خود باشد، مکتب تجربه‌ئی که، درست مانند طبیعت اندام‌وار که در تحلیل نهایی همین تجربه نیز بخشی از آن است، این عادت پسندیده را دارد که همواره هم‌زمان با ایجاد نیاز اجتماعی واقعی، وسایل برآوردن آن، و هم‌زمان با ایجاد مسئله، راه‌حل آن را نیز می‌آفریند.

قصده آن ندارم که بر سرشت بسیار غیردیالکتیکی این شیوه‌ی اندیشیدن روزا لوکزامبورگ، که معمولاً دیالکتیک‌ورز بزرگی است، چندان تأکید کنم. فقط اشاره‌ئی گذرا می‌کنم به این که تقابل سفت و سخت و جدایی مکانیکی «امر مثبت» و «امر منفی»، «ویرانی» و «سازندگی»، یک‌سره برخلاف واقعیت انقلاب است. زیرا در اقدامات انقلابی دولت پرولتری، به‌ویژه بی‌درنگ پس از دست‌یابی به قدرت، جدایی «منفی» و «مثبت» نه تصورپذیر است و نه به طریق اولی عملاً امکان‌پذیر. پیکار با بورژوازی و بیرون کشیدن ابزارهای قدرت از دست وی در مبارزه‌ی طبقاتی اقتصادی — به‌ویژه در آغاز انقلاب — هم‌زمان است با نخستین اقدامات برای سازمان‌دهی اقتصاد. بدیهی است که این نخستین اقدامات بعدها باید عمیقاً اصلاح شوند. با این‌همه، حتی شکل‌های بعدی سازمان‌دهی نیز مادام که مبارزه‌ی طبقاتی ادامه دارد — یعنی تا دیرزمانی — این جنبه‌ی «منفی» مبارزه، این گرایش به ویرانی و سرکوب را حفظ می‌کنند. شکل‌های اقتصادی انقلاب‌های پیروزمند پرولتری در اروپا چه‌بسا با انقلاب روسیه بسیار متفاوت باشند؛ اما بسیار بعید می‌نماید که مرحله‌ی «کمونیسم جنگی» (که هدف استقاده روزا لوکزامبورگ است) از هر نظر و به‌تمامی اجتناب‌پذیر باشد.

اما اهمیت روشی که در قطعه‌ی پیش‌گفته دیده می‌شود،



بیش تر از اهمیت تاریخی آن است. در واقع در این قطعه گرایش نمایان می‌گردد که چه‌بسا بتوان آن را گذار طبیعی عقیدتی به سوسیالیسم تعریف کرد. من می‌دانم که روزا لوکزامبورگ از نخستین طراحان این نظریه بوده که گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم با بحران‌های بسیار و بازگشت‌های مکرر همراه است [اصلاح اجتماعی یا انقلاب؟]. در این نوشته‌ی او نیز چنین مطالبی وجود دارد. با این‌همه اگر از این گرایش [یعنی گرایش به گذار طبیعی عقیدتی به سوسیالیسم - م.] سخن می‌گوییم، بی‌تردید منظورم متهم کردن او به نوعی فرصت‌طلبی نیست و معتقد نیستم که برداشت روزا لوکزامبورگ از انقلاب چنان بوده که گویی تحول اقتصادی، پرولتاریا را تا دست‌یابی به پختگی عقیدتی کافی به پیش می‌برد و به جایی می‌رساند که دیگر فقط باید میوه‌های این تحول را بچیند و صرفاً برای کنارزدن مانع‌های «سیاسی» به قهر روی آورد. روزا لوکزامبورگ به بازگشت‌های ناگزیر، اقدامات اصلاحی، و خطاهای دوره‌های انقلابی آگاهی کاملاً روشن داشته است. گرایش او به اهمیت دادن بیش از حد به عامل اندام‌وار در تحول تاریخی فقط در این باور جزمی جلوه‌گر می‌شود که «هم‌زمان با ایجاد هر نیاز اجتماعی واقعی، وسیله‌ی برآوردن آن، و هم‌زمان با ایجاد مسئله، راه‌حل آن» آفریده می‌شود.

این ارزیابی گزافه‌آمیز از نیروهای خودانگیخته و ابتدایی انقلاب، به‌ویژه در طبقه‌ئی که وظیفه‌ی هدایت تاریخی انقلاب را بر عهده دارد، موضع روزا را در برابر مجلس مؤسسان تعیین می‌کند. او به لنین و تروتسکی خُرده می‌گیرد که «برداشتی قالبی و خشک» دارند، چون از نحوه‌ی ترکیب مجلس مؤسسان نتیجه می‌گیرند که این مجلس مناسب آن نیست که نهاد انقلاب پرولتاری بشود. سپس

معتراضانه می‌گوید: «اما تمام تجربه‌ی تاریخی نافی چنین نظری است! این تجربه درست خلاف این امر را نشان می‌دهد و ثابت می‌کند که جریان زنده‌ی روحیه‌ی مردمی مجمع‌های نمایندگی را همواره در بر می‌گیرد، در آن‌ها رسوخ می‌کند، و به هدایت‌شان می‌پردازد.» او در یکی از قطعات پیشین برای نمونه به تجربه‌های انقلاب‌های انگلستان و فرانسه استناد می‌ورزد و به دگرذیسی‌های مجمع‌های پارلمانی آن‌ها اشاره می‌کند. این موارد کاملاً درست‌اند. اما روزا لوکزامبورگ به اندازه‌ی کافی تأکید نمی‌کند که این «دگرذیسی‌ها» در ذات خود بسیار شبیه انحلال مجلس مؤسسان بودند. سازمان‌های انقلابی مرفقی‌ترین عناصر انقلاب در آن زمان («شوراهای سربازان» در ارتش انگلستان، گردان‌های پارسی، و مانند آن‌ها) در واقع عناصر واپس‌گرای مجمع‌های پارلمانی را همواره به نحوی قهرآمیز کنار می‌زدند و بدین ترتیب، به نسبت سطح انقلاب، این مجمع‌ها را دگرگون می‌ساختند. این دگرگونی‌ها در انقلاب بورژوازی غالباً چیزی بیش از جابه‌جایی‌هایی در درون نهاد مبارزه‌ی طبقه‌ی بورژوازی نبوده‌اند. و حتی در این مورد نیز بسیار شایان توجه است که ببینیم تأثیر عناصر غیرپارلمانی (نیمه‌پرولترها) در انقلاب کبیر فرانسه تا چه حد بیش‌تر از انقلاب انگلستان بوده است. انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه، با گذر از مرحله‌های ۱۸۷۱ و ۱۹۰۵، تبدیل ناگهانی این تشدیدهای کمتی را به تغییر کیفی به ارمغان آورد. شوراها، سازمان‌های ترقی‌خواه‌ترین عناصر آگاه انقلاب، این بار به «پاک‌سازی» مجلس مؤسسان از تمام دیگر احزاب جز بلشویک‌ها و جناح چپ «سوسیالیست‌های انقلابی» بسنده نکردند (روزا لوکزامبورگ نیز بر پایه‌ی تحلیل‌های خود نمی‌بایست هیچ مخالفتی با این کار داشته باشد)، بل که جای‌گزین

آن‌ها شدند. نهادهای پرولتری (و نیمه‌پرولتری) برای نظارت بر انقلاب بورژوایی و پیش‌برد آن، به سازمان‌های پیکار و حکومت پرولتاریای پیروزمند بدل شدند.

#### ۴

اما روزا لوکزامبورگ از انجام این «جهش» قاطعانه خودداری می‌ورزد. نه فقط از آن رو که سرشت ناگهانی، قهرآمیز، و «نااندام‌وار» این دگرگونی‌های مجمع‌های پارلمانی گذشته را بسیار کم‌اهمیت می‌شمارد، بل که بدان سبب که شکل شورایی را به مثابه شکل پیکار و حکومت دوره‌ی گذار، به مثابه شکل پیکار برای کسب قهرآمیز و تحمیل پیش‌شرط‌های سوسیالیسم نمی‌پذیرد. او در شوراها «روبنای» دوران تحول اجتماعی و اقتصادی‌ئی را می‌بیند که در آن دگرگونی سوسیالیستی در اساس تحقق یافته است. «مهم‌گویی است که حق رأی را آفریده‌ئی تخیلی و موهوم و بی‌پیوند با واقعیت اجتماعی توصیف کنیم. و درست به سبب همین پیوند است که این حق ابزار جدی دیکتاتوری پرولتاریا نیست. این حق پدیده‌ئی نابه‌نگام و بشارت‌دهنده‌ی وضعیت حقوقی مناسب با پایه‌ی اقتصاد به‌تمامی سوسیالیستی شده است، اما در دوره‌ی گذار دیکتاتوری پرولتاریا مناسب نیست.»

روزا لوکزامبورگ، حتی هنگامی که اشتباه می‌کند، منطق تزلزل‌ناپذیر خاص خود را دارد و در این‌جا با همین منطق به یکی از مهم‌ترین مسائل ارزیابی نظری دوره‌ی گذار اشاره می‌کند. این مسئله عبارت است از نقش دولت (شوراها در مقام شکل دولتی ویژه‌ی پرولتاریای پیروزمند) در دگرگونی اقتصادی و اجتماعی جامعه. آیا در این‌جا فقط با وضعیت آفریده‌ی نیروهای محرک اقتصادی

— نیروهای فراسوی آگاهی یا در نهایت بازتاب یافته در نوعی آگاهی «کاذب» — روبه‌رو ایم، وضعیتی که دولت پرولتری پس از روی داد به تضمین و پشتیبانی از آن می‌پردازد؟ یا این‌که صورت‌های سازمان‌دهی پرولتاریا در ساختمان اقتصادی دوره‌ی گذار تأثیری آگاهانه تعیین‌کننده دارند؟ البته این گفته‌ی مارکس در نقد برنامه‌ی گوتا هم‌چنان کاملاً معتبر است که «حقوق هرگز نمی‌تواند بالاتر از ساختار اقتصادی جامعه قرار گیرد». اما این بدان معنا نیست که نقش اجتماعی دولت پرولتری، و در نتیجه جای‌گاه آن در مجموعه‌ی نظام جامعه‌ی پرولتری همانند نقش اجتماعی دولت بورژوایی در جامعه‌ی بورژوایی است. انگلس در نامه‌ئی به کنراد اشمیت (به تاریخ ۲۷ اکتبر ۱۸۹۰) برای دولت در جامعه‌ی بورژوایی نقشی اساساً منفی قایل می‌شود. دولت می‌تواند تحول اقتصادی موجود را تشویق کند، یا در برابر آن بایستد، و یا «آن را از بعضی مسیرها منحرف سازد و به مسیرهای دیگر بکشانند. اما روشن است که در حالت‌های دوم و سوم، قدرت سیاسی ممکن است به تحول اقتصادی زیان‌های بسیاری برساند و انبوهی از انرژی‌ها و مواد را هدر دهد.» بنابراین، می‌توان پرسید که آیا نقش اقتصادی و اجتماعی دولت پرولتری همانند نقش دولت بورژوایی است؟ آیا فقط می‌تواند — در بهترین حالت — تحول اقتصادی مستقل از خود را (یعنی تحولی اقتصادی که به تمامی مقدم بر دولت است) کند یا تند کند؟\* روشن است که پاسخ به انتقادهای روزا لوکزامبورگ از بلشویک‌ها، به پاسخ این پرسش بستگی دارد. اگر پاسخ مثبت باشد،

---

\* مترجم انگلیسی این جمله را چنین ترجمه کرده است: «آیا فقط می‌تواند — در بهترین حالت — تحول اقتصادی مستقل از خود را کند یا تند کند (یعنی آیا وضعیت اقتصادی به تمامی بر دولت مقدم است؟)».

حق با روزا لوکزامبورگ است: دولت پرولتری (نظام شورایی) فقط می‌تواند به عنوان «روبنای» عقیدتی، پس از دگرگونی پیروزمند اقتصادی و اجتماعی و به مثابه پی‌آمد آن پدیدار شود.

اما وضعیت به کلی متفاوت می‌شود اگر نقش دولت پرولتری را پی‌ریزی سازمان‌دهی سوسیالیستی جامعه، یعنی سازمان‌دهی آگاهانه‌ی اقتصاد بدانیم. بدیهی است که هیچ‌کس (و به طریق اولی حزب کمونیست روسیه) معتقد نیست که سوسیالیسم را می‌توان فقط با «صدور فرمان» ایجاد کرد. مبانی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، و همراه با آن‌ها «قوانین طبیعی ضروری‌شان» که خودبه‌خود عمل می‌کنند به‌هیچ‌وجه به‌صرف دست‌یابی پرولتاریا به قدرت سیاسی و اجتماعی شدن - حتی بسیار گسترده‌ی - وسایل تولید از میان نمی‌روند. از میان برداشتن آن‌ها و جای‌گزینی‌شان با شیوه‌ی اقتصاد سوسیالیستی آگاهانه سازمان‌یافته را باید نه فقط به صورت فرآیندی طولانی بل که بیش‌تر به صورت مبارزه‌ی سرسختانه‌ی در نظر گرفت که آگاهانه به پیش برده می‌شود. زمین باید گام‌به‌گام از دست این «ضرورت» به‌زور بیرون کشیده شود. هرگونه ارزیابی گزافه‌آمیز از آماده بودن اوضاع یا قدرت پرولتاریا، هرگونه ناچیز شمردن قدرت نیروهای مخالف، به بهای گران بحران‌ها، سقوط‌ها، و تحولات اقتصادی‌ئی تمام می‌شود که ناگزیر به بازگشت اوضاع سابق می‌انجامند. اما این نیز نادرست است که پس از پی‌بردن به محدودیت‌های معین و غالباً بسیار فشرده‌ی قدرت پرولتاریا و توانایی او در تنظیم آگاهانه‌ی نظام اقتصادی، نتیجه بگیریم که «اقتصاد» سوسیالیسم - همانند اقتصاد سرمایه‌داری - خودبه‌خود و به یاری «قوانین کور» نیروهای محرک‌اش تحقق می‌یابد. لنین [در برخلاف جریان] در تفسیر نامه‌ی کائوتسکی به تاریخ ۱۲ سپتامبر

۱۸۹۱ می‌نویسد: «انگلس به هیچ وجه معتقد نیست که 'عامل اقتصادی' تمام دشواری‌های سر راه را به خودی خود و بی‌درنگ از میان بر می‌دارد... سازگاری سیاست با اقتصاد ناگزیر رخ خواهد داد، اما نه یک‌باره و نه به شیوه‌ئی ساده، بی‌دشواری و بی‌واسطه». تنظیم دانسته و سازمان‌یافته‌ی نظام اقتصادی فقط به نحوی آگاهانه امکان‌پذیر است و عامل تحقق آن نیز همانا دولت پرولتری، یعنی نظام شورایی است. بنابراین، شوراها در واقع «بشارت‌دهنده‌ی وضعیت حقوقی» مرحله‌ئی برتر از تقسیم طبقاتی [جامعه] به حساب می‌آیند؛ اما با این همه، نه آرمانی پوچ و معلق در هوا، بل که برعکس، یگانه ابزار مناسب برای تحقق راستین این وضعیت بشارت‌داده شده‌اند. زیرا سوسیالیسم هرگز «به خودی خود» و تحت تأثیر قوانین طبیعی تحول اقتصادی استقرار نمی‌یابد. البته قوانین طبیعی سرمایه‌داری ناگزیر این نظام را به سوی بحران نهایی می‌کشانند، اما پایان [خودبه‌خودی] راه آن، نابودی تمام تمدن و توحشی جدید خواهد بود.

ژرف‌ترین تفاوت میان انقلاب‌های بورژوازی و پرولتری در همین جا نهفته است. پیش‌روی بسیار درخشان انقلاب‌های بورژوازی بر این مبنای اجتماعی استوار است که این انقلاب‌ها تحول اقتصادی - اجتماعی تقریباً کامل شده‌ی جامعه‌ئی را به نتیجه‌ی منطقی‌اش می‌رسانند که توسعه‌ی نیرومند سرمایه‌داری ساختار فتودالی - استبدادی آن را از نظر سیاسی، دولتی، حقوقی، و غیره سخت تضعیف کرده است. عامل به‌راستی انقلابی، دگرگونی اقتصادی نظام تولید فتودالی به نظام تولید سرمایه‌داری است، به نحوی که می‌توان در عرصه‌ی نظریه این تحول را بدون انقلاب بورژوازی، بدون کوشش بورژوازی انقلابی برای دگرگون‌سازی

سیاسی، تحقیق یافته دانست؛ در این مورد آن چه از روبنای فئودالی - استبدادی باقی می ماند و با «انقلاب از بالا» از میان نمی رود، در دوره ی توسعه ی کامل سرمایه داری «به خودی خود» فرومی ریزد. (وضعیت آلمان از جهاتی با این الگو هم خوان است).

تردیدی نیست که اگر مقدمات و پیش شرط های اقتصادی انقلاب پرولتری نیز در پی تحول تولید سرمایه داری در دل جامعه ی سرمایه داری شکل نمی گرفتند، این انقلاب تصورناپذیر می بود. اما تفاوت عظیم میان این دو نوع تحول در آن است که سرمایه داری، به مثابه شیوه ی تولید، در دل فئودالیسم گسترش می یابد و آن را در هم می شکند؛ حال آن که پنداری واهی است که تصور کنیم در دل سرمایه داری چیزی جز دو عامل زیر می تواند به سوی سوسیالیسم به پیش برود: از یک سو شرایط اقتصادی عینی امکان سوسیالیسم، که فقط پس از سقوط سرمایه داری و به مثابه پی آمد همین سقوط می توانند به عوامل واقعی شیوه ی تولید سوسیالیستی بدل شوند؛ و از سوی دیگر، تکامل پرولتاریا به صورت طبقه. در این مورد می توان تحولی را در نظر گرفت که در آن نظام کارگاهی و نظام اجاره داری سرمایه داری در حالی پشت سر گذاشته شدند که نظام فئودالی هنوز موجود بود. آن ها در واقع فقط باید موانع حقوقی را از سر راه توسعه ی آزادشان بر می داشتند. در مقابل، اگرچه تمرکز سرمایه در قالب تراست ها، کارتل ها، و سایر انحصارات از شرط های ناگزیر تبدیل شیوه ی تولید سرمایه داری به شیوه ی تولید سوسیالیستی است، اما حتی پیشرفته ترین تمرکز سرمایه دارانه در عرصه ی اقتصادی نیز با سازمان دهی سوسیالیستی تفاوت کیفی دارد و ممکن نیست «به خودی خود» به سازمان دهی سوسیالیستی بدل شود یا در چارچوب جامعه ی سرمایه داری «به صورت حقوقی» به

چنین سازمان‌دهی‌ئی تبدیل گردد. شکست تراژی-کمیک تمام «سوسیالیستی‌کردن‌ها» در آلمان و اتریش نشانه‌ی نسبتاً روشن امکان‌ناپذیری همین امر است.

این که پس از سقوط سرمایه‌داری فرآیندی طولانی و پر درد در مسیر سوسیالیسم آغاز می‌شود، نافی چنین تضادی نیست. برعکس، به کلی غیر دیالکتیکی و غیر تاریخی خواهد بود که از این امر که سوسیالیسم فقط به مثابه دگرگونی آگاهانه‌ی تمامی جامعه تحقق‌پذیر است، نتیجه بگیریم که این دگرگونی باید یک‌باره صورت گیرد نه به صورت نتیجه‌ی نهایی فرآیندی [طولانی]. اما چنین فرآیندی با تبدیل جامعه‌ی فئودالی به جامعه‌ی بورژوایی تفاوت کیفی دارد. و درست همین تفاوت کیفی است که به روشنی تمام در رابطه‌ی کیفیتاً متفاوت سیاست و اقتصاد و در کارکرد کیفیتاً متفاوت دولت در انقلاب [پرولتری] جلوه‌گر می‌شود، که به گفته‌ی انگلس «دیگر دولت به معنای حقیقی کلمه نیست». همین امر که پرولتاریا — برخلاف پنهان‌سازی عقیدتی نقش دولت در انقلاب‌های بورژوایی — آگاهی پیش‌بینی‌کننده و دگرگون‌سازنده‌ی دربارہ‌ی نقش دولت در انقلاب پرولتری دارد که در تقابل با آگاهی ضرورتاً دیر هنگام و پس از روی داد بورژوازی است، این تفاوت را به روشنی نشان می‌دهد. روزا لوکزامبورگ در انتقاد از جای‌گزینی مجلس مؤسسان با شوراهای این نکته را به درستی دریافته است. او انقلاب پرولتری را در قالب‌های ساختاری انقلاب‌های بورژوایی به تصور درمی‌آورد.



انقلابی از اوضاع، می‌توانیم به ژرفای شیوه‌های اندیشه‌ی روزا لوکزامبورگ راه یابیم و به مسئله‌ی نقش حزب در انقلاب، و از همین ره‌گذر، برداشت بلشویکی از حزب و پی‌آمدهای تاکتیکی و سازمانی آن برسیم.

اختلاف لنین و روزا لوکزامبورگ به گذشته‌های دور برمی‌گردد. می‌دانیم که در نخستین رویارویی میان بلشویک‌ها و منشویک‌ها بر سر مسائل سازمان‌دهی، روزا لوکزامبورگ بر ضد بلشویک‌ها موضع‌گیری کرد. مخالفت او با بلشویک‌ها نه در عرصه‌ی سیاسی و تاکتیکی، بل که فقط در عرصه‌ی سازمانی بود. تقریباً در مورد تمام مسائل تاکتیکی (اعتصاب توده‌ای، ارزیابی انقلاب ۱۹۰۵، امپریالیسم، پیکار با جنگ جهانی قریب‌الوقوع) روزا لوکزامبورگ و بلشویک‌ها همیشه نظری مشترک داشتند. از جمله در اشتوتگارت، در مورد صدور قطع‌نامه‌ی قاطع درباره‌ی جنگ، روزا لوکزامبورگ در واقع نماینده‌ی بلشویک‌ها بود. با این‌همه، فرعی بودن اختلاف آنان بسیار کم‌تر از آن است که از توافقات سیاسی و تاکتیکی متعددشان بر می‌آید؛ هرچند نباید از این امر نتیجه گرفت که راه‌های آنان یک‌سره از هم جدا می‌شوند. لنین و روزا لوکزامبورگ از نظر سیاسی و اصولی در مورد ضرورت مبارزه با فرصت‌طلبی [اپورتونیسم] هم‌نظر بودند؛ اختلاف آنان در پاسخ به این پرسش بود که آیا مبارزه با فرصت‌طلبی، مبارزه‌ی فکری در درون حزب انقلابی پرولتاریاست یا باید در عرصه‌ی سازمانی صورت گیرد؟ روزا لوکزامبورگ با نگرش دوم مخالف است. نخست از آن رو که او نقش محوری‌ئی را که بلشویک‌ها برای مسائل سازمانی به مثابه ضامن روحیه‌ی انقلابی در جنبش کارگری قایل می‌شوند، گزافه‌آمیز می‌داند و برعکس، معتقد است که اصل واقعاً انقلابی را باید فقط

در خودانگیختگی بی‌امان توده‌ها جست‌وجو کرد، که در مقایسه با آن‌ها، سازمان‌های مرکزی حزب همیشه نقشی محافظه‌کارانه و بازدارنده ایفا می‌کنند. او بر این باور است که مرکزیت تمام‌عیار فقط باعث تشدید «جدایی میان توده‌های پرجوش و خروش و سوسیال دموکراسی مردّد و متزلزل می‌شود». دوم آن که شکل خود سازمان را چیزی می‌داند که به صورت اندام‌وار رشد می‌کند و چیزی «ساخته‌شده» نیست: «در جنبش سوسیال دموکراسی، سازمان نیز... محصول تاریخی مبارزه‌ی طبقاتی است و سوسیال دموکراسی فقط آگاهی سیاسی را در آن وارد می‌سازد» (تأکیدها از من است). و این برداشت نیز بر کل نگرش روزا لوکزامبورگ درباره‌ی سیر پیش‌بینی‌پذیر جنبش انقلابی استوار است، نگرشی که پیش‌تر، پی‌آمدهای عملی آن را در انتقاد وی از اصلاحات ارضی بلشویک‌ها و شعار حق‌ملت‌ها در تعیین سرنوشت خویش دیده‌ایم. او می‌گوید: «سوسیال دموکراسی همیشه از این اصل دفاع کرده که نه فقط نماینده‌ی طبقه‌ی کارگر، بل که در عین حال نماینده‌ی مجموعه‌ی منافع مرفعی جامعه و تمام قربانیان ستم‌دیده‌ی نظم اجتماعی بورژوایی است؛ چنین اصلی فقط بدان معنا نیست که تمام این منافع در برنامه‌ی سوسیال دموکراسی به صورت آرمانی گنجانده می‌شوند. تحول تاریخی این اصل را تحقق می‌بخشد و سوسیال دموکراسی، در مقام حزب سیاسی، به شکرانه‌ی همین تحول، رفته‌رفته به پناه‌گاه متفاوت‌ترین عناصر ناراضی و بددین‌سان به حزب مردمی راستین در مقابل اقلیت ناچیز بورژوازی حاکم بدل می‌شود.» از این نگرش‌ها چنین برمی‌آید که در نظرگاه روزا لوکزامبورگ جبهه‌های انقلاب و ضدانقلاب (حتی پیش از آن که انقلاب در دستور روز قرار گیرد) رفته‌رفته و «اندام‌وارانه» شکل

می‌گیرند و حزب نیز کانون سازمانی تمام قشرهایی است که فرآیند تاریخ آن‌ها را بر ضد بورژوازی به حرکت درمی‌آورد. فقط باید مانع آن شد که تحریفات خرده‌بورژوایی، مفهوم مبارزه‌ی طبقاتی را بی‌رسمق و آلوده سازند. در این مورد، تمرکز سازمانی می‌تواند و باید یاری‌رسان باشد؛ اما فقط به این معنا که چنین تمرکزی «صرفاً ابزار قدرت بیرونی برای اعمال نفوذ مقتدرانه‌ی اکثریت واقعاً موجود پرولتاریای انقلابی در حزب» باشد.

بنابراین، روزا لوکزامبورگ از یک سو این اندیشه را مبنا قرار می‌دهد که طبقه‌ی کارگر به عنوان یک مجموعه‌ی متحد انقلابی به انقلاب پا می‌گذارد، بی آن که پندارهای دمکراتیک جامعه‌ی بورژوایی او را آلوده یا از مسیر درست منحرف سازند (استصاب توده‌ای). از سوی دیگر، گویی می‌پذیرد که قشرهای خرده‌بورژوای جامعه‌ی بورژوایی، که وخامت انقلابی و وضعیت اقتصادی، حیات اجتماعی‌شان را با تهدید مرگ‌باری روبه‌رو ساخته است، به صفوف پرولتاریای پیکارگر می‌پیوندند و حتی با او پیوندهای سازمانی و حزبی برقرار می‌کنند. اگر این فرض درست باشد، نتیجه‌ی مسلم آن برداشت بلشویکی از حزب است؛ زیرا مبنای سیاسی این برداشت آن است که پرولتاریا اگرچه باید در ائتلاف با دیگر قشرهای پیکارگر با بورژوازی به انقلاب پردازد، اما نباید با آن‌ها وحدت سازمانی داشته باشد؛ و در این فرآیند به ناگزیر باید حتی با بعضی از قشرهای پرولتری به ستیزه برخیزد، قشرهایی که در کنار بورژوازی بر ضد پرولتاریای انقلابی می‌جنگند. نباید از یاد برد که نخستین گسست [بلشویک‌ها] از منشویک‌ها فقط بر سر مسئله‌ی اساس‌نامه و آیین‌نامه‌های سازمانی نبود، بل که مسئله‌ی اتحاد و ائتلاف با بورژوازی «ترقی‌خواه» را نیز برای انجام و تحکیم انقلاب بورژوایی

در برمی گرفت (که از جمله در عمل به معنای خیانت به جنبش انقلابی دهقانان بود).

روزا لوکزامبورگ در تمام مسائل تاکتیک سیاسی دوشادوش بلشویک‌ها بر ضد مخالفان فرصت طلب آنان رزمیده و همواره نه فقط نافذترین و پرشورترین، بل که ژرف‌ترین و قاطع‌ترین رسواگر هرگونه فرصت‌طلبی بوده است؛ اما در این جا به روشنی می‌بینیم که چرا او می‌بایست در ارزیابی از خطر فرصت‌طلبی و در نتیجه در شناخت روش پیکار با آن، به راه‌های دیگری برود. زیرا اگر پیکار با فرصت‌طلبی فقط به صورت پیکاری فکری در درون حزب در نظر گرفته شود، مسلماً باید به نحوی هدایت گردد که همه‌ی کوشش‌ها صرف متقاعد ساختن هواداران فرصت‌طلبی و به دست آوردن اکثریت در درون حزب بشود. طبیعی است که بدین ترتیب، پیکار با فرصت‌طلبی به رشته‌ئی از پیکارهای خاص و مجزا تقسیم می‌شود که در آن‌ها، متحدان دی‌روز ممکن است به مخالفان امروز بدل گردند و برعکس. اما پیکار با گرایش فرصت‌طلبی از این ره‌گذر تبلورپذیر نیست: عرصه‌ی مبارزه‌ی فکری از این مسئله به آن مسئله دگرگون می‌شود و همراه با آن، ترکیب گروه‌های پیکارگر نیز تغییر می‌یابد. (کائوتسکی در مبارزه با برنشتاین و مجادله بر سر اعتصاب توده‌ای؛ پانه‌کوک در این مجادله و نیز در منازعه بر سر مسئله‌ی انباشت سرمایه؛ برخورد لنش با این مسئله و در طول جنگ و مانند آن‌ها). این سیر نامنظم روی داده‌ها طبعاً نتوانست - حتی در حزب‌های غیر روسی - از شکل‌گیری جناح‌های راست، میانه، و چپ به کلی پیش‌گیری کند. اما خصلت صرفاً تصادفی این دسته‌بندی‌ها مانع آشکار شدن این اختلافات در عرصه‌ی فکری و سازمانی (و در نتیجه در حزب) شد و پی‌آمد ناگزیر این امر

دسته‌بندی‌های سرپایا کاذب بود؛ و با استحکام سازمانی این دسته‌بندی‌ها، مانع‌های مهمی بر سر راه روشن‌گری در طبقه‌ی کارگر ایجاد شد. (از جمله استرویل در گروه «انترناسیونال»؛ «پاسیفیسم» به مثابه عامل جدایی از جناح راست؛ برنشتاین در «حزب سوسیالیست مستقل»؛ سراتی در سیمروالد؛ کلارا زتکین در «کنفرانس بین‌المللی زنان»). این خطرها از آن رو تشدید شدند که — چون در اروپای مرکزی و غربی دست‌گاه حزب غالباً در دست جناح راست یا میانه بود — مبارزه‌ی سازمان‌نیافته و صرفاً فکری با فرصت‌طلبی، در اغلب موارد و به آسانی تمام، به مبارزه بر ضد حزب به‌طور کلی به عنوان صورت سازمان‌دهی بدل شد. (پانه کوک، رول، و دیگران).

در زمان نخستین مناظره میان روزا لوکزامبورگ و لنین، و بی‌درنگ پس از آن، این خطرها — دست‌کم برای کسانی که نمی‌توانستند به ارزیابی انتقادی از تجربه‌ی نخستین انقلاب روسیه بپردازند — البته به‌روشنی مشهود نبودند. اما روزا لوکزامبورگ همانا از زمره‌ی بهترین کارشناسان وضعیت روسیه بود و فقط بر اساس کل نگرش «اندام‌وار» او می‌توان دریافت که چرا در این مورد اساس دیدگاه چپ غیر روسی را پذیرفت، چپی که عمده‌ی اعضایش از میان آن قشر انقلابی جنبش کارگری برخاسته بودند که هیچ‌گونه تجربه‌ی انقلابی عملی نداشت. با توجه به توضیحات پیش‌گفته، به‌روشنی در می‌یابیم که چرا روزا لوکزامبورگ در بررسی استادانه‌ی خود از جنبش اعتصاب توده‌ای در نخستین انقلاب روسیه، از نقش منشویک‌ها در جنبش‌های سیاسی این سال‌ها هیچ سخنی نمی‌گوید. در عین حال او به خطرهای تاکتیکی و سیاسی نهفته در هرگونه برخورد فرصت‌طلبانه آگاهی روشن داشت و با آن‌ها قاطعانه

پیکار کرد. اما بر این نظر بود که چنین نوسان‌هایی به سمت جناح راست، در پی تحول «اندام‌وار» جنبش‌های کارگری باید رفع شوند و در واقع نیز رفع می‌شوند. به همین سبب مقاله‌ی جدلی خود را بر ضد لنین با این سخنان به پایان می‌رساند: «و سرانجام، بگذارید بی‌پرده بگویم: خطاهائی که از جنبش به‌راستی انقلابی کارگران سر می‌زند، از لحاظ تاریخی، بی‌نهایت ثمربخش‌تر و ارزش‌مندتر از خطاناپذیری بهترین 'کمیته مرکزی‌ها' هستند.»

## ۶

با آغاز جنگ جهانی و پیدایش جنگ داخلی، این مسئله که تا آن هنگام «نظری» بود، مسئله‌ی عملی و حاد شد. مسئله‌ی سازمان‌دهی به مسئله‌ی تاکتیک سیاسی بدل گشت. مسئله‌ی منشویسم مسئله‌ی حیاتی انقلاب پرولتری شد. پیروزی آسان و بی‌مقاومت بورژوازی امپریالیستی بر مجموعه‌ی انترناسیونال دوم در طول روزهای بسیج جنگی در ۱۹۱۴، و امکان بورژوازی برای گسترش و تحکیم این پیروزی در طول جنگ جهانی را به هیچ‌وجه نمی‌توان به مثابه یک «بداقبالی» یا پی‌آمد محض نوعی «خیانت» و مانند آن‌ها درک و ارزیابی کرد. اگر جنبش انقلابی کارگران می‌خواست از این شکست جان سالم به در برد و حتی آن را به مبانی نبردهای پیروزمند آینده بدل سازد، ضرورت مطلق داشت که این شکست و این «خیانت» را در بستر تاریخ جنبش کارگری در نظر گیرد و سوسیال-شوونیسم، پاسیفیسم، و مانند آن‌ها را ادامه‌ی منطقی‌گرایش فرصت‌طلبی بداند.

این شناخت یکی از دست‌آوردهای اساسی و زوال‌ناپذیر فعالیت لنین در طول جنگ جهانی است. نقد او از جزوه‌ی یونیوس

درست به همین موضوع می‌پردازد: رویاروییِ نارسا با فرصت‌طلبی به مثابه‌گرایش عام. البته جزوه‌ی یونیوس و پیش از آن *انترناسیونال*\* سرشار از جدل نظری درست با خیانت جناح راست و تزلزل‌های جناح میانه در جنبش کارگری آلمان بودند. اما این جدل به عرصه‌ی نظریه و تبلیغات مربوط می‌شد و مسائل سازمان‌دهی را در بر نمی‌گرفت، زیرا همواره از این اعتقاد [پیش‌گفته] الهام می‌گرفت که مجادلات به «اختلاف نظر» در درون حزب انقلابی پرولتاریا مربوط می‌شوند. البته در «اصول راه‌نمای» پیوست جزوه‌ی یونیوس (تزه‌های ۱۰-۱۲) ضرورت تأسیس یک انترناسیونال جدید طرح شده است. اما این ضرورت در هوا معلق می‌ماند: از راه‌های فکری، و در نتیجه ابزارهای سازمانی تحقق آن هیچ نشانی نیست.

در این جا مسئله‌ی سازمان‌دهی به مسئله‌ی سیاسی بدل می‌گردد که به تمام پرولتاریای انقلابی مربوط می‌شود. ناتوانی تمام حزب‌های کارگری در برابر جنگ جهانی را باید روی دادی از تاریخ جهانی، یعنی یکی از پی‌آمدهای ناگزیر تمام تاریخ جنبش کارگری به حساب آورد. آغازگاه ارزیابی وضعیت و وظیفه‌ی حزب انقلابی کارگران باید این واقعیت باشد که بخش بانفوذ رهبری حزب‌های کارگری تقریباً بی‌استثنا آشکارا در کنار بورژوازی قرار گرفت و بخش دیگری از آن به ائتلاف‌های پنهانی و اعلام‌نشده با وی دست زد و این هر دو گروه توانایی فکری و سازمانی آن را داشتند که هم‌زمان قشرهای تعیین‌کننده‌ی پرولتاریا را زیر نفوذ خود نگه دارند. باید

\* نشره‌ئی که سردبیرانش روزا لوکزامبورگ و فرانتس مرینگ بودند و فقط یک شماره از آن در آوریل ۱۹۱۵ منتشر شد که حاوی مقاله‌ئی از کارل لیکنشت بود.

به روشنی دریافت که در شکل‌گیری تدریجی دو جبهه‌ی جنگ داخلی، پرولتاریا نخست در حالتی سخت پراکنده وارد پیکار می‌شود. این پراکندگی را فقط با بحث نمی‌توان از میان برداشت. امیدی بی‌هوده است که انتظار داشته باشیم حتی این قشرهای رهبری‌کننده، به مرور زمان، نسبت به درستی نگرش‌های انقلابی «متقاعد شوند» و جنبش کارگری بتواند وحدت انقلابی خود را «اندام‌وارانه» و «از درون» برقرار سازد. مسئله‌ئی که در این‌جا مطرح می‌شود آن است که توده‌ی وسیع پرولتاریا - که به‌طور غریزی انقلابی است، اما هنوز به آگاهی روشن نرسیده است - چه گونه می‌تواند از این رهبری‌رهایی یابد؟ و روشن است که درست همین خصلت نظری و «اندام‌وار» کش‌مکش است که به منشویک‌ها اجازه می‌دهد برای مدتی طولانی‌تر و با آسانی بیش‌تر این واقعیت را از پرولتاریا پوشیده بدارند که در لحظه‌های تعیین‌کننده در کنار بورژوازی قرار می‌گیرند. آن بخش از پرولتاریا که خودانگیخته بر ضد این رفتار رهبران‌اش می‌شورد و به رهبری انقلابی تمایل دارد، باید وحدت سازمانی بیابد؛ حزب‌ها و گروه‌های واقعاً انقلابی که بدین ترتیب شکل می‌گیرند باید با عمل‌های‌شان - که انجام آن‌ها کاملاً در گرو ایجاد سازمان‌های انقلابی حزبی ویژه‌ی خودشان است - اعتماد توده‌های وسیع را جلب کنند و آنان را از زیر یوغ رهبری فرصت‌طلبان برهانند؛ تا هنگامی که این اقدام صورت نگیرد، حتی اگر وضعیت کلی به نحوی عینی، پای‌دار، و فزاینده انقلابی باشد، از وقوع جنگ داخلی خبری نخواهد بود.

اوضاع جهانی به لحاظ عینی و به‌شیوه‌ئی ماندگار و فزاینده انقلابی است. روزا لوکزامبورگ خود در کتاب کلاسیک‌اش، *انباشت سرمایه* - کتابی که جنبش انقلابی هنوز آن را به شایستگی نشناخته



و به کار نبرده است (امری که برای این جنبش، زیان بزرگی به حساب می‌آید) - بنیانی نظری برای شناخت سرشت به‌طور عینی انقلابی اوضاع فراهم آورده است. او نشان می‌دهد که چه‌گونه رشد سرمایه‌داری با درهم‌شکستن قشرهایی همراه است که نه سرمایه‌دار اند و نه کارگر؛ این تحلیل، نظریه‌ی اقتصادی و اجتماعی مناسب را برای تاکتیک انقلابی بلشویک‌ها در برابر قشرهای غیرپرولتری زحمت‌کشان فراهم می‌آورد. هرچه پیش‌رفت سرمایه‌داری به نقطه‌ی اوج خود نزدیک‌تر می‌شود، این فرآیند درهم‌شکستن به ناگزیر شکل‌های قهرآمیزتری به خود می‌گیرد. قشرهای همواره وسیع‌تری از بنای به‌ظاهر استوار جامعه‌ی بورژوایی جدا می‌شوند، در صفوف بورژوازی آشفتگی ایجاد می‌کنند، و جنبش‌هایی به راه می‌اندازند که به‌خودی‌خود به‌سوی سوسیالیسم پیش نمی‌روند، اما از ره‌گذر برخورد قهرآمیزشان، تحقق پیش‌شرط سوسیالیسم - یعنی سرنگونی بورژوازی - را بسیار تسریع می‌کنند.

در چنین اوضاعی، که با ازهم‌گسیختگی فزاینده‌ی جامعه‌ی بورژوایی همراه است و پرولتاریا را - خواه ناخواه - به‌سوی انقلاب می‌کشاند، منشویک‌ها آشکارا یا پنهانی به اردوگاه بورژوازی پیوسته‌اند. آنان در جبهه‌ی دشمن رویاروی پرولتاریای انقلابی و دیگر قشرها (و چه‌بسا خلق‌ها)ئی قرار گرفته‌اند که به‌طور غریزی شورشگر اند. اما با پذیرش این نکته، نگرش روزا لوکزامبورگ درباره‌ی سیر انقلاب رد می‌شود، نگرشی که مبنای منطقی مخالفت او با شکل سازمان‌دهی بلشویک‌ها بوده است. روزا لوکزامبورگ در نقد خود از انقلاب روسیه هنوز پی‌آمدهای ناگزیر پذیرش این نکته را بیرون نکشیده است؛ او در انباشت سرمایه ژرف‌ترین مبانی اقتصادی آن را ترسیم کرده و، همان‌گونه که لنین

نشان داده است، در بسیاری از بخش‌های جزوه‌ی یونیوس فقط یک گام با تدوین روشن این پی‌آمدها فاصله دارد. ولی حتی در ۱۹۱۸، حتی پس از تجربه‌های نخستین مرحله‌ی انقلاب در روسیه، او گویی برخوردار قدیمی خود را با مسئله‌ی منشویسم هم‌چنان حفظ کرده است.

## ۷

علت این که چرا روزا لوکزامبورگ در مقابل بلشویک‌ها از «حقوق آزادی» دفاع می‌کند همین امر است. او می‌گوید: «آزادی همیشه آزادی برای دگراندیشان است.» یعنی آزادی برای دیگر «جریان‌های جنبش کارگری: برای منشویک‌ها و سوسیالیست‌های انقلابی. روشن است که روزا لوکزامبورگ هرگز به دفاع مبتذل از دموکراسی «به‌طور عام» نپرداخته است. موضع‌گیری او در این مورد نیز پی‌آمد منطقی ارزیابی نادرست وی از صف‌بندی نیروها در مرحله‌ی کنونی انقلاب است. زیرا در دوران دیکتاتوری پرولتاریا، نظرگاه فرد انقلابی درباره‌ی به اصطلاح مسائل آزادی، در تحلیل نهایی تابع محض این است که آیا او منشویک‌ها را دشمن انقلاب می‌داند یا «جریانی» انقلابی که در مورد مسائل خاص تاکتیک، سازمان‌دهی، و مانند آن‌ها دیدگاهی متفاوت دارد؟

همه‌ی گفته‌های روزا لوکزامبورگ درباره‌ی ضرورت انتقاد، نظارت عمومی، و مانند آن‌ها را هر بلشویکی، و پیش از همه لنین، تأیید می‌کند — و خود روزا لوکزامبورگ نیز بر این نکته تأکید می‌ورزد. یگانه پرسش موجود آن است که همه‌ی این امور چه گونه باید تحقق یابند و «آزادی» (و همه‌ی چیزهای همراه با آن) چه گونه باید نقشی انقلابی و نه ضد انقلابی بیابد. اُتو باوئر، یکی از

هوش مندترین مخالفان بلشویک‌ها، این موضوع را به روشنی دریافته است. او به سبک کائوتسکی، و صرفاً به یاری دلیل‌های انتزاعی حقوق طبیعی، با ذات «غیر دمکراتیک» نهادهای دولت بلشویک‌ها مبارزه نمی‌کند، بل که مخالفت وی از آن رو است که نظام شورایی از تحکیم «واقعی» طبقات در روسیه جلوگیری می‌کند، زیرا مانع به صحنه آمدن دهقانان می‌شود و آنان را دنباله‌رو سیاست پرولتاریا می‌سازد. اُتو باوئر با این گفته — برخلاف میل خود — خصلت انقلابی اقدام بلشویک‌ها را در «سرکوب آزادی» نشان می‌دهد.

روزا لوکزامبورگ با ارزیابی گزافه‌آمیز خود از خصلت اندام‌وار تحول انقلابی گرفتار غریب‌ترین تضادها می‌شود. برنامه‌ی [حزب] اسپارتاکوس مبثانی نظری برای لفاظی‌های جناح میانه در مورد تفاوت میان «ترور» و «قهر» فراهم آورده بود (در این لفاظی‌ها ترور، رد، و قهر پذیرفته شده بود)؛ و در این‌جا نیز، در جزوه‌ی روزا لوکزامبورگ، شعار حزب کارگران کمونیست هلند و کاپ\*<sup>۳</sup> درباره‌ی تضاد میان دیکتاتوری حزب و دیکتاتوری طبقه دیده می‌شود. البته وقتی دو شخص متفاوت کار واحدی را انجام می‌دهند (و به‌ویژه وقتی دو شخص متفاوت موضوع واحدی را بیان می‌کنند)، نتیجه‌ی کارها و سخنان‌شان یکسان نیست. اما حتی روزا لوکزامبورگ — درست به سبب دورشدن از شناخت ساختار واقعی نیروهای متضاد — در این‌جا به گونه‌ئی خطرناک به

---

\* KAP، یا حزب کارگران کمونیست آلمان، که در آوریل ۱۹۲۰ از موضع «چپ» از حزب کمونیست آلمان جدا شد. این حزب به برداشت لنین از حزب و رابطه‌ی آن با طبقه‌ی کارگر انتقاد داشت و لنین نیز، در چپ‌روی، بیماری کودکانه‌ی کمونیسم، این حزب و گرایش‌های مشابه آن را به نقد کشیده است.

زیاده‌روی در امیدهای یوتوپایی و پیشی‌گرفتن بر مرحله‌های بعدی تحول نزدیک می‌شود. این تمایزها بعدها به یوتوپیاپردازی انجامیدند و فقط به لطف فعالیت عملی روزا لوکزامبورگ در انقلاب بود که او از این سرنوشت در امان ماند، فعالیتی که دروغا بسیار کوتاه بود.

روزا لوکزامبورگ در مقاله‌اش بر ضد لنین می‌گوید تضاد دیالکتیکی جنبش سوسیال دموکراسی همانا در این امر نهفته است که «از یک سو» برای نخستین بار در تاریخ، توده‌های خلق خواست آگاهانه‌ی خود را در مقابل تمام طبقات حاکم بیان می‌کنند. اما «از سوی دیگر» باید آن را فراسوی جامعه‌ی موجود تحقق بخشند. توده‌ها این خواست را فقط در مبارزه‌ی روزانه بر ضد نظم موجود، یعنی در چارچوب جامعه‌ی سرمایه‌داری، می‌توانند بسپورند. در یک سو توده‌ها قرار دارند، و در سوی دیگر هدفشان که از تمامی نظم موجود فراتر می‌رود؛ از یک سو با مبارزه‌ی روزانه روبه‌رو ایم و از سوی دیگر با انقلاب اجتماعی؛ تضاد دیالکتیکی جنبش سوسیال دموکراسی در همین امر نهفته است...». اما این تضاد دیالکتیکی در دوران دیکتاتوری پرولتاریا به هیچ‌وجه کاهش نمی‌یابد: فقط قطب‌های آن، چارچوب موجود عمل، و هدفی که در «فراسو» قرار گرفته است تغییر محتوا می‌دهند. و مسئله‌ی آزادی و دموکراسی، که در طول پیکار در چارچوب جامعه‌ی بورژوازی مسئله‌ی ساده می‌نمود (زیرا هر وجب از سرزمین آزادی که به دست می‌آمد، عرصه‌ی بیرون‌کشیده از چنگ بورژوازی بود)، اکنون دیالکتیکی می‌شود و حالتی حاد به خود می‌گیرد. حتی به دست آوردن واقعی «آزادی‌ها» در پیکار با بورژوازی نیز در مسیری مستقیم صورت نمی‌گیرد، با آن که خط تاکتیکی پرولتاریا در تعیین

هدف، بی تردید خطی مستقیم و صعودی بوده است. اما اکنون حتی این برخورد نیز باید دگرگون شود. لنین [در دولت و انقلاب] می‌گوید دموکراسی سرمایه‌داری «به‌طور ساده، مستقیم، و بی مانع به گسترش همواره فزاینده‌ی دموکراسی تحول نمی‌یابد.» چنین تحولی از آن رو امکان‌پذیر نیست که ذات اجتماعی دوران انقلابی درست بر این امر استوار است که در پی بحران اقتصادی، هم در سرمایه‌داری می‌رنده و هم در جامعه‌ی پرولتری که مرحله‌ی پیکار برای استقرار خود را می‌گذرانند، صف‌بندی طبقاتی همواره به ناگهانی و تندی دگرگون می‌شود. به همین سبب، تجدید صف‌بندی مدام نیروهای انقلابی مسئله‌ئی حیاتی برای انقلاب است. تردیدی نیست که اوضاع کلی اقتصاد جهانی دیر یا زود پرولتاریا را به برپایی انقلابی در سطح جهانی خواهد کشاند؛ این انقلاب باید اقداماتی را انجام دهد که واقعاً در مسیر سوسیالیسم هستند. گسترش فزاینده‌ی انقلاب و عمل کردن با اطمینان کامل به این شناخت مستلزم آن است که پرولتاریا با تمام وسایل و در همه‌ی موقعیت‌ها قدرت دولتی را در دست‌های خود حفظ کند. پرولتاریای پیروزمند در این میان نباید سیاست خود را در عرصه‌های اقتصادی یا عقیدتی پیشاپیش و جزم‌اندیشانه معین سازد. با توجه به دگرگونی‌های صف‌بندی‌های طبقاتی، و با در نظر گرفتن امکانات یا ضرورت جلب قشرهایی از کارگران به سوی دیکتاتوری پرولتاریا یا دست‌کم خنثی‌ساختن آن‌ها، او باید در سیاست اقتصادی خود (اجتماعی‌سازی‌ها، امتیازها، و غیره) آزادی و ابتکار عمل داشته باشد. به همین ترتیب، درباره‌ی مجموع مسائل مربوط به آزادی، نباید پیشاپیش نظری تغییرناپذیر برگزیند. در دوران دیکتاتوری پرولتاریا، سرشت و گستره‌ی «آزادی» به عوامل زیر بستگی دارد: وضعیت مبارزه‌ی طبقاتی، قدرت دشمن، شدت

تهدیدهای رویاروی این دیکتاتوری، خواسته‌های قشرهایی که باید جلب شوند، آمادگی قشرهای هم‌پیمان و تحت نفوذ پرولتاریا. آزادی (درست مانند اجتماعی شدن) ممکن نیست نماینده‌ی ارزشی در خود باشد. آزادی باید خدمت‌گزار حاکمیت پرولتاریا باشد، نه برعکس. فقط حزبی انقلابی مانند حزب بلشویک‌ها می‌تواند این دگرگونی‌های غالباً بسیار ناگهانی را در جبهه‌ی نبرد انجام دهد؛ فقط چنین حزبی آن قدر نرمش، ابتکار عمل، و فقدان پیش‌داوری در ارزیابی از نیروهای واقعاً درگیر دارد که بتواند با گذر از صلح برست-لیتوفسک، دوره‌ی کمونیسم جنگی، و وحشیانه‌ترین جنگ داخلی، به سیاست اقتصادی نوین و سپس (همراه با دگرگونی تازه در تعادل قوا) صف‌بندی جدید نیروها برسد و در عین حال عامل اساسی - یعنی حاکمیت پرولتاریا - را همواره حفظ کند.

اما در میان این دگرگونی‌های پدیده‌ها، یک قطب هم‌چنان ثابت مانده است: موضع‌گیری ضدانقلابی دیگر «جریان‌های جنبش کارگری». در این جا خطی مستقیم کورنیلوف را به کرونشتات می‌رساند. بنابراین، «انتقاد» آنان از دیکتاتوری نوعی انتقاد از خود پرولتاریا نیست - انتقادی که امکان نهادین آن، حتی در دوران دیکتاتوری پرولتاریا باید حفظ شود. این انتقاد گرایشی ویران‌گرانه در خدمت بورژوازی است. گفته‌ی انگلس درباره‌ی ببل، در مورد چنین گرایش‌هایی نیز به درستی صادق است: «تا هنگامی که پرولتاریا دولت را به کار می‌برد، آن را نه برای خدمت به آزادی، بل که برای درهم‌شکستن دشمنان خود به کار می‌گیرد.» و بی‌تردید نگرش‌های روزا لوکزامبورگ - که در این جا بررسی شده‌اند - در جریان انقلاب آلمان از آن رو تغییر یافتند که او چند ماهی توانست با شور و شوق تمام به رهبری انقلابی بپردازد که در دستور روز قرار

گرفته بود. همین تجربه بایستی او را نسبت به نادرستی دیدگاه‌های پیشین‌اش درباره‌ی انقلاب، و در وهله‌ی نخست غلط‌بودنِ نظرگاه‌هایش درباره‌ی نقش فرصت‌طلبی، سرشت مبارزه‌ی لازم‌بر ضد آن، و در نتیجه ساختار و کارکرد خود حزب انقلابی متقاعد کرده باشد.

ژانویه ۱۹۲۲

## نکته‌های روش شناختی درباره‌ی مسئله‌ی سازمان‌دهی

مسائل سیاسی را نمی‌توان به‌طور مکانیکی

از مسائل سازمان‌دهی جدا کرد.

نسنین: سخن‌رانی پایانی کنگره‌ی یازدهم حزب کمونیست روسیه

### ۱

با آن‌که مسائل سازمان‌دهی در زمان‌های معینی - از جمله هنگام بحث درباره‌ی شرایط پیوستن به حزب‌های کمونیست - در کانون پیکارهای عقیدتی قرار داشته‌اند، از جمله مسائلی هستند که پرورش نظری‌چندانی نیافته‌اند. مفهوم حزب کمونیست که با موج حمله‌ها و تهمت‌های تمام فرصت‌طلبان روبه‌رو شده اما بهترین کارگران انقلابی آن را به‌طور غریزی درک کرده و پذیرفته‌اند، هنوز نیز اغلب به صورت مسئله‌ئی صرفاً فنی و نه به عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل فکری انقلاب در نظر گرفته می‌شود. این امر به معنای آن نیست که مصالح لازم برای تعمیق نظری مسئله‌ی سازمان‌دهی وجود ندارد. تزهای کنگره‌های دوم و سوم، مجادلات در حزب روسیه، و تجربه‌های عملی سال‌های اخیر مصالح فراوانی را عرضه می‌کنند. اما گویی توجه نظری حزب‌های کمونیست (حزب



کمونیست روسیه همیشه استثنا بوده است) چنان به مسائل وضعیت اقتصادی و سیاسی جهانی، به پی آمدهای تاکتیکی و توجیه نظری آنها معطوف شده که دیگر هیچ توان نظری زنده و پویائی برای پی گیری مسئلهی سازمان دهی در نظریه ی کمونیسم باقی نمانده است. چیزهای درستی هم که در این زمینه صورت می گیرند، بیش تر آفریده ی غریزه ی انقلابی درست اند تا حاصل برخورد نظری روشن. از سوی دیگر، بسیاری از برخوردهای تاکتیکی غلط - از جمله در مجادلات مربوط به جبهه ی واحد - از برداشت نادرستی از مسائل سازمان دهی سرچشمه می گیرند.

این «ناآگاهی» در مسائل سازمان دهی نشانه ی مسلم ناپختگی جنبش است. زیرا پختگی یا ناپختگی جنبش فقط در پاسخ به این پرسش روشن می شود که آیا در آگاهی طبقه ی فعال و حزب رهبر او، نگرش یا برخورد نسبت به وظیفه و هدف حالتی انضمامی و بامیانجی دارد یا انتزاعی و بی میانجی. به عبارت دیگر، هرچند انسان های بسیار روشن بین بی تردید می توانند خود هدف، ماهیت آن، و ضرورت اجتماعی اش را تا حدی به روشنی ببینند، اما تا زمانی که هدف مورد نظر دور از دست رس است، نمی توانند به اقدام های معینی که به آن هدف می انجامند و به وسایل مشخصی که باید بر مبنای نگرش احتمالاً درست خود به دست آورند، آگاهی یابند. البته یوتوپیا پردازان نیز می توانند وضعیتی واقعی را به عنوان نقطه ی عزیمت به درستی تشخیص دهند. آنان بدین سبب یوتوپیا پرداز محض باقی می مانند که این وضعیت را فقط به صورت امر واقع یا در نهایت همانند مسئله یی می بینند که باید حل شود؛ اما نمی توانند دریابند که راه حل و شیوه ی رسیدن به آن در خود مستهلفه است. از همین رو، «آنان در فقر فقط فقر را می بینند، و نه

جنبه‌ی انقلابی و براندازانه‌ی آن را که به سرنگونی جامعه‌ی کهن می‌انجامد.» (فقر فلسفه). تضاد میان علم آموزه پرست و علم انقلابی، که در این جا بر آن تأکید شده، از موردی که مارکس تحلیل کرده است فراتر می‌رود و به تضاد نمونه‌وار در تحول آگاهی طبقه‌ی انقلابی بدل می‌شود. هم‌گام با پیش‌روی پرولتاریا در راه انقلاب، فقر از حالت داده‌ی محض به در می‌آید و به دیالکتیک زنده‌ی عمل می‌پیوندد. اما - بسته به مرحله‌ی از تحول که طبقه به آن رسیده است - جای آن را پدیده‌های دیگری می‌گیرند که برخورد نظریه‌ی پرولتری به آن‌ها به ساختاری که مارکس در این جا تحلیل کرده شباهت بسیاری دارد. پنداری یوتوپایی است که فکر کنیم جنبش کارگری فقط از آن رو یوتوپاپردازی را پشت سر گذاشته که مارکس در عالم اندیشه از نخستین شکل جلوه‌ی آن فراتر رفته است. این مسئله که در تحلیل نهایی عبارت است از همان مسئله‌ی رابطه‌ی دیالکتیکی میان «هدف نهایی» و «جنبش»، یعنی میان نظریه و کردار، در هر مرحله‌ی تعیین‌کننده از تحول انقلابی، به شکلی همواره تحول‌یافته‌تر و با محتواهای همیشه تغییریابنده تکرار می‌شود. زیرا هر مسئله‌ی همواره نخست به صورت امکان انتزاعی پدیدار می‌گردد و فقط پس از دیرزمانی شکل‌های انضمامی تحقق آن نمودار می‌شوند. و بحث درباره‌ی درستی یا نادرستی مسائل در حقیقت فقط هنگامی معنا دارد که مرحله‌ی دوم پیموده شده و شناخت کلیتی انضمامی که باید بستر و راه تحقق هدف‌ها باشد، امکان‌پذیر شده باشد. به عنوان مثال، در نخستین مجادله‌های اترناسیونال دوم، اعتصاب عمومی آرمانی به تمامی انتزاعی بود و فقط در پی نخستین انقلاب روسیه و اعتصاب عمومی در بلژیک صورتی انضمامی پیدا کرد. به همین ترتیب، فقط پس از سپری شدن

سال‌ها پیکار انقلابی حاد بود که شوراهای کارگری خصلت یوتوپایی و اسطوره‌ای خود را از دست دادند و دیگر حلال تمام مشکلات انقلاب پنداشته نشدند و پرولتاریای غیرروس آن‌ها را همان‌گونه دریافت که در واقع بودند. (من به هیچ وجه مدعی نیستم که این فرآیند روشن‌گری دیگر تمام شده است؛ در واقع در این مورد تردید بسیار دارم. اما چون در این جا از شورای کارگری فقط به عنوان نمونه یاد کرده‌ام، درباره‌ی آن به بحث بیش‌تر نمی‌پردازم.)

همانا مسائل سازمان‌دهی هستند که مدتی طولانی‌تر از همه در این نوع سایه‌روشن یوتوپایی باقی مانده‌اند. این امر تصادفی نیست، زیرا حزب‌های بزرگ کارگری به‌طور عمده در دوره‌ئی رشد کرده‌اند که مسئله‌ی انقلاب فقط تأثیری نظری بر برنامه‌ی آن‌ها می‌گذاشت و مجموع اعمال زندگی روزمره‌شان را تعیین نمی‌کرد. بنابراین، فراهم آوردن مفهوم نظری انضمامی و روشنی از ماهیت و سیر احتمالی انقلاب برای رسیدن به نتیجه‌گیری‌های لازم در مورد نحوه‌ی عمل آگاهانه‌ی بخش آگاه پرولتاریا ضروری نمی‌نمود. مسئله‌ی سازمان‌دهی انقلابی فقط هنگامی با ضرورت عاجل در آگاهی توده‌ها و سخن‌گویان نظری آنان رسوخ می‌کند که انقلاب در دستور روز قرار گرفته باشد.

این فرآیند نیز فقط تدریجی است. زیرا حتی هنگامی که انقلاب واقعیت می‌یابد و موضع‌گیری بی‌درنگ در برابر آن به مثابه مسئله‌ئی واقعی ضروری می‌شود - همان‌گونه که در طول نخستین انقلاب روسیه و پس از آن اتفاق افتاد - نمی‌توان [یک‌باره] درکی درست به دست آورد. [در روسیه] این امر البته تا حدی از آن رو بود که فرصت‌طلبی چنان ریشه‌های عمیقی در حزب‌های پرولتاری پیدا کرده بود که شناخت نظری درست از انقلاب را ناممکن می‌ساخت.

اما حتی جایی که اوضاع بدین ترتیب نبود و نیروهای محرک انقلاب به درستی شناخته شده بودند، این شناخت نتوانست به نظریه‌ی سازمان‌دهی انقلابی تکامل یابد. آن چه دست‌کم تا حدی مانع روشن‌سازی اصول می‌شد، خصلت ناآگاهانه، به لحاظ نظری ناپروورده، و «به‌طور طبیعی رشدیافته‌ی» سازمان‌های موجود بود. انقلاب روسیه محدودیت‌های شکل‌های سازمان‌دهی در اروپای غربی را به روشنی نشان داده است. مسئله‌ی اقدام‌های توده‌ای و اعتصاب‌های توده‌ای انقلابی، ناتوانی این سازمان‌ها را در برابر جنبش‌های خودانگیخته‌ی توده‌ها نشان می‌دهد، پندار فرصت‌طلبانه‌ی نهفته در پس مفهوم «تدارک سازمانی» چنین اقدام‌هایی را متزلزل می‌سازد و ثابت می‌کند که این سازمان‌ها همواره از اقدام‌های واقعی توده‌ها عقب می‌مانند و به‌جای پیش‌بردن یا هدایت این اقدام‌ها، از پیش‌روی آن‌ها جلوگیری و راه‌شان را سد می‌کنند. روزا لوکزامبورگ معنای اقدام‌های توده‌ای را روشن‌تر از هر کس دیگری دیده است و نگرش او از این انتقاد محض فراتر می‌رود. وی محدودیت برداشت سنتی از سازمان‌دهی را با روشن‌بینی بسیار درمی‌یابد، محدودیتی که به ارزیابی نادرست از نقش توده‌ها برمی‌گردد. روزا لوکزامبورگ [در اعتصاب توده‌ای] می‌نویسد: «ارزیابی گزافه‌آمیز یا نادرست از نقش سازمان‌دهی در مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا معمولاً با تحقیر توده‌های پرولتری سازمان‌نیافته و ناپختگی سیاسی آنان همراه است». نتیجه‌گیری‌های او در این مورد از یک سو به جدل با ارزیابی گزافه‌آمیز از نقش سازمان‌دهی می‌انجامند، و از سوی دیگر به تعیین وظیفه‌ی حزب که «نه تدارک و رهبری فنی اعتصاب توده‌ای، بل که پیش از هر چیز، رهبری سیاسی تمامی جنبش است.»<sup>۱</sup>

بدین ترتیب گامی بزرگ در جهت شناخت روشن مسئله‌ی سازمان‌دهی برداشته شد: روزا لوکزامبورگ این مسئله را از حالت انزوای انتزاعی‌اش به در آورد (به «ارزیابی گزافه‌آمیز» از نقش سازمان‌دهی پایان داد) و راهی را گشود که تعیین کارکرد درست سازمان‌دهی را در فرآیند انقلاب امکان‌پذیر می‌ساخت. اما برای این کار لازم بود یک گام دیگر برداشته شود و مسئله‌ی رهبری سیاسی در زمینه‌ی سازمان‌دهی در نظر گرفته شود، یعنی روزا لوکزامبورگ باید عواملی سازمانی را توضیح می‌داد که حزب پرولتاریا را برای رهبری سیاسی آماده می‌سازند. در جای دیگری به بررسی نظریاتی پرداخته‌ایم که او را از برداشتن این گام باز داشتند. در این جا فقط باید خاطر نشان کنیم که این گام در واقع چند سال پیش برداشته شده بود: در مجادله در باب سازمان‌دهی در حزب سوسیال دمکرات روسیه؛ روزا لوکزامبورگ با آن که این مباحثه را به‌خوبی می‌شناخت، فقط در این مسئله در کنار جریان واپس‌گرا و سد راه تحول (یعنی منشویک‌ها) قرار گرفت. به‌هیچ‌وجه تصادفی نیست که عوامل ایجاد انشعاب در سوسیال دموکراسی روسیه، از یک‌سو نگرش‌های متفاوت درباره‌ی ماهیت انقلاب آینده و وظایف ناشی از آن (هم‌پیمانی با بورژوازی «ترقی‌خواه» یا مبارزه در کنار انقلاب دهقانی)، و از سوی دیگر مسائل سازمان‌دهی بودند. اما برای جنبش بیرون از روسیه فاجعه‌آمیز بود که در آن هنگام هیچ‌کس (حتی روزا لوکزامبورگ) وحدت، پیوند جدایی‌ناپذیر و دیالکتیکی این دو مسئله را درک نکرد. در نتیجه، نه فقط از انتشار مسائل سازمان‌دهی انقلابی در میان پرولتاریا در راه آماده‌ساختن فکری او برای روی داده‌های آینده (در آن زمان بیش از این امکان‌پذیر نبود) غافل شدند، بل که حتی دیدگاه‌های سیاسی درست روزا

لوکزامبورگ، پانه کوک، و دیگران نیز نتوانستند به عنوان گرایش سیاسی انضمامیت کافی ببینند؛ به گفته‌ی روزا لوکزامبورگ، این دیدگاه‌ها نهفته و صرفاً نظری ماندند و پیوند آن‌ها با جنبش انضمامی همواره آلوده به یوتوپیاپردازی<sup>۲</sup> بود.

سازمان‌دهی، صورت میانجی بین نظریه و عمل است. و همانند هر رابطه‌ی دیالکتیکی، در این جا نیز اجزای چنین رابطه‌ئی فقط با این میانجی و از ره‌گذر آن انضمامیت و واقعیت می‌یابند. توانایی سازمان‌دهی در میانجی‌گری بین نظریه و کردار در این امر روشن‌تر از همه پدیدار می‌شود که حساسیت عرصه‌ی سازمان‌دهی نسبت به گرایش‌های گوناگون، بسیار گسترده‌تر، ظریف‌تر، و استوارتر از هر عرصه‌ی دیگری از اندیشه و عمل سیاسی است. در سطح نظریه‌ی محض، متفاوت‌ترین برداشت‌ها و گزاینش‌ها ممکن است به‌آرامی هم‌زیستی کنند و تضادهای شان فقط در قالب مباحثاتی بیان شوند که ممکن است در چارچوب تشکیلات واحدی جریان یابند، بی آن‌که این تشکیلات را ناگزیر درهم شکنند؛ اما همین مباحثات هنگامی که در مورد مسائل سازمان‌دهی صورت می‌گیرند، به شکل گرایش‌های متضاد و آشتی‌ناپذیر پدیدار می‌شوند. هر گرایش یا اختلاف «نظری»ئی که نخواهد در سطح نظریه‌ی محض و عقیده‌ی انتزاعی باقی بماند و واقعاً بخواهد راه تحقق عملی خویش را نشان دهد، مجبور است بی‌درنگ به عرصه‌ی مسائل سازمان‌دهی کشیده شود. اما اشتباه است که بپنداریم صرف عمل و اقدام [سازمان‌یافته] قادر است ضابطه‌ئی واقعی و مطمئن برای سنجش درستی نگرش‌های متضاد یا حتی امکان‌پذیری یا امکان‌ناپذیری آشتی آن‌ها فراهم آورد. هر اقدامی - به‌طور درخود و برای خود - آمیزه‌ئی از عمل‌های خاص افراد و گروه‌های معین است

و تفسیر آن به مثابه روی داد تاریخی و اجتماعی «ضروری» و کاملاً جهت یافته، همان قدر نادرست است که آن را پی آمد تصمیم های «نادرست» یا «درست» افراد بدانیم. این آمیزه ی آشفته فقط در صورتی معنا و واقعیت می یابد که در کلیت تاریخی دریافته شود، یعنی کارکرد آن در فرآیند تاریخی و نقش میانجی گرانه اش بین گذشته و آینده در نظر گرفته شود. در هر حال، تحلیلی که شناخت عمل سازمان یافته را به مثابه درس آموزی از آن برای آینده، به مثابه پاسخ به پرسش «چه باید کرد؟» در نظر می گیرد، مسئله را در عرصه ی سازمان دهی طرح می کند. این تحلیل از ره گذر ارزیابی اوضاع، از ره گذر تدارک برای عمل و هدایت آن، در پی کشف عامل هائی است که به ناگزیر، نظریه را به مناسب ترین عمل ممکن می کشانند؛ بنابراین، چنین تحلیلی در جست و جوی عوامل تعیین کننده ی اساسی ثی است که نظریه و کردار را به هم پیوند می دهند.

روشن است که انتقاد از خود واقعاً بارور و تحلیل حقیقتاً ثمربخش «خطاهای» صورت گرفته، فقط با درپیش گرفتن این راه امکان پذیر می شود. اعتقاد به «ضرورت» انتزاعی روی دادها به تقدیرباوری می انجامد؛ به همین ترتیب، این فرض میان تهی که سرچشمه ی پیروزی یا شکست را در «خطاها» یا شایستگی افراد می بیند، نمی تواند درس های واقعاً ثمربخشی برای عمل آینده عرضه کند. زیرا از چنین دیدگاهی این که این یا آن شخص در این یا آن مکان قرار داشته و این یا آن خطا را انجام داده، امری کمابیش «تصادفی» است. کشف چنین خطائی در نهایت ممکن است به نشان دادن این امر بیانجامد که شخص مورد نظر برای انجام نقش خود مناسب نبوده است؛ این نکته، اگر درست باشد، بی ارزش نیست، اما

تا آنجا که به انتقاد از خودِ اساسی مربوط می‌شود، جنبه‌ئی فرعی دارد. اهمیت گزافه‌آمیزی که چنین دیدگاهی برای افراد خاص قابل می‌شود، نشان می‌دهد که از ارزیابی عینی نقش این افراد و توانایی آنان در هدایت عمل به نحوی قاطعانه و به شیوه‌ئی خاص ناتوان است؛ این دیدگاه، مانند برخورد تقدیرباوری عینی به مجموعه‌ی فرآیند تحول، افراد خاص را تقدیرباورانه در نظر می‌گیرد. اما اگر این مسئله را فراتر از جنبه‌ی کاملاً خاص و تصادفی‌اش در نظر بگیریم، اگر در عمل درست یا نادرست این افراد خاص عاملی را بیابیم که البته در مجموعه‌ی روی داده‌ها نقش دارد، ولی با گذر به فراسوی آن، امکان‌های عینی اعمال این افراد و امکان‌های عینی روی داده‌ائی را بررسی کنیم که این افراد به یاری آن‌ها به چنین مقام‌هائی دست یافته‌اند، آن‌گاه دوباره به طرح مسئله در عرصه‌ی سازمان‌دهی می‌رسیم.<sup>۳</sup> زیرا در این صورت وحدتی که افراد کنش‌گر را در عمل به هم پیوند می‌دهد، به مثابه وحدت عینی عمل در نظر می‌آید و سازگاری آن با عمل‌های خاص بررسی می‌شود؛ در این حال، باید پرسید که آیا ابزارهای سازمانی مناسبی برای تبدیل نظریه به عمل برگزیده شده یا نشده‌اند.

البته ممکن است «اشتباه» در نظریه، در هدف‌های برگزیده یا در ارزیابی خود وضعیت باشد. اما فقط بررسی‌ئی که مسائل سازمان‌دهی را محور قرار دهد، نقد واقعی نظریه را از دیدگاه عمل ممکن می‌سازد. اگر نظریه بی‌هیچ میانجی در کنار عمل قرار داده شود و چه‌گونگی تأثیرش بر عمل روشن نگردد، یعنی اگر پیوند سازمانی میان آن‌ها به روشنی آشکار نشود، خود نظریه را فقط از دیدگاه تضادهای نظری درونی‌اش می‌توان به نقد کشید. با توجه به این جنبه از مسائل سازمان‌دهی، می‌توان دریافت که چرا



فرصت‌طلبی [اپورتونیزم] همیشه از بیرون کشیدن پی‌آمدهای سازمانی اختلافات نظری بیش‌ترین بیزاری را داشته است. برخورد سوسیالیست‌های مستقل راست در آلمان و هواداران سیراتی به شرایط کنگره‌ی دوم برای عضویت در حزب، کوشش آنان برای انتقال حوزه‌ی بحث درباره‌ی اختلافات واقعی با انترناسیونال کمونیستی از عرصه‌ی سازمان‌دهی به عرصه‌ی «صرفاً سیاسی»، از این غریزه‌ی فرصت‌طلبانه‌ی درست سرچشمه می‌گیرد که در عرصه‌ی «صرفاً سیاسی» اختلافات ممکن است برای مدتی بسیار طولانی در حالت نهفته و - به خاطر مقاصد عملی - حل نشده باقی بمانند؛ در مقابل، کنگره‌ی دوم، با طرح مسائل در عرصه‌ی سازمان‌دهی، تصمیم‌گیری روشن و بی‌درنگی را الزام آور می‌ساخت. اما چنین برخوردی به هیچ‌وجه تازگی نداشت. تمام تاریخ انترناسیونال دوم انباشته از کوشش‌های مشابهی برای آشتی دادن متفاوت‌ترین، متضادترین، و آشتی‌ناپذیرترین نگرش‌ها؛ چارچوب «وحدت» نظری قطع‌نامه‌ئی است که حق همه‌ی آن‌ها را به‌جا آورد. خودبه‌خود پیدا است که چنین قطع‌نامه‌هایی هیچ رهنمودی برای عمل واقعی و مشخص نشان نمی‌دهند و همواره در این باره مبهم می‌مانند و راه را برای متفاوت‌ترین تفسیرها باز می‌گذارند. انترناسیونال دوم درست از آن رو که در چنین قطع‌نامه‌هایی از تمام پی‌آمدهای سازمانی به‌دقت پرهیز می‌کرد، توانست در مورد بسیاری از چیزها به بحث نظری بپردازد، بی‌آن‌که کم‌ترین توجهی به الزام به مقید کردن خود به خط خاصی در عمل داشته باشد. به همین سبب بود که تأیید قطع‌نامه‌ی بسیار رادیکال اشتوتگارت درباره‌ی جنگ امکان‌پذیر شد؛ هرچند در آن از هیچ تعهدی به عمل مشخص و معین در عرصه‌ی سازمان‌دهی، هیچ

ره‌نمود سازمانی درباره‌ی نحوه‌ی ضروری عمل، و هیچ تضمین سازمانی برای اجرای عملی قطع‌نامه نشانی نبود. از آن‌جا که اقلیت فرصت‌طلب می‌فهمید که خود قطع‌نامه هیچ پی‌آمدی در عرصه‌ی سازمان‌دهی نخواهد داشت، نیازی ندید که از شکست خود به نتایج سازمانی برسند. از همین رو، پس از انحلال انترناسیونال، تمام گرایش‌ها توانستند به این قطع‌نامه استناد ورزند.

نقطه‌ی ضعف تمام گرایش‌های رادیکال غیر روس در انترناسیونال این بود که در عین موضع‌گیری‌های انقلابی بر ضد فرصت‌طلبی رویونیست‌های آشکار و جریان میانه توانستند یا نخواستند به این موضع‌گیری‌ها شکل سازمانی مشخصی بدهند. در نتیجه، مخالفان آنان، و در درجه‌ی نخست میانه‌روان، توانستند این تفاوت‌ها را در چشم پرولتاریای انقلابی محو سازند؛ مخالفت میانه‌روان [با این گرایش‌های رادیکال] نیز مانع از آن نشد که در نظریه بخش انقلابی پرولتاریا به مثابه مدافعان مارکسیسم راستین جلوه کنند. توضیح نظری و تاریخی چیرگی میانه‌روان در دوره‌ی پیش از جنگ در این‌جا امکان‌پذیر نیست. فقط باید بار دیگر خاطرنشان کنیم که دست‌یابی میانه‌روان به چنین جای‌گاهی از آن رو امکان‌پذیر گشت که در فعالیت روزمره‌ی جنبش، انقلاب، و موضع‌گیری در برابر مسائل انقلاب ناپدید شده بودند؛ [کار آنان عبارت بود از:] مجادله‌ی هم‌زمان با رویونیسم آشکار و نیز با الزامات فعالیت انقلابی؛ رد نظری این رویونیسم، بی‌هیچ کوشش جدی برای حذف آن از کردار حزب؛ تأیید نظری این الزامات، بی‌پذیرش کاربرد بی‌درنگ آن‌ها در فعالیت روزانه. در چنین اوضاعی، به عنوان مثال، کائوتسکی و هیلفردینگ هنوز می‌توانستند سرشت انقلابی کلی آن دوران و فعلیت تاریخی انقلاب را به‌خوبی بپذیرند، بی‌آن‌که به الزام

کاربرد این نگرش در تصمیم‌گیری‌های روز برستند. در نتیجه، این عقاید متضاد برای پرولتاریا صرفاً در حکم اختلاف‌نظرهای درون جنبش‌های کارگری باقی ماندند، جنبش‌هایی که با این همه انقلابی بودند؛ بدین ترتیب تمایز روشن میان گرایش‌های مختلف ناممکن شد. اما این ناروشتی بر نگرش‌های جناح چپ نیز تأثیر گذاشت. از آن‌جا که این نگرش‌ها هرگونه رویارویی با عمل را انکار کرده بودند، نتوانستند به یاری انتقاد از خود سازنده‌ئی که زاده‌ی پرداختن به عمل است، گسترش و تحقق یابند. آن‌ها حتی هنگامی که به حقیقت بسیار نزدیک می‌شدند، جنبه‌ی انتزاعی و یوتوپیایی چشم‌گیری داشتند. شاهد مثالی برجسته‌ی این امر، جدل پانه‌کوک با کائوتسکی بر سر مسئله‌ی اقدامات توده‌ای است. روزا لورکزامبورگ نیز به همین دلیل‌ها نتوانست اندیشه‌های درست خود را درباره‌ی نقش رهبری سیاسی سازمان پرولتاریای انقلابی تکامل دهد. جدل درست او با شکل‌های مکانیکی سازمان‌دهی جنبش کارگری، برای مثال در مسئله‌ی مناسبات حزب و سندیکا، و مناسبات توده‌های سازمان‌یافته و سازمان‌نیافته، از یک‌سو به ارزیابی گزافه‌آمیز از اقدام‌های توده‌ای خودانگیخته انجامید؛ از سوی دیگر، او هرگز نتوانست دیدگاه خود را در مورد رهبری جنبش، از رنگ‌وبوی صرفاً نظری و صرفاً تبلیغی به تمامی پاک سازد.

## ۲

در مقاله‌ی پیشین توضیح دادیم که در این‌جا با تصادف یا «خطای» صرف این اندیشه‌گر برجسته و پیش‌تاز روبه‌رو نیستیم. در این چارچوب، اساس این‌گونه نگرش‌ها را می‌توان چنین خلاصه کرد که آن‌ها به پندار انقلاب «اندام‌وار» و صرفاً پرولتری گرفتار آمده‌اند.

نظریه‌ی «اندام‌وار» و انقلابی مبارزات توده‌ای خودانگیخته در جریان پیکار با آموزه‌ی فرصت‌طلبانه‌ی تحول «اندام‌وار» شکل گرفته است، آموزه‌ئی که بر اساس آن پرولتاریا از ره‌گذر رشد آرام خود، اکثریت جمعیت را اندک اندک در برمی‌گیرد و بدین ترتیب از راه‌های صرفاً قانونی قدرت را به دست می‌آورد.<sup>۴</sup> نظریه‌ی انقلاب «اندام‌وار» به‌رغم احتیاط‌های دقیق‌ترین نمایندگان‌اش، در تحلیل نهایی به این دیدگاه می‌انجامید که وخامت پیوسته‌ی وضعیت اقتصادی، جنگ جهانی امپریالیستی که آفریده‌ی ناگزیر آن بود، و فرارسیدن دوران پیکارهای توده‌ای انسقلابی، جنبش‌های توده‌ای خودانگیخته‌ئی را با ضرورتی تاریخی و اجتماعی در میان پرولتاریا بر می‌انگیزاند؛ در این فرآیند، ارزیابی روشن رهبری از هدف‌ها و روش‌های انقلاب به‌بوته‌ی آزمایش گذاشته می‌شود. اما این نظریه به‌طور ضمنی فرض می‌کند که انقلاب خصلتی کاملاً پرولتری خواهد داشت. البته نحوه‌ی دریافت روزا لوکزامبورگ از گسترش مفهوم «پرولتاریا» با درک فرصت‌طلبان به‌کلی تفاوت داشت؛ او بود که به روشنی تمام نشان داد وضعیت انقلابی، توده‌های عظیم پرولتری را بسیج می‌کند، توده‌هایی که تاکنون سازمان‌یافته و در دست‌رس کار سازمان‌دهی نبوده‌اند (کارگران کشاورزی و مانند آنان)؛ او بود که نشان داد سطح آگاهی طبقاتی این توده‌ها در اقدامات خود حتی از آگاهی حزب و سندیکاها بسیار برتر است، همان حزب و سندیکاهائی که می‌پنداشتند بر توده‌های ناپخته و «عقب‌مانده» منت می‌گذارند. با این‌همه، نگرش روزا لوکزامبورگ بر فرضیه‌ی خصلت کاملاً پرولتری انقلاب استوار است. بر اساس این نگرش، از یک‌سو پرولتاریا به صورتی متحد به عرصه‌ی کارزار پا می‌گذارد، و از سوی دیگر توده‌هایی که اعمال‌شان بررسی می‌شوند، توده‌های

پرولتری ناب اند و ممکن نیست طور دیگری باشد. زیرا فقط در آگاهی طبقاتی پرولتاریاست که برخورد درست به عمل انقلابی به طور غریزی چنان استوار می‌گردد و ریشه‌های چنان ژرفی می‌یابد که فقط کافی است این برخورد آگاهانه شود و از رهبری روشن برخوردار گردد تا عمل انقلابی در مسیر مناسب پیش رود. با این همه، اگر دیگر قشرها نیز نقشی تعیین‌کننده در انقلاب ایفا کنند، جنبش آن‌ها البته ممکن است - با شرایطی - انقلاب را به پیش برد؛ اما این هم ممکن است که به آسانی مسیری ضدانقلابی را برگزینند، زیرا در وضعیت طبقاتی این قشرها (خرده‌بورژواها، دهقانان، ملت‌های ستم‌دیده، و مانند آن‌ها)، سمت‌گیری ضروری به سوی انقلاب پرولتری تصورپذیر نیست و نمی‌تواند باشد. حزبی انقلابی که این نگرش را پذیرفته باشد، در راه هم‌آهنگ ساختن چنین قشرهایی با برنامه‌ی خود، ناگزیر باید شکست بخورد، زیرا نه می‌تواند جنبش‌های‌شان را در مسیر انقلاب هدایت کند، و نه قادر است آنان را از خدمت به ضدانقلاب باز بدارد.

چنین حزبی در برخورد با خود پرولتاریا نیز باید با شکست روبه‌رو شود. زیرا مبنای سازمان‌دهی آن، برداشتی از سطح آگاهی طبقاتی پرولتاریاست که بر اساس آن فقط باید امر ناخودآگاه را آگاهانه ساخت و امر نهفته را آشکار کرد؛ به بیان دقیق‌تر، بر اساس چنین برداشتی، فرآیند آگاه‌شدن [پرولتاریا] با بحران عقیدتی حادی در درون صفوف خود پرولتاریا همراه نیست. در این جا نمی‌خواهیم ترس فرصت‌طلبان را از «ناپختگی» پرولتاریا برای کسب و حفظ قدرت رد کنیم. روزا لوکزامبورگ در جدل با برنشتاین این استدلال فرصت‌طلبان را قاطعانه رد کرده است. در این جا می‌خواهیم تأکید ورزیم که، هم‌گام با بحران اقتصادی عینی، آگاهی طبقاتی پرولتاریا

در خط مستقیم و به نحوی یک پارچه در تمام طبقه‌ی پرولتاریا رشد نمی‌کند؛ بخش‌های عظیمی از پرولتاریا زیر نفوذ فکری بورژوازی باقی می‌مانند و حتی بدترین و حادث‌ترین بحران اقتصادی نیز آن‌ها را از این حالت بیرون نمی‌آورد؛ در نتیجه، برخورد پرولتاریا و واکنش‌اش در برابر بحران، شدت و قدرتی بسیار کم‌تر از خود بحران دارد.<sup>۵</sup>

این وضعیت نیز که وجود منشویسم را امکان‌پذیر می‌سازد، بی‌تدرید بر پایه‌های عینی اقتصادی استوار است. مارکس و انگلس در همان اوایل فعالیت‌شان خاطر نشان کردند که بخش‌هایی از کارگران که به شکرانه‌ی سودهای انحصارها در انگلستان آن روزگار موقعیتی برتر از رفقای هم‌طبقه‌ی خود به دست آورده‌اند، گرایش‌های بورژوایی پیدا کرده‌اند.<sup>۶</sup> با ورود سرمایه‌داری به مرحله‌ی امپریالیستی، این قشر همه‌جا پدیدار گشته و بی‌هیچ تردیدی تکیه‌گاه مهمی برای گرایش فرصت‌طلبانه و ضدانقلابی بخش‌های عظیمی از طبقه‌ی کارگر شده است. اما به نظر من تمام مسئله‌ی منشویسم را نمی‌توان بر این مبنا توضیح داد. زیرا در درجه‌ی اول، این جای‌گاه ممتاز امروزه بسیار متزلزل گشته، حال آن که موقعیت منشویسم دچار همان تزلزل نشده است. در این مورد نیز تحول ذهنی پرولتاریا از جهات بسیاری از ضرب‌آهنگ بحران عینی عقب‌تر است؛ در نتیجه نمی‌توان این عامل را یگانه علت منشویسم دانست، مگر آن که برای این عامل جای‌گاه نظری گسترده‌ئی قایل شویم و بپنداریم که می‌توان با آن، از فقدان خواست روشن و قاطع برای انقلاب در صفوف پرولتاریا، به فقدان وضعیت عینی انقلابی رسید. اما در درجه‌ی دوم، تجربه‌های مبارزات انقلابی به‌هیچ‌وجه به‌روشنی نشان نداده‌اند که استواری انقلابی و شور

مبارزاتی پرولتاریا به سادگی یا قشربندی اقتصادی بخش‌های مختلف این طبقه هم‌خوانی دارند. در این جا می‌بینیم که واقعیت امور از موازنه‌ی ساده و تک‌خطی بسیار به دور است و در درون قشرهای کارگری که وضعیت اقتصادی واحدی دارند، تفاوت‌های عظیمی در پختگی آگاهی طبقاتی‌شان یافت می‌شود.

این نکات فقط در چارچوب نظریه‌ئی به معنای واقعی خود می‌رسند که تقدیرباور و «اقتصادپرست» نباشد. اگر تحول اجتماعی به نحوی تفسیر شود که گویی فرآیند اقتصادی سرمایه‌داری، به ناگزیر و خودبه‌خود، از ره‌گذر رشته‌ئی از بحران‌ها به سوسیالیسم می‌رسد، آن‌گاه عامل‌های عقیدتی طرح‌شده در این جا فقط پی‌آمدهای یک تشخیص نادرست اند. در این صورت، این عامل‌ها فقط نشانه‌های آن اند که بحران تعیین‌کننده‌ی عینی سرمایه‌داری هنوز فرا نرسیده است. زیرا برای چنین نگرش‌هائی، وجود بحران عقیدتی پرولتاریا که در آن ایدئولوژی پرولتری از بحران اقتصادی عقب می‌ماند، در اصل امکان‌ناپذیر است. این وضعیت تغییری اساسی نمی‌یابد اگر در عین حفظ تقدیرباوری اقتصادی بنیادین، نگرش نسبت به بحران خوش‌بینانه و انقلابی گردد، یعنی پنداشته شود که بحران ناگزیر است و سرمایه‌داری نیز ناگزیر هیچ راه‌حلی برای آن ندارد. در این حالت نیز مسئله‌ی طرح‌شده در این جا را نمی‌توان به مثابه مسئله پذیرفت؛ فقط آن‌چه پیش‌تر «ناممکن» بود، اکنون به «هنوز فرانسیده» بدل شده است. اما لنین به درستی بسیار خاطر نشان کرده است که وضعیتی وجود ندارد که به‌طور درخود و برای خود، راه خروجی نداشته باشد. سرمایه‌داری در هر وضعیتی که قرار گیرد، همیشه امکان راه‌حل‌های «صرفاً اقتصادی» را پیدا می‌کند؛ فقط باید پرسید که آیا این راه‌حل‌ها پس از خروج از دنیای نظری

محض اقتصاد و ورود به واقعیت مبارزات طبقاتی، در آنجا نیز تحقق‌پذیر و عملی اند یا نه؟ بنابراین، برای سرمایه‌داری راه‌های خروج از بحران به‌طور دزخود و برای خود تصورپذیر اند. اما عملی شدن آن‌ها به پرولتاریا بستگی دارد. پرولتاریا، فعالیت پرولتاریا، راه سرمایه‌داری را برای حل بحران می‌بندد. البته این واقعیت که پرولتاریا در حال حاضر چنین قدرتی را در دست دارد یکی از پی‌آمدهای «قوانین طبیعی» حاکم بر فرآیند اقتصادی است. اما این «قوانین طبیعی» فقط خود بحران را تعیین می‌کنند و گستره و ژرفائی به آن می‌بخشند که توسعه‌ی «صلح‌آمیز» سرمایه‌داری را ناممکن می‌سازند. در هر حال، اگر این قوانین بی‌هیچ مانعی (در چارچوب سرمایه‌داری) گسترش می‌یافتند، نه به سقوط کامل سرمایه‌داری و گذار آن به سوسیالیسم، بل که به دورانی طولانی از بحران‌ها، جنگ‌های داخلی، و جنگ‌های جهانی امپریالیستی در سطحی همواره گسترده‌تر، «به نابودی متقابل طبقات پیکارگر» [مانیفست کمونیسم]، و به توحشی جدید می‌انجامیدند.

وانگهی، این نیروها و رشد «طبیعی» آن‌ها پرولتاریائی را آفریده‌اند که قدرت مادی و اقتصادی‌اش امکان بسیار اندکی به سرمایه‌داری می‌دهد تا راه‌حلی صرفاً اقتصادی را بر اساس الگوی بحران‌های پیشین تحمیل کند؛ راه‌حلی که در آن پرولتاریا فقط موضوع [ابژه‌ی] تحول اقتصادی بود. این قدرت پرولتاریا پی‌آمد «مجموعه‌های قوانین» اقتصادی عینی است. اما تبدیل این قدرت ممکن به واقعیت، و دخالت واقعی پرولتاریا به مثابه فاعل فرآیند اقتصادی (پرولتاریائی که امروزه در واقع موضوع محض این فرآیند است و فقط فاعل بالقوه و نهفته‌ی این فرآیند به حساب می‌آید) دیگر خودبه‌خود و تقدیرباورانه با این «مجموعه‌های قوانین» تعیین



نمی‌شوند. به بیان دقیق‌تر: قدرتِ خودکار و مقدر این قوانین دیگر اساس قدرت واقعیِ پرولتاریا را تعیین نمی‌کند. در واقع، تا هنگامی که واکنش‌های پرولتاریا در برابر بحران صرفاً بر اساس «مجموعه‌های قوانین» اقتصاد سرمایه‌داری صورت می‌گیرند، تا هنگامی که آن‌ها در نهایت به جنبش‌های توده‌ای خودانگیخته محدود می‌شوند، ساختاری را نشان می‌دهند که همانندی‌های بسیاری با جنبش‌های دوران پیش از انقلاب دارد. این واکنش‌ها خودانگیخته پدیدار می‌شوند و تقریباً بی‌هیچ استثنائی در حکم اقدام دفاعی در مقابل تهاجم اقتصادی و به‌ندرت سیاسی بورژوازی، در مقابل کوشش بورژوازی برای یافتن راه‌حلی «صرفاً اقتصادی» برای بحران هستند. (خودانگیختگی جنبش فقط بیان ذهنی [سوبژکتیو] و توده‌ای-روان‌شناختی پی‌روی آن از قوانین اقتصادی است). اما همین واکنش‌ها هنگامی که هدف‌های بی‌واسطه‌شان بر آورده شوند یا تحقق‌ناپذیر به نظر آیند، به همان ترتیب کاملاً خودانگیخته از حرکت باز می‌مانند. به همین سبب گویی سیر «طبیعی» خود را پیموده‌اند.

این پندار هنگامی ناپدید می‌گردد که این جنبش‌ها را دیگر نه به صورتی انتزاعی، بل که در محیط واقعی‌شان، در کلیت تاریخی بحران جهانی در نظر گیریم. این محیط عبارت است از گسترش بحران به تمام طبقات و نه فقط پرولتاریا و بورژوازی. هر جا که فرآیند اقتصادی، جنبش توده‌ای خودانگیخته‌ی را در میان پرولتاریا بر می‌انگیزد، بین دو موقعیت زیر تفاوتی کیفی و اصولی دیده می‌شود: موقعیتی که در آن، جامعه در کل اساسی باثبات دارد، و موقعیتی دیگر که در آن، صف‌بندی جدید و ژرف تمام نیروهای اجتماعی و تزلزل بنیادهای قدرت طبقه‌ی حاکم دیده می‌شود. به

همین سبب، شناختِ نقشِ مهمِ قشرهای غیرپرولتری در انقلاب و خصلتِ غیرپرولتری انقلابِ اهمیتی تعیین‌کننده می‌یابد. حاکمیتِ هر اقلیتی فقط هنگامی تداوم‌پذیر است که آن اقلیت بتواند همراهیِ عقیدتی طبقاتی را به دست آورد که پیوند مستقیم و بی‌واسطه‌ئی با انقلاب ندارند. او باید پشتیبانی یا دست‌کم بی‌طرفی آن‌ها را در پیکار برای قدرت جلب کند. (بدیهی است که در این میان برای خنثی‌ساختن بخش‌هایی از خودِ طبقه‌ی انقلابی نیز باید کوشش کرد). این امر به‌ویژه در مورد بورژوازی صادق است. این طبقه بسیار کم‌تر از طبقاتِ حاکمِ پیشین (از جمله شهروندان دولت-شهرهای یونانی یا اشرافِ دورانِ فئودالیسم) قدرت واقعی را به‌طور بی‌واسطه در دست دارد. بورژوازی از یک‌سو باید بسیار آشکارتر از دیگر طبقات با طبقاتِ رقیب که پیش از او حاکم بوده‌اند، صلح یا سازش کند تا بتواند دست‌گاهِ قدرتِ تحتِ اختیارِ آنان را به خدمت خود در آورد؛ از سوی دیگر ناگزیر باید اعمالِ واقعیِ قدرت (ارتش، دیوان‌سالاریِ خُرد، و...) را به دست خرده‌بورژواها، دهقانان، اتباعِ ملت‌های ستم‌دیده، و مانند آن‌ها بسپارد. اگر در پی بحران، وضعیتِ اقتصادی این قشرها دگرگون شود و تعلقِ ساده‌لوحانه و نسنجیده‌ی آن‌ها به نظام اجتماعی تحت هدایتِ بورژوازی متزلزل گردد، تمام دست‌گاهِ حاکمیتِ بورژوازی ممکن است با یک ضربه در هم شکسته شود: در این میان پرولتاریا می‌تواند در مقام نیروی پیروزمند و یگانه نیروی سازمان‌یافته ظاهر شود، بی‌آن‌که پیکاری جدی کرده یا واقعاً به پیروزی رسیده باشد.

جنبش‌های این قشرهای میانی واقعاً و صرفاً خودانگیخته‌اند. آن‌ها واقعاً چیزی نیستند مگر آفریده‌ی قدرت‌های طبیعی جامعه که از «قوانین طبیعی» کور بی‌روی می‌کنند؛ و به همین سبب خود نیز به

معنای اجتماعی کوز اند. این قشرها آگاهی طبقاتی نمی‌دارند که با خواست یا توانایی دگرگون‌سازی مجموع جامعه پیوندی داشته باشد؛<sup>۷</sup> به همین سبب، همواره منافع طبقاتی کاملاً خاصی را نمایندگی می‌کنند که حتی در ظاهر هم بیان منافع عینی مجموع جامعه نیست؛ پیوند عینی این قشرها با کلیت فقط ممکن است پیوندی علی باشد، یعنی آن‌ها معلول جنبش‌هایی در درون کلیت اند، اما نمی‌توانند به‌سوی دگرگونی کلیت پیش روند. به همین سبب، سمت‌گیری‌شان به‌سوی کلیت، و صورت عقیدتی این سمت‌گیری سرشتی تصادفی دارند، حتی اگر شکل‌گیری آن‌ها تابع ضرورت علی دانسته شود. پیش‌رفت این جنبش‌ها، به علت سرشت آن‌ها، تابع علت‌های بیرونی است. هر مسیری هم که سرانجام در پیش گیرند - خواه در راه تسریع فروپاشی جامعه‌ی بورژوازی تلاش ورزند، خواه دوباره آلت دست بورژوازی شوند، و خواه پس از کوشش‌های بی‌نتیجه به انفعال گرفتار آیند، خلاصه هرچه انجام دهند - به‌هیچ‌وجه پیشاپیش در سرشت درونی‌شان نقش نبسته است، بل که تا حد زیادی به برخورد طبقات قادر به داشتن آگاهی [مستقل] یعنی بورژوازی و پرولتاریا بستگی دارد. اما سرنوشت بعدی این جنبش‌ها هرچه باشد، صرف برپایی آن‌ها ممکن است به‌آسانی بسیار تمام ماشین حافظ و محرک جامعه‌ی بورژوازی را فلج کند و توانایی عملی بورژوازی را دست‌کم برای مدتی محو سازد. از زمان انقلاب کبیر فرانسه تاریخ تمام انقلاب‌ها همین ساختار را به نحوی فزاینده نشان می‌دهد. هنگامی که انقلاب درگرفت، سلطنت مطلقه و بعدها سلطنت‌های نظامی نیمه‌مطلقه، نیمه‌فئودالی، که برتری اقتصادی بورژوازی در اروپای مرکزی و شرقی بر آن‌ها استوار بود، «یک‌باره» هرگونه حمایت جامعه را از

دست دادند. قدرت اجتماعی در خیابان‌ها رها شده و به تعبیری بی‌صاحب بود. بازگشت نظام پیشین فقط از آن رو امکان‌پذیر شد که قشر انقلابی‌ئی وجود نداشت که بتواند این قدرت بی‌صاحب را به کار گیرد. پیکارهای استبداد نوپا با فئودالیسم ساختار سرپا متفاوتی داشتند. از آن‌جا که در این مورد، طبقات پیکارگر سازمان‌های قدرت‌شان را به نحوی مستقیم‌تر، از صفوف اعضای خودشان ساخته بودند، مبارزه‌ی آن‌ها نیز هرچه بیش‌تر به صورت جنگ یک قدرت بر ضد قدرت دیگر در آمد. برای نمونه می‌توان به مبارزات فروند در دوره‌ی شکل‌گیری استبداد در فرانسه اشاره کرد. حتی زوال استبداد انگلیسی نیز مسیری مشابه را پیمود؛ اما فروپاشی نظام سرپرستی پادشاهی [در انگلستان] و از آن هم بیش‌تر فروپاشی استبداد لویی شانزدهم - که حالت بورژوازی بیش‌تری پیدا کرده بود - با انقلاب‌های مدرن همانندی‌های بیش‌تری داشتند. در مورد اخیر، قهر بی‌واسطه از «بیرون» وارد شد، از ره‌گذر دولت‌های مستبدی که هنوز دست‌نخورده بودند یا از ره‌گذر سرزمین‌هایی که فئودالی مانده بودند (مانند منطقه‌ی واند). در مقابل، مجموعه‌های قدرت صرفاً «دموکراتیک» ممکن است در جریان انقلاب به آسانی بسیار در وضعیت همانندی قرار بگیرند: در حالی که در دوره‌ی فروپاشی [نظام حاکم] تا حدی به‌خودی‌خود شکل گرفته و تمام قدرت را در اختیار خویش آورده‌اند، در پی فرونشستن جنبش قشرهای متزلزلی که پشتیبان‌شان بودند، ناگهان هرگونه قدرتی را از دست می‌دهند (کرنسکی و کارولی<sup>۸</sup>). امروزه نمی‌توان به‌روشنی پیش‌بینی کرد که این تحول در آینده در دولت‌های پیش‌رفته‌ی دموکراتیک و بورژوا در غرب چه شکلی به خود خواهد گرفت. با این همه، ایتالیا پس از پایان جنگ در حوالی ۱۹۲۰ در وضعیت

بسیار مشابهی قرار گرفته و سازمان‌دهی قدرتی که از این زمان پیدا کرده (یعنی فاشیسم) دست‌گاه قدرتی را به وجود آورده است که از بورژوازی استقلال نسبی دارد. ما هنوز تأثیرات پدیده‌های فروپاشی را در کشورهای سرمایه‌داری بسیار پیش‌رفته که قلمروهای استعماری گسترده‌ئی دارند نیازموده‌ایم؛ به‌ویژه نمی‌دانیم خیزش‌های ضداستعماری، که تا حدی نقش شورش‌های دهقانی داخلی را ایفا می‌کنند، بر برخورد خرده‌بورژوازی و اشرافیت کارگری (و نیز نیروهای مسلح و مانند آن‌ها) چه تأثیری خواهند گذاشت.

در نتیجه، پرولتاریا خود را در محیطی اجتماعی می‌یابد که به جنبش‌های توده‌ای خودانگیخته در کلیت اجتماعی نقشی می‌دهد که با نقش پیشین این جنبش‌ها در نظام سرمایه‌داری با ثبات به کلی متفاوت است؛ و حتی در صورتی که آن‌ها - اگر مجزا و منفرد در نظر گرفته شوند - ذات قدیمی خود را حفظ کرده باشند نیز این تغییر نقش انجام می‌گیرد. اما در این‌جا در وضعیت طبقات پیکارگر تفاوت‌های کمی بسیار مهمی دیده می‌شود. در درجه‌ی نخست، تمرکز سرمایه بسیار گسترده‌تر شده و در نتیجه به تمرکز شدید پرولتاریا انجامیده، هرچند پرولتاریا نتوانسته است در عرصه‌ی سازمان‌دهی و آگاهی همین تحول را دنبال کند. در درجه‌ی دوم، در پی بروز بحران، سرمایه‌داری هرچه کم‌تر می‌تواند با دادن امتیازهای ناچیز، از فشار پرولتاریا در امان ماند. نجات از بحران، و راه‌حل «اقتصادی» بحران فقط با تشدید استثمار پرولتاریا به دست می‌آید. به همین سبب، در تزیهای تاکتیکی کنگره‌ی سوم به درستی تمام آمده است که «هر اعتصاب توده‌ای گرایش دارد که به جنگ داخلی و پیکار مستقیم برای کسب قدرت تبدیل شود.»

اما اعتصاب توده‌ای فقط گرایش به این تبدیل دارد. این گرایش نیز به‌رغم آن که اوضاع اقتصادی و اجتماعی تحقق آن در موارد بسیاری فراهم بوده، چنان نیرومند نشده است که واقعیت یابد؛ و بحران عقیدتی پرولتاریا درست در همین جا نهفته است. این بحران عقیدتی از یک سو در این امر پدیدار می‌شود که وضعیت عینی بسیار متزلزل جامعه‌ی بورژوازی در ذهن پرولترها در قالب ثبات پیشین‌اش بازتاب می‌یابد و پرولتاریا هنوز از جهات بسیاری زندانی شکل‌های اندیشه و احساس سرمایه‌داری کهن باقی می‌ماند. از سوی دیگر، این بورژوازی شدن پرولتاریا صورت سازمانی ویژه خود را در حزب‌های کارگری منشویکی و رهبری سندیکاهاى تابع آن‌ها می‌یابد. این سازمان‌ها آگاهانه می‌کوشند تا جنبش‌های خودانگیخته‌ی محض پرولتاریا (وابستگی به انگیزش‌های فوری، پراکندگی حرفه‌ای و سرزمینی، و مانند آن‌ها) را در سطح خودانگیختگی محض نگه دارند و نگذارند که آن‌ها از ره‌گذر اتحاد حرفه‌ای و سرزمینی، یا از ره‌گذر پیوند جنبش اقتصادی با جنبش سیاسی، به جنبش‌هایی بدل شوند که کلیت اجتماعی را در بر می‌گیرند. نقش سندیکاها بیش‌تر عبارت است از تقسیم و پراکنده‌سازی جنبش، سیاست‌زدایی از آن، و پنهان کردن پیوندش با کلیت [اجتماعی]؛ اما وظیفه‌ی حزب‌های منشویکی تثبیت عقیدتی شیء‌وارگی در آگاهی پرولتاریا در عرصه‌ی سازمان‌دهی و نگه‌داشتن او در سطح آلودگی نسبی به اندیشه‌های بورژوازی است. آن‌ها بدین سبب می‌توانند چنین وظیفه‌ئی را انجام دهند که [۱] پرولتاریا گرفتار بحران عقیدتی است، [۲] گذار عقیدتی اندام‌وار به دیکتاتوری پرولتاریا و سوسیالیسم - حتی از جهت نظری - امکان‌ناپذیر است، و [۳] بحران نه فقط به معنای تزلزل اقتصادی

سرمایه‌داری است، بل که دگرگونی عقیدتی پرولتاریائی را نیز در برمی‌گیرد که در جامعه‌ی سرمایه‌داری و تحت تأثیر صورت‌های زندگی بورژوازی رشد کرده است. این دگرگونی عقیدتی بی‌تردید زاده‌ی بحران اقتصادی است که امکان عینی کسب قدرت را آفریده است، اما روند آن به هیچ‌وجه هم‌پایی خودکار و «قانون‌مندانه»ئی یا خود بحران عینی ندارد و راه‌حل بحران فقط و فقط در گرو عمل آزاد خود پرولتاریاست.

لنین، در گفته‌ئی که فقط صورت قضیه ... و نه اصل آن ... را مسخره می‌کند، می‌گوید: «مسخره است که تصور کنیم سپاهی در نقطه‌ئی آرایش جنگی به خود گیرد و اعلام کند: ما هوادار سوسیالیسم هستیم! و سپاه دیگری در جائی دیگر قد برافرازد و بگوید: ما هوادار امپریالیسم هستیم! و سپس انقلاب اجتماعی روی دهد» (برخلاف جریان). فرآیند شکل‌گیری جبهه‌های انقلاب و ضدانقلاب انباشته از دگرگونی، و از جهات بسیاری بی‌نهایت نامنظم است. نیروهائی که امروز در راه انقلاب تلاش می‌کنند، فردا ممکن است به آسانی بسیار به ضدانقلاب پیوندند. و نکته‌ی بسیار مهم آن که این تغییر سمت‌گیری‌ها به هیچ‌وجه آفریده‌ی محض و خودکار وضعیت طبقاتی یا حتی ایدئولوژی قشر مورد بحث نیستند، بل که مناسبات همواره دگرگون‌شونده با کلیت وضعیت تاریخی و نیروهای اجتماعی فعال، همیشه تأثیری تعیین‌کننده بر آن‌ها می‌گذارند. به همین سبب، چندان تناقض‌آمیز نیست اگر بگوییم که، به عنوان مثال، کمال پاشا (در اوضاعی معین) نماینده‌ی مجموعه‌ئی از نیروهای انقلابی است، اما یک «حزب کارگری» بزرگ، مجموعه‌ئی ضدانقلابی را نمایندگی می‌کند.

در میان عواملی که سمت‌گیری را معین می‌کنند، شناخت

درست پرولتاریا از وضعیت تاریخی خودش، از اهمیت درجه اول برخوردار است. روند انقلاب روسیه در ۱۹۱۷ شاهد مثال برجسته همین امر است: شعارهای صلح و حق تعیین سرنوشت، و راه‌حل رادیکال مسئله‌ی ارضی، در لحظه‌ی سرنوشت‌ساز، قشرهایی را که خود به خود متزلزل بودند به سپاهی کارساز برای انقلاب بدل ساختند و تمام دست‌گاه قدرتِ ضدانقلابی را به تمامی فلج و متلاشی کردند. ایراد به‌جائی نیست که گفته شود انقلاب ارضی و جنبش توده‌ها برای صلح، بی‌حزب کمونیست و حتی بر ضد آن نیز گسترش می‌یافتند. در وهله‌ی نخست، این امر به کلی اثبات‌ناپذیر است؛ شکست جنبش دهقانی در مجارستان - جنبشی که برپایی آن نیز در اکتبر ۱۹۱۸ خودانگیخته بود - مثالی برای رد چنین ایرادی است؛ در روسیه نیز احتمالاً ممکن بود که با متحد کردن تمام «حزب‌های کارگری» «بانیفوذ» (در چارچوب وحدتی ضدانقلابی)، جنبش دهقانی را سرکوب کرد یا فرو نشانند. در وهله‌ی دوم، اگر «همان» جنبش ارضی بر ضد پرولتاریای شهری پیش می‌رفت، در چارچوب انقلاب اجتماعی خصلتی آشکارا ضدانقلابی پیدا می‌کرد. این مثال به‌تنهایی نشان می‌دهد که صف‌بندی نیروهای اجتماعی را در وضعیت بحران حاد انقلاب اجتماعی، به‌هیچ‌وجه نباید بر اساس هنجارهای مکانیکی و تقدیرباورانه ارزیابی کرد. همین مثال نشان‌دهنده‌ی آن است که نگرش درست و تصمیم درست پرولتاریا چه اهمیت تعیین‌کننده‌ی دارد و سرنوشت بحران تا چه حد به خود پرولتاریا بستگی دارد. باید افزود که در مقایسه با کشورهای غربی، وضعیت روسیه نسبتاً ساده بود؛ در این کشور جنبش‌های توده‌ای بسیار خودانگیخته‌تر بودند و عمل سازمان‌یافته‌ی نیروهای مخالف، ریشه‌های سنتی ژرفی نداشت. به همین سبب، بی‌هیچ اغراقی،



می‌توان گفت که تحلیل ما در مورد کشورهای غربی اعتبار بیش‌تری دارد. به‌ویژه از آن رو که خصلت توسعه‌نیافته‌ی روسیه، نبود سنت طولانی جنبش کارگری قانونی - البته اگر وجود حزب کمونیست بسیار قوام‌یافته را موقتاً نادیده بگیریم - امکان چیرگی سریع بر بحران عقیدتی را برای پرولتاریای روسیه فراهم آوردند.<sup>۹</sup>

بدین ترتیب، توسعه‌ی نیروهای اقتصادی سرمایه‌داری، تصمیم‌گیری درباره‌ی سرنوشت جامعه را بر عهده‌ی پرولتاریا می‌گذارد. انگلس، گذاری را که نوع بشر پس از انقلاب ضروری برای رهایی خود انجام می‌دهد با عبارت «جهش از قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی» توصیف می‌کند. برای ماتریالیسم دیالکتیکی بدیهی است که این جهش - به‌رغم، یا درست به علت، جهش بودن‌اش - در ذات خود نوعی فرآیند است. مگر خود انگلس در بند پیش‌گفته نمی‌گوید که دگرگونی‌هایی که در این مسیر به پیش می‌روند، «به نسبتی همواره فزاینده صورت می‌گیرند»؟ یگانه مسئله‌ئی که باقی می‌ماند تعیین آغازگاه این فرآیند است. البته آسان‌ترین راه آن است که معنای لفظ به لفظ سخن انگلس را دنبال کنیم و قلمرو آزادی را صرفاً وضعیتی بدانیم که پس از به فرجام رسیدن انقلاب اجتماعی به وجود می‌آید؛ بدین ترتیب، هرگونه فعلیت این مسئله نفی می‌شود. در این صورت، تنها این مسئله باقی خواهد ماند که پرسیم آیا طرح مسئله به این شکل، که البته با بیان لفظی انگلس انطباق دارد، حق مطلب را درباره‌ی آن ادا می‌کند؟ پرسش این است که آیا می‌توان وضعیتی را در نظر گرفت - چه رسد به این که آن را به لحاظ اجتماعی متحقق کنیم - که در طی فرآیندی طولانی آماده نشده باشد، فرآیندی که به سوی این وضعیت پیش می‌رود، عناصر آن را دربردارد، و گسترش می‌دهد - البته در قالبی که از جهات بسیاری

نارسا و نیازمند جهش‌های دیالکتیکی است؛ بنابراین، اگر «قلمرو آزادی» را از فرآیندی که باید آزادی را تحقق بخشد یک‌سره جدا سازیم و گذارهای دیالکتیکی میان آن‌ها را نفی کنیم، آیا گرفتار همان نگرش یوتوپایی نمی‌شویم که در مورد جدایی هدف نهایی و جنبش به بررسی‌اش پرداختیم؟

برعکس، اگر «قلمرو آزادی» را در پیوند با فرآیندی بدانیم که به آن می‌انجامد، تردیدی نیست که حتی نخستین جلوه‌ی پرولتاریا در صحنه‌ی تاریخ نیز نشان‌خواستِ — البته کاملاً ناآگاهانه‌ی — پیش‌روی به سوی این قلمرو است. تأثیر مستقیم هدف نهایی جنبش پرولتری بر مرحله‌های خاص بخش آغازین این جنبش — حتی در عرصه‌ی نظری — هر اندازه هم اندک باشد، این هدف یک اصل و یک عامل وحدت‌بخش است و نمی‌توان آن را از هیچ‌یک از مرحله‌های این فرآیند جدا کرد. اما نباید از یاد برد که تفاوت دوران مبارزات تعیین‌کننده با دوران‌های پیشین فقط در دامنه و شدت خود مبارزات نیست؛ بل که این تفاوت‌های کمی چیزی نیستند مگر نشانه‌های تفاوت‌های کیفی ژرفی که این مبارزات را از مبارزات پیشین متمایز می‌سازند. در دوران پیشین، به گفته‌ی مانیفست کمونیسم، «حتی هم‌بستگی گسترده‌ی کارگران، نه پی‌آمد اتحاد خود آنان، بل که پی‌آمد اتحاد بورژوازی بود»؛ اما امروزه دستیابی به استقلال و «سازمان‌یابی طبقاتی» پرولتاریا در سطحی همواره برتر تکرار می‌شود تا دوره‌ی بحرانِ قطعی سرمایه‌داری فرارسد، دوره‌ئی که در آن تصمیم‌گیری بیش از پیش در اختیار پرولتاریا قرار می‌گیرد. این وضعیت به هیچ‌وجه به معنای عملی نشدن «مجموعه‌های قوانین» اقتصادی عینی نیست. برعکس، آن‌ها پس از پیروزی پرولتاریا دیرزمانی به قوت خود باقی می‌مانند و — همانند دولت —

فقط پس از پیدایی جامعه‌ی بی طبقه‌ئی که به تمامی در اختیار انسان قرار گرفته، رو به زوال می‌گذارند. آنچه در وضعیت حاضر تازگی دارد، فقط — آری فقط! — این است که نیروهای کور توسعه‌ی اقتصادی سرمایه‌داری جامعه را به لبه‌ی پرت‌گاه می‌کشانند؛ بورژوازی دیگر نمی‌تواند به جامعه یاری رساند تا پس از تردید و تزلزل‌های گذرا، «بن‌بست» قوانین اقتصادی خود را پشت سر بگذارد؛ و پرولتاریا امکان آن را دارد که با بهره‌گیری آگاهانه از گرایش‌های موجود در سیر تحول، سمت‌گیری دیگری به خود این تحول بدهد. این سمت‌گیری دیگر عبارت است از نظم‌بخشی آگاهانه به نیروهای تولیدی جامعه. خواست آگاهانه‌ی این امر در حکم خواست «قلمرو آزادی» و برداشتن نخستین گام آگاهانه در جهت تحقق آن است.

البته این نخستین گام پی‌آمد «ناگزیر» وضعیت طبقاتی پرولتاریاست. اما خود این ناگزیری خصلتی جهشی دارد.<sup>۱۰</sup> پیوند عملی با کلیت، وحدت واقعی نظریه و کردار که در اقدام‌های پیشین پرولتاریا به عبارتی فقط حضوری ناآگاهانه داشتند، اکنون به روشنی و آگاهانه آشکار می‌شوند. در مرحله‌های پیشین تحول نیز عمل پرولتاریا غالباً با مجموعه‌ئی از جهش‌ها به نقطه‌ی اوجی می‌رسید که ارتباط و پیوستگی آن با تحول پیشین فقط بعدها ممکن بود آگاهانه گردد و به مثابه پی‌آمد ناگزیر آن تحول دریافته شود (شکل دولتی کمون ۱۸۷۱ از جمله مثال‌های همین امر است). اما در مرحله‌ی کنونی، پرولتاریا باید این گام را آگاهانه بردارد. بنابراین، هیچ جای شگفتی نیست که تمام کسانی که زندانی صورت‌های اندیشه‌ی سرمایه‌داری باقی مانده‌اند، از انجام این جهش هراس داشته باشند و با تمام توان فکری خود به مسئله‌ی ضرورت — به مثابه «قانون تکرار» پدیده‌ها، به مثابه قانون طبیعی — بچسبند و

پیدایش چیزی در اساس نور را که هنوز نمی‌توانیم هیچ «تجربه‌ئی» از آن داشته باشیم، همانند امری امکان‌ناپذیر رد کنند. همانا تروتسکی است که در جدل با کائوتسکی این تمایز را، که پیش‌تر در مباحثات مربوط به جنگ طرح شده بود، به روشنی هرچه تمام‌تر خاطر نشان کرده است: «پیش‌داوری یلشویکی اساسی این اندیشه است که فقط هنگامی می‌توانیم اسب‌سواری یاد بگیریم که محکم روی اسبی نشسته باشیم».<sup>۱۱</sup> اما کائوتسکی و هم‌فکرانش فقط به مشابه نشانه‌های وضعیت خاصی اهمیت دارند: آنان نمایندگان نظری امور زیر هستند: بحران عقیدتی طبقه‌ی کارگر، مرحله‌ئی از تحول وی که در آن «بار دیگر در برابر عظمت نامعین هدف‌های خود» پس می‌نشیند، و وظیفه‌ئی که باید بر عهده بگیرند؛ و اگر پرولتاریا نمی‌خواهد که همراه با بورژوازی، در خفت و شرم‌ساری، در بحران سقوط سرمایه‌داری غرقه‌گردد، باید این وظیفه را آگاهانه انجام دهد.

### ۳

اگر حزب‌های منشویکی صورت سازمان‌یافته‌ی بحران عقیدتی پرولتاریا هستند، حزب کمونیست نیز صورت سازمان‌یافته‌ی آمادگی آگاهانه برای انجام این جهش، و در نتیجه نخستین گام آگاهانه به سوی قلمرو آزادی است. در بالا مفهوم عام قلمرو آزادی را روشن کردیم و نشان دادیم که نزدیک شدن آن به هیچ‌وجه به معنای پایان ناگهانی ضرورت‌های عینی فرآیند اقتصادی نیست؛ اکنون نیز باید به همان ترتیب رابطه‌ی حزب کمونیست را با قلمرو آزادی آینده از نزدیک بررسی کنیم. پیش از هر چیز باید تأکید ورزیم که آزادی در این جا به معنای آزادی فرد نیست. منظور آن نیست که جامعه‌ی کمونیستی تکامل‌یافته با آزادی فرد آشنایی ندارد. برعکس،

جامعه‌ی کمونیستی نخستین جامعه‌ی تاریخ بشر خواهد بود که این آزادی را واقعاً جدی می‌گیرد و آن را تحقق عملی می‌بخشد. اما این آزادی به هیچ وجه همانند آزادی‌ئی نخواهد بود که ایدئولوژی پردازان طبقه‌ی بورژوا امروزه در نظر دارند. برای تأمین پیش شرط‌های اجتماعی آزادی واقعی، باید درگیر پیکارهایی شد که در جریان آن‌ها نه فقط جامعه‌ی کنونی، بل که نوع انسان آفریده‌ی این جامعه نیز از میان خواهد رفت. مارکس [در مبارزات طبقاتی در فرانسه] می‌گوید: «نسل کنونی انسان همانند یهودیانی است که موسی در بیابان هدایت‌شان کرد. این نسل نه فقط باید بر دنیای تازه‌ئی دست یابد، بل که باید از میان برود تا انسان‌هایی جانشین‌اش شوند که برازنده‌ی دنیای نو هستند.» زیرا «آزادی» انسانی که هم‌اکنون زنده است، آزادی فردی است که به انزوای زاده‌ی مالکیت شیء‌واره و شیء‌واره‌ساز گرفتار آمده است، آزادی بر ضد افراد دیگر (که به همان اندازه در انزوا به سر می‌برند): آزادی فرد خودپرست، فردی که از دیگران می‌بُرد و در خود فرو می‌رود، آزادی‌ئی که برای آن، هم‌بستگی و پیوند انسانی در بهترین حالت فقط به صورت «اندیشه‌های نظام‌بخش» بی‌تأثیر وجود دارند.<sup>۱۲</sup> امروز خواست زندگی بخشیدن بی‌درنگ به این آزادی در حکم دست‌کشیدن از تحقق آزادی واقعی در عمل است «آزادی»ئی که افراد منزوی به یاری وضعیت اجتماعی یا سرشت خاص خودشان ممکن است از آن بهره‌مند شوند، بی‌آن که اعتنائی به دیگران داشته باشند، در عمل به معنای آن است که ساختار غیرآزاد جامعه‌ی کنونی را، به مقیاسی که به فرد مورد نظر بستگی دارد، جاودانه سازیم.

بنابراین، خواست آگاهانه‌ی قلمرو آزادی فقط ممکن است به معنای برداشتن آگاهانه‌ی گام‌هایی باشد که در واقع به آن می‌رسند. در

جامعه‌ی بورژوازی کنونی، آزادی فردی از آن‌جا که بر نبود هم‌بستگی و فقدان آزادی دیگران استوار است، ممکن نیست چیزی جز امتیازی فاسد و فسادآور باشد؛ آگاهی به این امر مستلزم دست کشیدن از آزادی فردی و پی‌روی آگاهانه از اراده‌ی جمعی است که هدف‌اش تحقق واقعی آزادی واقعی است و امروزه به‌طور جدی نخستین گام‌های دشوار، نامطمئن، و تردیدآمیز را به سمت آن برمی‌دارد. این اراده‌ی جمعی آگاهانه همان حزب کمونیست است. و همانند هر جنبه‌ی از فرآیند دیالکتیکی، این حزب نیز نطفه‌های ابتدایی، انتزاعی، و رشدنیافته‌ی عوامل تعیین‌کننده‌ی مناسب را برای هدفی که باید تحقق‌پذیرد، در بر دارد: آزادی در وحدت‌اش با هم‌بستگی. عامل وحدت‌بخش این دو انضباط است. زیرا حزب فقط به یاری انضباط می‌تواند به اراده‌ی جمعی فعالی بدل شود، حال آن‌که هرگونه رسوخ مفهوم آزادی بورژوازی مانع شکل‌گیری این اراده‌ی جمعی می‌شود و حزب را به تجمعی از افراد خاص، تجمعی سست و ناتوان از عمل، بدل می‌سازد. افزون بر این، حتی برای فرد نیز فقط انضباط است که برداشتن نخستین گام به سوی آزادی امروزی را ممکن می‌کند، آزادی‌ئی که البته، با توجه به سطح تحول اجتماعی، هنوز بسیار ابتدایی است؛ همین آزادی است که راه فراروی از زمان حال را می‌پیماید.

هر حزب کمونیستی در ذات خود نمایش‌گر نوعی سازمان‌دهی است که از سازمان‌دهی هر حزب بورژوا یا هر حزب کارگری فرصت‌طلبی برتر است و این امر در خواسته‌های والای حزب از فرد فرد عضوهایش نمودار می‌شود. این موضوع در همان نخستین انشعاب در سوسیال دموکراسی روسیه به‌روشنی آشکار شد: منشویک‌ها (مانند هر حزب اساساً بورژوازی) پذیرش صرف

برنامه‌ی حزب را برای عضو شدن بسنده می‌دانستند؛ اما برای یلشویک‌ها عضو حزب بودن به معنای مشارکت شخصی فعال در کار انقلابی بود. این اصل مربوط به ساختار حزب، در جریان انقلاب تغییر نیافت. در تزه‌های کنگره‌ی سوم درباره‌ی سازمان‌دهی آمده است: «پذیرش برنامه‌ی کمونیستی فقط در حکم اعلام خواست کمونیست شدن است... نخستین شرط اجرای جدی برنامه مشارکت تمام اعضا در کار مشترک همیشگی و روزانه است.» البته این اصل تاکنون در موارد بسیاری روی کاغذ مانده است. اما این امر اهمیت اساسی آن را به هیچ وجه کاهش نمی‌دهد. زیرا همان‌گونه که قلمرو آزادی ممکن نیست یک‌باره تا حدی مانند موهبتی ضروری به ما داده شود و همان‌گونه که «هدف نهایی» نیز در جایی بیرون از فرآیند در انتظار ما نیست بل که در درون هر مرحله‌ی خاصی از فرآیند حضور دارد، حزب کمونیست نیز در مقام شکل انقلابی آگاهی پرولتاریا، درسرشت خود، نوعی فرآیند است. روزا لوکزامبورگ به درستی تمام دریافته است که «سازمان باید همانند محصول پیکار شکل بگیرد». او فقط به سرشت اندام‌وار این فرآیند ارزش بیش از حد داده و اهمیت عنصر آگاه را ناچیز شمرده است، عنصری که در این فرآیند به سازمان‌دهی آگاهانه می‌پردازد. اما درک این اشتباه نباید به نادیده گرفتن سرشت فرآیندی شکل‌های سازمانی بیانجامد. زیرا با آن که حزب‌های غیر روسی (با امکان بهره‌گیری از تجربیات روسیه) از همان آغاز به اصول این سازمان‌دهی آگاهی داشته‌اند، سرشت فرآیندی شکل‌گیری و رشد آن را با تدبیرهای سازمانی آن‌ها نمی‌توان نشان داد. تدبیرهای سازمانی درست البته ممکن است بر شتاب این فرآیند بسیار بیافزایند، به روشن‌سازی آگاهی یاری فراوان برسانند، و در نتیجه پیش‌شرط ناگزیر برای

شکل‌گیری هر سازمانی باشند. اما سازمان کمونیستی فقط در پیکار می‌تواند ساخته شود و فقط در صورتی تحقق می‌پذیرد که هر فرد عضو آن، از ره‌گذر تجربه‌ی خاص خود، به درستی و ضرورت این شکل ویژه‌ی وحدت آگاهی یابد.

بنابراین، با مسئله‌ی کنش متقابل میان خودانگیزی و نظم‌بخشی آگاهانه سروکار داریم. در سیر تحول شکل‌های سازمانی، این نکته به‌طور درخورد و برای خود هیچ چیز تازه‌ئی ندارد، و درست برعکس، نحوه‌ی نمونه‌وار پیدایی شکل‌های سازمانی جدید است. انگلس [در آنتی‌دورینگ] به عنوان مثال شرح می‌دهد که چه‌گونه بعضی از شکل‌های عمل نظامی، به مثابه واکنش در برابر الزامات عینی وضعیت واقعی، به نحوی خودانگیزه از غریزه‌ی سربازان سرچشمه گرفته‌اند؛ این امر بی‌هیچ تدارک نظری و حتی بر ضد نظریه‌های حاکم و شکل‌های سازمان‌دهی نظامی موجود صورت گرفته است؛ با این‌همه، این شکل‌های جدید رایج گشتند و فقط بعدها در سازمان‌دهی نظامی گنجانده شدند. آن‌چه در فرآیند شکل‌گیری حزب‌های کمونیست تازگی دارد، رابطه‌ی تغییر یافته میان فعالیت خودانگیزه و پیش‌بینی آگاهانه و نظری، ناپدید شدن تدریجی ساختار کاملاً پس از روی‌داده‌ی آگاهی بورژوازی شیء‌واره و صرفاً «نظاره‌گرانه»، و پیکار مدام با این ساختار است. سرچشمه‌ی واقعی این رابطه‌ی تغییر یافته آن است که در این مرحله از تحول، برای آگاهی طبقاتی پرولتاریا این امکان عینی به وجود آمده که دیگر از وضعیت طبقاتی خاص خود و از فعالیت درست متناظر با آن، نگرشی صرفاً پس از روی‌داده‌ی نداشته باشد. اما برای هر فرد کارگر، به علت آگاهی شیء‌واره‌اش، راه دست‌یابی به آگاهی طبقاتی ممکن عینی، راه‌گزینه‌ش بر خوردی درونی برای جذب این آگاهی



طبقاتی باید از تجربه‌های بی‌واسطه‌ی خود او بگذرد که فقط پس از انجام‌شان به آن‌ها آگاهی می‌یابد؛ بنابراین، آگاهی روان‌شناختی برای هر فرد پرولتری خصلت پس از روی‌دادی خود را حفظ می‌کند. این تضاد آگاهی فردی و آگاهی طبقاتی که در هر فرد پرولتری وجود دارد، به هیچ‌وجه تصادفی نیست. زیرا در حزب کمونیست، به مثابه شکلی سازمانی که از هر شکل سازمانی دیگری برتر است، سرشت فعال و عملی آگاهی طبقاتی برای نخستین بار در تاریخ به دو صورت پدیدار می‌شود: از یک سو به صورت اصلی که بر عمل‌های خاص هر فردی تأثیر بی‌واسطه می‌گذارد، و از سوی دیگر و در عین حال به صورت عاملی که در تعیین تحول تاریخی مشارکت آگاهانه دارد.

این معنای دوگانه‌ی فعالیت، پیوند هم‌زمان آن با حامل فردی آگاهی طبقاتی پرولتری و با سیر تاریخ، یعنی میانجی‌گری انضمامی بین انسان و تاریخ، ویژگی اساسی این سازمان‌دهی نوپدید است. در سازمان‌دهی حزبی نوع کهن - اعم از حزب‌های بورژوایی یا حزب‌های کارگری فرصت‌طلب - فرد فقط به مثابه «توده‌ی» دنباله‌رو، به مثابه سیاهی‌لشکر وجود دارد. ماکس وبر [در اقتصاد و جامعه] تعریف رسائی از این نوع سازمان‌دهی عرضه کرده است: «وجه مشترک تمام آن‌ها این است که گرداگرد هسته‌ئی از اشخاصی که رهبری فعال را در اختیار دارند، عضوهای جمع می‌شوند که نقشی اساساً منفعل دارند و توده‌ی اعضا نیز فقط نقش سیاهی‌لشکر را بازی می‌کنند.» دموکراسی صوری، «آزادی»ئی که ممکن است در این سازمان‌ها حاکم باشد، این نقش سیاهی‌لشکر را از میان برداشته، بل که برعکس، تثبیت و جاودانه‌اش ساخته است. در عرصه‌ی سازمان‌دهی، «آگاهی کاذب»، امکان‌ناپذیری عینی دخالت

در سیر تاریخ از ره گذر عمل آگاهانه، به صورت امکان‌ناپذیری ایجاد مجموعه‌های سیاسی فعالی (حزب‌ها) بازتاب می‌یابد که باید میانجی‌های بین عمل هر عضو خاص و فعالیت تمام طبقه باشند. آن‌جا که این طبقات و حزب‌ها به معنای تاریخی عینی فعال نیستند و فعالیت آشکارشان فقط ممکن است بازتاب تسلیم تقدیریاورانه‌ی آن‌ها به قدرت‌های تاریخی ناشناخته باشد، تمام پدیده‌های ناشی از ساختار آگاهی شیء‌واره و جدایی میان آگاهی و وجود، میان نظریه و کردار را ناگزیر جلوه‌گر می‌سازند. به عبارت دیگر، آن‌ها به مثابه مجموعه‌های کلی در برابر سیر روی‌داده‌ها برخوردارند صرفاً نظاره‌گرانه دارند. در نتیجه، در آن‌ها ناگزیر دو نگرش نادرست درباره‌ی سیر تاریخ پدیدار می‌گردد که به یک‌دیگر وابسته‌اند و همیشه هم‌زمان جلوه‌گر می‌شوند: ارزیابی گزافه‌آمیز و اراده‌گرایانه از اهمیت فعال فرد (رهبر) و ناچیز شمردن تقدیریاورانه‌ی اهمیت طبقه (توده‌ها). حزب به یک بخش فعال و یک بخش منفعل تقسیم می‌شود و دومی فقط باید گه‌گاهی، آن‌هم همیشه به فرمان اولی، به حرکت در آید. در نتیجه، «آزادی»ئی که اعضای چنین حزب‌هایی می‌توانند داشته باشند چیزی بیش از آزادی ارزیابی سیر مقدر روی‌داده‌ها یا خطاهای افراد نیست؛ این اعضا تماشاگرانی هستند که کمابیش در روی‌داده‌ها نقشی دارند، اما هیچ‌گاه با تمام وجود و شخصیت خود به میدان نمی‌آیند. زیرا چنین سازمان‌هایی هرگز نمی‌توانند تمام شخصیت اعضای‌شان را در برگیرند و حتی به این کار نزدیک هم نمی‌شوند. این سازمان‌ها همانند تمام شکل‌های اجتماعی «تمدن»، بر دقیق‌ترین و ماشینی‌ترین تقسیم کار، گسترش دیوان‌سالاری، و تعیین حدود و تمایز آشکار میان حقوق و وظایف استوارند. اعضا فقط با بخش‌های انتزاعی وجودشان با سازمان

پیوند دارند، و این پیوستگی انتزاعی در قالب حقوق و وظایف متمایز عینیت می‌یابد.<sup>۱۳</sup>

مشارکت واقعاً فعال در هر روی دادی، برخورد واقعاً عملی تمام اعضای سازمان فقط در پرتو به کارگرفته شدن تمامی شخصیت افراد امکان‌پذیر است. فقط هنگامی که عمل در یک جماعت به کار شخصی اصلی هر فرد درگیر با آن بدل شود، جدایی میان حق و وظیفه، شکل سازمانی جدایی انسان از روند اجتماعی شدن‌اش، و شکل چندپاره شدن او به دست نیروهای اجتماعی حاکم بر وی را می‌توان حذف کرد. انگلس [در منشأ خانواده، مالکیت خصوصی، و دولت] در توصیف جماعت‌های کافرکیش بر این تفاوت سخت تأکید می‌ورزد: «در درون این جماعت‌ها هنوز هیچ تعارضی میان حقوق و وظایف وجود ندارد.» به نظر مارکس، ذات ویژه‌ی رابطه‌ی حقوقی در آن است که حق نمی‌تواند «وجود داشته باشد مگر در کاربرد معیاری برابر»؛ اما افراد ضرورتاً نابرابر را «فقط در صورتی می‌توان با معیاری برابر اندازه گرفت که آنان را در جای‌گاهی برابر قرار دهیم... در وجودشان هیچ چیز دیگری [جز برابری آن‌ها] را نبینیم، و سایر چیزهای آنان را نادیده گیریم.» [نقد برنامه‌ی گوتا]. بنابراین، هر رابطه‌ی انسانی که از این ساختار، از این نادیده گرفتن تمام شخصیت انسان، از این گنجاندن [افراد نابرابر] در جای‌گاهی انتزاعی بگسلد، گامی به سوی درهم‌شکستن شیء وارگی آگاهی انسانی است. اما چنین کاری مستلزم درگیری و تعهد فعال مجموع شخصیت است. بدین ترتیب، کاملاً روشن می‌شود که شکل‌های آزادی در سازمان‌های بورژوایی چیزی نیستند مگر «آگاهی کاذب» از اسارت بالفعل، یعنی ساختاری از آگاهی که در آن انسان از موضع آزادی صوری به ادغام خود در نظامی از ضرورت‌های ذاتاً بسی‌گانه

می‌نگرد و «آزادی» صوری این نظاره‌گری را با آزادی واقعی یکی می‌انگارد. فقط با پی‌بردن به همین نکته می‌توان ناسازه‌ی آشکار این گفته‌ی پیشین ما را رفع کرد که انضباط حزب کمونیست، [یعنی] جذب بی‌قید و شرط مجموع شخصیت هر عضو در کردار جنبش، یگانه راه ممکن برای تحقق آزادی راستین است. و این امر فقط در مورد مجموع جنبش صادق نیست که به یاری چنین سازمانی تکیه‌گاهی برای تأمین پیش‌شرط‌های اجتماعی عینی این آزادی به دست می‌آورد، بل که در مورد فرد فرد اعضا هم صادق است که فقط از همین ره‌گذر می‌توانند برای خودشان نیز آزادی به دست آورند. بنابراین، مسئله‌ی انضباط برای حزب مسئله‌ی عملی بنیادی و شرط ناگزیر کارکرد مؤثر آن است؛ اما انضباط مسئله‌ی صرفاً فنی و عملی نیست، بل که یکی از والاترین و مهم‌ترین مسائل فکری در سیر تحول انقلاب است. این انضباط که فقط به مثابه عمل آگاهانه و آزاد آگاه‌ترین بخش، یعنی پیش‌آهنگ طبقه‌ی انقلابی می‌تواند به وجود آید، بدون پیش‌شرط‌های فکری این طبقه تحقق‌پذیر نیست. بدون شناخت دست‌کم غریزی فرد فرد اعضای حزب از پیوند مجموع شخصیت با انضباط حزب، این انضباط ناگزیر به نظام انتزاعی و شیء‌واره‌ی حقوق و وظایف فروکاسته می‌شود و حزب نیز ناگزیر تا حد حالت نمونه‌وار سازمان‌دهی حزب بورژوازی سقوط می‌کند. بدین ترتیب درمی‌یابیم که از یک سو سازمان‌دهی جلوه‌ی عینی بیش‌ترین حساسیت نسبت به ارزش انقلابی یا بی‌ارزشی دیدگاه‌ها و گرایش‌های نظری است، و از سوی دیگر پیش‌شرط ذهنی سازمان انقلابی، درجه‌ی بسیار بالائی از آگاهی طبقاتی است.

نگاه روشن به رابطه‌ی سازمان کمونیستی با افراد عضو آن در عرصه‌ی نظریه هر قدر مهم باشد، بسنده کردن به آن و بررسی مسئله‌ی سازمان‌دهی صرفاً از جنبه‌ی صوری و اخلاقی بسیار زیان‌بار خواهد بود. زیرا رابطه‌ی پیش‌گفته میان فرد و اراده‌ی جمعی که او با تمام شخصیت خود از آن پی‌روی می‌کند، اگر جداگانه در نظر گرفته شود، فقط ویژه‌ی حزب کمونیست نیست؛ برعکس، چنین رابطه‌ی از ویژگی‌های اساسی بسیاری از فرقه‌های یوتوپیاپرداز بوده است. این فرقه‌ها جنبه‌ی اخلاقی و صوری مسئله‌ی سازمان‌دهی را نه فقط جنبه‌ی از مجموع مسئله‌ی سازمان‌دهی، بل که یگانه اصل، یا دست‌کم کاملاً تعیین‌کننده می‌دانستند؛ در نتیجه بسیاری از آن‌ها توانسته‌اند همین جلوه‌ی اخلاقی و صوری را حتی آشکارتر و روشن‌تر از حزب‌های کمونیست نشان دهند. اما اگر این اصل سازمان‌دهی به‌طور یک‌سویه و فقط از جنبه‌ی اخلاقی و صوری‌اش در نظر گرفته شود، خودبه‌خود متفی می‌شود؛ حقیقت آن، امری به‌دست‌آمده و به کمال رسیده نیست، بل که فقط عبارت است از هدایت درست به سوی هدفی که باید تحقق پذیرد؛ اما همین که این پیوند درست با مجموع فرآیند تاریخی گسسته شود، درستی خود این اصل نیز از دست می‌رود. به همین سبب است که ما هنگام تشریح رابطه‌ی فرد با سازمان، به ذات حزب به مثابه اصل انضمامی میانجی بین انسان و تاریخ اهمیتی تعیین‌کننده داده‌ایم. فقط در صورتی که اراده‌ی جمعی تمرکز یافته در حزب، عامل فعال و آگاه ضرورت تاریخی باشد و با فرآیند دگرگونی اجتماعی در کنش متقابل مداوم و زنده به سر برد، افراد عضو حزب نیز با این فرآیند و طبقه‌ی انقلابی پشتیبان

آن کنش متقابل زنده‌ای برقرار می‌سازند و وظایف خواسته‌شده از افراد، جنبه‌ی اخلاقی و صوری خود را از دست می‌دهند. به همین سبب، لنین [در چپ‌روی، بیماری کودکانه‌ی کمونیسم]، هنگام بررسی چه‌گونگی حفظ انضباط انقلابی حزب کمونیست، علاوه بر تعهد اعضا، به رابطه‌ی حزب با توده‌ها و درستی رهبری سیاسی آن نیز بیش‌ترین اهمیت را داده است.

اما این سه عامل را نباید جداگانه در نظر گرفت. نگرش اخلاقی و صوری فرقه‌ها درست از آن رو شکست می‌خورد که قادر به درک وحدت این عامل‌ها و کنش متقابل زنده میان سازمان حزب و توده‌های سازمان‌نیافته نیست. مخالفت هر فرقه‌ئی با جامعه‌ی بورژوایی هر اندازه زیاد باشد، یقین ذهنی آن به وجود شکافی که از این جامعه جدایش می‌سازد هر اندازه ژرف باشد، درست در همین جاست که معلوم می‌شود فرقه هنوز در ذات تاریخ‌نگری خود نگرشی بورژوایی دارد، و در نتیجه ساختار آگاهی خودش نیز هنوز بسیار همانند آگاهی بورژوایی است. این همانندی را در تحلیل نهایی می‌توان به برداشت مشابهی از دوگانگی هستی و آگاهی، به ناتوانی در درک وحدت آن‌ها به مثابه فرایند دیالکتیکی، به مثابه فرایند تاریخی نسبت داد. از چنین دیدگاهی، تفاوتی ندارد که آیا این وحدت دیالکتیکی عینی در آگاهی کاذب فرقه‌ها به صورت یک هستی منجمد ظاهر می‌شود یا به صورت یک نیستی به همان اندازه منجمد؛ تفاوتی ندارد که اسطوره‌پردازانه و بی‌هیچ قیدوشرطی درک درستی از عمل انقلابی به توده‌ها نسبت دهیم، یا از این نگرش دفاع کنیم که اقلیت «آگاه» باید به جای توده‌های «ناآگاه» عمل کند. این دو مورد افراطی را فقط برای نمونه ذکر کردیم، زیرا حتی نگاهی گذرا به نوع‌شناسی فرقه‌ها نیز در حوصله‌ی بررسی ما نمی‌گنجد؛ اما بدیهی

است که این دو مورد از آن رو به یکدیگر و به آگاهی بورژوازی شباهت دارند که فرآیند تاریخی واقعی را از تحول آگاهی «توده‌ها» جدا می‌سازند. اگر فرقه به نمایندگی از توده‌ی «ناآگاه»، به جای آن‌ها، و برای آن‌ها عمل کند، جدایی سازمانی تاریخاً ضروری و در نتیجه دیالکتیکی میان توده و حزب را به چیزی همیشگی و منجمد بدل می‌سازد. برعکس، اگر بکوشد در جنبش خودانگیخته و غریزی توده‌ها به تمامی حل شود، باید آگاهی طبقاتی پرولتاریا و اندیشه‌ها و احساس‌های گذرای توده‌ها را به سادگی تمام معادل هم بگیرد؛ در نتیجه هرگونه معیاری را برای ارزیابی عینی درستی عمل از دست می‌دهد و در هر حال زندانی دوراهگی بورژوازی اراده‌گرایی و تقدیرباوری می‌شود. دیدگاهی را برمی‌گزیند که بر مبنای آن، مرحله‌های عینی یا ذهنی تحول تاریخی را نمی‌توان ارزیابی کرد. ناگزیر باید سازمان‌دهی را یا بی‌نهایت پراهمیت بشمارد یا بی‌نهایت کم‌اهمیت؛ مسئله‌ی سازمان‌دهی را از مسائل عام تاریخی و عملی، از مسائل استراتژی و تاکتیک جدا سازد و به بررسی جداگانه‌ی آن بپردازد.

معیار و راه‌نمای رابطه‌ی درست میان حزب و طبقه را فقط و فقط در آگاهی طبقاتی پرولتاریا می‌توان یافت. از یک سو، به‌رغم جدایی سازمانی طبقه و حزب، وحدت عینی و واقعی آگاهی طبقاتی اتحاد دیالکتیکی آن‌ها را سبب می‌شود. از سوی دیگر، نبود وحدت و وجود درجه‌های متفاوت در روشنی و ژرفای آگاهی طبقاتی افراد، گروه‌ها و قشرهای مختلف پرولتاریا، جدایی سازمانی حزب و طبقه را ناگزیر می‌سازد. بنابراین، بوخارین درست می‌گوید که اگر طبقه‌ئی وحدت درونی داشته باشد، ایجاد حزب کاری زائد خواهد بود.<sup>۱۴</sup> فقط باید دانست که آیا استقلال سازمانی حزب و

جدایی این بخش از کل طبقه، با تفاوت‌های عینی قشریندی درون طبقه متناظر است، یا آن که جدایی حزب از طبقه فقط نتیجه‌ی تحول آگاهی حزب، یعنی نتیجه‌ی تأثیرپذیری از تحول آگاهی اعضایش و تأثیرگذاری متقابل بر همین تحول است؟ البته نادیده گرفتن قشریندی‌های اقتصادی عینی در درون پرولتاریا نابخردانه است. اما نباید از یاد برد که این قشریندی‌ها به هیچ وجه مانند تفاوت‌هایی که طبقات مختلف را از لحاظ اقتصادی و عینی جدا می‌کنند بر تفاوت‌های عینی استوار نیستند. در واقع این قشریندی‌ها را حتی نمی‌توان زیربخش‌هایی در درون چارچوب کلی اصول حاکم بر این تمایز به حساب آورد. به عنوان مثال، هنگامی که بوخارین خاطر نشان می‌کند که «دهقانی که تازه به کارخانه پا می‌گذارد، با کارگری که از کودکی در آنجا کار کرده، به کلی متفاوت است»، بی‌تردید به تمایزی «وجودی» اشاره می‌کند؛ اما سطح چنین تمایزی با سطح تمایز دیگری که خود بوخارین میان کارگر کارخانه‌ی بزرگ مدرن و کارگر کارگاه کوچک قایل می‌شود، تفاوت کلی دارد. زیرا در حالت دوم با جای‌گاه عینی متفاوتی در فرآیند تولید روبه‌رو هستیم؛ حال آن که در حالت نخست، فقط با تغییر (هرچند نمونه‌وار) جای‌گاه فرد در فرآیند تولید سروکار داریم. به همین سبب، در این مورد با مسئله‌های زیر سروکار داریم: [۱] سرعت سازگاری آگاهی فرد با وضعیت جدیدش در فرآیند تولید، و [۲] مدت زمانی که طی آن بازمانده‌های روان‌شناختی وضعیت طبقاتی پیشین او، بر شکل‌گیری آگاهی طبقاتی‌اش تأثیر بازدارنده می‌گذارند. اما در حالت دوم با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که آیا منافع طبقاتی ناشی از وضعیت اقتصادی عینی قشرهای مختلف پرولتاریا آن قدر متمایز هستند که به تفاوت‌گذاری در درون منافع طبقاتی عینی کل طبقه



بیانجامند؟ در نتیجه، موضوع مطرح در حالت اخیر آن است که آیا آگاهی طبقاتی عینی و متناسب<sup>۱۵</sup> را باید به مثابه آگاهی تمایز یافته و قشر بندی شده در نظر گرفت یا نه؛ حال آن که، برعکس، در حالت نخست باید دریافت که کدام وضعیت های زندگی فردی - یا احتمالاً نمونه وار - بر رشد موفقیت آمیز این آگاهی طبقاتی عینی تأثیری بازدارنده می گذارند.

روشن است که فقط حالت دوم اهمیت نظری واقعی دارد. زیرا از زمان برنشتاین به بعد، فرصت طلبان همواره کوشیده اند که از یک سو قشر بندی های اقتصادی عینی در درون پرولتاریا را بسیار عمیق وانمود کنند، و از سوی دیگر شباهت «وضعیت زندگی» قشر های مختلف پرولتری، نیمه پرولتری، خرده بورژوازی، و غیره را چنان برجسته سازند که وحدت و استقلال طبقاتی در این «تفاوت گذاری» ناپدید گردد. (برنامه ی گورلیتس حزب سوسیال دمکرات آلمان آخرین بیان روشن این گرایش است که جلوه ی سازمانی نیز پیدا کرده است). البته بلشویک ها و اسپین کسانی خواهند بود که وجود چنین تفاوت هائی را نادیده گیرند. فقط باید دریافت که آن ها در کلیت فرآیند تاریخی و اجتماعی چه جای گاه وجودی و چه کارکردی خواهند داشت؟ شناخت این تفاوت ها تا چه حد به تحلیل ها و اقدام های (به ویژه تاکتیکی) و تا چه حد به تحلیل ها و اقدام های (به ویژه سازمانی) می انجامد؟ در نگاه اول این پرسش ها گویی چیزی نیستند مگر بحث بی هوده در باب مفهوم ها. با این همه، باید دریافت که اتحاد سازمانی - به معنای حزب کمونیست - در گرو وحدت آگاهی و وحدت هستی اجتماعی می است که مبنای این آگاهی را می سازد؛ اما اتحاد تاکتیکی میان طبقات مختلفی که هستی اجتماعی متفاوتی دارند ممکن است کاملاً

امکان‌پذیر و حتی ضروری باشد - البته اگر اوضاع و احوال تاریخی جنبش‌هایی را بر پا سازند که تابع علت‌های متفاوت هستند، اما از دیدگاه انقلاب، برای مدتی هم‌سو شده‌اند. با این حال، اگر هستی اجتماعی عینی این جنبش‌ها واقعاً متفاوت باشد، هم‌سویی آن‌ها ممکن نیست، به همان معنای جنبش‌های دارای پای‌گاه طبقاتی واحد، «ضروری» باشد. به عبارت دیگر، سمت و سوی واحد، فقط در سازمان‌دهی نوع اول ضرورتی اجتماعی است، و حضور آن در تجربه‌ی واقعی البته ممکن است بر اثر اوضاع و احوال متعددی به تأخیر افتد، اما در درازمدت غالب خواهد شد؛ ولی در سازمان‌دهی نوع دوم، هم‌سویی گرایش‌های متفاوت، از ترکیب اوضاع و احوال تاریخی متعددی آفریده می‌شود. اوضاع و احوال مساعدی به وجود می‌آیند که باید از آن‌ها بهره‌ی تاکتیکی برد، وگرنه چنه‌بسا به نحو جبران‌ناپذیری از دست خواهند رفت. البته خود امکان این هم‌کاری میان پرولتاریا و قشرهای نیمه‌پرولتری به هیچ‌وجه تصادفی نیست. اما مبنای ضروری این هم‌کاری فقط و فقط وضعیت طبقاتی پرولتاریاست: از آن‌جا که پرولتاریا فقط با درهم‌شکستن جامعه‌ی طبقاتی می‌تواند خود را آزاد سازد، ناگزیر باید مبارزه‌ی آزادی‌بخش خویش را به عنوان نماینده‌ی تمام قشرهای ستم‌دیده و استثمارزده به پیش برد. اما از دیدگاه این قشرهایی که آگاهی طبقاتی ناروشن دارند، کمابیش «تصادفی» است که در مبارزات خاص در کنار پرولتاریا قرار گیرند یا در اردوگاه مخالفان‌اش. این امر، همان‌گونه که پیش‌تر نشان دادیم، تا حد زیادی تابع تاکتیک درست حزب انقلابی پرولتاریاست. در نتیجه، در آن‌جا که طبقات فعال هستی اجتماعی متفاوتی دارند و جز از ره‌گذر رسالت تاریخی جهانی پرولتاریا با هم پیوند ندارند، فقط هم‌کاری تاکتیکی (که در عرصه‌ی مفهومی همواره

تصادفی است، اما در عمل غالباً ماندگار است و با جدایی قاطع سازمانی همراهی دارد) می‌تواند به سود پیش‌رفت انقلاب باشد. زیرا فرآیندی که طی آن، قشرهای نیمه‌پرولتری در می‌یابند که رهایی آن‌ها به پیروزی پرولتاریا بستگی دارد، چنان طولانی و تابع چنان تزلزل‌هایی است که هر چیزی پیش از همکاری تاکتیکی ممکن است سرنوشت انقلاب را به خطر اندازد. اکنون در می‌یابیم که چرا مسئله باید به این آشکاری طرح شود: آیا قشریندی‌های موجود در درون خود پرولتاریا با نوعی قشریندی مشابه (هرچند ضعیف‌تر) هستی اجتماعی عینی، یعنی وضعیت طبقاتی، و در نتیجه آگاهی طبقاتی عینی متناسب، متناظر هستند؟ یا این‌که چنین قشریندی‌هایی فقط بر اساس آسانی یا دشواری رسوخ این آگاهی طبقاتی راستین در قشرها، گروه‌ها، و افراد خاص پرولتاریا شکل می‌گیرند؟ یعنی آیا قشریندی‌های عینی انکارناپذیر در وضعیت زندگی پرولتاریا فقط چشم‌اندازی را تعیین می‌کنند که در آن، منافع گذرانی که بی‌تردید جلوه‌ئی مختلف دارند، به حساب می‌آیند اما خود این منافع نه فقط از نظر تاریخ جهانی، بل که بالفعل و بی‌واسطه، انطباق عینی دارند، حتی اگر هیچ کارگری آن‌ها را نشناسد؟ یا این منافع به علت تفاوتی عینی در هستی اجتماعی، با هم تفاوت دارند؟

اگر پرسش به این ترتیب طرح شود، در پاسخ آن تردید نمی‌توان کرد. جمله‌های مانیفست کمونیسم که در تره‌های کنگره‌ی دوم درباره‌ی «نقش حزب کمونیست در انقلاب پرولتری» تقریباً واژه به واژه تکرار شده‌اند، فقط در صورتی دریافتنی و معنادار می‌شوند که وحدت هستی اقتصادی عینی پرولتاریا پذیرفته شده باشد: «حزب کمونیست منفعی متفاوت با منافع مجموع طبقه‌ی کارگر

ندارد و با مجموع این طبقه از آن رو متفاوت است که به رسالت تاریخی طبقه‌ی کارگر در کلیت‌اش آگاهی دارد و می‌کوشد تا در همه‌ی پیچ‌وخم‌های این مسیر، از منافع تمام طبقه‌ی کارگر دفاع کند و نه از منافع چند گروه یا صنفِ جداگانه. اما در این صورت، قشربندی‌های موجود در درون پرولتاریا که به حزب‌های مختلف کارگری و به ایجاد حزب کمونیست می‌انجامند، نه قشربندی‌های اقتصادی و عینی در پرولتاریا، بل که فقط مرحله‌هایی در پیش‌رفت آگاهی طبقاتی او هستند. همان‌گونه که افراد کارگر، کمونیست زاده نمی‌شوند، قشرهای پرولتری خاص نیز به اتکای هستی اقتصادی‌شان بی‌درنگ به‌ناگزیر کمونیست نمی‌شوند. هر کارگری که در جامعه‌ی سرمایه‌داری زاده شده و زیر نفوذ آن رشد کرده است، برای دست‌یابی به آگاهی درست از وضعیت طبقاتی خود باید راهی کمابیش دشوار را تجربه کند.

کانون مبارزه‌ی حزب کمونیست، آگاهی طبقاتی پرولتاریا است. جدایی سازمانی حزب کمونیست از طبقه‌ی کارگر در این مورد به معنای آن نیست که می‌خواهد (به عنوان مثال مانند بلانکیست‌ها) به جای خود طبقه برای منافع آن مبارزه کند. اگر هم بر حسب اتفاق در جریان انقلاب این کار را انجام دهد، در درجه‌ی اول برای رسیدن به هدف‌های عینی مبارزه‌ی مورد نظر نیست (هدف‌هایی که در درازمدت فقط به همت خود طبقه دست‌یافتنی و تداوم‌پذیر اند)، بل که برای پیش‌برد و تسریع فرآیند رشد آگاهی طبقاتی است. فرآیند انقلاب - در مقیاس تاریخی - به معنای فرآیند رشد آگاهی طبقاتی پرولتری است. جدایی سازمانی حزب کمونیست از توده‌های وسیع طبقه، حاصل ناهم‌گونی آگاهی در درون طبقه است؛ اما در عین حال حزب برای آن وجود دارد که

فرآیند رفع این ناهم‌گونی و وحدت آگاهی طبقاتی را تا بالاترین سطح ممکن به پیش برد. برای حزب کمونیست استقلال سازمانی از آن رو ضروری است که پرولتاریا بتواند تجسم تاریخی آگاهی طبقاتی خود را بی واسطه مشاهده کند؛ از آن رو که در هر روی داد زندگی روزانه، نظرگاه بایسته‌ی متناسب با منافع مجموع طبقه چنان به روشنی پدیدار گردد که هر کارگری بتواند آن را در یابد؛ و سرانجام از آن رو که تمام افراد طبقه به موجودیت خود به مثابه طبقه آگاهی یابند. در حالی که شکل سازمان‌دهی فرقه‌ها به‌طور مصنوعی آگاهی طبقاتی «درست» را (البته اگر وجود این آگاهی در چنین انزوای انتزاعی‌ئی امکان‌پذیر باشد) از زندگی و تحول طبقه جدا می‌سازد، شکل سازمان‌دهی فرصت‌طلبان، این قشریندی‌های آگاهی را با پایین‌ترین سطح، و یا در بهترین حالت با سطح افراد متوسط، هم‌تراز می‌کند. بدیهی است که عمل‌های واقعی طبقه هر بار تا حد زیادی تابع سطح همین افراد متوسط اند. اما از آن‌جا که این سطح متوسط چیزی ایستا نیست که به‌گونه‌ئی آماری تعیین‌شدنی باشد، بل که خود نیز پی‌آمد فرآیند انقلابی است، بی‌هیچ تردیدی اگر سازمانی بر سطح موجود افراد متوسط استوار باشد، ناگزیر از پیش‌رفت باز می‌ماند و حتی سطح آن پایین می‌آید. برعکس، شناخت روشن‌بالاترین امکان عینی‌ئی که در لحظه‌ی معینی در دست‌رس است، و در نتیجه استقلال سازمانی پیش‌آهنگ آگاه، وسیله‌ئی است برای کاهش تنش میان این امکان عینی و سطح آگاهی بالفعل افراد متوسط، به نحوی که به پیش‌رفت انقلاب یاری رساند.

استقلال سازمانی اگر در عین حال با توجه تاکتیکی مداوم به سطح آگاهی گسترده‌ترین و عقب‌مانده‌ترین توده‌ها هم‌راه نباشد، معنایی ندارد و سازمان را به سطح فرقه‌ها تنزل می‌دهد. در این‌جا

نقش نظریه‌ی درست برای سازمان‌دهی حزب کمونیست نمایان می‌شود. چنین نظریه‌ئی باید برترین امکان عینی فعالیت پرولتری را نشان دهد. اما شرط ناگزیر این امر درک نظری درست است. حساسیت سازمان‌دهی فرصت‌طلبانه نسبت به پی‌آمدهای نظریه‌ی غلط به سه علت کم‌تر از حساسیت سازمان‌دهی کمونیستی است: [۱] سازمان فرصت‌طلب، ائتلافی کمابیش سست از عناصر ناهم‌گون برای فعالیت‌های صرفاً تصادفی است؛ [۲] چنین فعالیت‌هایی بیش از آن که در پرتو هدایت واقعی حزب به پیش بروند، زاده‌ی جنبش‌های ناآگاه و مه‌ارناپذیر تسوده‌ها هستند؛ [۳] انسجام سازمانی چنین حزبی در اساس نوعی سلسله‌مراتب مکانیکی در قالب تقسیم کار ثابت میان رهبران و کارگزاران است. کاربرد نادرست و پیوسته‌ی نظریه‌های غلط به ناگزیر به فروپاشی حزب می‌انجامد، اما این مسئله‌ی دیگری است). همانا سرشت بسیار عملی حزب کمونیست و ذات آن در مقام حزب پیکارگر است که نظریه‌ی درست را الزام‌آور می‌سازد، زیرا در غیر این صورت، پی‌آمدهای نظریه‌ی غلط آن را بسیار زود به سراشیبی شکست می‌کشانند؛ وانگهی، این شکل از سازمان‌دهی با تشدید آگاهانه‌ی حساسیت حزب نسبت به پی‌آمدهای برخوردار نظری، دریافت نظری درست را تولید و بازتولید می‌کند. بنابراین، توانایی عمل، انتقاد از خود، اصلاح و اعتلای نظری فزاینده‌ی خویش، در کنش متقابل جدایی‌ناپذیری به سر می‌برند. حزب کمونیست حتی از لحاظ نظری نیز به جای پرولتاریا عمل نمی‌کند. اگر آگاهی طبقاتی پرولتاریا با توجه به اندیشه و عمل مجموع این طبقه چیزی اندام‌وار و همواره تغییر‌یابنده است، این امر باید در قالب سازمانی همین آگاهی، یعنی در حزب کمونیست بازتاب پیدا کند - فقط با این

تفاوت که در حزب، سطح بالاتری از آگاهی در عرصه‌ی سازمانی عینیت می‌یابد: در برابر فراز و نشیب‌های کمابیش آشفته‌ی سیر تحول این آگاهی در درون خود طبقه، در برابر طغیان‌های پی‌درپی که در آن‌ها پختگی آگاهی طبقاتی بسیار فراتر از تمام پیش‌بینی‌های نظری آشکار می‌گردد، (هم‌راه با حالت‌های بی‌حرکی رخوت‌آلودی که در آن‌ها همه چیز تحمل می‌شود و تحول فقط به صورتی زیرزمینی صورت می‌گیرد)، تأکید آگاهانه بر پیوند میان «هدف نهایی» و الزامات بی‌واسطه‌ی روز برجسته می‌گردد.<sup>۱۶</sup> بنابراین، در نظریه‌ی حزب، سرشت فرآیندی و دیالکتیکی آگاهی طبقاتی به دیالکتیکی بدل می‌گردد که آگاهانه به کار گرفته می‌شود.

اما این کنش متقابل دیالکتیکی بی‌وقفه میان نظریه، حزب، و طبقه، این سمت‌گیری نظریه به سوی نیازهای فوری طبقه، به‌هیچ‌وجه به معنای حل‌شدن حزب در توده‌ی پرولتاریا نیست. مجادلات بر سر [تاکتیک] جبهه‌ی واحد نشان داد که تقریباً تمام مخالفان این تاکتیک نگرش دیالکتیکی نداشته و از درک نقش واقعی حزب در فرآیند رشد آگاهی پرولتاریا ناتوان بوده‌اند. از بدفهمی‌هایی که به این اندیشه انجامیدند که سرانجام کار جبهه‌ی واحد اتحاد سازمانی مجدد و بی‌واسطه‌ی پرولتاریاست، هیچ سخنی نمی‌گویم. اما ترس از آن که مبدا حزب در پی نزدیکی بیش از حد به شعارهای به‌ظاهر «اصلاح‌طلبانه» و هم‌کاری تاکتیکی موردی با فرصت‌طلبان خصلت کمونیستی خود را از دست بدهد، نشان آن است که محفل‌های گسترده‌ئی از کمونیست‌ها حتی هنوز هم از دیدگاهی انقلابی به نظریه‌ی درست، به این که خودشناسی پرولتاریا در حکم شناخت وضعیت عینی‌اش در مرحله‌ی معینی از پیش‌رفت تاریخی است، و به حضور دیالکتیکی «هدف نهایی» در تمام شعارهای روز

یقین کافی پیدا نکرده‌اند. همین امر نشان می‌دهد که آنان هنوز غالباً می‌اندیشند که باید فرقه‌گرایانه به جای پرولتاریا عمل کنند، نه این که با عمل خود، فرآیند واقعی گسترش آگاهی طبقاتی پرولتاریا را به پیش ببرند. سازگار ساختن تاکتیک‌های حزب کمونیست با جنبه‌هایی از زندگی طبقه که در آن‌ها آگاهی طبقاتی درست (چه بسا در قالبی نادرست) آشکار می‌شود، به معنای آن نیست که حزب باید همه‌ی خواست‌های گذرای توده‌ها را بی‌هیچ قید و شرطی بر آورده سازد. برعکس، حزب درست از آن رو که خواستار دست‌یابی به بالاترین چیزی است که امکان عینی و انقلابی دارد - و خواسته‌های گذرای توده‌ها اغلب مهم‌ترین و حیاتی‌ترین نشانه‌ی همین چیز است - گاه به ناچار باید نظرگاهی مخالف با توده‌ها برگزیند و از ره‌گذر نفی خواسته‌های فوری آنان، راه درست را نشان‌شان دهد. حزب باید این نکته را در نظر گیرد که توده‌ها درستی نظرگاه‌هایش را فقط پس از روی داد، فقط پس از تجربه‌های متعدد و تلخ در می‌یابند.

اما هیچ یک از این امکان‌های هم‌کاری با توده‌ها را نباید به یک الگوی تاکتیکی فراگیر تعمیم داد. رشد آگاهی طبقاتی پرولتری (و در نتیجه، رشد انقلاب پرولتری) و رشد حزب کمونیست، اگر از دیدگاه تاریخ جهانی در نظر گرفته شوند، بی‌تردید فرآیندی واحد اند. بنابراین، آن‌ها در کردار روزانه یک‌دیگر را به نزدیک‌ترین وجه مشروط می‌سازند؛ اما با این‌همه رشد انضمامی‌شان به صورت فرآیندی واحد و یگانه پدیدار نمی‌شود و حتی بین آن‌ها موازنه‌ی پیوسته نیز وجود ندارد. زیرا نحوه‌ی پیش‌رفت این فرآیند، شکل بازتاب بعضی از دگرگونی‌های اقتصادی عینی در آگاهی پرولتاریا، و به‌ویژه شکل کنش متقابل حزب و طبقه در درون این فرآیند را نمی‌توان تا حد «نظام‌های قوانین» کلیشه‌ای فرو کاست. رشد حزب



و استحکام درونی و بیرونی آن البته نه در فضای تهی انزوای فرقه‌گرایانه، بل که در دل واقعیت تاریخی، در کنش متقابل دیالکتیکی بی‌وقفه با بحران اقتصادی عینی و با توده‌هایی که بر اثر همین بحران انقلابی شده‌اند، صورت می‌گیرد. ممکن است — همان‌گونه که در فاصله‌ی دو انقلاب روسیه اتفاق افتاد — سیر روی داده‌ها این امکان را برای حزب فراهم آورد که پیش از پیکارهای تعیین‌کننده، راه خود را به روشنی کامل پیدا کند. اما هم‌چنین ممکن است — مانند آن‌چه در بعضی از کشورهای اروپای غربی و مرکزی رخ داد — بحران، توده‌های گسترده را چنان به‌وفور و پرشتاب انقلابی سازد که بخش‌هایی از آنان پیش از گذراندن دوره‌ی آموزشی آگاهی‌بخشی که پیش‌شرط ناگزیر سازمان‌یابی است، به کمونیست‌های سازمان‌یافته بدل شوند؛ به نحوی که حزب‌های کمونیست توده‌گیری پدیدار گردند که فقط در جریان پیکارهای شان می‌توانند به حزب‌های کمونیست راستین بدل شوند. این نوع‌شناسی نحوه‌ی شکل‌گیری حزب ممکن است تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز داشته باشد؛ در بعضی از موارد افراطی چه بسا به نظر آید که حزب کمونیست «بر اساس قوانین اندام‌وار» از دل بحران اقتصادی زاده شده است؛ اما گام تعیین‌کننده، تجمع آگاهانه و سازمان‌یافته‌ی پیش‌آهنگ انقلابی، یعنی ایجاد واقعی حزب کمونیست راستین، همواره حاصل اقدام آگاهانه و آزاد خود این پیش‌آهنگ آگاه است. این امر حتی در دو مورد افراطی زیر نیز هیچ تغییری نمی‌یابد: هنگامی که حزبی به نسبت کوچک و برخوردار از استحکام درونی، در کنش متقابل با قشرهای گسترده‌ی پرولتاریا به حزب بزرگ توده‌ای بدل می‌شود، یا هنگامی که در پی بحران‌های درونی، از حزبی توده‌ای که خودانگیخته ایجاد شده است، حزب کمونیست

توده گیری بیرون می آید. در هر حال، ماهیت نظری تمام این گزینه‌ها هم‌سان است: چیرگی بر بحران عقیدتی، و دست‌یابی به آگاهی طبقاتی درست. از این دیدگاه، برای گسترش انقلاب بسیار خطرناک است که به سرشت ناگزیر این فرآیند اهمیت‌ی گزافه بدهیم و بپنداریم که گزینش هر تاکتیک خاصی (مستقل از سیر پیش‌رفت خود انقلاب) ممکن است به مجموعه عمل‌هائی بیانجامد که در جریان فرآیندی ناگزیر از خود در می‌گذرند و به هدف‌های دورتر می‌رسند؛ هم‌چنین بسیار زیان‌بار است که بپنداریم موفقیت‌آمیزترین عمل بزرگ‌ترین و سازمان‌یافته‌ترین حزب کمونیست می‌تواند نتیجه‌ئی جز هدایت درست پرولتاریا در میدان پیکار به‌سوی همان هدفی داشته باشد که خود این طبقه دنبال می‌کند، اما به آن آگاهی کامل ندارد. و نیز بی‌تردید نادرست است که از مفهوم پرولتاریا برداشتی یک‌سره ایستا و آماری داشته باشیم. لتین می‌گوید: «مفهوم توده در جریان پیکار دگرگون می‌شود.» حزب کمونیست شکل مستقلی از آگاهی طبقاتی پرولتری است که به منافع انقلاب خدمت می‌کند. باید دریافت نظری درستی از حزب در رابطه‌ی دیالکتیکی دوگانه‌ی آن به دست آورد: هم به مثابه شکل این آگاهی، و هم به مثابه شکل این آگاهی، یعنی باید هم استقلال و هم وابستگی آن را در نظر گرفت.

## ۵

این جدایی میان هم‌آهنگی تاکتیکی و هم‌آهنگی سازمانی در مناسبات حزب با طبقه، هرچند همواره تغییر می‌یابد و با دگرگونی‌های اوضاع و احوال سازگار می‌گردد، دقیق است و به مثابه مسئله‌ی درونی حزب، به صورت وحدت میان مسائل تاکتیکی و سازمانی درمی‌آید. برای زندگی درونی حزب، بیش از مسائلی که

پیش‌تر بررسی شدند، ما تجربه‌های حزب روسیه را در اختیار داریم که گام‌های واقعی و آگاهانه در راه تحقق سازمان‌دهی کمونیستی اند. حزب‌های غیرروسی در دوران «بیماری کودکانه‌ی» خود، در بسیاری از موارد به برداشتی فرقه‌گرایانه از حزب‌گرایی پیدا کردند؛ به همان ترتیب، آن‌ها بعدها در کنار فعالیت‌های تبلیغاتی و سازمانی حزب در میان توده‌ها، یعنی در کنار زندگی «بیرونی» خود، در بسیاری از موارد از زندگی «درونی» شان غافل ماندند. البته این امر نیز نوعی «بیماری کودکانه» به حساب می‌آید که تا حدی زاده‌ی شکل‌گیری سریع حزب‌های بزرگ توده‌ای، زنجیره‌ی تقریباً ناگسستنی تصمیم‌ها و عمل‌های مهم، و ضرورت توجه حزب‌ها «به سوی بیرون» است. اما پی‌بردن به زنجیره‌ی علت‌هایی که به خطائی انجامیده‌اند، به هیچ‌وجه به معنای پذیرش آن خطا نیست. به‌ویژه هنگامی که نحوه‌ی درست عمل «در بیرون» به روشن‌ترین وجه نشان می‌دهد که جدا کردن تاکتیک و سازمان‌دهی در زندگی درونی حزب چه قدر بی‌معناست و این وحدت درونی تا چه حد بر پیوند نزدیک زندگی «درونی» حزب با زندگی «بیرونی» اش تأثیر می‌گذارد (حتی اگر این جدایی در تجربه‌ی عملی برای هر حزب کمونیستی که آن را از محیط شکل‌گیری خود به ارث برده است، تقریباً رفع‌ناپذیر جلوه کند). بنابراین، هر کس باید از تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی عمل روزانه‌ی خود به این نکته پی‌برد که تمرکز سازمانی حزب (همراه با تمام مسائل انضباطی که از همین امر ناشی می‌شوند و روی دیگر این سکه را تشکیل می‌دهند) و توانایی درپیش‌گرفتن ابتکارهای تاکتیکی، مفهوم‌هایی هستند که یک‌دیگر را مشروط می‌سازند. پیش‌شرط رواج تاکتیک مورد نظر حزب در میان توده‌ها، رواج آن در درون خود حزب است. اما کافی نیست که افراد عضو حزب به

معنای مکانیکی انضباط کاملاً در اختیار کمیته‌ی مرکزی باشند و در بیرون همانند اندام‌های واقعی اراده‌ی جمعی عمل کنند؛ بل که حزب باید به ساختاری چنان متحد بدل شود که در آن هر تغییری در مسیر پیکار به معنای تجدید آرایش همه‌ی نیروها باشد، هر تغییر نظرگاهی در یک‌یک افراد عضو یازتاب یابد، و در نتیجه، حساسیت سازمان نسبت به تغییر مسیرها، گسترش فعالیت پیکارگرانه، عقب‌نشینی‌های ضروری، و مانند آن‌ها به اوج خود برسد. امیدوار ایم دیگر نیازی به توضیح نباشد که این امر مستلزم «اطاعت کورکورانه» نیست. زیرا روشن است که این‌گونه حساسیت سازمان، همه‌ی چیزهای نادرست در شعارهای خاص را در جریان کاربرد عملی آن‌ها به سرعت تمام آشکار می‌سازد و فقط همین حساسیت است که بیش‌ترین امکان را برای انتقاد از خود سالم و سازنده فراهم می‌آورد و توانایی عمل را افزایش می‌دهد.<sup>۱۷</sup> بدیهی است که انسجام سازمانی استوار حزب، فقط توانایی عینی عمل را برای حزب فراهم نمی‌آورد، بل که در عین حال فضای درونی حزب را برای دخالت‌کار ساز در روی دادها و بهره‌گیری از امکاناتی که آن‌ها عرضه می‌کنند، آماده می‌سازد. بنابراین، تمرکز در واقع کامل تمام نیروهای حزب به ناگزیر باید به یاری پویایی درونی آن‌ها، حزب را در راه فعالیت و ابتکار به پیش برد. در مقابل، احساس ناکافی بودن انسجام سازمانی حزب به ناگزیر بر تصمیم‌گیری‌های تاکتیکی و حتی دیدگاه نظری اساسی حزب تأثیری فلج‌کننده و بازدارنده دارد. (چنان که برای مثال در مورد حزب کمونیست آلمان هنگام کودتای نافرجام کاپ\* پیش آمد).

---

\* منظور کودتای نیروهای داوطلب نظامی آلمان به رهبری وانگانگ کاپ علیه دولت ایبرت در ۱۳ مارس ۱۹۲۰ است که پس از یک اعتصاب عمومی چهار روزه شکست خورد.

در تزه‌های تصویب‌شده در کنگره‌ی سوم درباره‌ی سازمان‌دهی آمده است: «برای حزب کمونیست هیچ دوره‌ئی وجود ندارد که در آن، سازمان حزب از نظر سیاسی فعال نباشد.» این استمرار تاکتیکی و سازمانی برای پیکار انقلابی و حتی فعالیت انقلابی را نمی‌توان به درستی دریافت مگر از ره‌گذر درک وحدت تاکتیک و سازمان‌دهی. زیرا اگر تاکتیک از سازمان‌دهی جدا شود، و اگر در هر دو آن‌ها فرآیند واحد رشد آگاهی طبقاتی پرولتری را نبینیم، مفهوم تاکتیک ناگزیر گرفتار دوراهی فرصت‌طلبی و کودتاگری می‌شود و «عمل سازمان‌یافته» یا به اقدام منفرد «اقلیت آگاه» برای کسب قدرت تعبیر می‌گردد، و یا به چیزی «اصلاح‌طلبانه» که صرفاً با خواسته‌های گذرای توده‌ها سازگار است، و سازمان نیز فقط باید نقش فنی «تدارک» عمل را ایفا کند. (این امر در مورد دیدگاه‌های سراتسی و هواداران‌اش و نیز پاول لوی صادق است). وضعیت انقلابی ممکن است تداوم یابد، اما این تداوم به معنای آن نیست که پرولتاریا می‌تواند در هر لحظه قدرت را کسب کند، بل که فقط نشان می‌دهد که در پی وضعیت عینی مجموع اقتصاد، هر تغییری در این وضعیت، هر جنبشی در میان توده‌ها که حاصل همین تغییر است، گرایش را در بر دارد که ممکن است سمت‌گیری انقلابی پیدا کند و پرولتاریا از آن برای تکامل گسترده‌ی آگاهی طبقاتی‌اش بهره بگیرد. در این چارچوب، گسترش تکامل درونی شکل مستقل این آگاهی طبقاتی، یعنی حزب کمونیست، عاملی درجه اول است. سرشت انقلابی این وضعیت در درجه‌ی اول و به آشکارترین وجه در بی‌ثباتی همواره فزاینده‌ی نهادهای اجتماعی جلوه‌گر می‌شود که زاده‌ی بی‌ثباتی همواره فزاینده‌ی تعادل میان نیروها و قدرت‌های اجتماعی‌ئی است که تکیه‌گاه کارکرد جامعه‌ی بورژوازی اند. بنابراین، آگاهی طبقاتی

پرولتری فقط در صورتی می‌تواند مستقل شود و شکلی معنادار برای پرولتاریا بیابد که این شکل در هر لحظه معنای انقلابی همان لحظه‌ی مشخص را برای پرولتاریا واقعاً مجسم سازد. در نتیجه، در وضعیتی که به لحاظ عینی انقلابی است، صحت مارکسیسم انقلابی معنایی فراتر از صحت صرفاً «عام» نظریه‌ی آن دارد. این نظریه درست به همان سبب که به کلی امروزین و عملی شده است، باید راه‌نمایی برای هر مرحله‌ی خاص عمل‌های روزانه باشد. اما این امر فقط در صورتی امکان‌پذیر است که نظریه از دست سرشت محض نظری خود به تمامی خلاص شود و سراپا دیالکتیکی گردد، یعنی هر تقابلی میان عام و خاص، میان قانون و مورد ویژه‌ی که «مشمول» آن است، و در نتیجه میان قانون و اجرای آن، و هم‌زمان هرگونه تقابلی میان عمل و نظریه را عملاً پشت سر بگذارد. تاکتیک و سازمان‌دهی فرصت‌طلبان بر کنار گذاشتن روش دیالکتیکی استوار است؛ آنان مبانی نظری استوار خود را قربانی «واقع‌بینی میاسی» و نیازهای روز می‌کنند؛ اما درست در عمل روزانه‌ی خود، قربانی کلیشه‌های خشک شکل‌های سازمانی شیء‌واره و تاکتیک‌های روزمره‌ی خویش می‌شوند. در مقابل، حزب کمونیست باید ضمن هم‌آهنگی کامل با نیازهای معین روز، تنش دیالکتیکی میان آن‌ها و پای‌بندی به «هدف نهایی» را در وجود خود زنده نگاه دارد. در مورد افراد این نکته مستلزم برخورداری از «نبوغی» است که واقع‌بینی سیاسی انقلابی هرگز نمی‌تواند به آن متکی باشد؛ و در واقع هم هیچ نیازی به آن ندارد، زیرا رشد آگاهانه‌ی اصل سازمان‌دهی کمونیستی بهترین راه آشنایی پیش‌آهنگ انقلابی با فرآیند آموزش دیالکتیک عملی است. در واقع وحدت تاکتیک و سازمان‌دهی و ضرورت انتقال بی‌درنگ هر کاربرد نظریه و هر برخورد تاکتیکی به عرصه‌ی

سازمانی، اصل اصلاح‌کننده‌ئی است که آگاهانه بر ضد هرگونه انعطاف‌ناپذیری جزمی به کار برده می‌شود؛ (درواقع هر نظریه‌ئی که انسان‌های پرورش‌یافته با آگاهی شیء‌واره‌ی دوران سرمایه‌داری آن را به کار برند، همواره با همین انعطاف‌ناپذیری روبه‌رو است). این خطر از آن رو بیش‌تر می‌شود که همین محیط سرمایه‌داری که آگاهی کلیشه‌ای را می‌آفریند، در حالت بحران کنونی‌اش، همواره شکل‌های تازه‌ئی به خود می‌گیرد و در نتیجه از دست‌رس هر نگرش کلیشه‌ای به دور می‌ماند. بنابراین، آن چه امروزه درست است، چه‌بسا فردا نادرست باشد. داروئی که مصرف‌اش تا حد معینی شفافبخش است، اگر کم‌تر یا بیش‌تر مصرف‌گردد، چه‌بسا زیان‌بار و کشنده شود. لنین [در چپ‌روی... ] هنگام بحث درباره‌ی بعضی از شکل‌های جزم‌اندیشی کمونیستی می‌گوید: «کافی است یک گام بیش‌تر در همان مسیر برداشته شود تا حقیقت به خطا بدل گردد.»

پیکار با تأثیرات آگاهی شیء‌واره خود فرآیندی طولانی، همراه با مبارزات سرسختانه است و نباید آن را به مبارزه با شکل معینی از این تأثیرات یا محتوای پدیده‌های معین محدود کرد. اما سلطه‌ی آگاهی شیء‌واره بر انسان‌های زنده‌ی امروز درست در این جهت [یعنی محدود کردن مبارزه با آگاهی شیء‌واره به شکلی معین از آن — م.] عمل می‌کند. همین که شیء‌وارگی در جایی مغلوب می‌شود، بی‌درنگ این خطر نمودار می‌گردد که آگاهی غلبه‌کننده بر آن، خود به شکل شیء‌واره‌ی جدیدی بدل شود. به عنوان مثال، کارگرانی که در جامعه‌ی سرمایه‌داری زندگی می‌کنند باید این پندار را کنار بگذارند که صورت‌های اقتصادی و حقوقی جامعه‌ی بورژوازی، محیط «ابدی»، «عقلانی»، و «طبیعی» زندگی انسان اند؛ آنان باید احترام بیش از حدشان را به محیط اجتماعی معمولی خویش زیر پا

بگذارند؛ اما پس از آن که به قدرت دست یافتند و بورژوازی را در جریان پیکار طبقاتی آشکار سرنگون کردند، ممکن است آنچه لنین «تکبر کمونیستی» نامیده و زاده‌ی این پیروزی است، به همان اندازه‌ی بزدلی متشویکی پیشین در برابر بورژوازی، خطرناک شود. برداشت درست کمونیستی از ماتریالیسم تاریخی، که در تضاد کامل با نظریه‌های فرصت‌طلبانه است، از این فرض آغاز می‌کند که تحول اجتماعی همواره پدیده‌ی کیفی جدیدی را می‌آفریند<sup>۱۸</sup> و درست به همین سبب هر سازمان کمونیستی باید بکوشد حساسیت خود را نسبت به تمام پدیدارهای جدید و توانایی خویش را در درس‌آموزی از تمام جنبه‌های تحول تاریخ به‌غایت افزایش دهد و نگذارد سلاح‌هایی که روز پیش برای کسب پیروزی به کار رفته‌اند، امروز انعطاف‌ناپذیر گردند و مانعی بر سر راه پیکارهای آینده شوند. لنین در سخن‌رانی پیش‌گفته درباره‌ی وظایف کمونیست‌ها در سیاست اقتصادی نوین می‌گوید: «ما باید از مستخدم‌ها چیز یاد بگیریم.»

بنابراین، نرمش، توانایی دگرگونی و سازگاری تاکتیک و سازمان‌دهی فقط دو روی یک سکه‌اند. اما این ژرف‌ترین معنای شکل سازمان‌دهی کمونیستی را حتی محفل‌های کمونیستی نیز در تمامی گستره‌اش در نیافته‌اند. حال آن‌که نه فقط امکان عمل درست، بل که توانایی رشد درونی حزب کمونیست نیز به کاربرد درست همین نکته بستگی دارد. لنین در مورد سازمان‌دهی انسانی‌ئی که انقلاب باید به یاری آن صورت‌پذیرد و به پیروزی برسد، بر ردّ هرگونه نگرش یوتوپیایی سخت تأکید می‌ورزد: این سازمان‌دهی ناگزیر از انسان‌هایی تشکیل می‌شود که پرورده‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری‌اند و زیر فشار همین جامعه درهم‌شکسته شده‌اند. اما



ردّ امیدها یا پندارهای یوتوپیایی به هیچ وجه به معنای آن نیست که یگانه‌گزینش ممکن تقدیرباوری و پذیرش وضع موجود است. در واقع، تا زمانی که حیات سرمایه‌داری ادامه دارد، انتظار دگرگونی درونی انسان‌ها پنداری یوتوپیایی است و درست به همین سبب است که باید تدبیرها و تضمین‌های سازمانی بیابیم که بتوانیم به یاری آن‌ها با پی آمدهای فاجعه‌بار این وضعیت مقابله کنیم، به محض پدیدار شدن ناگزیر این پی آمدها به اصلاح‌شان پردازیم، و جلوه‌های تکثیرشده‌ی آن‌ها را از میان برداریم. جزم‌اندیشی نظری فقط مورد ویژه‌ئی از این پدیده‌های فسیل‌شدگی است که، در محیط سرمایه‌داری، هر انسان و هر سازمانی همواره در معرض آن‌ها است. شیء‌وارگی سرمایه‌دارانه‌ی آگاهی هم باعث فردگرایی بیش از حد انسان می‌شود و هم سبب چیزوارگی ماشینی او.<sup>۱۹</sup> تقسیم‌کار، که با سرشت انسان بی‌گانه است، از یک‌سو انسان‌ها را در فعالیت‌های‌شان منجمد و متحجر می‌سازد و آنان را در کارهای‌شان به ماشین‌واره‌ها و بردگان امور یک‌نواخت بدل می‌کند؛ از سوی دیگر به‌طور هم‌زمان آگاهی فردی آنان را بی‌اندازه افزایش می‌دهد، که به علت امکان‌ناپذیری بیان شخصیت انسان‌ها و ارضای آنان در فعالیت‌های‌شان، به چیزی میان‌تهی و انتزاعی و به خودپرستی حیوانی تشنه‌ی جاه و مال بدل می‌شود. این گرایش‌ها ناگزیر باید در حزب کمونیست تداوم یابند که بی‌تردید هرگز ادعا نکرده که قادر است سرشت درونی اعضای خود را به یاری معجزه دگرگون سازد. به‌ویژه آن که ضرورت اقدامات پی‌گیر، نوعی تقسیم‌کار واقعی و گسترده را به حزب نیز تحمیل می‌کند، تقسیم‌کاری که به ناگزیر همین خطرهای تحجر، گسترش دیوان‌سالاری، و فساد را در بر دارد. زندگی درونی حزب پیکاری بی‌امان با این میراث سرمایه‌داری

است. یگانه جنگ افزار قاطع حزب آن است که همه‌ی اعضایش را با تمام شخصیت‌شان به شرکت در فعالیت‌های حزبی بکشاند. این امر فقط در صورتی امکان‌پذیر است که نقش انسان در حزب در حکم وظیفه‌ئی رسمی نباشد که البته به موقع و با درست‌کاری و فداکاری تمام انجام می‌شود، اما در هر حال صرفاً وظیفه‌ئی رسمی باقی می‌ماند؛ برعکس، فعالیت همه‌ی اعضا باید به تمام انواع ممکن کار حزب مربوط شود، و به علاوه، این فعالیت باید در حد امکانات واقعی، چنان تنوعی بیابد که اعضای حزب بتوانند با تمام شخصیت خود با کلیت زندگی حزب و با انقلاب، رابطه‌ئی زنده برقرار سازند و از حالت متخصصانی که ناگزیر در معرض خطر تحجر درونی اند، به‌درآیند.<sup>۲۰</sup> در این جا یک بار دیگر وحدت ناگسستنی تاکتیک و سازمان‌دهی نمودار می‌شود. هرگونه سلسله‌مراتب در حزب (و تا هنگامی که پیکار ادامه دارد، وجود سلسله‌مراتب به‌طور قطع ناگزیر است) باید بر تناسب انواع معین استعدادها با الزامات واقعی مرحله‌ی معینی از مبارزه استوار باشد. هنگامی که پیش‌رفت انقلاب این مرحله را پشت سر می‌گذارد، فقط با دگرگونی تاکتیک و حتی دگرگونی شکل‌های سازمان‌دهی (به عنوان مثال، گذار از فعالیت غیرقانونی به فعالیت قانونی) نمی‌توان خود را واقعاً با الزامات وضعیت جدید سازگار کرد. هم‌زمان با این دگرگونی‌ها، تغییر در سلسله‌مراتب تشکیلات حزب نیز ضروری است؛ گزینش افراد باید با صورت جدید مبارزه سازگاری دقیق داشته باشد.<sup>۲۱</sup> البته این امر بی‌«اشتباه» یا بی‌بحران صورت نمی‌پذیرد. اگر حزب کمونیست در جریان پیش‌رفت خود همواره در معرض این خطرها قرار نداشت، جزیره‌ئی خوش و خرم، خیالی، و یوتوپیایی در اقیانوس سرمایه‌داری می‌بود. عامل بی‌تردید تازه در سازمان‌دهی آن

فقط این است که با آگاهیِ مردم فزاینده با این خطرِ درونیِ پیکار می‌کند.

اگر به همین ترتیب عضو حزب با تمام شخصیت و وجود خود جذب زندگی حزب شود، کنش متقابل زنده میان اراده‌ی اعضا و اراده‌ی رهبری حزب و بیان اراده، خواست‌ها، ابتکارها، و انتقادهای اعضا در برابر رهبری، تابع همان اصل تمرکز و انضباط خواهد شد. در واقع، همه‌ی تصمیم‌های حزب باید با فعالیت مجموع اعضای آن عملی شود و هر یک از شعارهای حزب باید به اقدام‌هایی بیانجامد که همه‌ی افراد عضو حزب با تمام وجود مادی و معنوی خود در آن‌ها شرکت می‌ورزند؛ درست به همین سبب، آنان نه فقط می‌توانند انتقادهای شان را طرح کنند، بلکه این کار را باید بی‌درنگ با بهره‌گیری از تجربه‌ها و دوراندیشی‌های خود انجام دهند. اگر حزب فقط عبارت از سلسله‌مراتب مقامات جدا از توده‌ی اعضای حزب باشد (توده‌ئی که در برابر اقدامات چنین سلسله‌مراتبی فقط نقش تماشاگر را دارد)، اگر حزب فقط گاه‌گاهی به مثابه یک کل فعالیت کند، آن‌گاه، در برابر اقدامات روزانه‌ی رهبری آن، نوعی بی‌اعتنایی در اعضای حزب ایجاد می‌شود که آمیزه‌ئی است از اطاعت کورکورانه و بی‌علاقگی. انتقاد آنان در بهترین حالت ممکن است نوعی انتقاد پس از روی داد (در کنگره‌ها و غیره) باشد که به ندرت تأثیری تعیین‌کننده بر سمت‌گیری‌های واقعی فعالیت‌های آینده‌ی حزب می‌گذارد. در مقابل، مشارکت فعال تمام اعضا در زندگی روزانه‌ی حزب، و ضرورت درگیر شدن آنان با تمام شخصیت‌شان در همه‌ی کارهای حزب، یگانه وسیله‌ئی است که با آن می‌توان رهبری حزب را به گرفتن تصمیم‌های واقعاً درک‌پذیر برای اعضا و داشتن و آنان را نسبت به صحت این تصمیم‌ها متقاعد

کرد، چرا که در غیر این صورت، نمی‌توانند آن‌ها را به درستی اجرا کنند (هر اندازه حزب سازمان یافته‌تر باشد، و وظیفه‌های هر عضوی - به عنوان مثال، به مثابه عضو بخش سندیکایی - هرچه مهم‌تر باشد، این ضرورت عاجل‌تر می‌شود). وانگهی این مباحثات باید پیش از عمل و نیز در طول آن، به کنش متقابل زنده میان اراده‌ی مجموع حزب و اراده‌ی کمیته‌ی مرکزی آن بیانجامند و از ره‌گذر تغییر و اصلاح تصمیم‌ها بر گذار واقعی آن‌ها به عمل تأثیر بگذارند. (در این جا نیز کنش متقابل، به نسبت افزایش میزان تمرکز و انضباط، بیش‌تر می‌شود). هرچه این گرایش‌ها ریشه‌دارتر شوند، تضاد شدید و انعطاف‌ناپذیر میان رهبری و توده‌ها، که میراث ساختار حزب‌های بورژوایی است، بیش‌تر ناپدید می‌گردد؛ و تغییرات در سلسله‌مراتب رسمی نیز این فرآیند را تسریع می‌کنند. انتقاد پس از روی داد که تا مدتی موقتاً ناگزیر است، هرچه بیش‌تر به مبادله‌ی تجربه‌های تاکتیکی و سازمانی انضمامی و عام بدل می‌شود که به نحوی فزاینده رو به آینده دارند. آزادی - همان‌گونه که فیلسوفان کلاسیک آلمان در یافته‌اند - چیزی عملی و نوعی فعالیت است. و حزب کمونیست فقط در صورتی که برای هر یک از اعضایش به دنیای فعالیت بدل شود، می‌تواند بر نقش نظاره‌گرانه‌ی انسان بورژوا چیره گردد، انسانی که منفعلانه به تماشای تحول ناگزیری می‌پردازد که قادر به درک آن نیست؛ فقط به همین ترتیب است که حزب می‌تواند صورت عقیدتی این تحول و آزادی صوری دموکراسی بورژوایی را پشت سر بگذارد. جدایی حقوق و وظایف فقط در صورتی امکان‌پذیر است که رهبران فعال از توده‌های منفعل جدا باشند و به جای آن‌ها عمل کنند، یعنی توده‌ها برخورداردی نظاره‌گرانه و تقدیرباورانه داشته باشند. اما دموکراسی راستین، یعنی حذف

جدایی میان حقوق و وظایف، آزادیِ صوری نیست، بل که فعالیت بسیار هم‌بسته و پیوسته‌ی اعضای اراده‌ئی جمعی است.

مسئله‌ی «تصفیه‌ی» حزبی که با آن‌همه بدگویی و تهمت روبه‌رو شده، فقط جنبه‌ی سلبی همین موضوع است. در این مورد نیز مانند سایر مسائل بایستی مسیر پیش‌روی از یوتوپیا به واقعیت پیموده شود. به همین سبب، به عنوان مثال، مطالبه‌ی طرح شده در ۲۱ شرط‌کنگره‌ی دوم که بر اساس آن هر حزب قانونی باید گاه‌گاهی به چنین تصفیه‌هائی پردازد، به صورت مطالبه‌ئی یوتوپیایی و ناسازگار با مرحله‌ی رشد حزب‌های توده‌ای نوپدید در اروپای غربی نمودار گشته است. کنگره‌ی سوم نیز با تردید و احتیاط بسیار بیش‌تری در این باره نظر داده است. اما در هر حال طرح چنین شرطی «اشتباه» نبوده است. زیرا مسیر ضروری تحول درونی حزب کمونیست را به‌روشنی و آشکاری نشان می‌دهد، هرچند شکل اجرای این اصل را اوضاع و احوال تاریخی تعیین خواهند کرد. درست از آن‌جا که مسئله‌ی سازمان‌دهی، ژرف‌ترین مسئله‌ی فکری مربوط به پیش‌رفت انقلاب است، طرح چنین مسائلی برای آگاهی پیش‌آهنگ انقلابی ضرورت حیاتی مطلق دارد، حتی اگر اجرای عملی آن‌ها موقتاً ناممکن باشد. سیر تحول حزب روسیه اهمیت عملی این مسئله را به‌روشنی تمام آشکار می‌سازد؛ و وحدت ناگسستی تاکتیک و سازمان‌دهی یک بار دیگر نشان می‌دهد که این مسئله از زندگی درونی خود حزب فراتر می‌رود و روابطش را با توده‌های گسترده‌ی تمام کارگران در بر می‌گیرد. تصفیه‌ی حزب در روسیه در مرحله‌های مختلف تحول انقلاب به شکل‌های بسیار گوناگونی صورت گرفته است. در تازه‌ترین نمونه‌ی آن، که در پاییز گذشته روی داد، رواج گسترده‌ی اصل بسیار مهم و پر معنای کاربرد

تجربه‌ها و داوری‌های کارگران و دهقانان غیر حزبی را شاهد بودیم؛ این توده‌ها در کار تصفیه‌ی حزب شرکت داده شدند. نه به این معنا که حزب همه‌ی داوری‌های این توده‌ها را کورکورانه پذیرفت؛ بل که به این معنا که پیش‌نهادها و مخالفت‌های آنان را به حساب آورد تا عناصر فاسد، شیفته‌ی دیوان‌سالاری، بی‌گانه با توده‌ها، و نامطمئن برای فعالیت انقلابی را بیرون راند.<sup>۲۲</sup>

بدین ترتیب، این موضوع درونی و بسیار عمیق حزب، پیوند درونی و بسیار عمیق حزب و طبقه را در مرحله‌ی بالاتری از تحول حزب کمونیست نشان می‌دهد و آشکار می‌سازد که جدایی‌سازمانی قاطع میان پیش‌آهنگ آگاه و توده‌های گسترده فقط مرحله‌ئی در فرآیند یک پارچه اما دیالکتیکی تحول تمام طبقه و آگاهی طبقاتی آن است. اما در عین حال نشان می‌دهد که این فرآیند هرچند روشن‌تر و پرتوان‌تر میانجی‌گر ضرورت‌های روز شود و آن‌ها را در چشم‌انداز تاریخی‌شان قرار دهد، فرد عضو حزب را در فعالیت فردی‌اش روشن‌تر و پرتوان‌تر در بر می‌گیرد، او را بیش‌تر به کار می‌گیرد، شکوفا می‌سازد، و به داوری‌اش می‌پردازد. حزب در مقام کلیت، تمایزات شیء‌واره‌ی [کارگران] را بر حسب ملیت، حرفه، و مانند آن‌ها، و نیز شیوه‌های زندگی (اقتصادی و سیاسی) را به یاری عمل خود پشت سر می‌گذارد، عملی که به وحدت و انسجام انقلابی گرایش دارد و هدف‌اش ایجاد وحدت حقیقی طبقه‌ی پرولتاریاست؛ حزب همان کاری را که در مقام کلیت انجام می‌دهد، برای افراد عضو خود نیز به اجرا در می‌آورد: به یاری سازمان‌دهی بسیار منسجم و انضباط آهنین ناشی از آن، و از ره‌گذر الزامی‌ساختن تعهد همه‌جانبه‌ی اعضا، پرده‌های شیء‌واره‌ئی را که بر آگاهی افراد در جامعه‌ی سرمایه‌داری سایه می‌اندازند، برای فرد عضو خود کنار

می‌زند. این فرآیندی طولانی است و ما تازه در آغاز آن هستیم؛ اما این امر نمی‌تواند و نباید مانع کوشش ما برای شناخت هرچه روشن‌تر اصلی شود که در این جا می‌بینیم و برخورداری کارگر از آگاهی طبقاتی را طلب می‌کند: اصل نزدیکی به «قلمرو آزادی». همانا بدان سبب که شکل‌گیری حزب کمونیست فقط ممکن است حاصل کار آگاهانه‌ی کارگران برخوردار از آگاهی طبقاتی باشد، هر گام در مسیر شناخت درست، در عین حال گامی به سوی تحقق این قلمرو است.

سپتامبر ۱۹۲۲

## تأملی درباره‌ی تاریخ و آگاهی طبقاتی

۱. واژه‌ی «فن‌سالار» (تکنوکرات) را در مورد گروه‌های بیش از پیش محدودی به کار می‌بریم که تصمیم‌گیری‌های اساسی را در تمام عرصه‌های زندگی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی به قبضه‌ی خود درآورده‌اند. بدین ترتیب این واژه نه فقط فن‌سالاران تولید صنعتی، بل که فن‌سالاران سازمان‌دهی، آموزش و پرورش، فرهنگ، سیاست، و غیره را نیز در بر می‌گیرد.

## پیش‌گفتار چاپ جدید (۱۹۶۷)

۱. این زندگی‌نامه‌ی خودنوشت در کتاب زیر آمده است:

*Georg Lukács zum siebzigsten Geburtstag*, Aufbau, Berlin, 1955, pp. 225-231

همین زندگی‌نامه در کتاب زیر نیز تجدید چاپ شده است:

G. Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik*, Pludz, Luchterhand, Neuwied, 1967, pp. 323-329.

۲. این کتاب دومین جلد از کلیات آثار لوکاج است و علاوه بر تجدید چاپ تاریخ و آگاهی طبقاتی، دیگر مقاله‌های لوکاج جوان را نیز شامل می‌شود: *Frühschriften II*, Luchterhand, Neuwied, 1968.

۳. تاریخ تحول درام مدرن، ۲ جلد، بوداپست، ۱۹۱۱ (به زبان مجاری).

۴. چاپ دوم، انتشارات (Luchterhand, Neuwied) ۱۹۶۳، ص ۵ چاپ سوم،



۱۹۶۵. ترجمه‌ی فرانسوی، انتشارات (Gonthier) "Médiations"، پاریس،  
۱۹۶۳، ص ۵.

5. Marx, *Theorien über den Mehrwert*.

۶. تاریخ و آگاهی طبقاتی، ص ۱۲۷.

۷. همین کتاب، صص ۸۹-۹۰.

۸. همین کتاب، ص ۳۲۵.

۹. همین کتاب، ص ۳۲۰.

۱۰. بلوم در واقع اسم مستعار لوکاج بوده است - مترجم فرانسوی.

11. Józef Révai, *Literarische Studien*, Dietz, Berlin, 1956, p. 235.

12. *Lenin*, Luchterhand, Neuwied, 1967, p.87 sq.

ترجمه‌ی فارسی این اثر نیز منتشر شده است:

لنین، مطالعه‌ای در وحدت اندیشه او، تهران، نشر ایران، ۱۳۵۸.

13. *Internationale Literatur*. Vol. III, n 2, Moscou, 1933, pp 95-126.

## مارکسیسم درست‌آیین [آرتدوکس]

1. Nachlass, I, 392. (*In Contribution à la critique de la philosophie du Droit de Hegel, OEuvres philos.*, éd. Costes, T. I, p 96.

در این جا و پس از این نیز ترجمه‌ی مولیتور (Molitor) را کمی تغییر داده ایم  
(مترجم فرانسوی)

2. *Ibid*, p. 99.

3. Lettre à Ruge, in *OEuvre. ph.* T. V, p. 210.

4. *Cont. à la cr. de la ph. du dr. de Hegel. OEuvre. ph.*, T. I, p. 106.

5. F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, éditions sociales, 1947, p. 41.

(تأکیدها از لوکاج است).

6. K. Marx, *Contribution à la critique de L'économie politique, Appendice*, éd. costes, pp. 296-297.

(تساکیدها از لوکاج است). این محدودسازیِ روش به واقعیت تاریخی - اجتماعی اهمیت بسیار دارد. بدفهمی‌های برخاسته از نحوه‌ی تعریفِ انگلس از دیالکتیک اساساً ناشی از آن است که انگلس - با بی‌روی از سرمشقِ نادرستِ هگل - عرصه‌ی کاربردِ روشِ دیالکتیکی را به شناخت

طبیعت نیز تعمیم داده است؛ در حالی که تعیین‌های اصلی دیالکتیک، یعنی تأثیر متقابل ذهن و عین، وحدت نظریه و کردار، دگرگونی تاریخی واقعیت نهفته در پس مقوله‌ها به عنوان مبنای دگرگونی اندیشه، و... در شناخت ما از طبیعت یافت نمی‌شوند. متأسفانه در این جا مجال برای بحث مفصل درباره‌ی این مسائل نیست.

7. *Contribution à la critique de L'économie politique*, p. 294.

8. *Introduction à la lutte de classes en France*, éditions Sociales. 1948, p. 9.

اما نباید فراموش کرد که «صحت و دقت در علوم طبیعی» مستلزم «ثبات و سکون» عناصر است. این الزام روش شناختی را پیش‌تر گالیله طرح کرده است.

۹. سرمایه، جلد ۳، ص. ۸۸؛ این تمایز میان وجود (که به عناصر دیالکتیکی نمود یا نمایش، پدیدار و ذات تقسیم می‌شود) و واقعیت، از منطقی هگل سرچشمه می‌گیرد. متأسفانه نمی‌توان در این جا توضیح داد که تمام مفهوم‌پردازی سرمایه تا چه حد از این تمایزها الهام می‌گیرد. تمایز میان بازنمود و مفهوم نیز از هگل گرفته شده است.

10. *Kapital*, III, II, p. 352.

11. *Cont. à la cr. de l'économie politique*, p. 289.

12. *Ibid.*, p. 270. [Reflexionszusammenhang]

مقوله‌ی پیوندی بازتابی نیز از منطقی هگل گرفته شده است.

13. *Misère de la philosophie*, éd. Costes, p. 128.

۱۴. برای خوانندگان علاقه‌مند به مسئله‌ی روش‌شناسی باید در این جا یادآوری کنیم که در منطقی هگل نیز مسئله‌ی رابطه‌ی کل و جزء در حکم گذار دیالکتیکی وجود به واقعیت است؛ به علاوه باید خاطر نشان کرد که مسئله‌ی رابطه‌ی درون و بیرون نیز یکی از مسائل کلیت در منطق هگل است. رجوع کنید به: (Hegel, *Werke* IV, pp. 156)

15. *Marx, Theorien über den Mehrwert*, II, II, p. 305-309.

16. Max Adler, *Marxistische Probleme*, p. 77.

17. *Theorie über den Mehrwert*, III, pp. 55, 93-94.

18. *Misère de la philosophie*, p. 129.

19. *Critique de L'economie politique, Appendice*. éd. Costes, 1954, pp 286-287.

۲۰. فرصت‌طلبی بسیار زیرکانه‌ی کوئو در آن است که به رغم شناخت بسیار دقیق از نوشته‌های مارکس، مفهوم کل (مجموعه، کلیت) را نامحسوسانه به مفهوم «حاصل جمع» بدل می‌سازد، و بدین ترتیب هر گونه رابطه‌ی دیالکتیکی را حذف می‌کند. رجوع شود به کتاب زیر:

*Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts und Staatstheorie*, II, pp. 155-157.

21. *Travail Salaré et Capital*.

22. *Kapital* (Hamburg, 1914), I, p. 530.

۲۳. رجوع شود به مقاله‌ی «شیء‌وارگی و آگاهی پرولتاریا» در همین کتاب.

24. *Kapital*, I, 541.

25. Hegel., *Philosophische Bibliothek*, p. 354 (۲۷۰ بند)

26. *La Sainté Famille ... T. II des OEuvres Philos.*, éd. Costes, 1947, p. 151-152.

۲۷. جای شگفتی نیست که کوئو می‌کوشد مارکس را با یک هگل کانت‌گرا تصحیح کند، آن هم درست در مورد مسئله‌ی که مارکس از بیخ و بن از هگل جدا شده است. کوئو در برابر مفهوم سرایا تاریخی دولت در نزد مارکس، دولت هگلی را به مثابه «ارزش‌اندی» قرار می‌دهد که «خطاهایش» (یعنی کارکردهای آن به عنوان ابزار ستم طبقاتی) صرفاً در حکم «چیزهائی تاریخی» اند «که به ماهیت، سرنوشت، و اهداف دولت ربطی ندارند». در این جا (به نظر کوئو) عقب‌ماندگی مارکس از هگل ناشی از آن است که مارکس این مسئله را از دیدگاه اهل سیاست در نظر گرفته است و نه از دیدگاه جامعه‌شناسان. کاملاً آشکار است که فرازوی گسترده از فلسفه‌ی هگل برای فرصت‌طلبان وجود خارجی ندارد؛ هنگامی هم که آنان به ماتریالیسم عامیانه یا کانت بازنمی‌گردند، مضمون‌های ارتجاعی فلسفه‌ی دولت هگل را به کار می‌برند تا مارکسیسم را از دیالکتیک انقلابی تهی کنند و جامعه‌ی بورژوایی را در عالم اندیشه جاودانه سازند.

۲۸. در این مورد، موضع هگل در برابر اقتصاد سیاسی بسیار معنادار است (فلسفه‌ی حق، بند ۱۸۹)؛ او (با دیدگاهی بسیار شبیه دیدگاه انگلس در

منشاء خانواده و فویرباخ) مسئله‌ی روش‌شناختی اساسی اقتصاد را، که همان مسئله‌ی تضاد و ضرورت است، می‌پذیرد، اما قادر نیست معنای اساسی بنیاد مادی اقتصاد - یعنی مناسبات میان انسان‌ها - را درک کند. این مناسبات را «هرج و مرج خودسرانه» می‌داند و قوانین اقتصاد را با قوانین سیاره‌ها مقایسه می‌کند.

۲۹. انگلس، نامه به بلوخ، ۲۱ سپتامبر ۱۸۹۰.

30. *Nachlass*, I, 381.

31. *Die Vernunft in der Geschichte* (Phil Biblioth., I, pp. 133-134).

۳۲. برای بی‌بردن به دلایل این امر به مقاله‌ی «آگاهی طبقاتی» در همین کتاب رجوع شود.

33. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, 1940, paragraphes 346 et 347.

34. Marx, *La Sainte Famille*, T. II. éd. Costes, p. 62-63.

35. Hilferding, *Le Capital financier*.

36. *Kapital*, III, II, 408.

۳۷. در این باره رجوع شود به مجادله‌ی زینوویف با ژول گد و برخوردار او با جنگ، در اشتوتگارت. هم‌چنین به (کتاب *برخلاف جریان* و نیز اثر لنین به نام *چپ‌روی، بیماری کودکانی کمونیسم*).

## مارکسیسم روزا لوکزامبورگ

۱. همان‌گونه که مارکس در مورد رابینسون‌بازی‌های اقتصادی به نحو متقاعدکننده‌ی اثبات کرده است، این امر تضادفی نیست بلکه از ذات جامعه‌ی بورژوازی ناشی می‌شود (گامی در نقد اقتصاد سیاسی).

۲. خود برنشتاین هم به این نکته اقرار می‌کند و می‌گوید: «من در واقع با توجه به ضرورت‌های تبلیغات حزب، اصول انتقادی خود را همیشه به نتیجه‌ی منطقی آن‌ها نرسانده‌ام.» چاپ آلمانی *مقدمات سوسیالیسم*، ص. ۲۶۰.

۳. روزا لوکزامبورگ در کتاب *ضد انتقاد* این نکته را به‌ویژه در مورد جدی‌ترین منتقد خود - اوتو باوئر - قاطعانه ثابت کرده است.

۴. درباره‌ی رابطه‌ی هگل با پیروان‌اش رجوع شود به کتاب *منطق هگل و منطق روزنکراتش*، اثر برجسته‌ی اندیشه‌گر هگلی، فردیناند لاسال. در مورد این که

- خودِ هگل نظام خویش را تا چه حد به کاربردهای ناروا می‌کشاند و مارکس چه‌گونه نظام او را تصحیح می‌کند و قاطعانه تداوم می‌بخشد، رجوع شود به مقاله‌ی «مارکسیسم درست‌آیین چیست؟»
۵. درباره‌ی محدودیت‌های این نگرش رجوع شود به مقاله‌های «نکته‌های انتقادی...» و «نکته‌های روش‌شناختی درباره‌ی مسئله‌ی سازمان‌دهی». در این‌جا به شرح دیدگاه روزا لوکزامبورگ بسنده شده است.
۶. رجوع شود به جزوه‌ی یونیوس (جزوه‌ئی معروف از روزا لوکزامبورگ که به نام مستعار یونیوس منتشر شده است).

## آگاهی طبقاتی

۱. این امر هم در مورد «نگرش خوش‌بینانه» [به وضع موجود] صادق است و هم در مورد «نگرش بدبینانه» که این وضع را جاودانه می‌سازد و آن را مرز گذرناپذیر تحول انسانی جلوه می‌هد. از این دیدگاه (و البته صرفاً از همین دیدگاه) هگل و شوپنهاور در یک ردیف قرار می‌گیرند.
۲. سرمایه، جلد ۱، ص. ۴۱. تأکید از لوکاج است. هم‌چنین رجوع شود به کتاب منشأ خانواده، مالکیت خصوصی، و دولت. اثر فریدریش انگلس.
۳. سرمایه، جلد ۱، ص. ۷۳۱. هم‌چنین رجوع شود به کار مزدی و سرمایه، و درباره‌ی ماشین‌ها، نگاه کنید به فصل مربوط به پول در فقر فلسفه.
4. *Dokumente des Sozialismus*. 11, 76.

۵. در این‌جا متأسفانه نمی‌توانم توضیح بیش‌تری درباره‌ی بعضی از پی‌آمدهای این اندیشه‌ها در مارکسیسم ارائه دهم، که از جمله‌ی آن‌ها می‌توان از مقوله‌ی بسیار مهم «نقاب شخصیت اقتصادی» یاد کرد. اشاره به رابطه‌ی ماتریالیسم تاریخی با گرایش‌های مشابه در علم بورژوازی (به عنوان مثال، مقوله‌ی «انواع آرمانی» ماکس وبر) نیز در این مختصر نمی‌گنجد.
۶. با توجه به این نکته می‌توان شناخت تاریخی درستی از یوتوپیاپردازان بزرگ - از جمله افلاطون یا سیر تامس مور - به دست آورد. هم‌چنین رجوع شود به مطلب مارکس درباره‌ی ارسطو در کتاب سرمایه، جلد ۱، صص. ۲۶-۲۷.

۷. مارکس درباره‌ی فرانکلین نوشته است: «نمی‌دانند چه می‌گویند، اما آن را به زبان می‌آورد.» (سرمایه، جلد ۱، ص. ۱۷). هم‌چنین رجوع کنید به

بخش های دیگر، از جمله: «آنان نمی دانند چه کاری می کنند، اما انجام اش می دهند». همان جا، ص. ۷۴.

۸. در این جا و نیز در سرتاسر کتاب، واژه ای آلمانی **Stand** را به **État** (رسته) و واژه ای **Staat** را به **Etat** (دولت) برگردانده ایم (مترجم فرانسوی).

۹. سرمایه، جلد ۱، ص. ۳۲۴. این نکته چه بسا نقش سیاسی ارتجاعی سرمایه ی تجاری را در اوایل سرمایه داری، در تضاد با سرمایه ی صنعتی، توضیح می دهد. رجوع شود به سرمایه، جلد ۳، بخش ۱، ص. ۳۱۱.

۱۰. مارکس و انگلس بارها جنبه ی «طبیعی» این شکل بندی های اجتماعی را خاطر نشان کرده اند (سرمایه، جلد ۱، صص. ۳۱۶-۳۰۳ و ...) در کتاب **منشاء خانواده...** اثر انگلس، تمام ساختار تکامل بر پایه ی همین اندیشه بنا شده است. در این جا نمی توانم به اختلاف نظرهای موجود درباره ی این مسئله - حتی بین مارکسیست ها - بپردازم؛ فقط می خواهم خاطر نشان کنم که در این مورد نیز دیدگاه مارکس و انگلس را از دیدگاه «اصلاح کنندگان» آنان بسیار ژرف تر، و از نظر تاریخی بسیار درست تر می دانم.

#### 11. *Die Soziale Funktion der Rechtsinstitute, Marx-Studien, Bd. I.*

۱۲. این چیزی بیش از یک گرایش نیست. یکی از دست آوردهای بزرگ روزا لوکزامبورگ آن است که نشان داد این گرایش پدیده ی موقتی و گذرا نیست، بل که بقای اقتصادی سرمایه داری در گرو این پدیده ی [متضاد] است که در حالی که می کوشد در جامعه رسوخ کند و آن را صرفاً به سوی سرمایه داری بکشاند، نمی تواند به طور کامل در آن رسوخ کند. این تضاد اقتصادی ذاتی هر جامعه ی کاملاً سرمایه داری، بی تردید یکی از علل وجود تضاد در آگاهی طبقاتی بورژوازی است.

۱۳. سرمایه، جلد سوم، بخش اول، صص. ۱۱۵، ۲۹۷-۲۹۸ و ... بدیهی است که گروه های مختلف سرمایه داران، مانند سرمایه داران صنعتی و تجاری، در این مورد دیدگاه های متفاوتی دارند؛ اما این تفاوت ها در مسئله ی مورد نظر ما نقش مهمی ندارند.

۱۴. رجوع شود به مقاله ی «مارکسیسم روزا لوکزامبورگ».

۱۵. این امر به عنوان مثال در مورد شکل های اولیه ی پول اندوزی (رجوع شود به سرمایه، جلد ۱، ص. ۹۴) و حتی شکل هایی از سرمایه ی تجاری (نسیب) «پیش سرمایه داری» صادق است (رجوع شود به سرمایه، جلد ۳، ص. ۳۱۹).

## شیء‌وارگی و آگاهی پرولتاریا

۱. گامی در نقد اقتصاد سیاسی، صص. ۶۹-۷۰.
  ۲. سرمایه، جلد ۳، ص. ۳۱۴.
  ۳. سرمایه، جلد ۳، ص. ۳۶۷.
  ۴. سرمایه، جلد ۱، صص. ۳۸-۳۹. درباره‌ی این تعارض، رجوع شود به تفاوت صرفاً اقتصادی میان مبادله‌ی کالاها بر اساس ارزش‌شان و مبادله‌ی کالاها بر اساس هزینه‌ی تولیدشان؛ سرمایه، جلد ۳، ص. ۱۵۶ و...
  ۵. سرمایه، جلد ۱، ص. ۱۳۳.
  ۶. سرمایه، جلد ۱، صص. ۲۸۶-۲۸۷، ۳۱۰، و...
  ۷. شرح تاریخی و نظام‌مند تمام این فرآیند در جلد نخست سرمایه آمده است. واقعیات پراکنده‌ئی نیز درباره‌ی همین فرآیند - که البته غالباً به مسئله‌ی شیء‌وارگی ربط داده نشده‌اند - در اقتصاد سیاسی بورژوازی، در آثار کسانی مانند زومبارت، بوشه، آ. وپر، و گوئل یافت می‌شود.
  ۸. سرمایه، جلد ۱، ص. ۴۵۱.
  ۹. همان‌جا، یادداشت ص. ۲۰.
  ۱۰. چنین نموداری از دیدگاه آگاهی فردی به‌تمامی موجه است. در مورد طبقه، باید به یاد داشت که این بی‌روی، محصول پیکاری طولانی بوده است که با سازمان‌یابی پرولتاریا به صورت طبقه، به مرحله‌ی جدیدی گام می‌گذارد - البته در سطحی برتر و با جنگ‌افزارهای متفاوت.
  ۱۱. سرمایه، جلد ۱، صص. ۳۳۸-۳۳۹، ۳۸۸-۳۸۹، ۴۲۵، و... بدیهی است که این «انفعال و نظاره‌گری» ممکن است سخت‌تر و طاقت‌فرساتر از «کارِ فعال» باشد. اما در این‌جا مجال بحث در این مورد را نداریم.
  ۱۲. فقر فلسفه، صص. ۵۶-۵۷.
  ۱۳. سرمایه، جلد ۱.
  ۱۴. در این باره به اثر زیر رجوع شود:
- Gottl. *Wirtschaft und Technik. Grundriss der Sozialökonomik*, II,  
234, etc.
۱۵. سرمایه، جلد ۱، ص. ۴۴.

۱۶. منظور مارکس در این جا بیش از هر چیز مالکیت خصوصی سرمایه دارانه است (ایدئولوژی آلمانی، ص. ۲۴۳). در پی این ملاحظات، نکات بسیار ژرفی درباره‌ی تأثیرات شیء‌وارگی در زبان آمده است. بررسی واژه‌شناسی از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی می‌تواند بر مبنای این نکات به نتایج مهمی بیانجامد.

۱۷. سرمایه، جلد ۳، صص. ۳۷۸-۳۷۹.

۱۸. همان جا، ص. ۳۶۶.

19. *Gesammelte Politische Schriften*, Munich, 1921, P. 140-142

ویر به سیر تحول حقوق انگلستان استناد می‌ورزد، اما این امر به مسئله‌ی ما مربوط نمی‌شود. درباره‌ی استقرار تدریجی اصل محاسبه‌ی اقتصادی، رجوع شود به:

Alfred Weber, *Standort der Industrien*.

۲۰. ماکس ویر، اقتصاد و جامعه.

۲۱. همان جا.

۲۲. در این چارچوب از آن رو خصلت طبقاتی دولت را برجسته نساخته‌ایم که قصد ما درک شیء‌وارگی به مثابه پدیده‌ی اساسی، عام، و ساختاری تمامی جامعه‌ی برژوازی است. دیدگاه طبقاتی باید به هنگام بررسی ماشین مطرح شود. در این مورد رجوع شود به بخش سوم همین مقاله با عنوان «دیدگاه پرولتاریا».

۲۳. رجوع شود به نوشته‌های سیاسی اثر ماکس ویر.

۲۴. رجوع شود به مقاله‌ی A. Fogarasi در نشریه‌ی *Kommunismus*، سال دوم، شماره‌ی ۲۵-۲۶.

۲۵. مابعدالطبیعه‌ی اخلاق، بخش اول، بند ۲۴.

۲۶. منشأ خانواده...

۲۷. سرمایه، جلد ۳، ص. ۲۵۵.

۲۸. همان جا، ص. ۱۶۶.

۲۹. همان جا، ص. ۳۲۱.

۳۰. نامه به کتراد اشمیت، ۲۷ اکتبر ۱۸۹۰. رجوع شود به: مارکس - انگلس،

بررسی‌های فلسفی، ص. ۱۲۷.

۳۱. گامی در نقد اقتصاد سیاسی.

۳۲. همان جا.



۳۳. سرمایه‌ی مالی، چاپ ۲، صص. ۳۷۸-۳۷۹.

۳۴. سرمایه، جلد ۲، ص. ۴۹.

۳۵. انباشت سرمایه. روشن کردن رابطه‌ی روش‌شناختی این تحول و نظام‌های بزرگ عقل‌باور، پژوهشی گیرا خواهد بود.

۳۶. این نقل قول از کتاب زیر برگرفته شده است:

Bergbohm, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*.

۳۷. همان‌جا.

38. *Preuss, Zur Methode der juristischen Begriffsbildung. Schmollers Jahrbuch*, 1900, p. 370.

39. *Lehrbuch des Naturrechts*, Berlin, 1799, paragr. 141.

مجادله‌ی مارکس با هوگو هنوز از دیدگاهی هگلی است. رجوع شود به بیانیه‌ی فلسفی مکتب حقوق تاریخی. آثار فلسفی، جلد اول.

40. *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, p. 411.

41. F. Somlo, *Juristische Grundlehre*.

۴۲. ایمانوئل کانت، سنجش خرد ناب، ترجمه‌ی م. ش. ادیب سلطانی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، ص. ۳۰ (با تغییراتی چند).

۴۳. سرمایه، جلد ۱، ص. ۳۳۶.

۴۴. رجوع شود به: *Tönnies, Hobbes Leben und Lehre*

و به‌ویژه:

Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft des neueren Zeit*.

نتیجه‌گیری‌های این کتاب، که باز هم به آن‌ها اشاره خواهیم کرد، از آن رو برای ما ارزش‌مند اند که بر مبنای دیدگاهی کاملاً متفاوت حاصل شده‌اند، اما همان سیر تحول را توصیف می‌کنند، یعنی نفوذ عقل‌باوری ریاضی و علوم «دقیق» را بر پیدایی اندیشه‌ی مدرن نشان می‌دهند.

۴۵. سرمایه، جلد ۱، ص. ۴۵۱. هم‌چنین رجوع شود به Gottl، به‌ویژه در مورد

تقابل با عهد باستان. بنابراین، مفهوم «عقل‌باوری» را نباید به نحوی انتزاعی و غیرتاریخی به کار برد؛ به‌عکس، همواره باید موضوعی (قلمرویی) از زندگی را به دقت معین کرد که این مفهوم در موردش به کار می‌رود؛ تعیین هر موضوعات بیرون از حوزه‌ی کاربرد این مفهوم نیز اهمیتی ویژه دارد.

46. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*.

- در سیر تحول تمام علوم «خاص» در هندوستان، ساختاری مشابه دیده می‌شود: تکنیک بسیار پیش‌رفته در جزئیات، بدون پیوند با کلیتی عقلانی و بی‌هیچ کوششی برای عقلانی ساختن کل و اعتبار عام بخشیدن به مقوله‌های عقلانی. «عقل باوری» آیین کنفوسیوس نیز همین وضعیت را دارد.
۴۷. کانت در این جا فلسفه‌ی سده‌ی هجدهم را به کمال می‌رساند. سیر تحولی که از لاک به برکلی و هیوم می‌رسد، و نیز سیر تحول ماتریالیسم فرانسه، هر دو در همین مسیر قرار می‌گیرند. ترسیم مراحل خاص سمت‌گیری‌های این تحول و اختلافات تعیین‌کننده میان آن‌ها در چارچوب کار ما نمی‌گنجد.
۴۸. به نقل از *سنجش خرد ناب*، صص. ۵۷۷-۵۷۸ (با تغییراتی چند).
۴۹. فویرباخ نیز مسئله‌ی فرازویی مطلق فهم از حس‌پذیری را به تضاد درونی در وجود خدا ربط می‌دهد: «اثبات وجود خدا از مرزهای عقل در می‌گذرد؛ این درست است، ولی به همان معنا که بینایی، شنوایی، و بویایی از مرزهای عقل در می‌گذرند» ذات مسیحیت. درباره‌ی استدلال‌های مشابه در آثار کانت و هیوم، رجوع شود به کتاب پیش‌گفته‌ی کاسیرر.
۵۰. لاسک این مسئله را از همه روشن‌تر بیان کرده است: «برای ذهنیت یا سوژکتیویته» (یعنی برای داوری منطقی ذهنی) «مسئله‌ی تعیین مقوله‌ی که از تمایز یافتن صورت منطقی به‌طور کلی به هنگام دریافت ماده‌ی ویژه و معینی به یاری مقوله‌ها - یا به عبارت دیگر به هنگام دریافت ماده‌ی خاصی که همه‌جا سازنده‌ی عرصه‌ی مادی مقوله‌های خاص است - به دست می‌آید، به‌هیچ‌وجه روشن و بدیهی نیست، بل که به‌عکس، هدف پژوهش است.» *Die Lehre vom Urteil*.
۵۱. در این جا مجال بحث در این باره نیست که نه فلسفه‌ی یونان (شاید به استثنای اندیشه‌گران کاملاً متأخری مانند پروکلس) و نه فلسفه‌ی قرون وسطی، هیچ‌یک با نظام فکری به تعبیر ما آشنا نبودند. مسئله‌ی نظام فکری در دوران مدرن با دکارت و اسپینوزا آغاز می‌شود و پس از لایبنیتس و کانت هرچه بیش‌تر به یک الزام روش‌شناختی آگاهانه بدل می‌گردد.
۵۲. مفهوم «فهم پایان‌ناپذیر»، شهود عقلانی، و... به حل جزئی این دشواری در عرصه‌ی نظریه‌ی شناخت یاری می‌رساند. اما کانت به روشنی تمام دریافت است که این مسئله به موضوعی برمی‌گردد که اکنون باید به آن بپردازیم.

۵۳. باز هم لاسک است که این نکته را به روشنی تمام دریافته است. رجوع شود به *Logik der Philosophie*. اما او نیز تمام پی آمدهای استدلال خود، و به ویژه امکان ناپذیری اصولی نظام عقلانی را بیرون نمی کشد.

۵۴. در این مورد می توان به روش پدیدارشناختی هوسرل اندیشید که در آن، در تحلیل نهایی، تمام عرصه‌ی منطقی به نوعی «نظام روی دادگی» سطح برتر بدل می شود. خود هوسرل نیز این روش را روشی صرفاً توصیفی می خواند.

۵۵. این گرایش اساسی فلسفه‌ی لایبنیتس تحت عنوان انحلال مسئله‌ی شیء و در خود و «احتمال درک پذیر» در فلسفه‌ی سلیمان میمون صورتی تکامل یافته به خود می گیرد؛ این امر بر فیشته، و از ره گذر او بر تحول بعدی فلسفه‌ی [کلاسیک آلمان] تأثیری تعیین کننده می گذارد. مسئله‌ی ناعقلانیت در ریاضیات در یکی از رساله‌های ریگرت با ژرفای تمام مورد بحث قرار گرفته است:

*Das Eine, die Einheit und das Eins; in Logos, II, p. 1.*

۵۶. آموزه‌ی علم، ۱۸/۴، درس پانزدهم (تأکیدها از من است). این مسئله - با درجات متفاوتی از صراحت - در فلسفه‌ی «انتقادی» بعدی نیز به همین شیوه طرح می شود. روشن ترین بیان این امر در آرای ویندلبانند آمده است که وجود را به مثابه «محتوای مستقل از شکل» تعریف می کند. ایرادهای او مسئله‌ی مورد نظر را حل نکرده و فقط ناسازه‌ی [دیدگاه] او را مبهم تر ساخته اند.

۵۷. انتقاد از مکتب‌های فلسفی خاص در این صفحات جایی ندارد. برای نشان دادن درستی این فرضیه صرفاً به باز افتادن در حلقه‌ی حقوق طبیعی (که از نظر روش شناختی، به دوران پیش انتقادی تعلق دارد) اشاره می کنم که اگر نه در واژگان، در ذات آرای کوهن و اشتاملر نمایان است (اشتاملر به مکتب ماربورگ نزدیک است).

۵۸. ریگرت، یکی از پی گیرترین نمایندگان این نظرگاه، برای ارزش های فرهنگی که علم تاریخ را از جهت روش شناختی بنیان می گذارند، خصلتی صرفاً صوری قایل می شود، و درست همین امر است که کل این وضعیت را روشن می کند. در این باره رجوع شود به بخش سوم مقاله‌ی حاضر.

۵۹. منطقی استعلایی، درس ۲۳. برای خوانندگان نا آشنا به واژگان فلسفه‌ی

کلاسیک [آلمان] باید تصریح کنیم که مفهوم «من» فیثه هیچ وجه اشتراکی با من تجربی ندارد.

۶۰. پیش‌گفتار دوم آموزه‌ی علم. واژگان فیثه از کتابی به کتاب دیگر تغییر می‌کنند، اما این تغییر نباید بر این امر پرده اندازد که در واقع او همواره با مسئله‌ی واحد سروکار دارد.

۶۱. رجوع شود به نقد عقل عملی.

۶۲. «طبیعت از نظر فهم عامه عبارت است از وجود چیزهای تابع قانون». نقد عقل عملی.

۶۳. همان جا.

#### 64. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts.*

هگل در جای دیگری می‌گوید: «زیرا صورت، انتزاع مطلق از هرگونه موضوع ذهنی اراده است؛ هر محتوایی نوعی دیگر سالاری آیداده‌ی آزاد را طرح می‌کند». یا به بیان روشن‌تر پدیدارشناسی روح: «زیرا وظیفه‌ی محض... در برابر تمام محتواها کاملاً بی‌اعتناست و با هر محتوایی سازگاری دارد».

۶۵. این نکته در مورد فیلسوفان یونان کاملاً روشن است. اما در نظام‌های بزرگ آغاز دوران مدرن، و پیش از همه در نظام اسپینوزا نیز همین ساختار دیده می‌شود.

۶۶. نقد عقل محض...

۶۷. به نقل از: تفاوت فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور.

۶۸. بر مبنای این بنیاد وجودشناختی می‌توان عزیمت‌گاه اندیشه را در حالت‌های «طبیعی» - عزیمت‌گاهی که برای اندیشه‌ی مدرن این همه بی‌گانه است - درک کرد؛ به عنوان مثال اصل «معتقد می‌شوم تا بفهمم» [«*credo ut intelligam*»] از قدیس آنسلم [یعنی اصل تقدم ایمان بر عقل] یا برخورد اندیشه‌ی هندی (به نقل از آتمان گفته شده است: «فقط کسی که برگزیده‌ی خداوند است، وی را درک می‌کند»). شک روشنی دکارت، که آغازگاه اندیشه‌ی دقیق است، چیزی نیست مگر آشکارترین بیان تقابل با این عزیمت‌گاه، تقابلی که در آغاز دوران مدرن بسیار آگاهانه درک شده بود. این تضاد در آرای تمام اندیشه‌گران مهم، از گالیله گرفته تا بیکن، باز نمودار می‌شود.

۶۹. درباره‌ی تاریخ این ریاضیات عمومی رجوع شود به کتاب پیش‌گفته‌ی

کاسیرر. درباره‌ی رابطه میان این ریاضی‌وارسازی واقعیت و «عمل» بورژوازی محاسبه‌ی نتایج پیش‌بینی‌شده‌ی «قوانین»، رجوع شود به کتاب تاریخ ماتریالیسم اثر لانگه، بخش‌های مربوط به هابز، دکارت، بیکن، و غیره.

۷۰. زیرا نظریه‌ی مثل افلاطون هم با کلیت و هم با وجود کیفی داده‌ها پیوند جدایی‌ناپذیر داشت (درستی یا نادرستی چنین پیوندی جای بحث دارد). نظاره دست‌کم به معنای ازهم‌گسستن پیوندهائی است که «جان» آدمی را زندانی محدودیت‌های دنیای تجربی می‌کنند. آرمان رواقی بی‌غمی، این نظاره‌ی سراپا ناب را بهتر نشان می‌دهد، اما البته فاقد پیوند ناساز با «فعالیت» پرشور و بی‌وقفه است.

۷۱. تفاوت نظام‌های فیشته و شلینگ. هرگونه نظریه‌ی «ذره‌ای» از این دست درباره‌ی جامعه فقط نمایش‌گر بازتاب عقیدتی دیدگاه کاملاً بورژوازی از جامعه است. مارکس در نقد آرای برونو باوئر [در ایدئولوژی آلمانی] همین نکته را به روشنی نشان داده است. اما این نقد، «عینیت» چنین برداشت‌هایی را نفی نمی‌کند: آن‌ها در واقع شکل‌های ضروری آگاهی‌نی هستند که انسان‌شیء‌واره از وضعیت خود در جامعه به دست آورده است.

۸۴. سرمایه، کتاب ۱، ص. ۳۵۴.

73. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, p. 38.

۸۲. لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان.

۸۵. به عنوان مثال، رجوع شود به پیش‌گفتار پدیدارشناسی روح.

۸۶. مارکس این اصطلاحات را در بنی‌مهم مربوط به پرولتاریا در فقر فلسفه به کار می‌برد که در این کتاب بارها آن را ذکر کرده‌ایم. درباره‌ی مجموع این مسئله هم چنین رجوع شود به بندهای مهمی از منطق هگل و انتقادهای متعدد او از کانت.

۸۷. شماره‌ی لوکاج به مقاله‌ی انگلس (طرح نقدی بر اقتصاد سیاسی) است. همان جا.

۸۸. سرمایه، کتاب ۱، ص. ۵۵۵. درباره‌ی «آگاهی کاذب» بورژوازی نیز رجوع شود به مقاله‌ی «آگاهی طبقاتی».

۸۹. همین نکته است که انتقادهای شدید و مکرر هگل را برمی‌انگیزد. گوته نیز در رد اخلاق کانت به همین مسئله می‌پردازد (البته انگیزه‌ها و در نتیجه نتایج آن متفاوت‌اند). این نکته که رسالت نظام‌مند اخلاقی کانت حل

مسئله‌ی شیء دزخود است؛ در جاهای بسیاری دیده می‌شود (از جمله در بنیاد مابعدالطبیعی اخلاق و نقد عقل عملی).

۸۱. درباره‌ی رابطه‌ی متقابل روش‌شناختی میان این دو اصل، رجوع شود به مقاله‌ی «مارکسیسم روزا لوکزامبورگ».

۸۲. درآمده‌ی بر تاریخ ماتریالیسم. چه‌گونه‌ی نزدیک‌شدن دلباک و هلمسیرس به مسئله‌ی شیء دزخود نیز - البته به صورتی هنوز خام - در همین مقاله آمده است.

۸۳. در این‌جا نمی‌توانیم تاریخ آگاهی رابینسون‌وار را ترسیم کنیم. فقط خوانندگان را به نکته‌های مارکس در «گامی در نقد اقتصاد سیاسی» و اشاره‌ی ظریف کاسیرر درباره‌ی نقش این مسئله در نظریه‌ی شناخت هابز (در کتاب پیش‌گفته‌ی کاسیرر) رجوع می‌دهم.

۸۴. به‌ویژه نگاه کنید به نقد قوه‌ی داورى، بند ۴۲. مثال شیلر درباره‌ی بلبل واقعی و تقلیدی تأثیر عظیمی بر اندیشه‌گران بعدی داشته است. پرداختن به این‌که در جریان تحول مهم تاریخی از ره‌گذر رمانتیسم آلمان، مکتب تاریخی حقوق، کارلایل، راسکین، و دیگران، چه‌گونه مفهوم «رشد اندام‌وار» به مثابه شعار پیکار با شیء‌وارگی، حالتی هرچه ارتجاعی‌تر به خود گرفت، مسئله‌ی تاریخی بسیار گیرانی است، اما در چارچوب بررسی حاضر نمی‌گنجد. در این‌جا برای ما فقط ساختار موضوعات [ابژه‌ها] مهم است: آن چه درونی‌شدن طبیعت به نظر می‌رسد، در حقیقت در حکم روی‌گردانی کامل از درک واقعی آن است. تبدیل وضع روانی (Stimmung) به صورت محتوا، مستلزم وجود اعیانی است (اشیای دزخود) که درست مانند قوانین طبیعت، رسوخ نیافته و رسوخ‌ناپذیر باشند.

۸۵. به نقل از سیستم علم اخلاق. نشان‌دادن این‌که چه‌گونه فلسفه‌ی طبیعت دوران کلاسیک، که روش آن به‌ندرت فهمیده شده، ناگزیر بر مبنای این وضعیت بسط می‌یابد، کاری بسیار مهم و ثمربخش خواهد بود. تصادفی نیست که فلسفه‌ی طبیعت‌گفته در جریان ستیز با «تجاوز» نیوتن به طبیعت زاده شد و برای تمام تحولات بعدی نقش تعیین‌کننده داشت. اما این دو پدیده را فقط با توجه به رابطه‌ی میان انسان، طبیعت، و هنر می‌توان درک کرد؛ همین زمینه نیز روشن‌کننده‌ی بازگشت روش‌شناختی به فلسفه‌ی طبیعت کیفی رنسانس است که نخستین پیکار با طبیعت‌نگری ریاضی‌وار بود.

۸۶. تفاوت نظام‌های فیثته و شلینگ.

۸۷. هسته‌ی اساسی فلسفه‌ی شلینگ پیر در مقابله‌ی او با این برخورد نهفته است. اما روش اندیشه‌ی اسطوره‌ساز او در این جا به تمامی ارتجاعی می‌شود. اندیشه‌ی هگل - همان‌گونه که نشان خواهیم داد - روش عقل‌باورانه را به نقطه‌ی اوج مطلق می‌رساند، اما این خود بدان معنی است که فرازوی از این اندیشه دیگر فقط از ره‌گذر پیوند میان اندیشه و هستی - پیوندی که دیگر نظاره‌گرانه نباشد - و نمایش - انضمامی ذهن - عین‌یگانه امکان‌پذیر است. شلینگ به تلاشی بی‌هوده دست می‌زند تا این راه را در مسیر معکوس تا به آخر بپییماید و به راه‌حل فکری محض برسد؛ بدین ترتیب، مانند تمام مقلدان فلسفه‌ی کلاسیک، عقلانیت میان‌تهی را می‌ستاید و به اسطوره‌ئی ارتجاعی می‌رسد.

۸۸. بی‌آن که بخواهم به بررسی مشروح این مسئله بپردازم، مایل ام خاطر نشان کنم که جای‌گاه شروع بررسی روش‌شناختی مسائل رمانتیسیم چه بسا همین جا باشد. مفهوم‌های بسیار آشنا اما به‌ندرت فهمیده‌شده‌ئی مانند مفهوم «طنز» (Ironie) از این وضعیت سرچشمه می‌گیرند. به‌ویژه زولگر که بسیار به‌ناروا ناشناخته مانده است. با طرح مسائل تیزبینانه، هم‌راه با فریدریش شلگل، در مقام پیش‌گام روش دیالکتیکی، بین شلینگ و هگل جای‌گاهی تقریباً مشابه جای‌گاه سلیمان میمون بین کانت و فیخته می‌یابد. بر اساس این نکته است که نقش اسطوره در زیبایی‌شناسی شلینگ روشن می‌شود. میان این نوع مسائل و مفهوم طبیعت به‌مثابه وضع روانی (Stimmung) پیوند روشنی وجود دارد. جهان‌نگری هنری و واقعاً انتقادی که به نحوی متافیزیکی تجسم نیافته باشد، به از هم گسستگی عمیق‌تر وحدت فاعل و در نتیجه به افزایش نشانه‌های شیء‌وارگی می‌انجامد؛ سیر تحول بعدی برداشت مدرن و بی‌گیر از هنر همین امر را نشان می‌دهد (فلوربر، گنراد، فیدلر، ...). در زمینه‌ی روش‌شناسی نگاه کنید به مقاله‌ی من با عنوان:

*Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Aesthetik; in Logos*, (سال چهارم).

۸۹. شعر و حقیقت، کتاب دوازدهم. تأثیر نهفته‌ی هامان بسیار گسترده‌تر از آن است که معمولاً تصور می‌شود.

۹۰. تفاوت نظام‌های فیخته و شلینگ. پدیدارشناسی روح نمونه‌ی بی‌هم‌تای چنین روشی (حتی در آثار خود هگل) است.

۹۱. لاسک، هوش‌مندترین و منطقی‌ترین نوکاشی‌های معاصر، این چرخش

منطق هگل را به روشنی در می‌یابد: «منتقد در این مورد نیز باید به هگل حق بدهد: فرازوی از ناعقلانیت فقط و فقط در صورتی امکان‌پذیر است که دگرگونی دیالکتیکی مفاهیم را بپذیریم».

*(Fichtes Idealismus und die Geschichte).*

۹۲. نگاه کنید به کتاب پیش‌گفته از پلخانوف. البته فقط عقل‌باوری صورت‌گرایانه است که در این جا از نظر روش‌شناختی با مسئله‌ی حل‌نشده‌ی روبه‌رو می‌شود. صرف‌نظر از ارزیابی ارزش علمی عینی راه‌حل‌های قرون وسطی برای این پرسش‌ها؛ تردیدی نیست که قرون وسطی در این جا هیچ مسئله‌ی و به‌ویژه هیچ مسئله‌ی حل‌ناپذیری ندیده است. از جمله می‌توان (به نقل از پلخانوف) این عبارت ذل‌باک را که ما نمی‌توانیم بدانیم آیا «مرغ پیش از تخم مرغ وجود داشته است یا تخم مرغ پیش از مرغ؟» یا گفته‌ی زیر از مابستر اکهارت مقایسه کرد: «طبیعت انسان را از کودک و مرغ را از تخم مرغ به وجود می‌آورد؛ خدا انسان را پیش از کودک و مرغ را پیش از تخم مرغ به وجود می‌آورد» (موعظه‌ی انسان‌های شریفه). البته در این جا صرفاً به تضاد میان برخورد‌های روش‌شناختی توجه داریم. بر اساس این محدودیت روش‌شناختی که تاریخ را چون یک شیء درخود نشان می‌دهد، پلخانوف به‌درستی این ماتریالیست‌ها را در برخورد به تاریخ، ایدئالیست‌های ساده‌اندیش نامیده است.

*Zu Hegel 60. Todestag, Neue Zeit X . I. 273.*

۹۳. در این جا نیز نمی‌توانیم به تشریح مفصل تاریخ این مسئله بپردازیم. اختلاف دیدگاه‌ها در این زمینه بسیار زود به روشنی آشکار شد. از جمله می‌توان به انتقاد شلگل از کوشش کوندورسه (۱۷۹۵) برای ارزیابی تبیینی عقل‌باورانه از تاریخ (تا حدی شبیه به تبیین اوگوست کنت - اسپنسر) اشاره کرد: «کیفیات همیشگی انسان موضوع علم محض اند، اما دگرگونی‌های انسان - اعم از انسان فردی یا توده‌ی انسان‌ها - موضوع تاریخ علمی نوع بشر را تشکیل می‌دهند».

*Prosaische Jugendschriften, Vienne, 1906.*

۹۴. دانش‌نامه، بند ۳۸۹. بی‌تردید برای ما فقط جنبه‌ی روش‌شناختی مسئله اهمیت دارد. با این همه، باید خاطر نشان کرد که تمام مفهوم‌های عقل‌باورانه‌ی صوری و نظاره‌گرانه این نفوذناپذیری شیء‌واره را آشکار



می‌سازند. گذارِ مدرن از مفهوم شیء به مفهوم کارکرد هیچ تغییری در این وضعیت نمی‌دهد، زیرا در تنها موردی که در این جا برای ما مهم است، یعنی در مورد رابطه‌ی صورت و محتوا، مفهوم کارکرد هیچ نمایی با مفهوم شیء ندارد، و حتی این ساختار عقل‌باورانه‌ی صوری را به اوج منطقی خود می‌رساند.

95. Hegel, *Werke* II, p. 267.

۹۶. اصول فلسفه‌ی حق، بندهای ۳۴۵-۳۴۷. دانش‌نامه، بندهای ۵۴۸-۵۵۲.  
 ۹۷. در آخرین روایت‌های نظامِ هگل، تاریخ نماینده‌ی گذار از فلسفه‌ی حق به روح مطلق است. (در پدیدارشناسی این رابطه پیچیده‌تر، اما از نظر روش شناختی به همین اندازه مبهم و ناروشن است). «روح مطلق» حقیقتِ مرحله‌ی پیشین، یعنی تاریخ است و در نتیجه بر اساس منطق هگل باید تاریخ را حذف و در عین حال در درون خود حفظ کند. اما در روش دیالکتیکی تاریخ، حذف‌شدن را بر نمی‌تابد و این پیامی است که در آخرِ درس‌های تاریخ فلسفه‌ی هگل آمده است: در نقطه‌ی اوج نظام، در لحظه‌ی آن که «روح مطلق» خود را تحقق می‌بخشد، تاریخ باز پدیدار می‌شود و به فراسوی فلسفه گذر می‌کند: «این اهمیتی که تعیین‌های اندیشه داشته‌اند. آشکارکننده‌ی شناختی بعدی است که جانی در تاریخ فلسفه ندارد. این مفاهیم ساده‌ترین تجلی روح جهانی اند؛ انضمامی‌ترین صورت این تجلی، تاریخ است.» *Werk XV*, P. 618

۹۸. نیازی به گفتن نیست که تأکید فیشته بر این تضاد بسیار بیش‌تر است.

۹۹. نگاه کنید به مقاله‌ی مارکسیسم درست‌آیین.

۱۰۰. بدین ترتیب، خود منطق نیز مسئله‌ساز می‌شود. این مطالبه‌ی هگل که مفهوم باید «هستی‌بازساخته» باشد، فقط به شرط ایجاد واقعی ذهن-عین یگانه تحقق‌پذیر است. در غیر این صورت، مفهوم معنایی ایدئالیستی و کانتی پیدا می‌کند که با کارکرد دیالکتیکی اش تضاد دارد. توضیح مشروح این نکته از چارچوب بررسی حاضر بسیار فراتر می‌رود.

۱۰۱. در این باره نگاه کنید به مقاله‌های: «مارکسیسم درست‌آیین» «آگاهی طبقاتی»، و «دگرگونی کارکرد ماتریالیسم تاریخی». از آن جا که موضوعات این مقاله‌ها بسیار به هم پیوسته اند، متأسفانه خودداری از تکرار بعضی نکته‌ها همیشه امکان‌پذیر نبوده است.

103. *Ibid.*

۱۰۴. نگاه کنید به مقاله‌ی «مارکسیسم درست‌آیین».

۱۰۵. سرمایه، کتاب ۱، صص. ۴۰۶-۴۰۷.

۱۰۶. درباره‌ی ماتریالیسم سده‌ی هجدهم، نگاه کنید به کتاب پیش‌گفته‌ی پلخانوف. در بخش اول نشان داده‌ایم که نظریه‌ی بورژوازی بحران، نظریه‌ی خاست‌گاه حقوق، و غیره، این دیدگاه روش‌شناختی را می‌پذیرند. درخود تاریخ نیز همگان به‌آسانی می‌توانند ببینند نگرشی که تاریخ جهانی را در نظر نمی‌گیرد و همواره به کلیت فرآیند تاریخی رجوع نمی‌کند، به ناگزیر باید چرخش‌های تعیین‌کننده‌ی تاریخ را به فاجعه‌های بی‌معنی بدل سازد، زیرا علل این چرخش‌ها را در بیرون از حوزه‌ی قرار می‌دهد که در آن معلول‌های‌شان به فاجعه‌آمیزترین صورت جلوه‌گر می‌شوند. این امر را می‌توان از جمله در مهاجرت‌های بزرگ اقوام، در سیر نزولی تاریخ آلمان پس از دوران رنسانس، و... مشاهده کرد.

۱۰۷. یک بار دیگر مایل ام به گفته‌ی پلخانوف درباره‌ی دوراهی‌گی‌تی رجوع کنم که ماتریالیسم کهن با آن روبه‌روست. مارکس در انتقاد از برونو باوئر نشان داده که هرگونه نگرش بورژوازی به تاریخ، از لحاظ منطقی، «ماشین‌وارگر توده‌ها» و ناعقلانی ساختن قهرمان را دنبال می‌کند (خانواده‌ی مقدس). به عنوان مثال، عین همین دوگانگی دیدگاه در آرای کارلایل یا نیچه یافت می‌شود. حتی اندیشه‌گر محتاطی مانند ریکرت نیز (به‌رغم قید و شرط‌هایی چند) گرایش دارد که «محیط» و «حرکت‌های توده‌ها» را تابع قوانین طبیعی بدانند و فقط اشخاص منفرد را افراد تاریخی ببیند (کتاب پیش‌گفته).

۱۰۸. نقد عقل عملی. هم‌چنین نگاه کنید به بنیاد مابعدالطبیعه‌ی اخلاق. و نیز در این باره نگاه کنید به انتقاد هگل.

۱۰۹. شایستگی پلخانوف در آن است که در سال ۱۸۹۱ اهمیت این صفحه از منطقی هگل را برای تمیز انقلاب از تکامل خاطر نشان کرده است (*Neue Zeit*, X, I). متأسفانه نظریه‌پردازان بعدی دیدگاه او را ادامه ندادند.

۱۱۰. درباره‌ی جنبه‌ی روش‌شناختی این مسئله به‌ویژه نگاه کنید به بخش اول فلسفه‌ی دین هگل. «دانش بی‌واسطه وجود ندارد. دانش بی‌واسطه بدین معنی است که ما هنوز به وساطت آگاهی نیافته‌ایم، اما هر آگاهی‌نی

وساطت یافته است.» به همین ترتیب در پیش‌گفتار پدیدارشناسی نیز می‌خوانیم: «امر حقیقی نه وحدتی آغازین یا بی‌واسطه به‌طور کلی، بل که فقط همین همانندی در بازسازی خویشتن یا تأمل درباره‌ی غیریت در خویشتن خویش است.»

۱۱۱. انگلس در واقع آموزه‌ی هگلی «خطا» را پذیرفته (که رساترین شرح آن در پیش‌گفتار پدیدارشناسی آمده است). از جمله نگاه کنید به نقد او از نقش «شر» در تاریخ (در فویرباخ). البته این امر فقط نمایندگان به‌راستی اصیل اندیشه‌ی بورژوازی را در بر می‌گیرد. مقلدان، التقاطیان، و مدافعان محض منافع طبقه‌ی روبه‌زوال به رده‌ی کاملاً متفاوتی تعلق دارند.

۱۱۲. درباره‌ی این تفاوت میان پرولتاریا و بورژوازی نگاه کنید به مقاله‌ی «آگاهی طبقاتی».

۱۱۳. مقوله‌های تمام نظریه‌های موسوم به خویشتن‌داری بر همین پایه استوار اند. اهمیتی که ماکس وِبر به «زهد باطنی» برای پیدایی «روح» سرمایه‌داری می‌دهد نیز بر همین مبناست. مارکس نیز در تأیید همین امور خاطر نشان می‌کند که برای سرمایه‌دار «مصرف خصوصی خودش در حکم دزدی از انباشت سرمایه است، همان‌گونه که در حساب‌داری ایتالیایی، هزینه‌های خصوصی در صفحه‌ی بده‌کاری‌های سرمایه‌دار به سرمایه‌اش ثبت می‌شوند» (سرمایه، کتاب ۱، ص. ۵۵۶).

۱۱۴. همان‌گونه که مارکس به انگلس نوشته است (۱۸۶۷/۶/۲۲): «آقایان اقتصاددان این ساده‌ترین نکته را تاکنون متوجه نشده‌اند که صورت ۲۰' یارد پارچه = یک پیراهن، فقط اساسی بسط‌نیافته‌ی صورت ۲۰' یارد پارچه = ۲ لیره است و بنابراین ساده‌ترین صورت کالایی که در آن ارزش‌اش هنوز نه به صورت رابطه با تمام دیگر کالاها، بل که فقط به صورت چیزی متمایز با صورت طبیعی خاص خودش بیان شده است، تمام راز صورت پولی و در نتیجه راز تمام صورت‌های بورژوازی محصول کار را به صورت نطفه‌ی در خود نهفته دارد.» در این باره هم‌چنین نگاه کنید به تحلیل استادانه‌ی تفاوت میان ارزش مبادله‌ای و قیمت درگامی در نقد اقتصاد سیاسی؛ در آن‌جا نشان داده شده که این تفاوت «کانون تمام توفان‌هایی است که کالا را در فرآیند واقعی گردش تهدید می‌کنند»

۱۱۵. مارکس درباره‌ی برداشت فویرباخ از مفهوم «نوع» و هیچ برداشت

دیگری ذره‌ئی برتر از برداشت فویرباخ نیست و بسیاری از آن‌ها حتی اغلب به آن هم نمی‌رسند. می‌گویند فویرباخ نوع را «فقط به عنوان عامیت درونی و گنگی در نظر می‌گیرد که محمل صرفاً طبیعی وحدت بسیاری از افراد با یکدیگر است». تز ششم درباره‌ی فویرباخ.

۱۱۶. ما در این جا فقط به جنبه‌ی روش‌شناختی این مسئله توجه داریم. پرسش مرینگ در این باره که آیا مارکس به جنبه‌ی آگاهانه‌ی شورش بافندگان اهمیت بیش از حد داده است یا نه، در این جا مورد نظر نیست. از جهت روش‌شناختی مارکس در این تفسیر، توصیف کاملی از ذات تحول آگاهی طبقاتی انقلابی در پرولتاریا به دست داده است و برداشت‌های بعدی او (در مانیفست کمونیسم، هجدهم برومر، و...) درباره‌ی تفاوت انقلاب‌های بورژوازی و پرولتاری نیز به‌تمامی با این تفسیر هم‌خوانی دارند.

۱۱۷. در این مورد می‌توان به تحلیل باکوفن از اورستیا و اهمیت آن برای تاریخ تکامل جامعه رجوع کرد. پیش‌داوری‌های عقیدتی باکوفن که باعث می‌شوند او صرفاً در حد تفسیر درست این درام باقی بماند، درستی مطالب طرح‌شده در این جا را به‌خوبی ثابت می‌کنند.

۱۱۸. در این باره نگاه کنید به تحلیل مارکس از سپاه ذخیره‌ی صنعتی و جمعیت اضافی در کتاب اول سرمایه.

۱۱۹. سرمایه، کتاب ۱، ص. ۱۹۶. هم‌چنین نگاه کنید به مُزد، بها، سود.

۱۲۰. نگاه کنید به آنچه درباره‌ی سرشت «پس از روی‌دادی» آگاهی بورژوازی در مقاله‌های زیر گفته شده است: «دگرگونی کارکرد ماتریالیسم تاریخی»، «مارکسیسم درست‌آیین».

۱۲۱. بررسی مشروح این مسئله در این جا ناممکن است، هرچند بر اساس این تفاوت می‌توان تفاوت روزگار باستان با دوران مدرن را به‌روشنی آشکار ساخت، زیرا مفهوم هراکلیت درباره‌ی خود-فرازوی شیء در واقع بیش‌ترین شباهت را با ساختار شیء‌واره‌ی اندیشه‌ی مدرن دارد. محدودیت اندیشه‌ی روزگار باستان، نانوایی آن در دریافت دیالکتیکی هستی اجتماعی زمانه‌ی خود، و در نتیجه تاریخ را می‌توان به‌روشنی به مثابه محدودیت جامعه‌ی باستان نشان داد، محدودیتی که مارکس آن را در زمینه‌های دیگر، اما با همان هدف روش‌شناختی، در مورد اقتصاد ارسطو نشان داده است. نکته‌ی مهم درباره‌ی دیالکتیک هگل و لاسال این است که آنان هراکلیت را بیش از حد

«مدرن» شمرده‌اند. یگانه نتیجه‌ی این امر آن است که این محدودیت «بامستانی» اندیشه (برخوردی که در نهایت، در برابر سرشت تاریخی مشروط صورت‌بندی‌های حساست‌گاه اندیشه، غیرانتقادی باقی می‌ماند) برای اندیشه‌ی آنان نیز گذرناپذیر می‌ماند و سپس به صورت سرشت اساسی فلسفه‌ی آنان نمودار می‌شود که نظاره‌گرانه و نظرورزانه است و نه مادی و عملی.

۱۲۲. سرمایه، جلد ۱، صص. ۵۲۹، ۵۳۲-۵۳۳. در این جا نیز، همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، تغییر کمیت به کیفیت، وجه مشخص هر عنصر خاصی است. عناصر کمی فقط در صورتی کمی باقی می‌مانند که به کلی جداگانه و منفرد در نظر گرفته شوند. اگر آن‌ها عناصر فرآیندی جاری محسوب گردند، به صورت دگرگونی‌های کیفی در ساختار اقتصادی سرمایه در می‌آیند.

۱۲۳. نگاه کنید به «دگرگونی کارکرد ماتریالیسم تاریخی»؛ درباره‌ی امر واقع و واقعیت، هم چنین نگاه کنید به مقاله‌ی «مارکسیسم درست‌آیین».

۱۲۴. نگاه کنید به مبحث محور یا افزایش، بنگاه‌های متوسط، در کتاب اصلاح اجتماعی یا انقلاب؟ نوشته‌ی روزا لوکزامبورگ.

۱۲۵. سرمایه، کتاب ۳، ص. ۳۴۱. بدین ترتیب نرخ بهره «مانند قیمت کالاها در بازار، به عنوان مقداری ثابت تعیین می‌شود.» (همان‌جا) و نرخ سود عام به مثابه گرایش، تضاد آشکاری با آن دارد. در همین جا تفاوت اساسی نگرش مارکس با اندیشه‌ی بورژوازی دیده می‌شود.

۱۲۶. نگاه کنید به «مارکسیسم درست‌آیین».

۱۲۷. نگاه کنید به ملاحظات مارکس درباره‌ی بنیاد کتاب اول سرمایه.

۱۲۸. شرح و بسط رسانی از این سطوح متفاوت در کتاب سوم سرمایه آمده است.

۱۲۹. پراگماتیسم مدرن نمونه‌ی شاخص همین امر است.

۱۳۰. در این باره نگاه کنید به مقاله‌های ماکس ویر در جلد اول کتاب وی به نام جامعه‌شناسی دین. برای ارزیابی امور واقع، پذیرش یا رد تفسیر علی او هیچ تفاوتی ندارد. در باب وابستگی متقابل میان مذهب کالون و سرمایه‌داری نیز نگاه کنید به ملاحظات انگلس (درباره‌ی ماتریالیسم تاریخی). همین ساختار وجودی و اخلاقی در نظام کانت نیز هنوز فعال است. از جمله نگاه کنید به بندی از نقد عقل عملی که درست همان طنین کالونی و اکتسابی

اخلاق نوع فرانکلین را دارد. بررسی مشابهت ژرف آن‌ها از بحث ما بسیار دور است.

۱۳۱. این نکته در نزد وی با یاد دروغ آمیز صورت‌های جامعه‌ی «طبیعی» همراه است که در این جا اهمیتی ندارد. نگاه کنید به نقد درست روش‌شناختی و منفی هگل در *Glauben und Wissen*. نتیجه‌گیری‌های مثبت او نیز در حقیقت به همین نکته می‌رسند.

۱۳۲. این که لاسال با این ستایش از نظریه‌ی دولت، که بر حقوق طبیعی بنا شده، تا چه حد در قلمرو بورژوازی قرار می‌گیرد، فقط در پرورش نظریه‌های خاصی درباره‌ی حقوق طبیعی دیده نمی‌شود که از مفهوم «آزادی» و «حیثیت انسانی»، ناوایی هرگونه جنبش سازمان‌یافته‌ی پرولتاریا را استنتاج کرده‌اند. (از جمله نگاه کنید به مطلب ماکس ویر درباره‌ی حقوق طبیعی امریکایی در کتاب *اقتصاد و جامعه*). هوگو، بنیان‌گذار کلیی مسلک مکتب حقوق تاریخی نیز - برای اثبات دیدگاه متضاد لاسال - به ساختمان نظری مشابهی می‌رسد و بر این باور است که می‌توان حقوقی را ابداع کرد که انسان را به کالا بدل می‌سازند، بی‌آن که «حیثیت انسانی» او را در عرصه‌های دیگر نفی کنند.

۱۳۳. نگاه کنید به مقاله‌ی «آگاهی طبقاتی».

۱۳۴. حالت ناب این برداشت‌ها در نوشته‌ی برنامه‌ای جدید کائوتسکی یافت می‌شود که در آن، جدایی مکانیکی و سفت و سخت سیاست و اقتصاد نشان‌دهنده‌ی پی‌روی از خطاهای لاسال است. نگرش او در باب دموکراسی شناخته‌تر از آن است که در این جا نیازی به تحلیل داشته باشد. در مورد تقدیرباوری اقتصادی او نیز روشن است که حتی در آن جا که کائوتسکی امکان‌ناپذیری پیش‌بینی انضمامی پدیده‌ی اقتصادی بحران را می‌پذیرد، از نظر روش‌شناختی برای او بدیهی است که روی داد آن باید بر اساس قوانین اقتصاد سرمایه‌داری تنظیم شود.

۱۳۵. شایستگی لنین در کشف جنبه‌ی از مارکسیسم است که راه دست‌یابی به آگاهی از هسته‌ی عملی این نگرش را نشان می‌دهد. فراخوان همواره مکرر لنین مبنی بر این که «حلقه‌ی بعدی» زنجیره‌ی تکامل را با تمام قوا در دست بگیریم (حلقه‌ی که سرشت کلیت، در لحظه‌ی معین، به آن وابسته است) و مخالفت‌اش با تمام مطالبات یوتویایی، و «نسبی‌باوری» و «واقع‌گرایی سیاسی» او، در حکم تحقق عملی تزهائی درباره‌ی فویرباخ مارکس جوان است.

۱۳۶. اکنون باید به خودی خود بدیهی باشد که کلیت مسئله‌ی مقوله‌ای، و نیز یکی از مسائل عمل انقلابی است. هم‌چنین بدیهی است که نمی‌توانیم روشی را که با برخوردی نظاره‌گرانه به محتوای «مجموعه‌ی مسائل» می‌پردازد (امری که بی‌تردید امکان‌ناپذیر است) به‌راستی کلیت‌نگر بدانیم. چنین روشی در اصل به تاریخ‌نگری سوسیال دموکراسی تعلق دارد که در آن «تمامیت محتواها» همواره برای روی‌گرداندن از عمل اجتماعی به کار گرفته می‌شود.

۱۳۷. نگاه کنید به مقاله‌ی «نکته‌های روش‌شناختی درباره‌ی مسئله‌ی سازمان‌دهی».

۱۳۸. این رده‌ی معنای متافیزیکی ماتریالیسم بورژوایی ارزش تاریخی آن را نفی نمی‌کند: این ماتریالیسم، صورت عقیدتی انقلاب بورژوایی بود و، در همین مقام، تا زمانی که انقلاب بورژوایی مطرح بماند (از جمله به مثابه مرحله‌ی در انقلاب پرولتاریایی) این ماتریالیسم نیز عملاً مطرح خواهد ماند. نگاه کنید به مقاله‌های من درباره‌ی «موله‌شوت»، «فویرباخ»، و «خدائاباوری» (*Rote Fahne, Berlin*) و مقدم بر همه به مقاله‌ی پریار لنین با عنوان زیر در *فرش مارکسیسم* (21 N° 1922, *L'Internationale Communiste*).

۱۳۹. لاسک به گونه‌ی بسیار منطقی دو حوزه پیش و پس از بازتاب را در خود منطبق وارد کرده است («آموزه‌ی داوری») او البته افلاطون‌گرایی محض، دوگانگی بازتابی مثال و واقعیت را - با نگرشی انتقادی - رد می‌کند، اما این مکتب در آرای او تجدید حیات منطقی می‌یابد.

۱۴۰. پژوهش‌های صرفاً منطقی و صرفاً روش‌شناختی فقط نمایش‌گر لحظه‌ی تاریخی اند که در آن به سر می‌بریم: آن‌ها نشان‌دهنده‌ی ناتوانی موقت ما در درک و تشریح مجموعه‌ی مسائل مقوله‌ای، به مثابه مسائل واقعیت تاریخی زیرروا شونده اند.

۱۴۱. در این باره نگاه کنید به پدیدارشناسی روح که ژرف‌ترین بررسی این مسئله را عرضه کرده است؛ هم‌چنین نگاه کنید به نظریه‌ی ارنست بلوخ درباره‌ی «تیرگی لحظه‌ی زیسته» و نیز نظریه‌ی وی در باب «دانشی که هنوز آگاهانه نشده است».

۱۴۲. درباره‌ی رابطه‌ی نظریه‌ی کردار با نظریه‌ی عملی، نگاه کنید به مقاله‌ی گیرای یوسف روایی به نام مسئله‌ی تاکتیک، (در *Kommunismus, I, N° 46-49*)؛ البته ناگفته نماند که من با تمام نتیجه‌گیری‌های او موافق نیستم.

## دگرگونی کارکرد ماتریالیسم تاریخی

۱. برای پرهیز از هرگونه بدفهمی باید بی‌درنگ بیافزاییم که اولاً فقط برای مرزگذاری روشن میان این عرصه‌ها به آیین تمایز هگلی اشاره شده است، بی‌آن که موضوع کاربرد آموزه‌ی روح هگل در میان باشد (آموزه‌ئی که بسیار مسئله‌ساز است)؛ ثانیاً نادرست است که بگوییم مفهوم روح، حتی از دیدگاه خود هگل، معنایی روان‌شناختی یا متافیزیکی دارد. هگل روح را به مثابه وحدت آگاهی و موضوع آن تعریف می‌کند که به برداشت مارکس از این مقوله‌ها بسیار نزدیک است (از جمله رجوع کنید به فقر فلسفه و گامی در نقد اقتصاد سیاسی). در این‌جا مجال بحث درباره‌ی تفاوت [میان نگرش هگل و مارکس] وجود ندارد که من از آن غافل نبوده‌ام، اما این تفاوت را باید در جایی به کلی متفاوت با جایی که معمولاً جست‌وجو می‌شود، یافت.

۲. به عنوان مثال، رجوع شود به واکنش سرمایه‌داران انگلیسی به مسائل بحران، بی‌کاری، و مهاجرت (سرمایه، جلد ۱، ص. ۵۳۶). اندیشه‌های مطرح در این کتاب تا حدی به ملاحظات بسیار هوش‌مندانه‌ی بوخارین درباره‌ی مفهوم «تبادل» به مثابه اصل مسلم روش‌شناختی، در کتاب اقتصاد دوران گذار شباهت دارند. متأسفانه در این‌جا مجال بحث درباره‌ی اندیشه‌های بوخارین وجود ندارد.

۳. در این رویارویی، سرمایه‌داری امپریالیستی نیز به‌ضرورت به مثابه نظامی هرج‌ومرج‌گرا نمودار می‌شود.

## فعالیت قانونی و غیرقانونی

۱. لوکاج در این‌جا بی‌تردید به رمان خاطرات خانه‌ی مردگان اشاره می‌کند (مترجم فرانسوی).

## نکته‌های انتقادی درباره‌ی «نقد انقلاب

## روسیه» اثر روزا لوکزامبورگ

۱. لوکاج در این‌جا به نقد انقلاب روسیه اثر روزا لوکزامبورگ (۱۹۲۲)



- می‌پردازد. (ترجمه‌ی فارسی این مقاله در کتاب *په‌گزیده‌ی آثار روزا لوکزامبورگ* منتشر شده است (۱۳۵۸). م.م).
۲. اشاره به جزوه‌ئی است که روزا لوکزامبورگ در فوریه‌ی ۱۹۱۶ با اسم مستعار یونیوس منتشر کرده است: *بحران سوسیال دموکراسی* (مترجم فرانسوی).
۳. اشاره به دو گرایش چپ‌روانه است در جنبش کارگری بین‌المللی که لنین در *چپ‌روی، بیماری کودکان‌هی کمونیسم* به نقد آن‌ها پرداخته است (مترجم فرانسوی).

### نکته‌های روش‌شناختی درباره‌ی مسئله‌ی سازمان‌دهی

۱. *اعتصاب توده‌ای*. درباره‌ی این مسئله و نیز درباره‌ی مسائل دیگری که در صفحات آتی مورد بحث خواهند بود به مقاله‌ی بسیار مهم یوسف رویی رجوع کنید:

"Kommunistische Selbstkritik und der Fall Levi", *Kommunismus* II, 15/16.

بدیهی است که در این‌جا مجالی برای بحث مفصل با نظریات او وجود ندارد.

۲. درباره‌ی پی‌آمدهای این وضعیت، رجوع کنید به نقد لنین از جزوه‌ی یونیوس و موضع‌گیری جناح چپ حزب‌های آلمانی، لهستانی، و هلندی در طول جنگ جهانی [اول] (برخلاف جبریان). اما حتی برنامه‌ی [جمعیت] اسپارتاکوس نیز در ترسیم مسیر انقلاب، با وظایف پرولتاریا برخوردی بسیار یوتویایی و میانجی‌نیافته دارد. رجوع شود به:

*Bericht Über den Gründungsparteitag der K. P. D.*, p. 51.

۳. برای نمونه‌ی برجسته‌ئی از نقد روش‌شناختی درست در مورد مسائل سازمان‌دهی، رجوع کنید به سخن‌رانی لنین در کنگره‌ی یازدهم حزب کمونیست روسیه که در آن، ناتوانی کمونیست‌های حتی بسیار کارآزموده را در مسائل اقتصادی محور قرار می‌دهد و آشکار می‌سازد که خطاهای خاص آنان نشانه‌ی چه امری اند. بدیهی است که این امر به هیچ‌وجه از قاطعیت انتقاد او از این افراد نمی‌کاهد.

۴. در این باره رجوع کنید به جدول روزا لوکزامبورگ با قطع‌نامه‌ی داوید در ماینس، *اعتصاب توده‌ای*، و نیز تفسیرهای او (در تحلیل برنامه‌ی کنگره‌ی

- مؤسس حزب کمونیست آلمان) درباره‌ی پیش‌گفتار انگلس بر مبارزات طبقاتی در فرانسه که «کتاب مقدس» قانون پرستی به حساب می‌آید.
۵. چنین نگرشی فقط پی‌آمد رشد به اصطلاح آرام انقلاب نیست. لنین از همان کنگره‌ی اول این نگرانی را بیان کرده که «پیکارها چه بسا چنان شدنی بیابند که آگاهی توده‌های کارگر نتواند پا به پای روی دادها پیش رود». در برنامه‌ی [جمعیت] اسپارتاکوس نیز آمده است که حزب کمونیست هنگامی از کسب قدرت سر باز می‌زند که این کار فقط به علت ورشکستگی «دموکراسی» بورژوازی و سوسیال دموکراتیک صورت گیرد؛ چنین نگرشی بر این باور استوار است که فروپاشی عینی جامعه‌ی بورژوازی ممکن است پیش از استحکام آگاهی طبقاتی انقلابی در پرولتاریا صورت گیرد. (گزارش کنگره‌ی مؤسس حزب).
۶. گزیده‌ی خوبی از گفته‌های آنان در برخلاف جریان آمده است.
۷. رجوع کنید به مقاله‌ی «آگاهی طبقاتی».
۸. کنت میهای کارولی، رئیس جمهور مجارستان (۱۹۱۸) پیش از گمون بلاکون (مترجم فرانسوی).
۹. در این میان نباید ادعا کرد که این مسئله برای روسیه به‌طور قطعی حل شده است. به عکس، تا زمانی که پیکار با سرمایه‌داری ادامه دارد، این مسئله نیز به قوت خود باقی است. اما در روسیه شکل‌هایی متفاوت (و احتمالاً ضعیف‌تر) از اروپا به خود می‌گیرد، زیرا در این کشور شیوه‌های سرمایه‌دارانه‌ی اندیشه و احساس تأثیر محدودتری بر پرولتاریا داشته‌اند. رجوع کنید به چپ‌روی، بیماری کودکانی کمونیسم، اثر لنین.
۱۰. رجوع کنید به مقاله‌ی «دگرگونی کارکرد ماتریالیسم تاریخی».
۱۱. تروریسم و کمونیسم. به نظر من به هیچ‌وجه تصادفی نیست که در جدل تروتسکی با کائوتسکی در عرصه‌ی سیاسی، استدلال‌های اساسی جدل هگل بر ضد نظریه‌ی شناخت کانت تکرار می‌شود. (البته بین این دو جدل هیچ‌گونه ارتباط و آزه‌شناختی وجود ندارد). افزون بر این کائوتسکی بعدها ادعا کرد که با آن که شناخت انضمامی‌گرایش‌های سیر تحول ناممکن است، اما قوانین سرمایه‌داری برای آینده اعتبار مطلق دارند.
۱۲. رجوع کنید به روش‌شناسی اخلاقی کانت و قبشته؛ در شرح بالفعل آنان، این فردگرایی بسیار رفیق می‌شود. اما به عنوان مثال قبشته خاطر نشان می‌کند که

(در نظام فکری او) عبارت زیر، که به کانت بسیار نزدیک است، نه اعتبار مطلق، بل که فقط «اعتباری فرضی» دارد: «آزادی خود را چنان محدود کن که دیگری نیز بتواند در کنار تو آزاد باشد.» **مبانی حقوق طبیعی**، بند ۷.

۱۳. توصیف مناسبی از این شکل‌های سازمان‌دهی در **تزهائی دربارهی سازمان‌دهی در کنگره‌ی سوم دیده می‌شود**؛ در این تزه‌ها مقایسه‌ی معتبری میان این شکل‌ها با سازمان‌دهی دولت بورژوازی آمده است.

۱۴. رجوع شود به:

Bukharine, *Klasse, Partei, Führer, Die Internationale*, IV, p. 22, Berlin, 1922.

۱۵. دربارهی این مفهوم رجوع کنید به مقاله‌ی «آگاهی طبقاتی».
۱۶. دربارهی پیوندهای هدف‌نهایی با عمل‌های خاص، رجوع کنید به مقاله‌ی «مارکسیسم درست‌آیین».
۱۷. «می‌توانیم دربارهی سیاست و حزب‌ها نیز - البته، با قید و شرط‌هایی - همان چیزی را بگوییم که دربارهی افراد خاص می‌گوییم: انسان باهوش کسی نیست که هیچ خطائی نمی‌کند؛ چنین کسانی وجود ندارند و نمی‌توانند وجود داشته باشند. باهوش کسی است که خطاهای بسیار مهم از او سر نمی‌زند، و اگر هم چنین خطاهائی از او سرزند، می‌داند چه‌گونه به‌سرعت و با آسانی به اصلاح آن‌ها پردازد». **لنین: چپ‌روی، بیماری کودکانی کمونیسم**.
۱۸. مجادلات دربارهی انباشت [سرمایه]، و از آن هم آشکارتر، **مباحثات دربارهی جنگ و امپریالیسم**، حول همین محور صورت گرفته‌اند. رجوع شود به دیدگاه‌های زینوویف بر ضد کائوتسکی در **برخلاف جرمان**. این نکته در سخن‌رانی لنین دربارهی سرمایه‌داری دولتی در کنگره‌ی یازدهم حزب کمونیست روسیه جلوه‌ی بسیار آشکاری دارد: «سرمایه‌داری دولتی از نوعی که ما اکنون در کشور خود داریم در هیچ نظریه و در هیچ متنی بررسی نشده است، به این دلیل ساده که تمام اندیشه‌های عادی که با این اصطلاح پیوند دارند، به حکومت بورژوازی و نظام اجتماعی سرمایه‌داری مربوط می‌شوند. برعکس، ما نظامی اجتماعی داریم که از مسیر سرمایه‌داری خارج گشته اما هنوز مسیر تازه‌ئی در پیش نگرفته است؛ زیرا دولت‌مان را نه بورژوازی، بل که پرولتاریا رهبری می‌کند. و شکلی که این سرمایه‌داری دولتی به خود خواهد گرفت، به ما، به حزب کمونیست، و به طبقه‌ی کارگر بستگی دارد.»

۱۹. در این باره رجوع شود به مقاله‌ی «شی‌وارگی و آگاهی پرولتاریا».
۲۰. در این باره رجوع شود به بخش بسیار مهم مربوط به مطبوعات حزبی در تزه‌های کنگره‌ی سوم درباره‌ی سازمان‌دهی. ضرورت این امر در بند ۴۸ به روشنی تمام طرح شده است. اما تمام فن سازمان‌دهی، از جمله روابط گروه پارلمانی با کمیته‌ی مرکزی، تناوب کار قانونی و غیرقانونی، بر پایه‌ی همین اصل ساخته شده است.
۲۱. رجوع کنید به سخن‌رانی لنین در ششم مارس ۱۹۲۲ در کنگره‌ی سراسری فلزکاران روسیه، و نیز به کنگره‌ی یازدهم حزب کمونیست روسیه درباره‌ی پی‌آمدهای سیاست اقتصادی نوین برای سازمان‌دهی حزب.
۲۲. رجوع کنید به مقاله‌ی لنین در *پراودا* (۲۱ سپتامبر ۱۹۲۱). همان‌گونه که از توضیحات بسیار رسای او بر می‌آید، این اقدام‌های سازمانی در عین حال بهترین تدبیر تاکتیکی برای افزایش قدرت حزب کمونیست و تقویت پیوندهای آن با توده‌های کارگر است.

## توضیحات مترجم انگلیسی

### درباره‌ی ترجمه‌ی چند اصطلاح فلسفی\*

زبان لوکاچ سخت تحت تأثیر ایدئالیسم آلمانی و اندیشه‌ی نوکانت‌باور، ویتالیستی، و ویرجی‌سال‌های آغازین قرن حاضر است. به‌ویژه هگل تأثیر نیرومندی بر لوکاچ نهاده است: مفاهیمی چون totality [تمامیت] (کلیت)، [mediated/unmediated] وساطت‌یافته/وساطت‌نیافته] و حتی abstract [انتزاعی] و concrete [انضمامی] در معنای هگلی‌شان به کار رفته‌اند. تحلیل پرطول و تفصیل این مفاهیم در این‌جا ممکن نیست، اما باید یادآوری کرد که آنچه ما معمولاً به عنوان ادراک (حسی) بی‌واسطه می‌شناسیم، به نظر هگل محصول وساطت‌های پیچیده است. افزون بر این، اندیشه‌هایی که شعور متعارف آن‌ها را — به دلیل خاص بودن‌شان — انضمامی تلقی می‌کند، به دیده‌ی او معمولاً انتزاعی‌اند، زیرا وساطت‌نیافته‌اند؛ انضمامی‌راستین نه

---

\* این توضیحات را ویراستار محترم و فرزانه‌ی کتاب، آقای حکیمی، ترجمه کرده‌اند. در این‌جا یک بار دیگر از همه‌ی تلاش‌هایی که برای ویرایش این کتاب کشیده‌اند و از ترجمه‌ی این توضیحات، که برای خوانندگان بسیار مفید است، سپاس‌گزاری می‌کنم. در مورد چند واژه که بین مترجم و ویراستار اختلاف سلیقه بوده، ضمن حفظ معادل‌های ویراستار، معادل‌های مترجم در پرانتز آمده است. امیدوارم این توضیحات به روشن‌کردن بعضی از مفاهیم پیچیده‌ی این کتاب یاری رساند.

یک پدیده‌ی خاص و مجزا، بل که جنبه یا «لحظه»‌ئی از یک تمامیت (کلیت) است. بنابراین، در کاربرد هگل، «انضمامی» بیش‌تر به «تمامیت» (کلیت) مربوط می‌شود، حال آن‌که «انتزاعی» با امر جزئی، یک‌سویه، منفرد، و وساطت‌نایافته مرتبط است.

### Reflexionsbestimmungen, -kategorien [تعیین‌ها یا مقوله‌های

خوداندیشی]. Reflection [خوداندیشی یا بازتاب اندیشه بر خود] یکی از دشوارترین و پیچیده‌ترین مفاهیم هگل است. هگل، از یک سو، از «فلسفه‌ی خوداندیشی» سخن می‌گوید، که منظور از آن به‌طور کلی فلسفه‌های تجربه‌گرا یا عقل‌گراست، همان فلسفه‌هایی که کانت آن‌ها را «جزم‌اندیشی» می‌نامید. [به نظر هگل] در این فلسفه‌ها، اندیشه، تأمل و وساطت‌نایافته‌ئی است درباره‌ی وجود، و دوگانگی اندیشه و وجود هرگز برطرف نمی‌شود. هگل این فلسفه‌ها را به عنوان فلسفه‌های غیر دیالکتیکی رد می‌کند. از سوی دیگر، Reflection کارکردی مثبت دارد؛ از هستی صرف فراتر می‌رود. وانگهی، در شیوه‌ی اندیشیدن دیالکتیکی هگل، Reflection همچنین قوام‌بخش هستی [Being] است، و اندیشه و وجود متقابلاً در یک‌دیگر رسوخ می‌کنند.

بحث مربوط به تعیین‌های خوداندیشی در بخش «ذات» علم منطقی هگل آمده است. این تعیین‌ها با این‌همانی (یگانگی)، تفاوت، و تناقض سروکار دارند. برای مارکوزه، جنبه‌ی مثبت این تعیین‌ها چنان قوی است که او ادعا می‌کند که «قوانین خوداندیشی، قوانین اساسی دیالکتیک اند». برعکس، به نظر لوکاج، آن‌ها عمدتاً منفی‌اند: شکل‌هایی از اندیشه اند که مغلوب دیالکتیک خواهند شد. از این رو، در کتاب حاضر، با آن‌ها تقریباً همچون «فلسفه‌ی خوداندیشی» برخورد می‌شود. در راستای این برخورد، عبارت‌های حاوی Reflexion به صورت‌های گوناگون unmediated [وساطت‌نایافته] یا abstract mental categories [مقوله‌های ذهنی انتزاعی]، و به صورت خنثی‌تر categories [مقولات] یا determinants of

reflection [تعیّن‌های خوداندیشی] ترجمه شده‌اند. افزون بر این، باید خاطر نشان کنیم که در مبحث [ reflection theory - نظریه‌ی بازتاب ]، reflection به معنای منعکس کردن واقعیت است و نه به معنای تأمل درباره‌ی آن، یا کنش متقابلِ دیالکتیکیِ «ذات» [Essence] و «هستی» [Being].

### Imputed class) zugerechnetes Klassenbewusstsein

(consciousness) [آگاهی طبقاتی ممکن]. Zurechnen به معنای انتساب یا نسبت دادن چیزی به چیزی دیگر. به نظر می‌رسد که کاربرد فنی این واژه توسط لوکاج از ماکس وِبر (و در نهایت، کانت) سرچشمه گرفته باشد. وِبر این واژه را به کار برد تا آن را جای‌گزین برداشت‌های خام‌اندیشانه از [مفهوم] علیّت کند، برداشت‌هایی که بر تبیین‌های اجتماعی-تاریخی در قرن نوزدهم حاکم بود (نگاه کنید به مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، بخش ۱۱). در کتاب حاضر، منظور از آگاهی طبقاتی «ممکن» نه آگاهی بالفعل طبقه است و نه آگاهی‌ئی که طبقه باید به‌طور آرمانی از آن برخوردار باشد. منظور از آن، آگاهی‌ئی است که می‌توان به طبقه «نسبت» داد، زیرا به گونه‌ئی منطقی (و نه علیّی) با موقعیت آن تناسب دارد. در مورد تعریف خود لوکاج، نگاه کنید به صص. ۱۸ و ۱۹ صفحات متن انگلیسی مقدمه، و ص. ۵۱.

### (Creation) Erzeugung [آفرینش] (نگاه کنید به مقاله‌ی

«شیء‌وارگی و آگاهی پرولتاریا، بخش دوم) و genesis [تکوین]. بررسی مناظره‌ی بین تاریخ و تکوین در پرتو استدلال درباره‌ی «آفرینش» می‌تواند به فهم این مناظره کمک کند. اگر اندیشه‌ی بورژوازی ذاتاً منفعل و نظاره‌گرانه است، اگر این اندیشه، تاریخ را فقط پس از وقوع می‌نگرد، و اگر کنش‌های آن غیر آفرینش‌گرانه و دست‌کاری صرف پدیده‌های موجود است، پس مسئله این است که چه گونه می‌توانیم «امور واقع» (فاکت‌ها) را در فرآیندها حل کنیم و به «آفرینش‌گری» راستین برسیم، آفرینش‌گری‌ئی که فعّالانه (یا

کنش‌گرانه) باشد و نه صرفاً واکنش‌گرانه. در این معنا، جست‌وجوی «تکوین» همانا جست‌وجوی فاعل (یا سوژه‌ی) حقیقتاً آفرینش‌گر فعلی به‌راستی فعّالانه است.

### **The identical subject-object** [سوژه-ابژه‌ی این‌همان]

(ذهن-عین یگانه). این مفهوم به مفاهیم آفرینش و تکوین مربوط می‌شود. در دیدگاه فلسفه‌ی کلاسیک آلمان، انسان سوژه‌ی است در جهانی از ابژه‌ها. اما انسان‌ها برای یک‌دیگر نیز در واقع ابژه اند. هم شکاکیت هیوم و هم جبریاوری علمی، منکر سوژکتیویته [یا فاعلیت] (ذهنیت)، اختیار انسان و قدرت‌اش برای مهار و آفریدن دنیای خویش می‌شدند. از این‌رو، وظیفه‌ی ایدئالیسم آلمانی پیروگری بر دوگانه‌انگاری و نشان‌دادن این نکته بود که، برای مثال، اختیار چیزی است بیش از هوسی ذهنی در دنیائی که به حاکمیت قوانین علمی در آمده است. لازم بود اثبات شود که هم اختیار از واقعیتی عینی برخوردار است و هم «امور واقع» ظاهراً عینی «فرآورده» و «آفریده»ی خود انسان هستند. و این امر به معنای جست‌وجوی سوژه-ابژه‌ی این‌همان (ذهن-عین یگانه) بود. لوکاج، با نشان‌دادن پرولتاریا به عنوان سوژه-ابژه (فاعل-موضوع) راستین تاریخ، و بدین‌سان به عنوان هدفی که ایدئالیسم خود نمی‌توانست بدان دست یابد، می‌خواهد برنامه‌ی ایدئالیسم آلمانی را به معنای مارکسیستی به انجام رساند.

### **Classical philosophy** [فلسفه‌ی کلاسیک] غالباً به معنای فلسفه‌ی

کلاسیک آلمان، یعنی سنت ایدئالیستی آلمان از کانت تا هگل، به کار رفته است.

### **Critical** [انتقادی] به گونه‌ی طنزآمیز به معنای دوگانه به کار رفته

است. مراد از آن تلاش‌های کسانی مانند برنشتاین یا استروه و توگان-بارانوفسکی برای تجدید نظر یا پالایش مارکسیسم به گونه‌ی انتقادی



اما در واقع خالی کردن زیر پای آن است؛ یعنی این واژه [در این معنا] به تجدیدنظرطلبی (یا ریویزیونیسم) اشاره دارد. معنای دیگر آن از این امر ناشی می‌شود که لوکاج دیدگاه هگلی خود را در مقابل نظرگاه کانتی‌ها و نوکانتی‌ها می‌گذارد. بدین‌سان، واژه‌ی «انتقادی» در این‌جا به «نقدهای کانت» [منظور سه کتاب کانت به نام‌های نقد عقل محض، نقد عقل علمی، و نقد نیروی داورى است.] اشاره دارد، و طنز آن در این است که مدافعان این نقدها اغلب به مواضع پیش‌انتقادی بازگشته‌اند.

**Science [علم].** می‌دانیم که واژه‌ی آلمانی *Wissenschaft* هم علوم طبیعی و هم علوم انسانی را شامل می‌شود. معمولاً راحت‌تر آن است که واژه‌ی *science* را به فیزیک و شیمی و علومى از این دست محدود کنیم. اما، در این‌جا، دشواری معمولی این کار افزایش می‌یابد، زیرا لوکاج، به پی‌روی از دیلتای، استدلال مهمی را بر این تمایز مبتنی می‌کند. مشغله‌ی او این است که نشان دهد آنچه ما به عنوان *science* می‌شناسیم همان اندیشه‌ی شیء‌واره‌ی بورژوازی است. او در مقابل این اندیشه، دیالکتیک را قرار می‌دهد. از آن‌جا که او می‌خواهد ارزش و اعتبار *science* را برای دیالکتیک نگاه دارد، این واژه را در ترجمه معمولاً حفظ کرده‌ام.

## واژه‌نامه

(فارسی - فرانسوی)

|                      |  |
|----------------------|--|
| sujet                | آفریننده، ذهن، سوژه، شناسنده، فاعل، عامل |
| conscience           | آگاهی                                    |
| conscience de classe | آگاهی طبقاتی                             |
| doctrinaire          | آموزه پرست                               |
| super ego            | آبرخود، آیرمن                            |
| objet                | ابژه، عین، موضوع (شناخت)                 |
| opportunisme         | اپورتونیسیم، فرصت طلبی                   |
| socialisation        | اجتماعی سازی، اجتماعی شدن                |
| contingence          | احتمال، امکان خاص                        |
| moralisme            | اخلاق پرستی                              |
| volontarisme         | اراده گرایی                              |
| orthodoxe            | آرثدوکس، درست آیین                       |
| orthodoxie           | آرثدوکسی، درست آیینی                     |
| organique            | آرگانیک، اندام وار                       |
| aliénation           | ازخود بیگانگی                            |
| transcendance        | استعلا                                   |
| autonomie            | استقلال، خود فرمانی                      |
| postulat             | اصل موضوعه، بن انگاره                    |
| économisme           | اقتصاد پرستی                             |

|                        |                                   |
|------------------------|-----------------------------------|
| imperatif hypothétique | امر مشروط                         |
| imperatif catégorique  | امر مطلق                          |
| fait                   | امرواقع، روی داده                 |
| actuel                 | امروزین، فعلی                     |
| abstrait               | انتزاعی                           |
| auto-critique          | انتقاد از خود، خودسنجی            |
| isolation              | انزوا                             |
| humanisme              | انسان‌گرایی، اومانیسم             |
| anthropomorphe         | انسان‌گونه                        |
| anthropomorphisme      | انسان‌وارانگاری                   |
| déshumanisation        | انسانیت‌زدایی                     |
| concrétion             | انضمامیت                          |
| concrete               | انضمامی، عینی، مشخص، ملموس، واقعی |
| atomisation            | انفراد، تجزیه، ذره‌وارگی          |
| isolement              | انفراد، منفردسازی                 |
| idéologique            | ایدئولوژیکی، عقیدتی               |
| reflection             | بازتاب                            |
| reflexif               | بازتابی، فاهمه‌ای                 |
| représentation         | بازنمود، تصویر، تمثیل، نمایش      |
| fétichisme             | بت‌وارگی                          |
| fetichiste             | بت‌واره                           |
| mystification          | بدآموزی                           |
| extensif               | برون‌گستر                         |
| substrat               | بنیاد                             |
| intérêt                | بهره                              |
| extériorisation        | بیرون‌شدگی                        |
| immédiat               | بی‌میانجی، بی‌واسطه               |
| immédiateté            | بی‌واسطگی                         |
| phénomène              | پدیده‌ار، پدیده                   |

|                          |                              |
|--------------------------|------------------------------|
| problématique (la)       | پرسش‌گری                     |
| post festum              | پس از روی دادی               |
| présupposition           | پیش‌انگاره، پیش‌فرض          |
| artisanat                | پیشه‌وری، کاردستی            |
| historicisation          | تاریخ‌مند شدن                |
| historicisme             | تاریخ‌مندی                   |
| conception de l'histoire | تاریخ‌نگری                   |
| contemplation            | تأمل، نظاره‌گری              |
| révisionniste            | تجدید نظر طلب، روپزبونیست    |
| empirisme                | تجربه‌باوری                  |
| spécialisation           | تخصص‌یابی، تخصصی‌شدن         |
| utopique                 | تخیلی، ناکجا آبادی، یوتوپایی |
| problématique            | تردیدپذیر                    |
| explication              | تشریح                        |
| explicatif               | تشریحی                       |
| contradiction            | تضاد                         |
| antagonisme              | تعارض                        |
| surdétermination         | تعیین چند عاملی              |
| opposition               | تقابل، تضاد                  |
| fatalisme                | تقدیرباوری، تقدیرگرایی       |
| monogamic                | تک‌همسری                     |
| antinomie                | تنازع، تنازع احکام           |
| société                  | جامعه                        |
| statut                   | جایگاه                       |
| déterminisme             | جبرباوری، علیت‌باوری         |
| dogmatisme               | جزم‌اندیشی، جزم‌پرستی        |
| communauté               | جماعت                        |
| moment                   | جنبه، مرحله                  |
| vision du mond           | جهان‌نگری                    |

|                     |                                  |
|---------------------|----------------------------------|
| chosification       | چیزوارگی                         |
| sensibilité         | حساسیت، حس پذیری                 |
| dévoilement de soi  | خودآشکارگی                       |
| conscience de soi   | خودآگاهی                         |
| spontanéité         | خودانگیختگی                      |
| immanence           | خودبنیادی، درون‌بودگی، درون‌ذاتی |
| égoïsme             | خودپرستی                         |
| intuition de soi    | خوددرون‌یابی                     |
| connaissance de soi | خودشناسی                         |
| autodépassement     | خودفرازوندگی                     |
| autogestion         | خودگردانی                        |
| jugement de valeur  | داوری ارزشی                      |
| jugement de fait    | داوری عینی                       |
| gradation           | درجه‌بندی                        |
| immanence           | درون‌بودگی                       |
| immanent            | درون‌ذاتی                        |
| intensif            | درون‌گستر                        |
| immanent            | درونی                            |
| intuition           | درون‌یابی، شهود                  |
| compréhension       | دریافت                           |
| receptivité         | دریافت‌پذیری                     |
| compréhensif        | دریافتی                          |
| manipulation        | دست‌کاری                         |
| hétéronomie         | دگرسالاری، دگرفرمانی             |
| démocratisation     | دموکراتیک‌سازی، گسترش دموکراسی   |
| dilemme             | دوراهگی، معضل                    |
| dialecticien        | دیالکتیک‌دان، دیالکتیک‌ورز       |
| théocratique        | دین‌سالار                        |
| essence             | ذات، گوهر                        |

|                   |   |
|-------------------|---|
| noumene           | ذات معقول   |
| subjectivité      | ذهنیت، سوژکتیویته، فاعلیت                           |
| interpénétration  | رسوخ متقابل   |
| dépassement       | رفع (دیالکتیکی)، فراروی، حفظ و حذف و ارتقای هم‌زمان |
| esprit objectif   | روح عینی  |
| esprit absolu     | روح مطلق  |
| facticité         | روی‌دادگی   |
| esthétique        | زیبایی‌شناسی  |
| libido            | زیست‌مایه، لیبیدو                                   |
| structuraton      | ساخت‌بندی   |
| structure         | ساخت، ساختار  |
| mécanisme         | ساختکار، مکانیسم                                    |
| organisation      | سازمان، سازمان‌دهی، سازمان‌یابی                     |
| capitalisation    | سرمایه‌داری شدن                                     |
| capital à intérêt | سرمایه‌ی رباخوار                                    |
| négativité        | مسلبیت، نفی‌گری                                     |
| quantification    | سنجش‌کمی، کمی‌سازی                                  |
| profit            | سود   |
| devenir           | شدن، صیوروت، گردیدن                                 |
| scepticisme       | شک‌گرایی  |
| configuration     | شکل‌بندی  |
| forme             | شکل، صورت، فرم                                      |
| connaissance      | شناخت   |
| putsch            | شورش ناگهانی  |
| choséité          | شیء‌گونگی، شیئیت                                    |
| réification       | شیء‌وارگی   |
| réifié            | شیء‌واره  |
| réifiant          | شیء‌واره‌ساز  |

|                         |                                 |
|-------------------------|---------------------------------|
| formation               | صورت‌بندی                       |
| formaliste              | صورت‌گرا                        |
| concept                 | صورت معقول (هگل)                |
| conception de la nature | طبیعت‌نگری                      |
| ironie                  | طنز                             |
| vulgaire                | عامیانه                         |
| vulgarisation           | عامیانه‌سازی                    |
| rationalisation         | عقلاتی‌شدن                      |
| rationalisme            | عقل‌باوری                       |
| indéterminisme          | علیت‌ناباوری                    |
| action                  | عمل                             |
| objectivé               | عین‌واره                        |
| objectivation           | عینیت‌یابی                      |
| illégalité              | غیرقانونی‌گری، فعالیت غیرقانونی |
| suprasensible           | فراحسی                          |
| dépassement de soi      | فراروی از خود                   |
| individualisme          | فردگرایی                        |
| super-individualisation | فردگرایی بی‌حد                  |
| sectarisme              | فرقه‌گرایی                      |
| légalité                | فعالیت قانونی، قانونی‌گری       |
| technicité              | فن‌آزمودگی                      |
| technologie             | فن‌آوری                         |
| technicien              | فن‌ورز                          |
| réflexion               | فهم‌خوداندیش                    |
| fonctionnel             | کارآ، کارکردی                   |
| fonctionnalité          | کارآیی                          |
| praxis                  | کردار                           |
| totalité                | کلیت                            |

|                           |                                   |
|---------------------------|-----------------------------------|
| conception de la totalité | کلیت‌نگری                         |
| acte                      | کنش                               |
| interaction               | کنش متقابل                        |
| bureaucratization         | گسترش دیوان‌سالاری                |
| mécanisation              | ماشین‌وارگی، ماشینی‌شدن           |
| automation                | ماشینی‌کردن                       |
| machiavelisme             | ماکیاول‌گرایی                     |
| moment                    | مرحله                             |
| notion                    | معنی، مفهوم                       |
| conceptualisation         | مفهوم‌پردازی                      |
| nationaliste              | ملت‌پرست، ناسیونالیست             |
| messianisme               | منجی‌گرایی                        |
| systématique              | منظم، نظام‌مند                    |
| système                   | منظومه، نظام                      |
| médiation                 | میانجی‌گری، وساطت                 |
| paradoxal                 | ناساز                             |
| paradoxe                  | ناسازه                            |
| utopisme                  | ناکجا‌آبادگرایی، یوتوپیاپردازی    |
| utopie                    | ناکجا‌آباد، یوتوپیا               |
| diachronie                | ناهم‌زمانی                        |
| hétérogène                | ناهمگن                            |
| relativisme               | نسبی‌انگاری، نسبی‌باوری           |
| contemplatif              | نظاره‌گرانه                       |
| systématisation           | نظام‌بندی، نظام‌پردازی، نظام‌سازی |
| manufacture               | نظام‌کارگاهی                      |
| systématique              | نظام‌مند                          |
| spéculatif                | نظور - نظوروز                     |
| réglementation            | نظم‌بخشی                          |
| prototype                 | نمونه‌ی نوعی                      |



|                |                       |
|----------------|-----------------------|
| typologie      | نوع‌شناسی             |
| effectivité    | واقع‌گری              |
| fait           | واقعیت                |
| ontique        | وجودی                 |
| unité          | وحدت                  |
| ontologie      | هستی‌شناسی            |
| identification | همانندسازی            |
| nivellement    | هم‌ترازی              |
| synchrone      | هم‌زمانی              |
| unification    | هم‌سان‌سازی           |
| identique      | هم‌سان، یگانه         |
| identité       | هم‌سانی، یگانگی       |
| monisme        | یکتاندیشی، یگانه‌نگری |
| unicité        | یکتایی                |
| uniformisation | یک‌سان‌سازی           |
| utopiste       | یوتوپیاپرداز          |

(فرانسوی - فارسی)

|                   |                          |
|-------------------|--------------------------|
| abstrait          | انتزاعی                  |
| acte              | کنش                      |
| action            | عمل                      |
| actuel            | امروزین، فعلی            |
| aliénation        | ازخودبیگانگی             |
| antagonisme       | تعارض                    |
| anthropomorphe    | انسان‌گونه               |
| anthropomorphisme | انسان‌وارانگاری          |
| antinomie         | تنازع، تنازع احکام       |
| artisanat         | پیشه‌وری، کاردستی        |
| atomisation       | انفراد، تجزیه، ذره‌وارگی |
| auto-critique     | انتقاد از خود، خودسنجی   |
| autodépassement   | خودفراروندگی             |
| autogestion       | خودگردانی                |
| automation        | ماشینی‌کردن              |
| autonomie         | استقلال، خودفرمانی       |
| bureaucratization | گسترش دیوان‌سالاری       |
| capital à intérêt | سرمایه‌ی رباخوار         |
| capitalisation    | سرمایه‌داری‌شدن          |
| chosification     | چیزوارگی                 |

|                           |   |
|---------------------------|---|
| choséité                  | شیء‌گونگی، شبیث                                     |
| communauté                | جماعت   |
| compréhensif              | دریافتی   |
| compréhension             | دریافت  |
| concept                   | صورت معقول (مگل)                                    |
| conception de l'histoire  | تاریخ‌نگری  |
| conception de la nature   | طبیعت‌نگری  |
| conception de la totalité | کلیت‌نگری   |
| conceptualisation         | مفهوم‌پردازی  |
| concrete                  | انضمامی، عینی، مشخص، ملموس، واقعی                   |
| concrétion                | انضمامیت  |
| configuration             | شکل‌بندی  |
| connaissance              | شناخت   |
| connaissance de soi       | خودشناسی  |
| conscience                | آگاهی   |
| conscience de soi         | خودآگاهی  |
| contemplatif              | نظاره‌گرانه   |
| contemplation             | تأمل، نظاره‌گری                                     |
| contingence               | احتمال، امکان خاص                                   |
| contradiction             | تضاد  |
| conscience de classe      | آگاهی طبقاتی  |
| devenir                   | شدن، صیوریت، گردیدن                                 |
| diachronie                | ناهم‌زمانی  |
| dialecticien              | دیالکتیک‌دان، دیالکتیک‌ورز                          |
| dilemme                   | دوراهیگی، معضل                                      |
| doctrinaire               | آموزه‌پرست  |
| dogmatisme                | جزم‌اندیشی، جزم‌پرستی                               |
| démocratisation           | دموکراتیک‌سازی، گسترش دموکراسی                      |
| dépassement               | رفع (دیالکتیکی)، فراروی، حفظ و حذف و ارتقای هم‌زمان |
| dépassement de soi        | فراروی از خود                                       |

|                    |                          |
|--------------------|--------------------------|
| déshumanisation    | انسانیت‌زدایی            |
| déterminisme       | جبرباوری، علیت‌باوری     |
| dévoilement de soi | خودآشکارگی               |
| économisme         | اقتصادپرستی              |
| effectivité        | واقع‌گری                 |
| égoïsme            | خودپرستی                 |
| empirisme          | تجربه‌باوری              |
| esprit absolu      | روح مطلق                 |
| esprit objectif    | روح عینی                 |
| essence            | ذات، گوهر                |
| esthétique         | زیبایی‌شناسی             |
| explicatif         | تشریحی                   |
| explication        | تشریح                    |
| extensif           | برون‌گستر                |
| extériorisation    | بیرون‌شدگی               |
| facticité          | روی‌دادگی                |
| fait               | امرواقع، روی‌داد، واقعیت |
| fatalisme          | تقدیرباوری، تقدیرگرایی   |
| fétichisme         | بت‌وارگی                 |
| fetichiste         | بت‌واره                  |
| fonctionnalité     | کارآیی                   |
| fonctionel         | کارآ، کارکردی            |
| formaliste         | صورت‌گرا                 |
| formation          | صورت‌بندی                |
| forme              | شکل، صورت، فرم           |
| gradation          | درجه‌بندی                |
| historicisation    | تاریخ‌مند شدن            |
| historicisme       | تاریخ‌مندی               |
| humanisme          | انسان‌گرایی، اومانیسیم   |

|                        |                                  |
|------------------------|----------------------------------|
| hétérogène             | ناهمگن                           |
| hétéronomie            | دگرسالاری، دگرفرمانی             |
| identification         | همانندسازی                       |
| identique              | هم‌سان، یگانه                    |
| identité               | هم‌سانی، یگانگی                  |
| idéologique            | ایدئولوژیکی، عقیدتی              |
| illégalité             | غیرقانونی‌گری، فعالیت غیرقانونی  |
| immanence              | خودبنیادی، درون‌بودگی، درون‌ذاتی |
| immanent               | درون‌ذاتی، درونی                 |
| immédiat               | بی‌میانجی، بی‌واسطه              |
| immédiateté            | بی‌واسطگی                        |
| imperatif catégorique  | امر مطلق                         |
| imperatif hypothétique | امر مشروط                        |
| indeterminisme         | علیت‌ناباوری                     |
| individualisme         | فردگرایی                         |
| intensif               | درون‌گستر                        |
| interaction            | کنش متقابل                       |
| interpénétration       | رسوخ متقابل                      |
| intuition              | درون‌یابی، شهود                  |
| intuition de soi       | خوددرون‌یابی                     |
| intérêt                | بهره                             |
| ironie                 | طنز                              |
| isolation              | انزوا                            |
| isolement              | انفراد، منفردسازی                |
| jugement de fait       | داوری عینی                       |
| jugement de valeur     | داوری ارزشی                      |
| libido                 | زیست‌مایه، لیبدو                 |
| légalité               | فعالیت قانونی، قانونی‌گری        |
| machiavelisme          | ماکیاول‌گرایی                    |

|               |                                 |
|---------------|---------------------------------|
| manipulation  | دست‌کاری                        |
| manufacture   | نظام‌کارگاهی                    |
| messianisme   | منجی‌گرایی                      |
| moment        | جنبه، مرحله                     |
| monisme       | یکت‌اندیشی، یگانه‌نگری          |
| monogamie     | تک‌همسری                        |
| moralisme     | اخلاق‌پرستی                     |
| mystification | بدآموزی                         |
| mécanisation  | ماشین‌وارگی، ماشینی شدن         |
| mécanisme     | ساختکار، مکانیسم                |
| médiation     | میانجی‌گری، وساطت               |
| nationaliste  | ملت‌پرست، ناسیونالیست           |
| nivellement   | هم‌ترازی                        |
| notion        | معنی، مفهوم                     |
| noumene       | ذات معقول                       |
| négativité    | سلبیت، نفی‌گری                  |
| objectivation | عینیت‌یابی                      |
| objectif      | عین‌واره                        |
| objet         | ابژه، عین، موضوع (شناخت)        |
| ontique       | وجودی                           |
| ontologie     | هستی‌شناسی                      |
| opportunisme  | اپورتونیسم، فرصت‌طلبی           |
| opposition    | تقابل، تضاد                     |
| organique     | آرگانیک، اندام‌وار              |
| organisation  | سازمان، سازمان‌دهی، سازمان‌یابی |
| orthodoxe     | آرثدوکس، درست‌آیین              |
| orthodoxie    | آرثدوکسی، درست‌آینی             |
| paradoxal     | ناساز                           |
| paradoxe      | ناسازه                          |

|                    |                              |
|--------------------|------------------------------|
| phénomène          | پدیدار، پدیده                |
| post festum        | پس از روی دادی               |
| postulat           | اصل موضوعه، بن انگاره        |
| praxis             | کردار                        |
| problématique      | توریدپذیر                    |
| problématique (la) | پرسش‌گری                     |
| profit             | سود                          |
| prototype          | نمونه‌ی نوعی                 |
| présupposition     | پیش‌انگاره، پیش‌فرض          |
| putsch             | شورش ناگهانی                 |
| quantification     | سنجش کمی، کمی‌سازی           |
| rationalisation    | عقلانی‌شدن                   |
| rationalisme       | عقل‌باوری                    |
| receptivité        | دریافت‌پذیری                 |
| reflection         | بازتاب                       |
| reflexif           | بازتابی، فاهمه‌ای            |
| relativisme        | نسبی‌انگاری، نسبی‌باوری      |
| représentation     | بازنمود، تصویر، تمثیل، نمایش |
| réflexion          | فهم‌خوداندیش                 |
| réglementation     | نظم‌بخشی                     |
| réifiant           | شیء‌واره‌ساز                 |
| réification        | شیء‌وارگی                    |
| réifié             | شیء‌واره                     |
| révisionniste      | تجدید‌نظرطلب، رویزیونیست     |
| scepticisme        | شک‌گرایی                     |
| sectarisme         | فرقه‌گرایی                   |
| sensibilité        | حساسیت، حس‌پذیری             |
| socialisation      | اجتماعی‌سازی، اجتماعی‌شدن    |
| société            | جامعه                        |

|                         |  |
|-------------------------|--|
| spontanéité             | خودانگیختگی                              |
| spécialisation          | تخصص یابی، تخصصی شدن                     |
| spéculatif              | نظورور - نظورورز                         |
| statut                  | جایگاه                                   |
| structuratoire          | ساخت بندی                                |
| structure               | ساخت، ساختار                             |
| subjectivité            | ذهنیت، سویرکتیویته، فاعلیت               |
| substrat                | بنیاد                                    |
| sujet                   | آفریننده، ذهن، سوژه، شناسنده، فاعل، عامل |
| super ego               | آبرخود، آبرمن                            |
| super-individualisation | فردگرایی بی حد                           |
| suprasensible           | فراحسی                                   |
| surdétermination        | تعین چند عاملی                           |
| synchrone               | هم زمانی                                 |
| systematique            | منظم، نظام مند                           |
| systematisation         | نظام بندی، نظام پردازی، نظام سازی        |
| systeme                 | منظومه، نظام                             |
| technicien              | فن زورز                                  |
| technicité              | فن آزمودگی                               |
| technologie             | فن آوری                                  |
| théocratique            | دین سالار                                |
| totalité                | کلیت                                     |
| transcendance           | استعلا                                   |
| typologie               | نوع شناسی                                |
| unicité                 | یکتایی                                   |
| unification             | هم سان سازی                              |
| uniformisation          | یک سان سازی                              |
| unité                   | وحدت                                     |
| utopie                  | ناکجا آباد، بوتوپیا                      |



|                 |                               |
|-----------------|-------------------------------|
| utopique        | تخیلی، ناکجاآبادی، یوتویایی   |
| utopisme        | ناکجاآبادگرایی، یوتوپیاپردازی |
| utopiste        | یوتوپیاپرداز                  |
| vision du monde | جهان‌نگری                     |
| volontarisme    | اراده‌گرایی                   |
| vulgaire        | عامیانه                       |
| vulgarisation   | عامیانه‌سازی                  |

## نمایه

- آ  
آفاتورک، مصطفی کمال پاشا (۱۸۸۱-۱۹۳۸)، اولین رئیس جمهور ترکیه: ۴۸۲  
۵۳۴
- آدلر [Adler]، ماکس (۱۸۷۳-۱۹۳۷)، سیاست‌مدار و نویسنده‌ی اتریشی: ۱۵  
۱۰۶-۱۰۵، ۵۰
- آلتوسر [Althusser]، لویی (۱۹۱۸-۱۹۹۰)، فیلسوف فرانسوی: ۳۷  
آنتی دورینگ، انگلس: ۱۴، ۹۲، ۳۴۱، ۴۲۷، ۴۵۲، ۴۴۳
- آندلر [Andler]، چارلز (۱۸۶۶-۱۹۳۳)، نویسنده‌ی فرانسوی: ۴۱۷
- آوناریوس [Avenarius]، ریچارد (۱۸۴۳-۱۸۹۶)، فیلسوف آلمانی: ۹۴، ۱۰۴  
۲۶۹، ۱۰۸
- آیسخولوس [Aeschylus]، (۴۵۶-۵۲۵ ق.م.)، درام‌نویس و پایه‌گذار تراژدی  
یونانی: ۳۵۴
- ا  
ارسطو [Aristotle]، (۳۲۱-۳۸۴ ق.م.)، فیلسوف یونانی: ۲۵۵، ۳۰۴، ۳۵۴
- اسپنسر [Spencer]، هربرت (۱۸۲۰-۱۹۰۳)، فیلسوف انگلیسی: ۱۰۶، ۳۲۴
- اسپینوزا [Spinoza]، باروخ (۱۶۳۲-۱۶۷۷)، فیلسوف هلندی: ۱۵، ۲۵۷، ۲۶۵  
۳۰۹، ۳۰۴، ۳۰۰-۲۹۹
- استالین [Stalin]، یوسف ویساریونوویچ (۱۸۷۹-۱۹۵۳)، رهبر حزب  
کمونیزست شوروی: ۳۰، ۶۵-۶۴، ۷۰

استرویل [Ströbel]، ه. : ۴۹۹

استرووه [Struve]، پیتر (۱۸۷۰-۱۹۴۴)، مارکسیست تجدیدنظرطلب روس؛  
۴۱۳، ۸۱

اسمیت [Smith]، آدام (۱۷۲۳-۱۷۹۰)، اقتصاددان اسکاتلندی؛ ۱۳۴، ۱۵۵،  
۴۱۱، ۳۴۷

اشپنگلر [Spengler]، اوسوالد (۱۸۸۰-۱۹۳۶)، فیلسوف آلمانی؛ ۳۷۲  
اشتال [Stahl]، ه. : ۲۴۸

اشتاملر [Stammler]، رودولف (۱۸۵۶-۱۹۳۸)، فیلسوف نوکانتی آلمانی؛ ۲۵۰  
اشمیت [Schmidt]، کنراد؛ ۴۹۰

اصلاح اجتماعی یا انقلاب؟، روزا لوکزامبورگ؛ ۱۴۶، ۱۵۲، ۴۸۵، ۴۸۷  
اصول جدید اقتصاد سیاسی، میسموندی؛ ۱۳۹

اعتصاب توده‌ای، روزا لوکزامبورگ؛ ۱۴۹، ۴۹۷، ۵۱۵  
افسانه‌ی لسینگ، فرانتس مرینگ؛ ۴۳۱

افلاطون [Platon] (۴۲۷-۳۴۷ ق.م.)، فیلسوف یونانی؛ ۱۱۴، ۲۵۵، ۳۰۳،  
۳۹۸، ۳۹۴، ۳۹۳

اقتصاد دوران گذار، بوخارین؛ ۴۰۴

اقتصاد و جامعه، ماکس وبر؛ ۵۴۴

اِکشتاین [Eckstein]، ف. آ.؛ ۱۳۲

اکهارت [Lickhart]، مایستر (ح. ۱۲۶۰-ح. ۱۳۲۸)، متأله عارف مشرب آلمانی؛  
۳۸۳

انباشت سرمایه، روزا لوکزامبورگ؛ ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰-۱۴۱،  
۵۰۳-۵۰۲

انترناسیونال (نشریه)؛ ۵۰، ۵۰۱

انگلس [Engels]، فریدریش (۱۸۲۰-۱۸۹۵)، سوسیالیست آلمانی؛ ۱۵-۱۳،  
۱۹، ۵۳، ۶۹، ۷۴-۷۵، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۹۲، ۹۴، ۹۸، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۱۵-۱۵۳، ۱۵۹،

۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۱-۱۷۲، ۱۹۴، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۴۱، ۳۵۶، ۳۷۷، ۳۸۹،  
۳۹۱، ۴۱۷، ۴۲۰، ۴۲۲-۴۲۴، ۴۲۷، ۴۳۷، ۴۴۱، ۴۴۴، ۴۵۲، ۴۵۶، ۴۶۰، ۴۹۰،

۴۹۲، ۴۹۴، ۵۰۸، ۵۲۵، ۵۳۶، ۵۴۳، ۵۴۶

اوئن [Owen]، رابرت (۱۷۷۱-۱۸۵۸)، سوسیالیست انگلیسی؛ ۲۶

ایدئولوژی آلمانی، مارکس؛ ۴۲۸

ب

بالود [Ballod]، ۲۰۴ : ۵

باستیا-شولتسه: لاسال: ۳۸۴

باوئر [Bauer]، اوتو (۱۸۸۱-۱۹۳۸)، سوسیالیست اتریشی: ۱۳۲، ۱۳۴،  
۱۴۱-۱۴۳، ۵۰۰-۵۰۵

بیل [Bebel]، فردیناند آوگوست (۱۸۴۰-۱۹۱۳)، سوسیالیست آلمانی: ۵۰۸  
براندلر [Brandler]، ۶۵ : ۸

برخلاف جریان، لنین: ۴۸۳، ۴۹۱، ۵۳۴

برک [Burke]، ادموند (۱۷۲۹-۱۷۹۷)، سیاست‌مدار و نویسنده‌ی بریتانیایی: ۲۴۸  
برکلی [Berkeley]، جورج (۱۶۸۵-۱۷۵۳)، فیلسوف بریتانیایی: ۲۵۷، ۲۸۹

برگیوم [Bergbohm]: ۲۴۸

برگسون [Bergson]، هنری (۱۸۵۹-۱۹۴۱)، فیلسوف فرانسوی: ۲۵۱

برنشتاین [Bernstein]، ادوارد (۱۸۵۰-۱۹۳۲)، سوسیالیست آلمانی: ۱۳، ۱۵،  
۳۰، ۵۵، ۹۵، ۱۰۱، ۱۳۰-۱۳۱، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۲، ۳۶۴، ۴۱۳، ۴۸۵، ۴۹۸-۴۹۹

۵۲۴، ۵۵۲

بریان [Briand]، آریستید (۱۸۶۲-۱۹۳۲)، سیاست‌مدار فرانسوی: ۴۱۴

بلوخ [Bloch]، ارنست (۱۸۸۵-۱۹۷۷)، فیلسوف آلمانی: ۳۲۸-۳۲۹، ۳۸۰

بلوم [Blum] [نام مستعار لوکاج]: ۶۷-۶۹، ۷۳-۷۴، ۷۷

بوخارین [Bukharin]، نیکولای ایوانوویچ (۱۸۸۸-۱۹۳۸)، رهبر کمونیست  
روسی: ۷۰، ۴۰۴، ۵۵۰

بوردیگا [Bordiga]: ۴۶

بومه [Boehme]، یاکوب (۱۵۷۵-۱۶۲۴)، عارف آلمانی: ۲۵۸

بیکن [Bacon]، فرانسیس (۱۵۶۱-۱۶۲۶)، فیلسوف انگلیسی: ۲۵۸

پ

پارووس [Parvus]، [نام مستعار الکساندر هلفاند] (۱۸۶۷-۱۹۲۴)، انقلاب‌گر  
روسی: ۱۷، ۴۱۴

پانه کوک [Pannekoek]، آنتون (۱۸۷۳-۱۹۶۰)، ستاره‌شناس و نظریه‌پرداز  
هلندی: ۴۶، ۴۶۰، ۴۹۸-۴۹۹، ۵۱۷، ۵۲۲

پدیدارشناسی روح، هگل: ۵۸، ۷۳، ۸۵-۸۶، ۱۳۷، ۱۴۵، ۳۰۳، ۳۰۸، ۳۲۴،  
۳۴۹، ۳۲۶

پروودون [Proudhon]، پیر ژوزف (۱۸۰۹-۱۸۶۵)، نظریه پرداز فرانسوی در امور اجتماعی و سیاسی: ۳۵، ۱۰۷، ۱۳۶، ۱۴۲، ۳۳۱، ۴۴۲، ۴۵۹  
 پروکلوس [Proclus]، (۴۱۰-۴۵۸ ق. م.)، فیلسوف نوافلاطونی بیزانسی: ۴۰۱  
 پلخانوف [Plekhanov]، گئورگی والنینوویچ (۱۸۵۷-۱۹۱۸)، فیلسوف و متفکر مارکسیست روسی: ۱۳، ۱۵، ۵۶، ۷۵، ۸۲، ۸۴، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۹  
 پوانکاره [Poincaré]، هانری (۱۸۵۴-۱۹۱۲)، ریاضی دان فرانسوی: ۲۶۹

ت

تابلوهای اقتصادی، فرانسواکنه: ۲۴۷  
 تاکتیک و اخلاق (مقاله): ۴۴  
 تالهایمر [Thalheimer]، آ.: ۶۵  
 تراچینی [Terracini]: ۴۶  
 تروتسکی [Trotsky]، لئون (۱۸۷۹-۱۹۴۰)، انقلاب گر روسی: ۱۴، ۱۹، ۲۰، ۳۰، ۵۳۹، ۴۸۷، ۳۸

تزهائی درباره‌ی فویرباخ، مارکس: ۲۶، ۱۱۷، ۱۴۴، ۳۹۶، ۲۵۵  
 توگان-بارانوفسکی [Tugan-Baranowsky]، م. ی.: ۱۴۲-۱۴۳، ۲۴۵، ۴۱۳  
 تولستوی [Tolstoy]، لیف نیکولایویچ (۱۸۲۸-۱۹۱۰)، رمان نویس و ادیب روسی: ۳۷۸

توماس آکویناس [Aquinas]، قدیس (۱۲۲۵-۱۲۷۴)، فیلسوف ایتالیایی: ۲۵۵  
 تونیز [Tönnies]، فردیناند (۱۸۵۵-۱۹۳۶)، فیلسوف و جامعه شناس آلمانی: ۲۸۶

ج

جان و صورت ها: ۱۳، ۷۶

چ

چپ روی، بیماری کودکانی کمونیسم، لنین: ۴۴۷، ۵۰۵، ۵۴۹، ۵۶۶  
 چه باید کرد، لنین: ۱۶، ۲۱، ۵۳

خ

خانواده‌ی مقدس، مارکس: ۷۱، ۱۴۷، ۱۵۳، ۲۰۲، ۳۱۶، ۳۷۵

د

داروین [Darwin]، چارلز رابرت (۱۸۰۹-۱۸۸۲)، طبیعی دان انگلیسی: ۱۵  
 داستایفسکی [Dostoyevsky]، فیودور میخایلوویچ (۱۸۲۱-۱۸۸۱)، نویسنده‌ی روسی: ۴۶۱

دانش‌نامه، هگل: ۳۵۶، ۴۰۲

درآمدی بر نقد فلسفه‌ی حق هگل، مارکس: ۲۰۹

دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی، مارکس: ۵۹، ۷۴

دفترهای فلسفی، لنین: ۱۶، ۱۸

دکارت [Descartes]، رنه (۱۵۹۶-۱۶۵۰)، فیلسوف و ریاضی‌دان فرانسوی: ۲۵،

۲۵۷، ۲۸۶

دُلباک [Holbach]، [ژ/اولباک]، پل هانری (۱۷۲۳-۱۷۸۹)، فیلسوف فرانسوی:

۲۹۲

دوورژاک [Dvorak]، آنتون (۱۸۴۱-۱۹۰۴)، آهنگ‌ساز چک: ۳۲۲

دورینگ [Dühring]، کارل اوگن (۱۸۳۳-۱۹۲۱)، فیلسوف و اقتصاددان آلمانی:

۴۵۶

دولت و انقلاب، لنین: ۱۸، ۱۳۸، ۵۰۷

دیالکتیک طبیعت، انگلس: ۱۴-۱۵

دیتسگن [Dietzgen]، ژوزف (۱۸۲۸-۱۸۸۸)، فیلسوف آلمانی: ۱۵، ۸۳

۸۵

دیلتای [Dilthey]، ویلهلم (۱۸۳۳-۱۹۱۱)، فیلسوف آلمانی: ۳۲۲

ر

راسین [Racine]، ژان (۱۶۳۹-۱۶۹۹)، درام‌نویس فرانسوی: ۲۷

رانکه [Ranke]، لئوپولد فون (۱۷۹۵-۱۸۸۶)، مورخ آلمانی: ۱۵۶

روایی [Révai]، یوسف: ۶۷، ۵۹۹-۶۰۰

رودبرتوس [Rodbertus]، یوهان کارل (۱۸۰۵-۱۸۷۵)، سیاست‌مدار و

اقتصاددان آلمانی: ۱۳۶

روسو [Rousseau]، ژان ژاک (۱۷۱۲-۱۷۷۸)، فیلسوف و نویسنده‌ی فرانسوی:

۲۹۴، ۲۲۸

روگه [Ruge]، آرنولد (۱۸۰۲-۱۸۸۰)، سیاست‌مدار و اندیشه‌گر آلمانی: ۲۰۲، ۴۵۹

رول [Rühle]، او: ۴۹۹

ریکاردو [Ricardo]، دیوید (۱۷۷۲-۱۸۲۳)، اقتصاددان انگلیسی: ۱۰۵، ۱۳۲،

۱۳۴-۱۳۶، ۱۵۵، ۱۷۹، ۱۹۴، ۲۴۷، ۴۱۱، ۴۳۸

ریکرت [Rickert]، هاینریش (۱۸۶۳-۱۹۳۶)، فیلسوف آلمانی: ۱۰۶، ۲۷۰،

۳۱۷-۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۳-۳۲۴، ۳۹۴

ریگل [Riegel]، آ.: ۳۲۲

ز

زتکین [Zetkin]، کلارا (۱۸۵۷-۱۹۳۳)، زن پیکارگر کمونیست آلمانی: ۴۷۸، ۴۹۹  
زنون کیتونی [Zeno of Citium]، (ح. ۳۳۶-ح. ۲۶۴ ق.م.)، فیلسوف یونانی:  
۴۰۲، ۳۶۰

زومبارت [Sombari]، ورنر (۱۸۶۳-۱۹۴۱): اقتصاددان آلمانی: ۴۱۳

زیمل [Simmel]، گئورگ (۱۸۵۸-۱۹۱۸)، فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی: ۴۲،  
۲۲۸، ۲۲۷

زینوویف [Zinoviev]، گریگوری یفسویچ (۱۸۸۳-۱۹۳۶)، رهبر کمونیست  
روسی: ۴۶-۴۸

س

سایو [Szabó]، اروین: ۴۲، ۱۶۴

سارتر [Sartre]، ژان پل (۱۹۰۵-۱۹۸۰)، فیلسوف و نویسنده‌ی فرانسوی: ۳۲،  
۵۷

ساوینکوف [Savinkov]، باریس: ۴۶۷

سراتی [Serrati] (۱۸۷۲-۱۹۲۶)، سوسیالیست ایتالیایی: ۴۸۲، ۴۹۹، ۵۶۴

سرمایه، ماركس: ۱۶، ۳۱، ۴۲، ۸۳، ۱۰۰، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۵۵،  
۱۶۸-۱۶۹، ۱۸۱-۱۸۲، ۱۸۶، ۳۳۹، ۳۶۶، ۳۴۱، ۴۱۶-۴۱۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۳،  
۴۴۴، ۴۴۵

سرمایه‌ی مالی، هینفردینگ: ۱۷

سورل [Sorel]، ژرژ (۱۸۴۷-۱۹۲۲)، فیلسوف فرانسوی: ۴۲

سوسمان [Susmann]، مارگارت: ۷۶

سه [Say]، ژان باتیست (۱۷۶۷-۱۸۳۳)، اقتصاددان فرانسوی: ۱۴۰-۱۴۲

سیسموندی [Sismondi]، ژان شارل لئونار سیموند دو (۱۷۷۳-۱۸۴۲)، مورخ و  
منتقد سوئسی: ۱۰۷، ۱۳۶، ۱۳۹-۱۴۰، ۱۸۵، ۳۱۹، ۳۱۱، ۳۳۸

ش

شامولی [Szamuely]، ت.: ۴۴

شرایط تاریخی انباشت، روزا لوکزامبورگ: ۱۳۲

شکسپیر [Shakspeare]، ویلیام (۱۵۶۴-۱۶۱۶)، شاعر و نمایش‌نامه‌نویس  
انگلیسی: ۳۵۴

شلینگ [Schelling]. فریدریش ویلهلم یوزف فون (۱۷۷۵-۱۸۵۴)، فیلسوف  
ایدئالیست آلمانی: ۵۸، ۳۰۴

شوپنهاور [Schopenhauer]، آرتور (۱۷۸۸-۱۸۶۰)، فیلسوف آلمانی: ۸۷،  
۳۹۳

شیدمان [Scheidemann]، فیلیپ (۱۸۶۵-۱۹۳۹)، سیاست‌مدار آلمانی: ۱۵۲

شیلر [Schiller]، یوهان کریستوف فریدریش فون (۱۷۵۹-۱۸۰۵)، فیلسوف و  
نمایش‌نامه‌نویس آلمانی: ۲۹۴، ۲۹۸

ض

ضد انتقاد، روزا لوکزامبورگ: ۱۴۲، ۱۴۶

ط

طرح نقدی بر اقتصاد سیاسی، انگلس: ۱۶۶

ف

فاوست، گوته: ۴۲

فای اینگر [Vaihinger]، هانس (۱۸۵۲-۱۹۳۳)، فیلسوف آلمانی: ۲۶۴

فروید [Freud]، زیگموند (۱۸۵۶-۱۹۳۹)، روان‌شناس اتریشی: ۲۴، ۲۸

فقر فلسفه، مارکس: ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۹۴، ۲۰۰،  
۲۰۳، ۲۲۷، ۳۳۱، ۳۳۳، ۵۱۳

فلسفه‌ی پول، زیسل: ۲۲۸، ۳۲۷

فلسفه‌ی حق، هگل: ۱۱۲

فلود [Fludd]، ر.: ۲۵۸

فورلندر [Vorländer]، کارل (۱۸۶۰-۱۹۲۸)، فیلسوف آلمانی: ۸۳، ۸۴

فورورتس (نشریه): ۴۷۷

فویرباخ [Feuerbach]، لودویگ آندرناس (۱۸۰۴-۱۸۷۲)، فیلسوف آلمانی:

۵۲، ۵۶، ۷۳، ۸۳، ۸۹، ۱۱۶، ۲۰۲، ۲۰۳، ۳۷۱، ۳۷۵، ۳۸۲، ۳۸۹

فیشته [Fichte]، یوهان گوتلیب (۱۷۶۲-۱۸۱۴)، فیلسوف آلمانی: ۷۱، ۱۱۲،

۱۱۴، ۲۶۸، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۸۶، ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۲۸، ۳۸۳

فیشر [Fischer]، روت: ۶۵

ک

کساوتسکی [Kautsky]، کارل (۱۸۵۴-۱۹۳۸)، نظریه‌پرداز و سیاست‌مدار

آلمانی: ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۴۲، ۵۵، ۴۳۱-۴۳۲، ۴۹۱، ۴۹۸، ۵۰۵، ۵۲۱-۵۲۲، ۵۳۹



- کارلایل [Carlyle]، تامس (۱۷۹۵-۱۸۵۱)، ادیب بریتانیایی: ۱۸۵، ۳۷۶، ۴۱۱  
 کارمزدی و سرمایه، مارکس: ۳۶۲
- کارولی [Károlyi]، میهای (۱۸۷۵-۱۹۵۵)، سیاست‌مدار مجار: ۵۳۱، ۶۰۱  
 کاسترو [Castro]، فیدل (۱۹۲۶- )، رهبر سیاسی کوبا: ۳۸
- کانت [Kant]، ایمانوئل (۱۷۲۴-۱۸۰۴)، فیلسوف آلمانی: ۵۱، ۵۲، ۵۶، ۸۴،  
 ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۴۴، ۲۳۷، ۲۴۹، ۲۵۵-۲۵۶، ۲۶۱-۲۶۳، ۲۶۶، ۲۶۸،  
 ۲۷۴-۲۷۸، ۲۸۰-۲۸۱، ۲۸۸، ۲۹۰-۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۶-۲۹۷، ۳۰۰-۳۰۱،  
 ۳۳۲-۳۳۳، ۳۸۳، ۳۹۰، ۳۹۲، ۴۰۳، ۴۲۸
- کپلر [Kepler]، یوهانس (۱۵۷۱-۱۶۳۰)، منجم و ریاضی‌دان آلمانی: ۲۹۳
- کرنسکی [Kerensky]، آکساندر فیودورویچ (۱۸۸۱-۱۹۷۰)، رهبر انقلابی  
 روسی: ۵۳۱
- کرونر [Kroner]، ر.: ۵۶
- کلزن [Kelsen]، هانس (۱۸۸۱-۱۹۷۳)، حقوق‌دان اتریشی-تبار آمریکایی: ۲۴۹  
 کمونیسم (نشریه): ۴۶
- کنت [Comte]، اوگوست (۱۷۹۸-۱۸۵۷)، فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی:  
 ۱۰۶، ۳۲۴
- کِنه [Quesnay]، فرانسوا (۱۶۹۴-۱۷۷۴)، اقتصاددان فرانسوی: ۲۴۷
- کوپرنیک [Copernicus]، نیکولاوس (۱۴۷۳-۱۵۴۳)، منجم لهستانی: ۴۲۹،  
 ۴۶۳
- کورس [Korsch]، کارل (۱۸۸۶-۱۹۶۱)، نظریه‌پرداز انقلابی آلمانی: ۶۷
- کورنیلوف [Kornilof]، لاور گیورگیویچ (۱۸۷۰-۱۹۱۸)، ژنرال روسی: ۵۰۸
- کون [Kun]، بلا (۱۸۸۶-۱۹۳۷)، سیاست‌مدار مجار: ۴۴، ۴۷-۴۹، ۶۷
- کونو [Cunow]، د.: ۱۷۱
- کیرشمان [Kirchmann]: ۱۳۶
- کیرگگور [Kierkegaard]، سِرِن اویو (۱۸۱۳-۱۸۵۵)، فیلسوف دانمارکی: ۴۲، ۵۶  
 گ
- گالیله [Galilée] (۱۵۶۴-۱۶۴۲)، ریاضی‌دان و منجم ایتالیایی: ۲۹۳
- گامی در نقد اقتصاد سیاسی، مارکس: ۱۷۱، ۱۷۹-۱۸۰، ۱۹۵، ۳۳۱، ۳۳۹، ۳۴۳،  
 ۳۵۰، ۳۷۶، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۲۹، ۴۳۳
- گذشته و حال، کارلایل: ۳۷۶

## لوکاج / تاریخ و آگاهی طبقاتی ۶۳۵

گرامشی [Gramsci]، آنتونیو (۱۸۹۱-۱۹۳۷)، متفکر سیاسی ایتالیایی: ۱۶، ۱۸، ۲۱-۲۰

گلدمن [Goldmann]، لوسین (۱۹۱۳-۱۹۷۰)، فیلسوف و منتقد رومانی تبار  
فرانسوی: ۱۳، ۵۷

گوارا [Guevara]، ارنستو چه (۱۹۲۸-۱۹۶۷) انقلاب‌گر آرژانتینی: ۳۸

گوته [Goethe]، یسوهان ولفگانگ فون (۱۷۴۹-۱۸۳۲)، شاعر و  
نمایش‌نامه‌نویس آلمانی: ۳۰۱

ل

لابریولا [Labriola]، آنتونیو (۱۸۴۳-۱۹۰۴)، فیلسوف ایتالیایی: ۱۵

لاسال [Lassalle]، فردیناند (۱۸۲۵-۱۸۶۴)، سوسیالیست یهودی الاصل آلمانی:  
۷۳-۷۱، ۷۵، ۳۲۳، ۳۸۴، ۴۰۳

لاسک [Lask]، امیل (۱۸۷۵-۱۹۱۵)، فیلسوف آلمانی: ۲۷۰

لاک [Locke]، جان (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، فیلسوف انگلیسی: ۲۹۳

لاندلر [Landler]، اوگن: ۴۸-۴۹، ۶۴، ۶۶

لایبنیتس [Leibniz]، گوتفرید ویلهلم (۱۶۴۶-۱۷۱۶)، فیلسوف آلمانی:  
۲۶۷-۲۶۹، ۲۹۹

لنش [Lensch]، پ.: ۱۷، ۴۱۴، ۴۹۸

لنین [Lenin]، ولادیمیر ایلیچ (۱۸۷۰-۱۹۲۴)، انقلاب‌گر روسی و بنیان‌گذار حزب  
کمونیست روسیه: ۱۳، ۱۵-۱۷، ۲۰-۲۱، ۳۱، ۳۸، ۴۴-۴۶، ۴۸-۴۹، ۵۳، ۵۵-۵۶،

۶۴، ۶۶، ۶۹-۷۰، ۸۰، ۸۴، ۱۳۸-۱۳۹، ۴۴۷، ۴۷۴، ۴۷۸-۴۷۹، ۴۸۱-۴۸۳، ۴۸۷،  
۴۹۱، ۴۹۵، ۴۹۹-۵۰۰، ۵۰۳-۵۰۷، ۵۱۱، ۵۲۶، ۵۳۴، ۵۴۹، ۵۶۱، ۵۶۶-۵۶۷

لوتر [Luther]، مارتین (۱۴۸۳-۱۵۴۶)، مصلح دینی آلمانی و آغازگر نهضت  
پروتستان: ۲۹۲، ۳۷۸

لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان، انگلس: ۱۵۴، ۳۹۱

لوکزامبورگ [Luxemburg]، روزا (۱۸۷۰-۱۹۱۹)، انقلاب‌گر آلمانی: ۱۳-۱۴،  
۱۹-۲۱، ۳۰، ۳۱-۳۸، ۴۲، ۴۹، ۸۰، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۲-۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۲،

۱۴۶-۱۴۸، ۱۵۱-۱۵۲، ۲۴۷، ۳۶۴، ۳۳۶، ۴۳۶، ۴۷۰، ۴۷۷-۴۸۱، ۴۸۳-۴۹۰،  
۴۹۴-۴۹۹، ۵۰۱-۵۰۶، ۵۰۸، ۵۱۵-۵۱۷، ۵۲۲-۵۲۴، ۵۴۲

لون‌اچارسکی [Lunacharsky]، آناتولی واسیلیویچ (۱۸۷۵-۱۹۳۳)،  
نمایش‌نامه‌نویس و منتقد ادبی روسی: ۵۰

لوویت [Löwith]، کارل (۱۸۹۷-۱۹۷۳)، اندیشه‌گر آلمانی: ۵۶

لوی [Levi]، پاول (۱۸۸۳-۱۹۳۰)، رهبر حزب کمونیست آلمان و عضو جمعیت

اسپارتاکوس: ۴۷۷-۴۷۸، ۵۶۴

لیبکنشت [Liebknecht]، کارل (۱۸۷۱-۱۹۱۹)، از رهبران سوسیالیست آلمانی:

۵۰۱

لیفشیتز [Lifschitz]، میخائیل (۱۹۰۵-؟)، نظریه‌پرداز و منتقد روسی: ۷۴-۷۵

۴

مائو تسه-تونگ [Mao Tse-Tung] (۱۸۹۳-۱۹۷۶)، فیلسوف سیاسی و رهبر

حزب کمونیست چین: ۳۸

ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم، لندن: ۱۵

ماخ [Mach]، ارنست (۱۸۳۸-۱۹۱۶) فیزیک‌دان و فیلسوف اتریشی: ۹۴، ۱۰۴،

۱۰۸، ۲۶۹

مارا [Marat]، ژان بپ (۱۷۴۳-۱۷۹۳)، انقلاب‌گر فرانسوی: ۱۸۳

مارکس [Marx]، کارل هاینریش (۱۸۱۸-۱۸۸۳)، فیلسوف و جامعه‌شناس

آلمانی: ۱۳-۱۶، ۲۵-۲۶، ۲۸-۳۱، ۳۴، ۴۱-۴۲، ۵۱-۵۲، ۵۵-۵۶، ۵۹، ۶۱-۶۳،

۶۹، ۷۱-۷۶، ۸۰-۸۶، ۸۹-۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۷، ۹۹-۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۷-۱۰۸،

۱۱۰-۱۱۲، ۱۱۴-۱۱۵، ۱۱۷-۱۱۸، ۱۲۷-۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۴۴-۱۴۵، ۱۴۷،

۱۵۳، ۱۵۵-۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۸-۱۶۹، ۱۷۵، ۱۷۹-۱۸۰، ۱۹۱-۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۹،

۲۰۲-۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۱-۲۱۶، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۵-۲۲۶، ۲۳۲، ۲۳۸،

۲۴۲-۲۴۳، ۲۴۶، ۲۵۶، ۲۸۲-۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۸، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۵-۳۱۶، ۳۲۰،

۳۲۶-۳۲۷، ۳۳۱، ۳۳۹-۳۴۱، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۲-۳۵۳، ۳۵۷-۳۵۸، ۳۶۱،

۳۶۵-۳۶۶، ۳۷۵-۳۷۶، ۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۶، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۳، ۴۱۱، ۴۱۵-۴۱۶،

۴۲۱، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۲۸، ۴۳۱-۴۳۲، ۴۳۵، ۴۳۸، ۴۴۱، ۴۴۳-۴۴۵، ۴۵۵-۴۵۶،

۴۵۹، ۴۶۳-۴۶۴، ۴۹۰، ۵۱۳، ۵۲۵، ۵۴۰، ۵۴۶

ماسلو [Maslow]، آ.: ۶۵

مانیشت کمونیسم، مارکس: ۱۲۴، ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۹۳، ۲۰۳، ۳۵۰، ۴۴۲، ۴۴۵،

۵۲۷، ۵۳۷، ۵۵۴

مبارزات طبقاتی در فرانسه، مارکس: ۵۴۰

مهرینگ [Mehring]، فرانتس (۱۸۴۶-۱۹۱۹)، مورخ سوسیالیست آلمان و عضو

جمعیت اسپارتاکوس: ۷۵، ۱۵۹، ۴۳۱، ۴۳۲، ۵۰۱

- مژده، بهاء، سود، مارکس: ۱۶۲، ۱۹۶، ۳۴۰، ۲۳۴
- مقدمات سوسیالیسم، برشتاین: ۱۳۰
- مکاشفه‌ی یوحنا: ۲۷۸
- مک کلوج [Mac Culloch]، ر.: ۱۴۰
- منشأ خانواده، مالکیت خصوصی، و دولت، انگلس: ۳۶۷، ۴۲۱-۴۲۴، ۴۳۷
- ۵۴۶، ۴۴۱
- منطق استعلایی، کانت: ۲۹۰
- منطق، هگل: ۳۰۳، ۳۴۱
- مونتسر [Münzer]، توماس (۱۴۸۹-۱۵۲۵)، آنابانیست آلمانی و رهبر نهضت اصلاح دینی: ۳۸۰
- میلران [Millerand]، الکساندر (۱۸۵۹-۱۹۳۴)، سیاست‌مدار فرانسوی: ۴۱۴
- میمون [Maimon]، سلیمان (۱۷۵۴-۱۸۰۰)، فیلسوف یهودی آلمانی: ۲۶۸، ۳۹۳
- مینیه [Mignet]، فرانسوا نوگوست ماری (۱۷۹۶-۱۸۸۴)، مورخ فرانسوی: ۱۸۳
- ن
- ناپلئون [Napoléon]، (۱۷۶۹-۱۸۲۱)، امپراتور فرانسه: ۴۳۱
- ناپلئون سوم [Napoléon III]، شارل لویی (۱۸۰۸-۱۸۷۳) امپراتور فرانسه: ۱۴
- ناتورپ [Natorp]، پاول گرهارت (۱۸۵۴-۱۹۲۴)، فیلسوف آلمانی: ۲۵۵
- «نامه به روگه»، مارکس: ۹۱
- نامه‌هایی درباره‌ی آموزش زیبایی‌شناختی انسان، شیلر: ۲۹۸
- نظریه‌های ارزش افزوده، مارکس: ۱۳۷
- نظریه‌ی رمان: ۱۳، ۴۴، ۷۶
- نقد ادبی (نشریه): ۷۶
- نقد اقتصاد سیاسی، مارکس: ۷۳، ۱۱۰
- نقد برنامه‌ی گوتا، مارکس: ۴۴۴، ۴۹۰، ۵۴۶
- نقد عقل عملی، کانت: ۱۴۴، ۲۷۴، ۲۹۱
- نقد عقل محض، کانت: ۸۴، ۱۴۴، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۹
- نقد فلسفه‌ی حق هگل، مارکس: ۳۱۵، ۳۷۵
- نقد قوه‌ی داور، کانت: ۲۶۴، ۲۹۶-۲۹۷
- نوسکه [Noske]، گوستاو (۱۸۶۸-۱۹۴۶)، سیاست‌مدار سوسیال‌دموکرات آلمانی: ۱۵۲

نووالیس [Novalis]، [فریدریش فون هاردنبرگ] (۱۷۷۲-۱۸۰۱)، شاعر آلمانی:  
۳۰۸

نوی زایت (نشریه): ۴۷۸

نیچه [Nietzsche]: فریدریش ویلهلم (۱۸۴۴-۱۹۰۰)، فیلسوف و متفکر آلمانی:  
۳۷۲

نیکولای کوزایی [Nicholas of Cusa] (۱۴۰۱-۱۴۶۴)، فیلسوف آلمانی: ۳۰۳  
نیوتن [Newton]، آیزاک (۱۶۴۲-۱۷۲۷)، فیلسوف و فیزیک‌دان انگلیسی: ۲۸۸  
و

وارسکی [Warski]، آ.: ۴۷۸

ویبر [Weber]، ماکس (۱۸۶۴-۱۹۲۰)، جامعه‌شناس آلمانی: ۴۲، ۲۲۹-۲۳۰  
۵۴۴، ۳۲۴

ولتر [Voltaire]، [فرانسوا ماری آرونه] (۱۶۹۴-۱۷۷۸)، فیلسوف و نویسنده‌ی  
فرانسوی: ۲۴۸

وونت [Wundt]، ویلهلم ماکس (۱۸۳۲-۱۹۲۰): روان‌شناس آلمانی: ۲۵۱

ویتفولگل [Wittfogel]، کارل: ۷۱

ویکو [Vico]، جووانی باتیستا (۱۶۶۸-۱۷۴۴)، فیلسوف و مورخ ایتالیایی:  
۲۵۶، ۲۵۷، ۳۰۷

ویندلبانگ [Windellband]، ویلهلم (۱۸۴۸-۱۹۱۵)، فیلسوف آلمانی: ۲۷۰  
▲

هابز [Hobbes]، تامس (۱۵۸۸-۱۶۷۹)، فیلسوف انگلیسی: ۲۵۷

هامان [Hamann]، یوهان گئورگ (۱۷۳۰-۱۷۸۸)، فیلسوف آلمانی: ۲۵۱، ۳۰۱

هایدگر [Heidegger]، مارتین (۱۸۸۹-۱۹۷۶)، فیلسوف آلمانی: ۵۷، ۵۹

هجدهم برومر لویی بناپارت، مارکس: ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۹۹، ۴۱۱

هرتسن [Gertsen]، آلكساندر ابوانوویچ (۱۸۱۲-۱۸۷۰)، رهبر انقلابی و  
نویسنده‌ی روسی: ۱۲۸

هستی و زمان، هایدگر: ۵۷

هس [Hess]، موزس (۱۸۱۲-۱۸۷۵)، سوسیالیست و فیلسوف آلمانی: ۵۶  
۷۳-۷۱

هگل [Hegel]، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۷۷۰-۱۸۳۱)، فیلسوف آلمانی:

۱۵-۱۶، ۲۸، ۴۳-۴۲، ۵۸-۵۵، ۷۳-۷۱، ۷۵، ۸۲-۸۷، ۹۰، ۱۰۲، ۱۱۲-۱۱۶، ۱۱۸

۱۲۷-۱۳۰، ۱۳۶-۱۳۹، ۱۴۴-۱۴۶، ۱۵۶، ۱۷۱، ۱۷۴، ۲۰۲، ۲۷۷-۲۸۱، ۲۸۶،  
 ۲۸۸، ۲۹۹-۳۰۰، ۳۰۲-۳۰۴، ۳۰۷-۳۱۲، ۳۲۳-۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۳۳،  
 ۳۴۱-۳۴۲، ۳۴۶، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۶، ۳۶۰، ۳۶۲-۳۶۳، ۳۷۴-۳۷۶، ۳۹۱، ۳۹۴،  
 ۳۹۸-۳۹۷، ۴۰۱-۴۰۳، ۴۲۴-۴۲۵، ۴۲۸، ۴۴۴

هلوسوس [Helvétius]، کلود آدرین (۱۷۱۵-۱۷۷۱)، فیلسوف فرانسوی: ۲۹۲

هوسرل [Husserl]، ادموند (۱۸۵۹-۱۹۳۸)، فیلسوف آلمانی: ۲۲

هوگو [Hugo]، ویکتور (۱۸۰۲-۱۸۸۵)، شاعر و نویسنده‌ی فرانسوی: ۱۴، ۲۴۹  
 هولست [Holst]، رونالد: ۴۶

هیتلر [Hitler]، آدولف (۱۸۸۹-۱۹۴۵)، دیکتاتور آلمانی و مؤسس و رهبر  
 ناسیونال سوسیالیسم: ۱۸، ۳۲

هیلفر دینگ [Hilferding] (۱۸۷۷-۱۹۴۱)، سیاست‌مدار اتریشی تبار آلمانی: ۱۷،  
 ۳۱، ۲۴۵، ۵۲۱

هیوم [Hume]، دیوید (۱۷۱۱-۱۷۷۶)، فیلسوف و مورخ اسکاتلندی: ۲۵۷، ۲۸۹  
 ی

یاکوبی [Jacobi]، فریدریش هاینریش (۱۷۴۳-۱۸۱۹)، فیلسوف آلمانی: ۳۸۳  
 یک گام به پیش، دو گام به پس، لنین ۴۷۸

- **جوشن گلشن:**  
تاریخ و آگاهی طنزهای از ترجمه برین خاطر عطف تاریخ اندیشه ی جامعه شناسی و مبانی در قرن بیستم است.

- **اعری، خورش:**  
تاریخ و آگاهی طنزهای در میان فضای آنرا لوکاج دارای مقاله محمود است و به منی یکی از دانشا ترین نوشته ها در نسخه و سیاسی عصر ما نامیده شده است.

- **سولمن، نرتولیا:**  
تاریخ و آگاهی طنزهای جدیدی پس از روزین فتران را محمود خود مشاهده است. لوکاج در این کتاب برای تعیین بار تحلیل فلسفی از بدیده ی غیر از وارسی و از خود انگاشتی ارائه می دهد که از اولین استثنای در نورنگ است.

- **مطل لیری:**  
تاریخ و آگاهی طنزهای کتاب اسلمی اندیشه و نیالکتیکی در سده و بیستم است.

- **جوشن لوتی:**  
تاریخ و آگاهی طنزهای در تاریخ اندیشه ی معاصر اقمیری تعیین شده است.

