جورج لوکاچ

تاریخ و آگاهیِ طبقاتی

پژوهشی در دیالکتیکِ مارکسیستی

محمدجعفر پوینده

تهران ـ ۱۳۷۷

شابک: ۰-۳۱-۶۴۸۱-۹۶۴ ISBN: 964-6481-31-0

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

با هم‌کاریِ دفتر ویراسته
نسل قلم (ادبیات و اندیشه‌ی جهان: آثار: ۲ـ۲)
نام کتاب: *تاریخ و آگاهی طبقاتی*
نویسنده: جورج لوکاچ
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 به‌تدریج 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:

۱ـ سعی آن است که به‌تدریج تمامی آثار نویسندگان مطرح‌شده 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.

۲ـ انتشار این آثار ترتیب و ارجحیت خاصی ندارد. امّا 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.

۳ـ سعی آن است که ترجمه‌های این آثار حتی‌الامکان از متن اصلی باشند و در حد مقدور ویرایش 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 ـ مگر مترجم بر شیوه‌ی رسم‌الخط خویش تأکید کرده باشد.

۴ـ 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 نویسنده‌ئی 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
پیش‌گفتارِ چاپِ جدید (۱۹۶۷) ۴۱
پیش‌گفتارِ چاپِ نخست (۱۹۲۲) ۷۹
مارکسیسمِ درست‌آیین [اُرتدوکس] چیست؟ ۸۹
مارکسیسمِ روزا لوکزامبورگ ۱۲۷
آگاهیِ طبقاتی ۱۵۳
شیء‌وارگی و آگاهیِ پرولتاریا ۲۰۹
بخش اوّل: پدیده‌ی شیء‌وارگی ۲۱۱
بخش دوّم: تنازع احکامِ اندیشه‌ی بورژوایی ۲۵۵
بخش سوّم: دیدگاهِ پرولتاریا ۳۱۵
دگرگونیِ کارکردِ ماتریالیسمِ تاریخی ۴۰۷
فعالیت قانونی و غیرقانونی ۴۵۵
نکته‌های انتقادی درباره‌ی «نقدِ انقلابِ روسیه» اثر روزا لوکزامبورگ . ۴۷۷
نکته‌های روش‌شناختی درباره‌ی مسئله‌ی سازمان‌دهی ۵۱۱
پی‌نویس‌ها ۵۷۵
توضیحات مترجم انگلیسی درباره‌ی ترجمه‌ی چند اصطلاح فلسفی .. ۶۰۵
واژه‌نامه (فارسی ـ فرانسوی) ۶۱۱
(فرانسوی ـ 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 لوکاچ 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 روشن‌شدن موضوع به متن اصلی (آلمانی) اثر مراجعه کرده‌اند. چند نمونه از اشتباهات و اختلاف برداشت‌های مترجمان فرانسوی و انگلیسی در پانوشت صفحات این کتاب آمده است.

۲. توضیحات متن اصلی به صورت پی‌نویس در آخر کتاب آمده و توضیحات مترجم با * مشخص شده و در پانوشت صفحات آمده است. ناگفته نماند که بسیاری از این پانوشت‌ها 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 قدیمی‌بودن و در دسترس‌نبودن منابع نقل قول‌ها، به آوردن اسم آثار بسنده شده است.

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

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 بخش‌هائی از ترجمه را خواندند و از راه‌نمایی‌های‌شانِ 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 ویرایش‌شده‌ی 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. مقاله‌ئی از لوسین گلدمن را به جای پیش‌گفتار در آغاز کتاب آورده‌ام. گلدمن، که از پیروان مبتکر اندیشه‌های لوکاچ بوده و در تدوین روش ساخت‌گرایی تکوینی، از ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** بسیار تأثیر پذیرفته، در این مقاله به معرفی این اثر و جنبه‌های مهم و امروزین آن می‌پردازد. تحلیل او از اوضاع کشورهای سرمایه‌داری پیش‌رفته و «اصلاح‌طلبی انقلابی» ــ که نادرست می‌نماید ــ به چند دهه‌ی گذشته مربوط می‌شود و امروزه کارساز نیست. اما تأکید او بر جنبه‌های فلسفی و روش‌شناختیِ ***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 تسلائی بهتر از به‌فارسی‌درآوردنِ یکی از مهم‌ترین کتاب‌های جهان در شناخت دنیای معاصر و ستم‌های طبقاتی آن؟ تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

پوینده ـ اردیبهشت ۷۷

* * *

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

Georg Lukács
Geschichte und KlassenbewuBtsein,
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***
trqans. by Rodney Livingstone, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971.

لوسین گلدمن

تأملی درباره‌ی *تاریخ و آگاهیِ طبقاتی*

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

اما به‌رغم اهمیت ***جان و صورت‌ها*** و ***نظریه‌ی رمان***، در این‌جا مایل ام بیش‌تر از آثارِ مارکسیستیِ لوکاچ و به‌ویژه از نقشی که انتشارِ ***تاریخ و آگاهیِ 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 این کار باید وضعیت اندیشه‌ی مارکسیستی را در سال ۱۹۲۳، که کتاب برای نخستین بار منتشر شد، البته به‌طور خلاصه، بازگو کنم.

پس از مرگِ 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 این همه، اگر روزا لوکزامبورگ را کنار بگذاریم و آثار مشهورترین

نظریه‌پردازانِ مارکسیستِ پیش از ۱۹۲۳ ــ ازجمله ***آنتی دورینگ*** و ***دیالکتیکِ طبیعت*** انگلس ــ را با نوشته‌های مارکس مقایسه کنیم، به تفاوتی بسیار مهمّ برمی‌خوریم که پیش از ۱۹۲۳، حتی برای مارکسیست‌های غیرمکتبی [غیرارتدوکس] نیز به‌سختی دریافتنی بوده است. همین تفاوت است که تا حدی در پرتوِ کتابِ لوکاچ آشکار شده است.

اگر تحلیل‌های مارکسیستی را درست بدانیم و ــ آن‌گونه که به ما آموزش می‌دهند ــ زندگی فکری را در پیوندی تنگاتنگ با زندگی اقتصادی، اجتماعی، و سیاسیِ انسان‌ها ببینیم، بدیهی است که این حکم در موردِ تاریخِ خودِ اندیشه‌ی مارکسیستی نیز صادق است، زیرا این اندیشه نیز نمی‌تواند از تأثیرِ واقعیت اجتماعی‌ئی که در دل آن پیش‌رفت می‌کند برکنار بماند. ماتریالیسمِ دیالکتیکی و تاریخی در جریانِ سال‌هایِ ۱۸۴۵ـ۱۸۵۰ زاده شد، هنگامی که اروپا هنوز زیر تازشِ آخرین موج‌های انقلاب بورژوایی قرار داشت و در همان حال نخستین جلوه‌های جنبش‌های ویژه‌ی طبقه‌ی کارگر پدیدار می‌شد. اما با پایان گرفتنِ انقلابِ ۱۸۴۸ و به قدرت رسیدنِ ناپلئونِ سوم ــ یا به قولِ ویکتور هوگو، ناپلئونِ کوچولو ــ جامعه‌ی سرمایه‌داریِ آزاد قوام و ثبات گرفت و، در عرصه‌ی فلسفی و نظری، راه رشد و پیش‌رفتِ فلسفه‌های ایدئالیستی، نوـکانتی، و پوزیتیویستی را هموار کرد. بورژوازیِ سابقاً انقلابی ــ یا در هر حال ترقی‌خواه ــ طبقه‌ی مسلط شد، طبقه‌ئی بس محافظه‌کار که کمابیش با تهدیدِ نیروهایِ مخالفِ جدید روبه‌رو بود؛ در همان حال، به جای جنبش کارگری و انقلابیِ مطلوب مارکس و انگلس، رفته‌رفته جنبشی سندیکایی و نوعی سوسیال‌دموکراسی رشد کرد که هنوز در حرف مارکسیست بود، اما درواقع روزبه‌روز بیش‌تر در نظم موجود حل می‌شد. بدیهی است با آن‌که این جنبش هم‌چنان به آثار نظری و سیاسی مارکس استناد می‌کرد، ادغام آن در نظام اجتماعی سرمایه‌داری غربی ممکن نبود پی‌آمدهائی برای ساختارِ اندیشه‌اش نداشته باشد.

به همین سبب، بین سال‌های ۱۸۹۰ و ۱۹۲۳، تقریباً تمام نظریه‌پردازانِ مهم مارکسیسم ــ به‌استثنای روزا لوکزامبورگ و تا حد زیادی تروتسکی ــ

نظرگاهی پوزیتیویستی شبیه نظرگاه علمِ 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 ــ رابطه‌ئی که خودِ مارکس آشکارا بر آن تأکید ورزیده است. در نظرِ کائوتسکی، که در آن زمان تقریباً برای همگان مهم‌ترین نظریه‌پردازِ مارکسیست به حساب می‌آمد، اندیشه‌ی مارکس بیش از همه به اندیشه‌ی داروین نزدیک است. در نظرِ پلخانوف، اندیشه‌ی مارکس با اسپینوزا، دیتسگن، و ماتریالیست‌هایِ مکانیستیِ قرنِ هجدهم پیوند دارد؛ در نظرِ ماکس آدلر، فورلندر، برنشتاین، و مارکسیست‌های اتریشی، اندیشه‌ی مارکس با فلسفه‌ی نو-کانتی ارتباط دارد؛ حتی لنین با کتابِ ***ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم***، یکی از مکانیستی‌ترین و ضددیالکتیکی‌ترین آثار را نوشته است. و این سنتِ ضدِ دیالکتیکی در استالینیسم و ساخت‌گراییِ آلتوسریِ امروز هم‌چنان ادامه دارد.

در فاصله‌ی میان مارکس و لوکاچ، فقط آنتونیو لابریولا در ایتالیا اهمیتی واقعی به سنت هگلی می‌داد، بی‌آن‌که مارکسیسمی به‌راستی دیالکتیکی را بپرورد. با توجه به تمام این نکات، جای تعجب نیست اگر می‌بینیم نوشته‌هائی که چندین نسل از مبارزانِ سوسیال-دموکرات، و سپس مبارزانِ کمونیست را آموزش داده‌اند، نه نوشته‌هایِ مارکس، بل‌که پیش از استالینیسم، ***آنتی‌دورینگِ*** انگلس ــ که بعدها ***دیالکتیکِ طبیعت*** نیز بدان افزوده می‌شود ــ و ***ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم*** لنین بوده‌اند.

این تحوّل تاریخِ نظری با واقعیت‌های اجتماعی معینی انطباق دارد: تثبیتِ نظمِ اجتماعیِ سرمایه‌داریِ آزاد میان سال‌های ۱۸۵۲ و ۱۹۱۴، و بعدها، حدوداً پس از ۱۹۲۸، تثبیت نظام استالینی در اتحاد شوروی. ناگفته نماند که نظمِ اجتماعیِ سرمایه‌داریِ آزاد در پی روی‌دادِ کمونِ پاریس اندکی به مخاطره افتاد. این روی‌داد به سببِ بازتاب‌هایش در آگاهیِ انقلابی، از نظرِ 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 انقلابیِ 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 مختلفِ 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 عطفِ نوزایی اندیشه‌ی دیالکتیکی عبارت‌اند از: ۱) کشفِ اندیشه‌ی هگل توسط لنین در ۱۹۱۴-۱۹۱۵، که پی‌آمدِ آن بعدها در متنی به نام ***دفترهای فلسفی*** منتشر شد؛ ۲) انتشارِ ***تاریخ و آگاهی طبقاتیِ*** لوکاچ در سال ۱۹۲۳؛ و سپس ۳) آثارِ آنتونیو گرامشی.

پوزیتیویسم با موقعیت‌هائی انطباق دارد که ساختارهای اجتماعی آن‌ها چنان استوار اند که گویی وجودشان از حیطه‌ی عمل انسان‌های سازنده و تجربه‌کننده‌ی این ساختارها بیرون است. این نگرش در وهله‌ی نخست با تأکید بر جدایی قاطعِ داوری عینی (یا واقعی) از داوری ارزشی مشخص می‌شود، یعنی واقعیتِ بیرونی را که تابع قوانین «عینی» است از کردارِ (پراکسیسِ) انسانی قاطعانه جدا می‌سازد، کرداری که در نهایت ممکن است درباره‌ی واقعیت بیرونی به داوری اخلاقی بپردازد یا آن را از ره‌گذر عمل فنیِ مبتنی بر شناخت و کاربردِ قوانینِ عینی تا حدی دگرگون کند. مارکس البته در ***سرمایه***، پندارِ بت‌وارگیِ کالا را که قوانین اقتصادی و حتی تاریخی را مستقل از اراده‌ی انسان‌ها و شبیه قوانین طبیعی جلوه می‌دهد، به‌تفصیل روشن کرده است. اما این هشدار برای بازداشتنِ مارکسیست‌های بعدی از افتادن به دامِ همین پندار کافی نبود، زیرا آنان در جامعه‌ئی نسبتاً باثبات زندگی می‌کردند که در ظاهر آمادگیِ چندانی برای عملِ [انقلابی و] دگرگون‌ساز طبقات اجتماعی نداشت.

در اردوگاه بلشویک‌ها، وضعیتِ پیش از ۱۹۱۷، که از بسیاری جهات [با وضعیتِ بالا] متفاوت بود، ایدئولوژی مرتبطی را تقویت می‌کرد که کتابِ ***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-صنفی به شمار می‌آمدند تا انقلابی، و در نتیجه این طبقه نمی‌توانست رهبری عمل تاریخیِ دگرگونی را عهده‌دار شود. با توجه به چنین دیدگاهی، نقش رهبری‌کننده باید به حزب داده می‌شد، یعنی به سازمان انقلابیانِ حرفه‌ئی که نقش متخصصِ سازمان‌دهِ جمعیِ انقلاب را ایفا می‌کرد و با فعالیت خود، آگاهی سوسیالیستی را به درون صفوفِ پرولتاریا می‌بُرد. بدین ترتیب، به همان برداشتِ پوزیتیویستی و عینیت‌گرا از جامعه می‌رسیم که ازجمله روشن می‌کند که چرا به‌رغم تفاوت‌های چشم‌گیر میان بلشویک‌های انقلابی و سوسیال‌دموکراسیِ 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 وضعِ موجود پایان داد. جلوه‌ی سیاسی این روی‌داد نیز با وضعیت عقیدتی هم‌خوانی داشت: بلشویک‌ها که انقلاب به رهبری سازمان انقلابیانِ 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 منضبطِ انقلابیان حرفه‌ای سرسختانه دفاع کرده و خواستار گسست از منشویک‌ها شده بود، اکنون دیگر از بازگشت به وحدت طرف‌داری می‌کرد و به‌طورِ ضمنی نقشی بسیار گسترده برای توده‌های پرولتر قایل می‌شد. اما انقلاب ۱۹۰۵ دولتِ مستعجل بود و بلشویک‌ها ــ ازجمله لنین ــ پس از اندک زمانی، سیاست پیشین خود را از سر گرفتند.

در سال ۱۹۱۵، و به‌ویژه در سال ۱۹۱۷ و با نزدیک شدنِ 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 گروهِ 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 آثارِ گرامشی نیز مدت‌ها بعد شناخته شد)، انتشارِ کتابِ 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 نادرِ 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 دورانِ نگارشِ کتاب می‌توان توضیح داد و امروزه همگان قبول دارند که آن افکار با واقعیت منطبق نبوده‌اند. دسته‌ی دوم، حاصل ضرورتِ گنجاندنِ عناصر جدید این کتاب در نظامی هستند که هنوز بسیاری از عواملِ کهنه‌ی گذشته را دربردارد؛ و سرانجام دسته‌ی سوم تحلیل‌های نظریِ جدیدی هستند که در تکامل بعدی اندیشه‌ی مارکسیستی و علوم انسانی به‌طور عام، نقشی اساسی ایفا می‌کنند.

در این‌جا به اندیشه‌های دو دسته‌ی اول اشاره‌ئی مختصر می‌کنم و سپس به‌تفصیل 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 ــ و شکست بعدی ــ انقلاب‌های مجارستان و فنلاند، و درهم‌شکستن اسپارتاکیست‌های آلمانی نوشته شده‌اند، حاکی از امیدی انقلابی‌اند که این شکست‌ها را فقط واپس‌نشینیِ موقت بر پس‌زمینه‌ی بحرانِ اساسی و قطعیِ سرمایه‌داری جهانی می‌بینند.

به همین سبب لوکاچ یقین دارد که کتابِ خود را در آستان انقلابِ جهانی، نابودی سرمایه‌داری، و استقرار جامعه‌ئی بی‌طبقه می‌نویسد ــ 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 لوکاچ اتفاق نظر دارند که دیدگاه‌های او در این مورد نادرست و توهّم‌آمیز بوده است.

اندیشه‌های دسته‌ی دوم به مسائل سازمان‌دهیِ جنبش و حزب‌های انقلابی مربوط می‌شوند. در ربعِ نخستِ قرنِ حاضر و عملاً پس از مرگ انگلس، دو دیدگاه متضاد، بر مبنای دو تحلیلِ مختلف از ماهیتِ جامعه‌ی سرمایه‌داری در برابر هم صف‌آرایی کرده بودند. نخست دیدگاهی که نمایندگانِ برجسته‌اش روزا لوکزامبورگ و تروتسکی بودند؛ این دیدگاه با پای‌بندی به فرضیه‌ی پرولتاریای انقلابی، از اندیشه‌ی دیالکتیکیِ یگانگی ذهن و عین و گرایشِ 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 ــ حتی اگر آگاهیِ انقلابی‌اش به اندازه‌ی آگاهی کادرهای رهبری نباشد: همین توده‌ی پرولتاریا است که بایستی بر دستگاه حزبی نظارت داشته باشد ــ دستگاهی که از انقلابیان حرفه‌ایِ آگاه‌تر و ورزیده‌تر تشکیل یافته، اما همواره ممکن است به دیوان‌سالاری بگراید، منافع خاص خود را بر منافع طبقه‌ی کارگر مقدم بدارد و، در دنیای غرب، رفته‌رفته در

جامعه‌ی سرمایه‌داری ادغام شود. گروه دیگرِ نظریه‌پردازانِ مارکسیست یا نومارکسیست، بر اساس تجربه‌ی تاریخی دهه‌هایِ اخیر، می‌گفتند که آگاهی پرولتاریا، به‌طور خودانگیخته، نه به سویِ ردّ جامعه‌ی سرمایه‌داری، بل‌که به سوی ادغام در آن پیش می‌رود و ماهیتی دموکراتیک و اتحادیه‌ای-صنفی دارد. این نظریه‌پردازان نیز خود به دو جریان تقسیم می‌شدند: یکی جریان تجدیدنظرطلب که مفهوم انقلاب را نیز کنار گذاشته بود و هیچ پای‌گاهِ 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 ــ شکست اسپارتاکیست‌ها و انقلاب‌های اروپایی ــ نادرستی دیدگاه‌های روزا لوکزامبورگ را ثابت کرده و اعتبار بلشویک‌های پیروزمند در روسیه را افزایش داده بود (بگذریم که درواقع، دیدگاه‌های تروتسکی و لنین در جریان‌انقلاب 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.

لوکاچ ــ همانندِ بسیاری از دیگر انقلاب‌گران زمانه ــ 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 لوکاچ نیز به دیالکتیک در عرصه‌ی فلسفه و تحلیل جامعه‌شناختی اساسی ــ با توجه به نظرگاه آنان درباره‌ی انقلاب و واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی رویاروی‌شان ــ نمی‌توانست به ردّ تجربه‌ی سالیان پیشین او منجر شود، یا به‌ویژه به رشد انتقاد

ریشه‌ای از ساختار حزب بلشویک ــ که یگانه نیروی سازمان‌دهنده و رهبری‌کننده‌ی یک انقلاب پیروزمند بود ــ و به روشن کردن خطرهای نهفته در آن حزب برای دموکراسی و انقلاب بیانجامد. بنابراین، در این‌جا 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 یگانگیِ جزئی عین و ذهن) را با پذیرش حزبِ متمرکز و با سلسله‌مراتب بلشویک به عنوان بهترین شکل سازمان‌دهی کارسازِ جنبش انقلابی (پذیرشی که آنان تردیدناپذیرش می‌شمردند) آشتی داد؟ معضل درواقع حل‌نشدنی بود: در عمل، دیدگاه میانه‌ی معتبری بین لنین **چه باید کرد** و نظرگاه‌های روزا لوکزامبورگ وجود نداشت. بدین سان می‌توان فهمید که چرا نه لوکاچ، 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 گسترشِ دموکراسی در درون احزابِ کمونیست را توصیه کنند ــ دو نفر اول در عرصه‌ی نظریه، نفر سوم در عمل و در جریانِ 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 برابرِ احیای استالینیسم، شاید تا حدی معلول سنت گرامشی و روزا لوکزامبورگ بوده است. در هر حال، در این مورد نیز ریشه‌های لوکاچ در ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** به نظر من به‌دشواری دفاع‌پذیر است؛ البته باید یادآوری کرد که در میان منتقدان این اندیشه‌ها، عده‌ئی از کسیست‌های رسمی) به سبب برنامه‌ی گسترش دموکراسی حزبی به انتقاد از آن‌ها می‌پردازند و دیگران (بدعت‌گران) گسترش دموکراسی در درون حزب را هم ناپذیر می‌دانند و آن را رد می‌کنند.

پس از بیان نکات فوق، به هسته‌ی اساسی کتاب لوکاچ می‌رسم که به گمانه‌ی آن، ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** همواره یکی از روی‌دادهای عظیم تاریخ

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

نخستین تحلیل لوکاچ ــ که به‌طور ضمنی تمام تحلیل‌های دیگر او را در بر دارد و به خودی خود بازگشتی به اندیشه‌ی دیالکتیکی به حساب می‌آید ــ 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 لوکاچ 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 این‌همه، 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 ــ برخورد نظاره‌گرانه و شیء‌وارگی ــ می‌پردازد. بعضی از تحلیل‌های انتقادی، به‌ویژه تحلیل‌های مکتب فرانکفورت، این مسئله را پیش‌تر مطرح کرده اند و من نیز مایل ام در این‌جا اندکی بر آن درنگ کنم.

جریان‌های گوناگون فلسفه‌ی بورژوازی بالنده ــ عقل‌باوری، تجربه‌باوری، فلسفه‌ی جنبش روشن‌گری، و نیز فلسفه‌ی دانشگاهیِ بعدی، پوزیتیویسم، نو-کانتیسم، و اگزیستانسیالیسمِ سارتر ــ جای‌گاه فردیِ 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، پدیدارشناسیِ هوسرل) چون نتوانسته‌اند این جای‌گاه را به آگاهی تجربی افراد نسبت دهند، دست‌آخر مجبور شده اند به هیولائی فلسفی و علمی به نام **منِ** * استعلایی متوسل شوند. فرضیه‌ی جای‌گاه فردیِ فاعلِ [عمل و اندیشه] در واقع با تمام تجربه‌های روزمره در ستیز قرار می‌گیرد. کافی است سه نفر را در نظر بگیریم که پیانوئی 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 فردِ اول بدانیم) به هیچ‌وجه نمی‌توانیم کوچک‌ترین شناختی از این روی‌داد به دست آوریم. اضافه می‌کنم که چنین نظرگاهی، پیوند میان آگاهی فرد ــ به عنوان فاعل (یا سوژه) ــ و جابه‌جایی پیانو را، که حاصل عمل فردی او نیست، به‌ناگزیر از هم می‌گسلد و نقش اندیشه را در این جابه‌جایی نقشی نظاره‌گرانه می‌سازد. روشن است که یگانه شیوه‌ی درک روی‌دادها و برقراری پیوند میان آگاهی و کردار (پراکسیس) آن است که بپذیریم جمعِ این سه حمل‌کننده‌ی پیانو، فاعل عملی (یا فعلی) است که موضوع‌اش پیانو، و حاصل‌اش جابه‌جایی آن است. این مثالِ به‌ظاهر پیش‌پاافتاده در مورد تمام اعمال آگاهانه‌ی انسان‌ها در زندگی اجتماعی، و به‌طور ضمنی در مورد بخش اعظم آگاهی آنان، صادق است. فرضیه‌ی فاعل فردی، ایدئولوژی تحریف‌گرانه‌ئی است که خود نیز محصول فاعلی جمعی است.

البته تردیدی نیست که هر عملی که به‌مثابه بخش خاصی از واقعیت در نظر گرفته شود، فاعل جمعیِ ویژه‌ئی دارد که با فاعلِ بیش‌تر اعمال دیگر متفاوت است؛ این گفته بدان معناست که هر فردی، حتی در طول یک روز، در زمره‌ی فاعلان فرافردیِ متفاوتِ بسیاری جای می‌گیرد.

اما این تغییر جای‌گاه فرد، مطلق نیست. بعضی از فاعل‌های جمعی جای‌گاهی کمابیش دیرپا دارند: کارگران یک مؤسسه‌ی حمل‌ونقل غالباً با هم یا در هر حال در واحدهای جمعی‌ئی کار می‌کنند که شمار ترکیب‌های متفاوت‌شان محدود است؛ آنان فاعلی فوق‌فردی را می‌سازند که اعمال کم یا زیادی را انجام می‌دهد. در سطحی فراگیرتر، فاعل‌های فوق‌فردی‌ئی را می‌بینیم (خانواده، گروه‌های حرفه‌ای، طبقات اجتماعی) که در دوره‌ئی تاریخی از جای‌گاهی واقعاً دیرپا برخوردار اند. و در میان این فاعل‌ها طبقات اجتماعی اهمیتی خاص و جای‌گاهی ممتاز دارند، زیرا آن‌ها **یگانه** فاعل فوق‌فردی هستند که هدف آگاهی و عمل‌اش سازمان‌دهی مجموع روابط میان انسان‌ها و روابط انسان‌ها با طبیعت، برای حفظ وضعیت کنونی آن‌ها یا دگرگونی کمابیش بنیادی‌شان است،

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

امّا، 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 عرصه‌ئی وجود دارد که فروید آن را زیست‌مایه (لیبیدو) نامیده است، یعنی مجموعه‌ئی از امیال و گرایش‌ها که با الزامات زندگی اجتماعی در ستیز قرار می‌گیرند و در نتیجه تغییر شکل می‌یابند، یعنی یا 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 زندگیِ آگاهانه، که او در آن به مثابه **آمیزه‌ئی خاص و ویژه** از فاعل‌های جمعی نمودار می‌شود. در این مورد، فکر می‌کنم فروید در این نظرِ خود برخطا بوده که «اَبَرمن» (یا «اَبَرخود»، یعنی هنجارهای درونی‌شده) را ساختاری منسجم و معنادار به حساب آورده است، حال آن‌که، به نظر من، «اَبَرمن» یا آن هنجارها آمیزه‌ئی است که از درونی‌شدنِ هنجارهای مربوط به متنوع‌ترین ساختارها (خانواده، مدرسه، شغل، طبقه، و غیره) پدید آمده است.

در این حال، رفتار روزمره و تجربیِ فرد را چه‌گونه باید بررسی کرد؟ به نظرِ من این رفتار همیشه آمیزه‌ئی است از ساختارهائی که معنای زیست‌مایه‌ای دارند و ساختارهائی که از معنای اجتماعی بسیار متفاوتی برخوردار اند؛ جز در موارد حادِّ چیرگی ساختارهای زیست‌مایه‌ای (در افراد دیوانه) یا چیرگیِ ساختارهای جمعی (در آفرینش‌گران نابغه) این دو ساختارِ 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 کلیّت می‌توان آن‌ها را شناخت، مجموعه‌ئی که در آن تفاوت‌های فردی متقابلاً یک‌دیگر را خنثی می‌کنند.

در این‌جا می‌بینیم که تاریخ جامعه‌شناختی، با پیوند با فرآیندهای تاریخی

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

اولین تفاوت در یگانگی جزئی فاعل و موضوعِ اندیشه و عمل است (لوکاچ در آن زمان هنوز از یگانگی تام و تمام فاعل و موضوع اندیشه و عمل سخن می‌گفت). درواقع، اگر مثلاً فرض کنیم که نوشته‌های مارکس نظرگاه پرولتاریا را بیان می‌کنند و به آگاهی ممکنِ این طبقه مربوط می‌شوند، آن‌گاه پرولتاریا از ره‌گذر **سرمایه** نه فقط به مجموع جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌اندیشد، بل‌که خود را نیز بخشی از این جامعه می‌پندارد. و البته این امر در مورد ژانسنیسم به عنوان بیان یزدان‌شناختی اشراف صاحب مقام، 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 به‌ناگزیر خصلتی فنی یا اخلاقی پیدا می‌کرده است. داوری‌های عینیِ سازنده‌ی اندیشه‌ی نظری چنان نمودار می‌شده‌اند که گویی با داوری‌های ارزشیِ سازنده‌ی دستورهای مطلق یا مشروطِ عمل فنی یا اخلاقی هیچ رابطه‌ی ضروری ندارند. **دوگانگیِ** ذهن-عین [سوژه-ابژه] به صورت دوگانگی اندیشه-عمل، دوگانگی داوری عینی-داوری ارزشی، و بسیاری از دوگانگی‌های دیگر متجلی می‌شده است: دوگانگی‌هائی چون جزء-کل، هم‌زمانی-درزمانی، ایستا-پویا، سیاسی-اخلاقی، هدف-وسیله، و مانند آن‌ها. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، در چارچوب فلسفه‌های فردگرا یگانه کوشش برای رفع این دوگانگی از ره‌گذر اعطای نقش سازنده به فاعل فقط با بردن فاعل به عرش انتزاعی و نظرورزِ امرِ استعلایی امکان‌پذیر بوده است.

امّا کافی است از فاعل فردی به فاعل جمعی گذر کنیم تا بی‌درنگ به یگانه‌نگری بنیادینی برسیم که نافیِ هر نوع دوگانگیِ 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 فوق فردی (گروه‌های انسانی) اجزای سازنده‌ی کل جامعه اند و جاده‌ها، خانه‌ها، شهرها، روابط اجتماعی، نهادها و هنجارها، مقوله‌های ذهنی، و... را **واقعاً و به‌طور تجربی** آفریده اند. به همین ترتیب، دوگانگیِ علم-وجدان [یا اخلاق] نیز خصلت اساسی خود را از دست می‌دهد، زیرا بررسیِ موضوع تحقیق، در عین حال خودشناسیِ دگرگون‌کننده‌ی فاعل تحقیق نیز هست؛ در ضمن، علت اصلی عنوان کتابِ ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** نیز در همین امر است و لوکاچ نشان داده که این دو، دست‌کم به‌طور جزئی، یگانه اند.

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 ساختارسازِ تاریخ را به رسمیت می‌شناسند، زیرا معتقد اند که عمل انسان‌ها، به طور هم‌زمان، از نظر بیرونی و درونی (یعنی به‌طور ذهنی و روانی) با اوضاع اجتماعی موجود و مقوله‌های ذهنیِ 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 فویرباخ*** 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 خودِ مربی نیز به تربیت ←

کاهش یا افزایش می‌دهد. به همین ترتیب، دوگانگیِ آگاهی ـ عمل که اغلب در سطح فردی دیده می‌شود، در عرصه‌ی گروه اجتماعی، که آگاهی جمعی‌اش همیشه با رفتار عملی‌اش رابطه‌ئی کارکردی دارد، مشهود نیست (در عرصه‌ی فردی، به دلیل پیچیدگی شخصیت افراد، به‌راحتی 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 راسین و ساختار آثار او بسیار دشوار است (احتمال زیاد داشت که او را یسوعیان تربیت کنند و در نتیجه نمایش‌نامه‌هائی کاملاً متفاوت بنویسد)، اما با آسانی بسیار بیش‌تری می‌توان پیوندی **ضروری** را میان این آثار، الاهیّات ژانسنیستی ، ساختارهای ذهنی اشرافِ 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 خاطرنشان می‌کنم که هرچند هیچ‌یک از گزینه‌های دوگانه‌ی حاکم بر اندیشه‌ی فردگرا و پوزیتیویست ارزش مطلق ندارد، اما هریک از آن‌ها در جریانِ پژوهش اهمیتی کارساز دارد ــ 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، بل‌که در موقعیت‌های تاریخی خاص تغییر می‌یابد و همیشه باید آن را توضیح داد؛ و سرانجام این‌که چنین رابطه‌ئی یکی از ابعاد اساسی همان چیزی است که لوکاچ 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 به‌ناگزیر جامعه را به دو بخش تقسیم می‌کند که یکی از آن‌دو بر فراز جامعه قرار می‌گیرد (مثلاً در دیدگاه رابرت اوئن). انطباق تغییرِ 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 یک‌سو مستلزم تحلیل درونی یا **دریافتی**، و از سوی دیگر نیازمند تحلیلی بیرونی یا **تشریحی** است؛ نقش تحلیل دریافتی، روشن‌کردن ساختار درونی و، سپس بر این مبنا، 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 تکوینی اند که بر اساس این مفهوم محوری شکل گرفته‌اند: هر عمل انسانی را باید به عنوان رفتاری ــ فردی یا جمعی ــ 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 واقعیتی ناقص است که پژوهش‌گر آن را به‌غلط از مجموعه‌ی واقعیت جداکرده، 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 جداکردن 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 ــ که البته فرآیندی تدریجی است اما گذار آن از ساختار و

کارکرد پیشین به ساختار و کارکرد بعدی خصلتی ناگهانی دارد ــ 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 ــ دوگانگی وسیله ـ هدف ــ که شکل‌های مسلط آن عبارت اند از اخلاق‌پرستی و ماکیاول‌گرایی، 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 Bewustsein نیز افزوده می‌شود، که به‌معنی آگاهی مؤثر در واقعیت و تعیین‌کننده‌ی میدان دگرگونی‌های ممکنِ واقعیت است و ما آن را به «بیشینه‌ی آگاهی ممکن» برگردانده‌ایم. این همان تمایزی است که مارکس بین «طبقه‌ی درْخود» و «طبقه‌ی برای خود» قایل شده و بی‌آن، درک هیچ چیزی از زندگی تاریخی و اجتماعی امکان‌پذیر نیست.

کتاب لوکاچ 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، بی‌تردید نفوذی چشم‌گیر داشته است. اما نه من و نه شما، هیچ‌یک تاریخ‌نویس صِرف نیستیم و بدیهی است که آن‌چه امروزه در وهله‌ی اول برای ما اهمیت دارد، ثمربخشی این مفهوم‌ها برای درک اثباتی و علمی مسائل دوران ما و جامعه‌هائی است که در آن‌ها زندگی می‌کنیم. این وظیفه ــ همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد ــ از آن رو دشوارتر می‌شود که نمی‌خواهیم تحلیل‌های اجتماعی و سیاسیِ مسلماً نادرست لوکاچ 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 جائی برسیم

که خود لوکاچ نرسیده و نمی‌توانسته است برسد؟ آیا می‌توان بر اساس روش‌های دیالکتیکی، تحلیلی اجتماعی و سیاسی از دوران ما عرضه کرد؟ من فکر می‌کنم که ــ دست‌کم تا حدی ــ پاسخ باید مثبت باشد. مهم‌ترین جنبه‌های تحلیل مارکس که لوکاچ 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 دل گرایش‌های اصلاح‌طلبانه و سازش‌کارانه‌ی طبقه‌ی کارگر زاده شده‌اند. مسئله را می‌توان به نحوی بسیار ساده مطرح کرد: در برابرِ اخلاق‌پرستی نظریه‌پردازان سوسیال‌دموکرات، در برابر اصلاح‌طلبی غیرانقلابی سیاست‌مداران سندیکایی و سوسیالیست‌های غربی، در برابر فن‌آزمودگی انقلابی حزب انقلابی بلشویک تا ۱۹۱۷ و حتی تا ۱۹۲۳، لوکاچ 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 طبقه‌ئی اجتماعی که به‌طور خودانگیخته و طبیعی به انقلاب گرایش دارد.

پیش‌تر گفته شد که لوکاچ، 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 ــ دست‌کم در جوامع سرمایه‌داریِ پیش‌رفته ــ راه دیگری جز گزینش از میان سیاست تروتسکی و روزا لوکزامبورگ از یک‌سو، و استالین و اصلاح‌طلبان از سوی دیگر، وجود ندارد؟ به نظر من، این طور نیست. از چندین سال پیش، سه مفهومِ 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 متوسطِ حقوق‌بگیر یا طبقه‌ی کارگر جدید، و مفهوم اصلاح‌طلبی انقلابی.

درواقع اندیشه‌گرِ جدی مارکسیست دیگر نمی‌تواند صرفاً با همان

مفهومی کار کند که مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری ارایه داده است. البته قصد ما در این‌جا نه انتقاد از اندیشه‌ی مارکس، بل‌که تلاش برای تداوم آن است. هر نکته‌ئی هم که در تحلیل‌های مارکس به تغییر نیاز داشته باشد، کتاب **سرمایه‌ی** او هم‌چنان 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 به‌طبع 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 به‌ویژه هیلفردینگ، لنین، و روزا لوکزامبورگ، مجبور شده بودند که دگرگونی‌های ساختار سنّتی سرمایه‌داری آزاد در اثرِ تکامل سرمایه‌ی مالی، انحصارات، و تراست‌ها را در قالب نظریه‌ی **امپریالیسم** تحلیل کنند.

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

در این‌جا باید به نکته‌ئی اصطلاح‌شناختی اشاره کنم که بی‌اهمیت نیست. درواقع به گمان‌ام اطلاق واژه‌ی امپریالیسم به دومین مرحله از تاریخ سرمایه‌داری که لنین و روزا لوکزامبورگ تحلیل کرده‌اند و تقریباً بین ۱۹۱۲ و ۱۹۴۵ـ۱۹۵۰ واقع می‌شود، نادرست است؛ نه فقط بدان سبب که این واژه نامناسب است، بل‌که برعکس، از آن رو که ویژگی‌هائی 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، بل‌که برعکس تقویت شده‌اند، چرا که این مرحله‌ی اخیر نیز، اگرنه 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 گمانم با فروپاشی بازار آزاد توجیه می‌شود که تکامل انحصارات و تراست‌ها 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 کوتاهِ تعادلِ شکننده 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 غربیِ 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 اجتماعیِ شرکت‌کننده درتولید، 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 تخصصِ 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 به‌معنای دقیق کلمه، بل‌که تمام دیگر عرصه‌های زندگی اجتماعی را در اختیار و زیر نظارت خود دارند.[۱]

از آن‌جا که گرایش‌های آینده احتمالاً به سوی افزایش اهمیتِ نسبیِ متخصصان حقوق‌بگیر در مجموع زندگی اجتماعی، و کاهش ــ دست‌کم نسبی و شاید هم مطلقِ ــ اهمیت کارگران غیرماهر به پیش می‌رود، تحلیل مارکسیستی گرایش‌های جامعه‌ی معاصر باید در درجه‌ی اول به سمت‌گیری محتمل این قشر از فن‌ورزان و نیز دانش‌گاه‌هائی بپردازد که پرورنده‌ی آن‌ها هستند و احتمالاً در زندگی جامعه نقشی فزاینده خواهند داشت. در این مورد، در جریانِ سال‌های اخیر، چند اندیشه‌ی مهم را نظریه‌پردازانِ دیدگاهِ معروف به «اصلاح‌طلبیِ انقلابی» طرح کرده اند:

الف) این قشر از متخصصانِ حقوق‌بگیر که سطح زندگی‌شان چه‌بسا به‌تدریج ارتقا یابد و تخصص آنان موقعیت‌شان را کم‌تر از کارگران قدیمیِ زنجیره‌ی تولید متزلزل می‌سازد، احتمالاً تمایلِ هرچه کم‌تری به پذیرش جای‌گاه خود در مقام مجریان صرفِ 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 خاطرنشان کرد که چون اقدام دگرگون‌کننده‌ی جامعه دیگر در درجه‌ی اول نه بر طبقه‌ی کارگرِ غیر ماهر، بل‌که بر فن‌ورزان و کارگران یقه‌سفید استوار خواهد شد، خصلت آن یک‌سره متفاوت خواهد بود.

فقدان تخصص بیش‌ترِ کارگران در دوره‌ی پیشین درواقع از یک‌سو آنان را بسیار آسیب‌پذیر می‌ساخت (زیرا به‌آسانی جای‌گزین‌شدنی بودند) 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 کار روزانه افق فکری‌شان را بسیار محدود می‌ساخت). بدین ترتیب درمی‌یابیم که چرا در این دوره، یگانه امکانِ 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 ـ اگرنه بالفعل، دست‌کم بالقوه ـ برای تحلیلِ جای‌گاه‌شان در مجموع جامعه آماده‌تر می‌سازد. این گفته بدان معناست که اگر آنان به ایفای نقش اجتماعی و سیاسی کشیده شوند، معضل پیش‌گفته‌ی دیالکتیک خودانگیختگی و سازمان‌دهی سلسله‌مراتب‌دار و منضبط، به احتمال زیاد به نفع خودانگیختگی زیرورو خواهد شد.

ب) از این گذشته، بی‌تردید تمام تحلیل‌هائی که مارکس را به توصیف ماهیت و استراتژی دگرگونی سوسیالیستی از ره‌گذر انقلاب پرولتاریایی رسانده‌اند ـ تحلیل‌هائی که در تحول تاریخی واقعی بسیار تردیدپذیر جلوه کرده‌اند ـ 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 ـ که حتی در مورد طبقات کارگر سنتی جامعه‌های غربی نیز صادق نبوده است ـ 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 آزادی‌بخشِ 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 گفتم صادق نیست. مسئله‌ی این اقشار ــ که اهمیت فزاینده می‌یابد ــ نفوذ ناکافی آنان در مؤسسه‌ی محل کار و تقلیل‌شان تا حد مجری صِرفِ [دستورات] خواهد بود. در عرصه‌ی اقتصادی، آنان چیزهای بسیاری را از دست خواهند داد و از همین رو هدف فعالیت‌شان نه فقط حفظِ امتیازات به‌دست‌آمده، بل‌که 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 پرولتریِ مقدم بر دگرگونی‌های اقتصادی تفاوت دارد و هم با اصلاح‌طلبی حزبی و محدودِ سوسیال‌دموکرات‌های 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 خودِ کسب قدرت سیاسی نیز بر حسب کشورها، نخست خصلتی انقلابی (انگلستان، فرانسه) ولی سپس تحول‌آمیز و اصلاح‌طلب (آلمان، ایتالیا) داشته است. آن‌چه امروزه تحلیلِ اصلاح‌طلب ـ انقلابی خوانده می‌شود، درست همان عاملی است که اندیشه‌ی خودگردانیِ کارگری را ــ که اهمیت‌اش از دیگر اندیشه‌ها کم‌تر نیست ــ به اندیشه‌های پیش‌گفته‌ی من پیوند می‌دهد.

بی‌تردید می‌توان برای مفهوم خودگردانی، سلسله‌نیاکانی را از پرودون تا آنارشیست‌های انقلاب اسپانیا پیدا کرد، همان‌گونه که پیش‌تر نیز کوشیده اند برای کمونیسم انقلابی و اندیشه‌ی مارکسیستی نیاکانی را در کمونیسم اولیه، جمهوری افلاطون، کمونیسم فرقه‌های بدعت‌گر قرون وسطی و... بیابند. این موضوع بی‌تردید 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 درونی جامعه‌ی خود (که هنوز عقب‌مانده‌تر از آن بود که کاهش چشم‌گیر قدرت مرکزی را بدون وارد کردن خسارت قابل‌توجهی 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 می‌گذارنند، 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 مطالبه‌ی 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 یک‌سو نیازهای حادی دارد که باید بی‌درنگ برطرف شوند، و از سوی دیگر بخش‌های مهمی از آن به‌تازگی از روستا آمده اند 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 فکریِ 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 این‌جا باید اضافه کنم که صرف‌نظر از ضرورت غنی کردن این چشم‌انداز عامِ کاملاً طرح‌وار با تحلیل‌های مشخص از چیزی که آلتوسر آن را «تعیّن چندعاملی»* خوانده است ــ 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 مقاله‌ئی امکان‌پذیر نیست) ــ سه مسئله‌ی عام مطرح می‌شود که باید به اشاره‌ئی مختصر به آن‌ها بسنده کنم و نمی‌توانم اهمیت‌شان را چنان‌که باید و شاید خاطرنشان سازم. این سه مسئله عبارت اند از:

۱) حاکمان کنونی کشورها و نیروهای محافظه‌کار در برابر چشم‌انداز دگرگونی اصلاح‌طلبانه ـ انقلابی مجموع جامعه و گرایش به سوی دموکراسی اقتصادی و خودگردانی تا چه حد مقاومت خواهند کرد؟ یا به عبارت دیگر، ستیزه‌هائی 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 پرولتری خواهند 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 بورژوایی و نابودی ساکنان قدیمی در ایالات متحده). با این همه، از آن‌جا که احتمالاً راهِ 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 ستیزهای کمابیش حاد تحقق پذیرد.

---

* اصل این مفهوم از آنِ فروید است.

این امر مسئله‌ی بسیار مهم شکل‌های سازمان‌دهی را مطرح می‌کند که جنبش سوسیالیستی برای تضمین پیروزی خودگردانی بر نیروهای ارتجاعیِ مخالف آن باید در پیش گیرد. این شکل‌های سازمان‌دهی بی‌هیچ تردیدی نه همانند شکل‌های منطبق با پیکره‌های بزرگ دیوان‌سالار و سلسله‌مراتبیِ 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 شوراها را ابداع کردند که هیچ‌یک از نظریه‌پردازان سوسیالیستِ اصلیِ 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 انقلابیِ جهان سوم (مائو، کاسترو، چه‌گوارا ــ مستقل از این‌که نبوغ، فعالیت، و اندیشه‌ی آنان را تا چه حد ستایش کنیم ــ بیش از هر چیز نشانه‌ی فقدان راه‌حل‌های مناسب و منطبق با کشورهای صنعتی پیش‌رفته است.

۲) بدیهی است که بحث خودگردانی و جنبشِ اصلاح‌طلبانه ـ 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 مایل ام خاطرنشان کنم که این مسئله‌ئی بسیار پیچیده است و تا به امروز بیش‌تر با موضع‌گیری‌ها و راه‌حل‌های شعارگونه‌ئی 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 کنونیِ تحول تکنیک و نیروهای تولیدی، امکان دارد که دموکراسی تولیدگران ــ که در اندیشه‌ی سوسیالیستی، به معنای دموکراسی اقتصادیِ واقعیِ مجموع جامعه بوده است ــ به نوبه‌ی خود به سلطه‌ی گروهی

از افراد ممتاز (مجموعه‌ی تمامی تولیدگران به عنوان یک کلّ) بر بخشی هرچه گسترده‌تر از افراد جامعه که در پی تحول تکنیک و ماشینی‌شدنِ 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 اقتصادیِ واقعیِ خودگردان، به پشتیبانی مجموع اهالی نیاز خواهند داشت ــ 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 مهم‌ترین وظایف نظریه‌پردازان و مبارزان سوسیالیست آن است که با تمام توان تلاش کنند تا با تبدیل این اتحاد [بین تولیدگران و مجموع اهالی] به گرایشی ماندگار و عمیقاً رسوخ‌یافته در اذهان مردم، از پیدایش ستیزهای 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 تحول اند، اتحاد تاریخی سالِ ۱۷۹۳ این بار دیگر به سرکوب پس از جنبش‌های انقلابی ژوئن ۱۸۴۸ و کمون پاریس نیانجامد.

می‌بینیم که بخش‌های روش‌شناختی، فلسفی، و جامعه‌شناختی کتاب لوکاچ کارآیی و امروزینگی خود را برای شناخت دنیای معاصر و جوامعی که در آن‌ها زندگی می‌کنیم تا چه حد حفظ کرده اند. و به نظر من همین نکته بزرگ‌ترین ستایشی است که می‌توان نثار نوشته‌ئی کرد که ــ به‌رغم اشتباهات انکارناپذیر و احتمالاً ناگزیر در زمان نگارش‌اش ــ یکی از برجسته‌ترین نقاط عطفِ 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[1]، **سیرِ تحولِ دوره‌ی جوانی‌ام را «راهِ من به سوی مارکس»** نامیده‌ام. نوشته‌های گردآمده در این کتاب[2] به دوران نوآموزی من در مارکسیسم مربوط می‌شوند. با انتشارِ مجدد 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 امروزین 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 به‌دقت ارزیابی کنیم. بنابراین، نوشته‌های کتاب حاضر نه فقط مراحل فکری تحول شخصی من، بل‌که به‌طور کلی سیر تحول روی‌دادهای فکری‌ئی را نشان می‌دهند که برای درکِ وضعیت کنونی و پیش‌روی بر مبنای همین وضعیت، اهمیت کمی ندارند، به شرط آن که با دید انتقادی به آن‌ها نگاه کنیم.

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

در زندگی‌نامه‌ی خودنوشتِ پیش‌گفته خاطرنشان 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.[۳] پس، چیزی که در آن زمان توجه مرا جلب می‌کرد «مارکس جامعه‌شناس» بود که تا حد زیادی با عینک روش‌شناختی زیمل و ماکس وِبر 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، بل‌که هگل بر من نفوذ مسلط داشت. البته همین نفوذ هگل نیز بسیار مبهم بود. زیرا از یک‌سو کیرکگور نقش مهمی در تحول دوره‌ی جوانی من ایفا کرده بود، به‌طوری که در نخستین سال‌های پیش از جنگ، در هایدلبرگ، حتی می‌خواستم مقاله‌ئی درباره‌ی نقد او از هگل بنویسم. از سوی دیگر، تناقض‌های دیدگاه‌های اجتماعی و سیاسی‌ام مرا به پیوند فکری با سندیکالیسم و به‌ویژه فلسفه‌ی ژرژ سورل می‌کشاندند. می‌کوشیدم رادیکالیسم بورژوایی را پشت سر بگذارم، ولی از پذیرش نظریه‌ی سوسیال-دموکراسی (به‌ویژه روایت کائوتسکی از آن) هم بیزار بودم؛ اروین سابو، رهبر فکری جناح چپ در سوسیال-دموکراسی مجار، توجه مرا به سورل جلب کرد. در طول جنگ با 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 بکوشم با ساختن مصنوعی تحولی اندام‌وار و قراردادن 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 طبقه‌ئی 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 یک‌سو گرایش به فراگیری مارکسیسم و فعالیتِ سیاسی داشت و از سوی دیگر، هم‌زمان به تشدید مداوم مسائل اخلاقیِ صرفاً ایدئالیستی متمایل 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 ــ که در آن جز سفید و سیاه وجود ندارد ــ ویژگی بارز عقاید آن دوره‌ام می‌دانم، قصدم آن نیست که تصویری افراطی از آن منظر به دست دهم و چنان وانمود کنم که گویی پیکارِ آن موقعیت را می‌توان به پیکارِ خیرِ انقلابی بر ضد بازمانده‌های شرِّ بورژوایی 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 ضدِ 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 هم‌گِن درآید، باید از موضع مسلط (یا حتی برابر)اش به در می‌آمد و از بنیان اصلاح می‌شد. درواقع شاید در این‌جا باید بگویم که حتی شناخت نزدیک من از دنیای سرمایه‌داری نیز تا حدودی تأثیر مثبتی بر این هم‌نهادِ جدید نظری گذاشت. من هیچ‌گاه به این خطا تن در نداده‌ام که مانند بسیاری از کارگران و روشن‌فکران خرده‌بورژوائی 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 آشفتگیِ ذهنی همیشه به معنی بی‌نظمی و هرج‌ومرج نیست، و اگرچه گاهی باعث می‌شود که تضادهای درونی موقتاً تقویت شوند، امّا در درازمدت به حل آن‌ها می‌انجامد. از همین رو بود که گرایشِ اخلاقیِ من در مسیر کردار (پراکسیس) و عمل افتاد و از آن‌جا رو به سیاست نهاد و از سیاست نیز به اقتصاد کشید، و نیازِ اقتصاد به پشتوانه‌ی نظری سرانجام مرا به فلسفه‌ی مارکسیسم رساند. البته تمامیِ این تغییر و تحولات یک‌باره رخ ندادند و به‌آهستگی و ناموزونی پدید آمدند. اما سمت‌گیریِ من حتی در جریانِ جنگ

پس از انقلاب روسیه روشن شده بود. ***نظریه‌ی رمان*** زمانی نگاشته شد که هنوز در حالتِ نومیدی همه‌جانبه به سر می‌بردم (این را در پیش‌گفتارِ چاپِ جدیدِ کتاب توصیف کرده‌ام)[۴]؛ پس جای تعجب نیست اگر در این کتاب زمانِ حال به صورتِ نوعی وضعیتِ «گناه‌کاریِ کامل» فیشته‌ای در آمد و هر نوع امیدِ برون‌شدی از آن، سرابی ناکجاآبادی به نظر می‌آمد. فقط انقلابِ روسیه بود که برای من نیز واقعاً پنجره‌ئی رو به آینده گشود: سقوط تزاریسم پرتوئی از آن را جلوه‌گر ساخت و سقوطِ سرمایه‌داری چشم‌انداز کامل‌اش را نشان داد. در آن زمان، شناخت ما از امورِ واقع و اصولِ نهفته در آن‌ها بسیار ناچیز و اتکاناپذیر بود؛ اما به‌رغم آن، می‌دیدیم که ــ سرانجام! سرانجام ــ برای گریزِ 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 ــ در این‌جا فقط از جانب شخص خود سخن می‌گویم ــ 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 نافرهیخته جلوه‌گر شد. اما تأخیر در تصمیم‌گیریِ نهایی دیگر ممکن نبود. مقاله‌ی کوتاه ***تاکتیک و اخلاق*** انگیزه‌های انسانی و درونی این تصمیم‌گیری را نشان می‌دهد.

در این‌جا نیازی نیست که برای توضیح چند مقاله‌ئی که در زمان جمهوری شوراهای مجارستان و دوره‌ی تدارک آن نوشته شده‌اند، وقت زیادی صرف کنم. همه ــ و ازجمله من، و شاید هم به‌ویژه من ــ 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 شاملوی) 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 دوگانگیِ حل‌نشده‌ئی بود. بخشی از این دوگانگی معلولِ آن بود که قادر نبودم در برابر اشتباهات فاجعه‌آمیز فرصت‌طلبان آن زمان ــ به عنوان مثال در برابر راه‌حل صرفاً سوسیال‌ـدموکراتیک آنان در مورد مسئله‌ی ارضی ــ 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 شگفت ام که می‌بینم فعالیت‌های‌مان، به طور نسبی، تا این حد ثمربخش بوده است. (اگر در سطح نظریه سخن بگوییم، باید خاطرنشان 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 ــ اعم از تهمت‌های کاملاً ارتجاعی یا تهمت‌های سوسیال‌دموکرات‌ها ــ 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 دایماً 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، بل‌که 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 جدیدِ «چپ» نیز شرکت فعال داشتم. این خط مشی بر این اعتقاد بسیار قویِ 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 مارسِ 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 فرقه‌گراییِ ناشی از عمل و رفتارِ 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 یوتوپیایی داشت و روش‌هایش سخت ضد دیوان‌سالارانه بودند. این دو گرایش فقط اسم مشترکی دارند، وگرنه از لحاظ درونی دو قطب متخاصم‌اند. (البته حتی در انترناسیونال سوم، زینوویف 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 مسئله‌ئی رادیکال‌ترین روش‌ها را طرح و در تمام عرصه‌ها گسستی همه‌جانبه را از تمام نهادها و شکل‌های زندگی ناشی از جامعه‌ی بورژوایی 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 بورژوایی نمونه‌ی خوبی از این گرایش است. سرنوشت این مقاله ــ نقدی که لنین بر آن نوشت ــ به من امکان داد که نخستین گام را برای دورشدن از فرقه‌گرایی بردارم. لنین به این تمایز مهم و درواقع تضاد اشاره کرد که ممکن است نهادی از دیدگاه تاریخی منسوخ شده باشد (مانند پارلمان‌ها که با ایجاد شوراها منسوخ شدند)، اما این به‌معنای نفی تاکتیکیِ 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 این‌همه 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 همین‌جاست 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 فکریِ منجی‌گراییِ انقلابی من می‌توانست آزادانه به جولان در آید، جنبشی کمونیستی که رفته‌رفته در مجارستان شکل می‌گرفت، مرا در برابر تصمیم‌هائی قرار می‌داد که نمی‌توانستم پی‌آمدهای عمومی و شخصی و فوری و درازمدت آن‌ها را نادیده بگیرم و بایستی آن‌ها را به مبنائی

برای تصمیم‌گیری‌های بعدی خود تبدیل می‌کردم. در زمان جمهوری شوراهای مجارستان نیز در چنین موقعیتی قرار داشتم. در آن هنگام نیاز به اتخاذ دیدگاه‌هائی غیر از چشم‌اندازهای منجی‌گرایانه، تصمیم‌های واقع‌گرایانه‌ی چندی را هم در کمیساریای 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 یافتنِ آن‌چه لنین «حلقه‌ی بعدی زنجیر» می‌نامید، بسیار حادتر 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 می‌خواستم به تصمیمی درست و مبتنی بر اصول برسم، هیچ‌گاه نمی‌بایستی در عرصه‌ی تفکر، در سطح روی‌دادهای بی‌واسطه باقی بمانم، بل‌که بایستی همواره می‌کوشیدم تا میانجی‌های دور و غالباً نهفته‌ئی را کشف کنم که چنین موقعیتی را ایجاد کرده بودند و به‌ویژه بایستی می‌کوشیدم تا عواملی را پیش‌بینی کنم که احتمالاً از دل چنین موقعیتی بیرون می‌آمدند و تعیین‌کننده‌ی عمل بعدی بودند. بنابراین در این مورد خودِ زندگی، برخوردی فکری را به من تحمیل می‌کرد که غالباً با ایدئالیسم و یوتوپیاپردازیِ منجی‌گرایی انقلابی‌ام در تضاد آشکار بود.

این دوراهگی از آن رو حادتر شد که در رهبری عملی حزب کمونیست مجارستان، در مقابل من، یک فرقه‌گرایی از نوع دیوان‌سالار مدرن ــ گروه بلاکون، مُرید زینوویف ــ وجود داشت. از دیدگاه صرفاً نظری، می‌توانستم برداشت‌های این گروه را به عنوان نگرش‌های چپ کاذب رد کنم. ولی در عمل مبارزه با این برداشت‌ها ممکن نبود مگر با روی‌آوردن 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 مخالفِ بلاکون، اوگن لاندلر قرار داشت: مردی بسیار باهوش و به‌ویژه واقع‌بین و اهل عمل که شامه‌ی تیزی نیز

برای مسائل نظری‌ئی داشت که پیوند واقعی با فعالیت انقلابی داشتند ــ حتی اگر این پیوند با دورترین میانجی‌ها برقرار می‌شد؛ لاندلر مردی بود که ژرفنای وجودش به نحوی ناگسستنی با زندگی توده‌ها درآمیخته بود. اعتراض او بر ضد طرح‌های ماجراجویانه و دیوان‌سالارانه‌ی بلاکون بی‌درنگ مرا قانع 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 خاطرنشان 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 فرقه‌گراییِ بلاکون 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 نظریِ 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 دیدگاهِ کتاب‌شناختی، ***تاریخ و آگاهی طبقاتی***، خلاصه و نتیجه‌ی دوره‌ئی 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 پیکارِ 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 این‌جا باید بکوشم تا پرتو مختصری دست‌کم بر موضوعات مسلط آن بیافکنم. نکته‌ئی که بیش از هر چیز جلب توجه می‌کند این است که ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** برخلاف مقاصد ذهنی نویسنده‌اش، به‌طور عینی گرایشی 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 فلسفه‌ئی اجتماعی می‌داند و نظرگاه آن را در مورد طبیعت نادیده می‌گیرد یا رد می‌کند. حتی پیش از جنگ جهانی اول، مارکسیست‌هائی با تمایلات بسیار مختلف مانند ماکس آدلر و لوناچارسکی از گرایشی از این دست دفاع کرده بودند؛ امروزه ــ و احتمالاً تحت تأثیر ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** ــ 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، مقوله‌ئی اجتماعی است، و دیدگاه کلی کتاب این است که فقط شناخت جامعه و انسان‌هائی که در آن زندگی می‌کنند اهمیت فلسفی دارد. همان نامِ 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 پی‌روِ کانت رد می‌کردم. اما بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که آنان چند ویژگی مشترک دارند. از یک‌سو می‌بینیم که همانا نگرش ماتریالیستی به طبیعت است که جدایی بنیادین جهان‌نگری سوسیالیستی را از جهان‌نگری بورژوایی نشان می‌دهد و طفره‌رفتن از این مسائل در حکم تیره و تار کردن مباحثات فلسفی است و، به عنوان مثال، تدوین دقیق مفهوم مارکسیستیِ کردار (پراکسیس) را مانع می‌شود. از سوی دیگر این ارتقای روش‌شناختی ظاهری مقوله‌های اجتماعی، کارکردهایِ معرفت‌شناختیِ 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 این‌جا به ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** محدود می‌شود، ولی این به هیچ‌وجه 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 محورِ روش‌شناختی کتاب باشد، پی‌آمدهای بی‌واسطه‌ئی دارد و حاصلِ آن سردرگمی و اغتشاش اساسی است. البته تلاش می‌شود تمامِ پدیده‌های ایدئولوژیکی بر اساس پایه‌ی اقتصادی‌شان تبیین شوند، اما نقش اقتصاد کم‌رنگ است، زیرا مقوله‌ی مارکسیستی بنیادی آن، یعنی کار به عنوان میان‌جیِ 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 اقتصادیِ راستین خود را از دست می‌دهد. پیداست که بدین ترتیب عینیتِ هستی‌شناختی طبیعت، که اساس هستی‌شناختی این فرآیند تبادل را تشکیل می‌دهد، به‌ناچار ناپدید می‌شود. اما در عین حال این به معنای ناپدیدشدن 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 جائی ندارد که «حتی تولید برای تولید چیزی نیست مگر تکامل

نیروهای تولیدیِ انسانی، و در نتیجه، تکامل غنای طبیعت انسان به عنوان هدفی درْ خود». بدین سان استثمار سرمایه‌داری جنبه‌ی انقلابی عینی خود را از دست می‌دهد و این نکته درک نمی‌شود که: «این تکاملِ توانایی‌های نوع **انسان**، با آن که نخست به زیان اکثریتِ افراد بشر و برخی از طبقات انسان‌ها انجام می‌گیرد*، سرانجام بر این تضاد آشتی‌ناپذیر چیره می‌گردد و با تکامل فرد منطبق می‌شود. بنابراین، تکامل فرد، و در نتیجه تکامل برترِ فردیت، به دست نمی‌آید مگر به بهای این فرآیند تاریخی که در آن فرد قربانی می‌شود»[5]. حاصل ناخواسته‌ی این امر سلطه‌ی ذهن‌گرایی بر توصیفِ تناقض‌های سرمایه‌داری و نیز بر توصیفِ 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 بورژوایی بعدی پاک کنم تا پاسخ‌گوی نیازهای دگرگونی بزرگ انقلابیِ آن زمان بشوند. به‌ویژه برای من مسلم بود که بایستی بر سرشت صرفاً نظاره‌گرانه و منفعل اندیشه‌ی بورژوایی از بنیاد چیره شوم. بدین ترتیب مفهوم کردار انقلابی در این کتاب لحن مبالغه‌آمیزی 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 بورژوایی و فرصت‌طلبانه در جنبش کارگری حمله می‌کردم؛ این برداشت‌ها شناختی را می‌ستودند که ظاهراً عینی بود، اما درواقع با هیچ کرداری پیوند نداشت. جدل من ــ که نسبتاً بسیار برحق بود ــ بر ضد مبالغه درباره‌ی مشاهده‌ی منفعل و مهم‌شمردن آن بود. انتقاد مارکس از فویرباخ نیز برخورد من را تقویت می‌کرد. فقط این را درنمی‌یافتم که اغراق درباره‌ی مفهوم کردار، بدون داشتنِ بنیادی در کردار واقعی و در کارکه 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 عینیتِ عملی انکارناپذیری به آن بدهم. اما نمی‌توانستم به فراسوی مفهوم آگاهی طبقاتی «مناسب» [zugerechnet] برسم. مقصود من از این اصطلاح همان نکته‌ئی بود که لنین در **چه باید کرد** توضیح می‌دهد، آن‌جاکه می‌گوید آگاهی طبقاتی سوسیالیستی، برخلاف آگاهی خودانگیخته‌ی اتحادیه‌ای-صنفی «از بیرون به میان کارگران برده می‌شود (...) 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 کلیتِ جامعه بود، در کتاب‌ام به نتیجه‌ئی صرفاً فکری و ذهنی و بدین ترتیب به چیزی اساساً نظاره‌گرانه بدل می‌شود. درواقع، در شرح من، تبدیلِ این آگاهی «تخصیص داده‌شده» به کردار انقلابی، از لحاظ عینی به صورت معجزه‌ی ناب درمی‌آمد.

این تبدیلِ یک مقصودِ فی‌نفسه درست به ضد خود، از برداشت ایدئالیستی و انتزاعی از کردار ناشی می‌شود که پیش‌تر بدان اشاره شد. این نکته از جدل من با انگلس ــ که تا حدی درست است ــ به‌روشنی آشکار می‌شود: انگلس معتقد است که آزمایش و صنعت نمونه‌های نوعی برای اثبات این امر اند که کردار معیار نظریه است. اکنون به‌روشنی دریافته ام که مبنای نظریِ نقص حکم انگلس در نادیده گرفتن این نکته است که عرصه‌ی عمل (بی‌آن‌که ساختار اساسی آن دگرگون شود) در جریان تکامل، بسیار گسترده‌تر، بامیانجی‌تر و پیچیده‌تر از کارِ صرف شده است؛ البته صرفِ عملِ تولید یک چیز ممکن است مبنای تحقق بی‌واسطه‌ی درست یک فرضیه‌ی نظری و ــ در نتیجه ــ معیار درستی یا نادرستی آن باشد. اما این امر مسئله‌ی مورد نظر انگلس را، که طبق آن کردارِ بی‌واسطه به نظریه‌ی «شیءِ درْ خودِ شناخت‌ناپذیر» کانت پایان می‌دهد، حل نمی‌کند. زیرا خودِ کار نیز ممکن است به‌آسانی به دست‌کاریِ صرف محدود شود و مسئله‌ی شیءِ درْخود را ــ آگاهانه یا ناآگاهانه ــ نادیده گیرد و به صورت جزئی یا کامل از آن بی‌خبر باشد: تاریخ به ما نشان می‌دهد که

فعالیت‌های عملاً درست بر پایه‌ی نظریه‌های کاملاً غلط امکان‌پذیر اند، مواردی که در آن‌ها از شناخت شیءِ درْخود، آن‌گونه که انگلس در نظر دارد، خبری نیست. حتی خود کانت نیز به هیچ وجه منکر ارزش شناخت و عینیت آزمایش‌هائی از این دست نیست: او فقط آن‌ها را به عرصه‌ی پدیدارهای صرف منتقل می‌کند که در آن اشیای درْخود ناشناخته باقی می‌مانند. و نوپوزیتیویسم زمانه‌ی ما نیز هر گونه مسئله‌ی مربوط به واقعیت (شیءِ درْخود) را از عرصه‌ی علوم بیرون می‌راند و هر گونه پرسشی را درباره‌ی شیءِ درْخود به عنوان پرسشی «غیرعلمی» رد می‌کند و در عین حال اعتبار تمام نتایج فن‌آوری و علوم را می‌پذیرد. در نتیجه، برای آن‌که کردار بتواند وظیفه‌ئی 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 به‌کلی 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 «به‌گونه‌ئی محض» عمل کنند بی‌آن‌که کارشان در اثر عوامل دنیای عینی یا عوامل ذهنی ناشی از خطای فردِ مشاهده‌گر مختل شود، اقدامی غایت‌مند است، درست مثل خودِ کار ــ البته اقدامی از نوع خاص که اساساً عبارت است از کردار محض. به همین ترتیب، کاملاً نادرست است که کردار بودنِ صنعت را انکار کنیم و در آن «به معنائی دیالکتیکی-تاریخی فقط موضوع و نه فاعل قوانین طبیعی جامعه را» ببینیم. آن‌چه ــ به‌طور جزئی، بسیار جزئی ــ در این جمله درست است فقط در مورد کلیتِ اقتصادیِ تولید سرمایه‌داری صادق است. اما این امر به هیچ وجه نافی آن نیست که هر کنش خاصِ تولیدِ صنعتی، نه فقط ترکیب کنش‌های غایت‌مندِ کار باشد، بل‌که 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 بل‌که 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 آغازگاه‌هائی 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 این‌جا به مسئله‌ی محوری دیگری می‌پردازم 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 به‌کلی به دست فراموشی سپرده بود. در آن دوران نمی‌دانستم که گرایش‌های مشابهی در آثار لنین وجود دارد (یادداشت‌های فلسفی او تازه نُه 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 روش‌شناختیِ محوریِ کلیت را در مقابل تقدم عامل اقتصادی قرار می‌دادم: «وجه تمایز قاطع مارکسیسم از علم بورژوایی برتری انگیزه‌های اقتصادی در تبیین تاریخ نیست، بل‌که دیدگاه کلیت است». این ناسازه [پارادوکس] روش‌شناختی از آن جهت حادتر می‌شد که کلیت، تبلور مفهومیِ اصل انقلابی در علم به حساب می‌آمد: «برتری مقوله‌ی کلیت، حامل اصل انقلابی در علم است».[۶]

نقش این ناسازه‌هایِ 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. درواقع از یک‌سو 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 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 بورژوایی آن دوران جریان‌های فزاینده‌ئی طرف‌دار پیوند مجدد با هگل بودند ــ بگذریم از این‌که چنین جریان‌هائی هیچ‌گاه از گسستِ فلسفی هگل از کانت آغاز نکردند و تحت تأثیر دیلتای بیش‌تر به دنبال ایجاد پل نظری میان دیالکتیک هگل و عقل‌گریزی مدرن بودند. کمی پس از انتشار ***تاریخ و آگاهی طبقاتی***، کرونر هگل را بزرگ‌ترین عقل‌گریز تمام دوران‌ها خواند و بعدها لوویت، مارکس، و کیرگگور را پدیده‌های مشابهی نامید که حاصل انحلال آیین هگل بودند. تقابل تمام این جریان‌ها با ***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 ــ چند سال پیش از انتشار بررسی‌های فلسفی لنین ــ بود که در مقاله‌ئی درباره‌ی موزس هس آشکارا گفتم که مارکس پی‌رو مستقیم هگل است؛ اگرچه این دیدگاه درواقع به طور ضمنی در بسیاری از مباحث ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** آمده است.

در این ارزیابیِ به‌ناچار مختصر نمی‌توان به انتقاد همه‌جانبه از جزئیات کتاب پرداخت و به عنوان 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 دو گرایش را خواهد یافت. اما از نظر تأثیری که این کتاب در زمانه‌ی خود بر جای گذاشت و نیز از نظر امروزینگی 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 این‌جا می‌توان از پاسخ‌گویی به مسئله‌ی متن‌شناختی که لوسین گلدمن مطرح ساخته صرف نظر کرد. گلدمن بخشی از کتاب ***هستی و زمان*** هایدگر را پاسخ جدل‌آمیزی به کتاب من می‌داند که به‌صراحت به آن اشاره نشده است. امروزه گفتن این‌که مسئله‌ی ازخودبیگانگی رفته‌رفته فراگیر می‌شد، کاملاً کفایت می‌کند، به‌ویژه از آن رو که در این‌جا نمی‌توان وارد بحث در مورد دلایل این امر شد و ملغمه‌ی پرنفوذ اندیشه‌های مارکسیستی و اگزیستانسیالیستی را بی‌درنگ پس از جنگ جهانی دوم، به‌خصوص در فرانسه عریان کرد. وانگهی در این مورد، «فضلِ تقدم» و تأثیرگذاری یکی بر دیگر چندان مهم نیست. مهم آن است که ازخودبیگانگی انسان را اندیشه‌گران مختلف، اعم از بورژوا یا پرولتر، راست یا چپ، به عنوان یکی از مسائل محوری زمانه‌ی ما پذیرفته‌اند. در هر حال ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** با طرح این مسئله تأثیری ژرف در محافل روشن‌فکران جوان گذاشت و من بسیاری از کمونیست‌های شریف را می‌شناسم که از همین ره‌گذر به جنبش انقلابی پیوستند. بی‌تردید یکی از دلایل تأثیر این کتاب در فراسوی مرزهای حزب کمونیست این بود که فردی کمونیست این مسئله‌ی هگلی-مارکسیستی را مورد توجه قرار داد.

امروزه به‌آسانی می‌توان دید که موضوع ازخودبیگانگی را با نگرشی کاملاً هگلی مطرح کرده‌ام. پیش از هر چیز مبنای فلسفی نهایی آن عبارت است از ذهن و عین [سوژه-ابژه‌ی] یگانه‌ای که در فرآیند تاریخی تحقق می‌یابد. در نظر خود هگل، ذهن-عین به شیوه‌ئی کاملاً منطقی-فلسفی زاده می‌شود؛ روح مطلق با الغای ازخودبیگانگی و بازگشت خودآگاهی به خویشتن، به عالی‌ترین درجه‌ی فلسفه می‌رسد و بدین ترتیب ذهن-عینِ یگانه را تحقق می‌بخشد. اما برعکس، از دیدگاه ***تاریخ و آگاهی طبقاتی***، این فرآیند اجتماعی و تاریخی است و وقتی به سرانجام می‌رسد که پرولتاریا با آگاهی طبقاتی خود به این درجه می‌رسد و، بدین سان، ذهن-عینِ یگانه‌ی تاریخ می‌شود. بدین ترتیب

گویی هگل [از حالت راه‌رفتن روی سر به‌در می‌آید و] «روی پاهایش قرار داده می‌شود». چنان می‌نماید که ساختمان منطقی-متافیزیکیِ ***پدیدارشناسی روح***، در هستی و آگاهی پرولتاریا، تحقق وجودشناختی راستینی یافته است و همین امر به‌نوبه‌ی خود گویی 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-عینِ 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-عینِ 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 هم‌چنان حفظ می‌کند. هگل در ***پدیدارشناسی روح*** «شهود عقلانیِ» شلینگ، یعنی تحقق عرفانی و عقل‌گریزانه‌ی ذهن-عینِ 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؛ درواقع فرجام نظام کلی او همانا چنین تحققی است، ولی او هیچ‌گاه در درون نظام فلسفی خود به طور انضمامی نشان نمی‌دهد که این تحقق چه‌گونه حاصل می‌شود. بنابراین پرولتاریا به عنوان ذهن-عینِ یگانه‌ی تاریخ واقعی انسان، کمالی ماتریالیستی نیست که ساخته‌های فکری ایدئالیسم را پشت سر بگذارد، بل‌که بیش‌تر کوششی است برای فرارفتن از هگل؛ بنائی است که جسورانه بر فراز هر واقعیت ممکنی بر پا شده، و بدین سان می‌خواهد به‌طور عینی از خود استاد نیز فراتر برود.

بی‌میلی هگل به متعهدکردن 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

Entäusserung (خارجیت‌یابی)، در عین حال هرگونه عینیت‌یابی را نیز شامل می‌شود. بنابراین، ازخودبی‌گانگی اگر به نتیجه‌ی منطقی خود برسد، همان عینیت‌یابی است. در نتیجه، ذهن ـ عینِ یگانه، با پشت‌سرگذاشتن ازخودبی‌گانگی، 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 به‌معنی پایان واقعیت عینی و در نتیجه پایان هر واقعیتی خواهد بود. باری، ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** از آن رو پیرو هگل است که در آن ازخودبی‌گانگی با عینیت‌یابی [Vergegenständlichung] معادل گرفته شده است (در این‌جا واژگانِ ***دست‌نوشته‌های اقتصادی ـ فلسفیِ*** مارکس را به کار برده‌ام). این اشتباه فاحش اساسی بی‌تردید به موفقیت ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** بسیار یاری رسانده است. پیش‌تر گفتیم که افشای ازخودبی‌گانگی 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 موشکافی کند. در نقد فلسفی و فرهنگی بورژوازی ـ همین بس که هایدگر را در نظر آوریم ـ بسیار طبیعی بود که نقد اجتماعی تا حدِ نقدی صرفاً فلسفی متعالی شود و ازخودبیگانگیِ ذاتاً اجتماعی به ازخودبیگانگیِ ازلی و ابدیِ 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. ازخودبی‌گانگی، که با عینیت‌یابی یکسان گرفته شده، البته مقوله‌ئی اجتماعی به حساب آمده است ـ سوسیالیسم باید ازخودبی‌گانگی را از میان بردارد ـ 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. درواقع، 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 هر گونه بیان انسانی، از جمله گفتار، به اندیشه‌ها واحساسات 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 عینیِ ازخودبی‌گانگی و تمام نشانه‌های ذهنی ازخودبی‌گانگی درونی، که پی‌آمد بی‌چون‌وچرای آن است، به وجود نمی‌آید مگر زمانی که شکل‌های عینیت‌یافته [روابط انسانی] نقش‌هائی 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 ازخودبی‌گانگی شباهت بسیار دارد اما نه از نظر اجتماعی و نه به‌لحاظ مفهومی با آن یک‌سان نیست، به عنوان مترادف به کار رفته است).

نمی‌توان امیدوار بود که نقد مفاهیم پایه‌ئی نقدی جامع باشد. ولی حتی در شرحی به این کوتاهی، باید به ردّیه‌ام بر دیدگاهی که شناخت را بازتاب [دنیای خارج] می‌داند اشاره‌ئی بکنم. این ردّیه دو انگیزه داشته است: نخست نفرت عمیق‌ام از تقدیرباوری مکانیستی که لازمه‌ی طبیعی نظریه‌ی بازتاب در ماتریالیسم مکانیکی بود و یوتوپیاپردازیِ منجی‌گرایانه‌ی من در آن زمان و تقدم کردار در اندیشه‌ام بر ضد آن سخت برمی‌آشفت ــ و در این مورد نیز یک‌سره برخطا 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 غایت‌مندِ واقعی است. در این‌جا لازم نیست به جزئیات جدلی که در این‌باره برپا شد بپردازیم یا در باب نادرستی تشبیه بازتاب واقعیت به عکس‌برداری در نظریه‌های رایج سخن گوییم.

به گمان من، سخن گفتنِ 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. خودِ همین که اشتباهاتِ برشمرده در این‌جا 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. موضع‌گیریِ نمونه‌وار یک نظریه در برابر یک بحران بزرگ ــ حتی اگر نتواند حق مطلب را در مورد آن بحران ادا کند ــ 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، ملاحظاتِ مقدماتیِ نخستین مقاله، تعریفی از درست‌آیینی [اُرتدوکسی] در مارکسیسم ارایه می‌دهد که بر اساس باورهای کنونی من نیز نه فقط به طور عینی صحیح است، بل‌که چه بسا حتی امروزه، در آستان نوزایی مارکسیسم، تأثیر چشم‌گیری داشته باشد. اشاره‌ی من به ملاحظات زیر است: «... اگر فرض کنیم ــ بی‌آن‌که بپذیریم ــ که پژوهش‌های معاصر، نادرستی 'عملیِ' تک‌تک احکام مارکس را ثابت کرده است، هر مارکسیستِ '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

مارکسیستیِ خود دست بکشد. بنابراین مارکسیسمِ درست‌آیین نه به معنای پذیرشِ غیرانتقادی نتایجِ پژوهش‌های مارکس است، نه به معنایِ '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 طرح‌کرده‌اند. افزون بر این، درست‌آیینی مارکسیستی به‌معنی این باور است که تمام تلاش‌هائی که برای پشت سر گذاشتن یا 'اصلاح' این [ماتریالیسم دیالکتیکی] انجام گرفته اند، از ساده‌انگاری بیش از حد، ابتذال، و التقاط سر درآورده‌اند و ناگزیر سر در می‌آورند.»[۷]

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 گرفته ام.

هم‌چنین نمی‌خواهم انکار کنم که در چندین جا کوشیده ام سرشت واقعی و حرکت مقوله‌های دیالکتیکی را توصیف کنم، کوششی که در مسیرِ هستی‌شناسیِ به‌راستی مارکسیستیِ وجودِ اجتماعی به پیش می‌رود. به عنوان مثال، مقوله‌ی وساطت این گونه توصیف شده است: «بنابراین مقوله‌ی وساطت به عنوان اهرم روش‌شناختی برای چیرگی بر بی‌واسطگیِ صرفِ دنیای تجربه، نه چیزی است که از خارج (به صورت ذهنی) بر اشیا تحمیل شده باشد و نه داوری ارزشی یا 'باید'ی است که در مقابل 'هستِ' آن‌ها قرار گیرد، بل‌که تجلی

ساختار عینی و اصیل خود آن‌هاست.»[۸] 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 مقوله‌هائی که هستی انسان را [به شکل مفهوم] می‌سازند، به صورت تعینات خودِ همین هستی (و نه فقط تعینات درک ممکنِ آن) جلوه‌گر شوند، و از سوی دیگر، تسلسل، انسجام، و پیوستگی آن‌ها به صورت مراحل خودِ فرآیند تاریخی، به صورت سیمای ساختاریِ زمانِ حال نمودار شود. بنابراین، تسلسل و انسجام درونی مقوله‌ها نه زنجیره‌ئی صرفاً منطقی است نه نظمی منطبق بر روی‌دادهای صرفاً تاریخی.»[۹] این زنجیره‌ی استدلال، که صرفاً منطقی است، به نقل قولی برگرفته از ملاحظات روش‌شناختی مشهور مارکس در دهه‌ی ۵۰ می‌انجامد. چنین بندهائی که بازتفسیرِ 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 می‌آفریدند، همه چیز روبه‌راه می‌بود و رفتار و موضع شخصیِ منِ نویسنده به‌کلی بی‌مورد و بی‌اهمیت می‌شد. ولی متأسفانه می‌دانم که به دلایلِ ناشی از تحول اجتماعی و روی‌کرد نظریِ 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 دوره‌ئی 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، منجی‌گراییِ یوتوپیایی 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 [پس از 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 انترناسیونال سوم به‌درستی معتقد بود که دنیای سرمایه‌داری در حالتِ «ثباتِ نسبی» به سر می‌برد. این واقعیت‌ها برای من نیز به‌معنای ضرورت بازاندیشی مواضع نظری بودند. در مباحثات حزب روس، با قرار گرفتن در کنار استالین و حمایت از نظریه‌ی سوسیالیسم در یک کشور، چرخشی تعیین‌کننده را به‌روشنی 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 به‌کلی 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 استراتژیکیِ قدیمیِ 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 اجتماعیِ حتی اندکی متمایل به چپ را بر ضد اوج‌گیری و تقویت ارتجاع ضروری می‌ساخت. چنین کاری برای هر حزب کارگری چپ تندرو و قانونی در مجارستانِ دوره‌ی هورتی بدیهی بود. اما حتی در جنبش بین‌المللی نیز گرایش‌های مشابهی وجود داشت. در ۱۹۲۲ راه‌پیمایی فاشیست‌ها در رُم روی داد و آلمانِ 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 به‌لحاظ نظری و نیز تاکتیکی و استراتژیکی به بحث کشیده می‌شد. در آن هنگام نمی‌توانستیم به دریافت رهنمودهای درست از انترناسیول سوم امید ببندیم، زیرا هرچه بیش‌تر تابع تاکتیک‌های استالین می‌شد. این انترناسیونال از نظر تاکتیکی بین چپ و راست در نوسان بود. در 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 افراطیِ خودم در نخستین سال‌های انقلابی‌گری‌ام کُند نکرد، زیرا بیش‌ترِ گروه‌های جناح چپ احزاب اروپایی به تروتسکیسم می‌گرویدند (برخوردم با این جریان همیشه با ردّ 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 «راستین» بودم که خط سومی را در برابر این دو جریانِ متضاد در آلمان قرار دهد. اما چنین راه‌حل نظری و سیاسی‌ئی برای تناقض‌های آن دوره‌ی گذار، آرزوئی 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 دومین کنگره‌ی خود را تدارک می‌دید. وظیفه‌ی نگارش پیش‌نویس تزهای 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 شوراها) را دنبال کند؟ این پرسش را از جنبه‌ئی دیگر نیز می‌توان مطرح کرد: آیا موضع‌گیری درباره‌ی شکل دولت ممکن است محتوایِ اقتضایی صرفاً تاکتیکی باشد (یعنی چشم‌انداز جنبش کمونیستی غیرقانونی هدف راستین باشد ولی چشم‌انداز حزب قانونیِ تدبیری صرفاً تاکتیکی)؟ تحلیل ژرف‌ترِ 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 شوراها 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 ششمین کنگره‌ی انترناسیونال سوم از این شعار به عنوان یک امکان یاد کرده بود، عموماً می‌گفتند که چون مجارستان در ۱۹۱۹ جمهوری شوراها بوده، چنین پس‌رَوی‌ئی از نظر تاریخی ناممکن است.

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

جزئیات توجه کافی نکرده بودم. اما تزها 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 ــ با توجه به شناختی که از نفوذ بلاکون در انترناسیونال داشتم ــ 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 ــ با توجه به نمونه‌ی کارل کورش ــ اخراج از حزب به‌معنای 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 نبودن این انتقاد از خود را با این واقعیت می‌توان جدس زد که چرخش در نگرش بنیادی من که مبنای تزهای «بلوم»[۱۰] بود (البته بی‌آن‌که در این تزها مناسب‌ترین شکلِ 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 این‌جا تصور ذهنی نویسنده مطرح نیست، بل‌که ادعای من از نظر عینی اثبات‌پذیر است، ملاحظات یوسف رِوایی را در سال ۱۹۵۰ ذکر می‌کنم که در آن‌ها، این رهبر عقیدتی اصلی حزب، برداشت‌های ادبی آن زمان مرا پی‌آمد مستقیم تزهای «بلوم» می‌داند: «هر فرد آشنا با تاریخ حزب کمونیست مجارستان می‌داند که دیدگاه‌های **ادبی** رفیق لوکاچ از ۱۹۴۵ تا ۱۹۴۹، با دیدگاه‌های **سیاسی** قدیمی‌تر او ارتباط دارد، همان دیدگاه‌هائی که تحول سیاسی مجارستان و استراتژی حزب کمونیست را در پایان دهه‌ی بیست تحلیل کرده بود.»[۱۱]

این مسئله جنبه‌ی دیگری دارد که به نظر من مهم‌تر است و در پرتو آن، چرخش صورت‌گرفته در این‌جا 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 سمتی 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 فراکسیونی در وین، و غیره را می‌پذیرفتم. تازه در آن هنگام بود که دوباره در برابر یک دوراهی واقعی قرار گرفتم. انتقاد از خودِ ـ خصوصی، درونی ـ 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 عملی 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 حدّت 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 تزهای بلوم، نقطه‌ی پایان* نهفته‌ی تحول فکری من بوده است ـ البته بدون این‌که در آن هنگام کم‌ترین وقوفی به آن داشته باشم**. از لحظه‌ئی که در مورد یک مسئله‌ی معین و مهم، که متنوع‌ترین موضوعات و تعین‌ها در آن به

---

* terminus ad quem

** در این‌جا 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 می‌خوردند، 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 تزهای 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 طولانی‌ترینِ این نوشته‌ها که هدف‌اش ترسیم چهره‌ی فکری لنین است، به‌معنای 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] یاری‌ام کرد تا مفهوم کردار (پراکسیس) را در پیوندی روشن‌تر، حقیقی‌تر، هستی‌شناختی‌تر* و دیالکتیکی‌تر با نظریه قرار دهم. البته در این‌جا نیز چشم‌انداز انقلاب جهانی همان چشم‌انداز دهه‌ی بیست است، اما از یک‌سو در پرتو تجربیاتِ 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 به‌تازگی برای تجدید چاپ این متن نوشته ام[۱۲]، کوشیده ام نکاتی را که هنوز در آن امروزین 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 واقع‌بینِ برخوردار از نبوغ عملی نشان دهم،

---

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

بل‌که می‌کوشم کیفیت راستین اندیشه‌ی او را روشن کنم. این سیمایِ لنین را می‌توان با اختصار بسیار چنین توصیف کرد: قدرت نظری او از آن‌جا سرچشمه می‌گیرد که هر مفهومی را ــ هرقدر هم فلسفی و انتزاعی باشد ــ با توجه به تأثیر آن در کردار انسانی بررسی می‌کند و در عین حال، تحلیل خود در مورد هر عملی را ــ که در نظر او همیشه بر تحلیل انضمامی از وضعیت انضمامی استوار است ــ در پیوندی اندام‌وار و دیالکتیکی با اصول مارکسیسم قرار می‌دهد. بنابراین، او به‌معنای دقیق کلمه نظریه‌پرداز یا اهل عمل نیست، بل‌که 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 بل‌که 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، انضمامی‌شدن برداشت‌های

من در زمینه‌ی اقتصاد است. این انضمامی‌شدن به‌ویژه 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 اصلِ محرک عینی و تعیین‌کننده‌ی 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 انضمامی‌تر از اغلب بخش‌های ***تاریخ و آگاهی طبقاتی*** بود، بل‌که در مقابل این جبرباوری مکانیکی نیز کم‌تر به دیدگاه‌های ایدئولوژیکی اراده‌گرایانه استناد می‌کرد و می‌کوشید نشان دهد که عامل تعیین‌کننده‌ی سیر جامعه، و از همین رو، تکنیک، نیروهای اقتصادی است. در نقد کوتاهی که بر کتاب ویتفوگل نوشته‌ام نیز برخورد مشابهی دیده می‌شود. خطای نظری هر دو نقد در آن است که به ماتریالیسم مکانیکی عامیانه و پوزیتیویسم به یک‌سان و به صورت یک گرایش واحد برخورد می‌کنند و درواقع اغلب دومی را در اولی حل می‌نمایند.

نقدهای مفصل‌تر بر تجدیدچاپ نامه‌های لاسال و نوشته‌های موزس هس اهمیت بیش‌تری 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*** انضمامی‌تر است. در عین حال کوشیده‌ام 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 ***خانواده‌ی مقدس*** از ایدئالیست‌هائی که مدعی فراروی از هگل بودند از سر گرفته‌ام؛ نظر مارکس آن بود که چنین گرایش‌هائی به‌طور ذهنی ادعای فراروی از هگل را دارند، اما به‌طور عینی چیزی نیستند مگر تکرار ایدئالیسم ذهنی فیشته. به عنوان مثال، وجه مشخصه‌ی جنبه‌های محافظه‌کارانه‌ی اندیشه‌ی هگل این است که فلسفه‌ی تاریخ او به نشان دادن ضرورت زمان حال [وضع موجود] محدود می‌شود و بی‌تردید انگیزش‌های ذهنی انقلابی بودند که فلسفه‌ی تاریخ فیشته را بر آن داشتند تا زمان حال را به عنوان «عصر گناه‌کاری 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 شناختِ حرکت واقعی تاریخ است که به طور عینی از فلسفه‌ی فیشته برتر است، زیرا پویایی نظام هگل در مورد وساطت‌های اجتماعی و تاریخی‌ئی که زمان حال را به وجود می‌آورند، از سمت‌گیری فیشته 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، اکراه 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 جدلِ نظری می‌کردم که می‌کوشید در درون جنبش سوسیال-دموکراسی، در برابر انتقاد مارکس از لاسال، لاسال را در کنار مارکس، بنیان‌گذار جهان‌نگری سوسیالیستی جلوه دهد. من از نمایندگان این گرایش آشکارا نام نبردم، اما با آن به عنوان انحراف بورژوایی 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 معاصرانِ 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 به‌اصطلاح یگانگی میان عینیت‌یابی و ازخودبی‌گانگی را

مبنا قرار می‌دهد. پیش‌رفت این برخورد نسبت به برداشت پیشین در این است که حالتی ناساز به خود می‌گیرد: از یک‌سو برای تاختن 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 استعلاییِ هر گونه ایدئالیسم ذهنی، بسیار برجسته شده است. و در مورد ازخودبی‌گانگی نیز گفته شده که «ساخته‌ئی ذهنی یا واقعیتی 'در خور سرزنش' نیست، بل‌که شکل معین و بی‌واسطه‌ئی از وجود است که در آن، حالِ 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 می‌انجامند 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 هستی‌شناسیِ 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 موزس هس را از تزهای 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 تزهای بلوم جلوه‌گر شد و با این نگرش‌های تحول‌یافته بود که در ۱۹۳۰، همکارِ 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 تزهای 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 خاصیتِ مادیِ مقدمِ تمام چیزها و روابط است. به‌علاوه باید به درک این نکته‌ی پیش‌گفته اشاره کنم که عینیت‌یابی وسیله‌ی طبیعی چیرگی انسان بر جهان است ــ که ممکن است بر حسب مورد، مثبت یا منفی باشد ــ حال آن‌که ازخودبی‌گانگی، 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 به‌کلی بی‌گانه شد، درست همان‌گونه که در ۱۹۱۸-۱۹۱۹ نوشته‌های آغازین‌ام برایم به‌کلی 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 بپیمایم 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 کاربردِ 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 مبنائی **دیالکتیکی-ماتریالیستی** در مقابل ما گذاشته است. در این پیش‌گفتار مجالی برای تشریح شایستگی‌های عظیم فلسفی و زبان‌شناختی لیفشیتز نیست. تا آن‌جاکه به من مربوط می‌شود، در این زمان، رساله‌ئی درباره‌ی مجادلات مارکس و انگلس با لاسال بر سر سیکینگن نوشتم.[۱۳] در این رساله خطوط کلی این نگرش به‌روشنی دیده می‌شود، که البته به مسئله‌ئی 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 بل‌که کاربرد دیالکتیک در

مورد نظریه‌ی بازتاب نیز در مرکز توجه من قرار داشت. زیرا هر گونه ناتورالیسمی بر نظریه‌ی بازتابِ «عکس‌بردارانه‌ی» واقعیت استوار است. پافشاری شدید بر تضاد رئالیسم با ناتورالیسم که هم مارکسیسم عامیانه و هم نظریه‌های بورژوایی از آن غافل اند، 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*** پی بردم ضروری است. با توجه به همین انگیزه‌هاست که می‌توانم بگویم این چرخش در حکم نقطه‌ی پایان سال‌های نوآموزی من در مارکسیسم و فرجام تحول فکری دوران جوانی‌ام بود.

در پایان فقط می‌خواهم به انتقاد از خودِ بسیار بدآوازه‌ام از این کتاب اشاره‌ئی بکنم. نخست باید اعتراف کنم که در تمام زندگی‌ام نسبت به تمام آثار فکریِ کنارگذاشته‌ی 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 به‌کلی بی‌گانه شده اند». 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 ــ نقش مخالفت‌جویانه‌ی مجله‌ی ***Literaturni Kritik*** [نقد ادبی] در عرصه‌ی نظری و ادبی در سال‌های ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۹ بر همگان روشن است ــ 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 ضدحمله‌هائی که در آن‌ها، به نظر من، رقیب با وجودِ تمامِ کوته‌فکری‌هایش، از لحاظِ 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، یگانه عنصری است که به‌اقتضای روز و به‌طور مصلحتی در متن آن

بیانیه آمده است. و این بلیت ورود دیگری برای شرکت در پیش‌بردِ مبارزه‌ی پی‌گیر بود؛ تفاوت آن با انتقادازخود درباره‌ی تزهای 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 بدارند که بگویم 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 یکایک‌شان نشان دهم. بیش‌تر آن‌ها ــ به‌استثنای دو مقاله ــ در بحبوحه‌ی فعالیت برای حزب شکل گرفته و به قصد روشن‌کردن 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 بازتاب امیدهای بیش‌ازحد خوش‌بینانه‌ئی 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 مجموعه‌ئی به‌هم‌پیوسته را تشکیل می‌دهند. این به‌هم‌پیوستگی در تسلسل مقاله‌ها نیز دیده می‌شود و به همین

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

حال در این‌جا ــ با آن‌که شاید برای بسیاری از خوانندگان زاید باشد ــ باید توضیح دهم که چرا شرح و تفسیر و بحث درباره‌ی نظریه‌های روزا لوکزامبورگ در صفحات این کتاب جائی 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 هرحال برای هر خواننده‌ئی روشن می‌شود که نویسنده‌ی این کتاب با محتوای واقعی این نظریه‌ها موافق است. اما دلیل دیگر اختصاص جائی 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 گیریم، نوشته‌ها و گفتارهای لنین از نظر **روش‌شناختی** تعیین‌کننده می‌شوند. در این صفحات قصد نداریم که به‌تفصیل به آثار سیاسی بپردازیم. اما ــ درست به دلیل خصلت آگاهانه یک‌جانبه و محدود این کتاب ــ باید اهمیت لنین را در مقام **نظریه‌پرداز** برای تکامل مارکسیسم به‌تأکید یادآوری کنیم. امروزه تأثیر تعیین‌کننده‌ی لنین به عنوان

سیاست‌مدار، نقش او را به عنوان نظریه‌پرداز بر بسیاری از افراد پوشیده می‌دارد. درواقع 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 زایندگی لنینِ 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 ــ که مبنای نظری این کتاب را تشکیل می‌دهد ــ **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 ــ درست یا غلط ــ معتقد ام که در این موارد **خاص**، حتی در مقابل خود انگلس از مارکسیسم درست‌آیین دفاع کرده‌ام.

بنابراین ما در این‌جا آموزه‌ی مارکس را می‌پذیریم، بی‌آن‌که بکوشیم از آن منحرف شویم یا به اصلاح و بهبود آن بپردازیم. 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. درنتیجه 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 مایل ام در این‌جا توضیح دهم که به نظر من، تجربیات سال‌های انقلاب، تمام جنبه‌های اساسی مارکسیسم درست‌آیین (یعنی کمونیستی) را به‌روشنی تمام تأیید کرده اند و جنگ، بحران انقلابی، و حتی ضرب‌آهنگ به‌اصطلاح کُند پیش‌رفت انقلاب و سیاست اقتصادی جدید (نپ) در روسیه‌ی شوروی، حتی یک مسئله را مطرح نکرده اند که با روش دیالکتیکی ــ**و صرفاً با همین روش**ــ 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 بی‌پایانِ این روش برای حل مسائلی است که با هیچ روش دیگری حل نمی‌شوند.

نقل قول‌هائی که از آثار مارکس و انگلس در این کتاب آمده ــ و ممکن است به نظر بعضی از خوانندگان حجم آن‌ها بسیار زیاد باشدــ در خدمت همین هدف است. اما هر نقل‌قولی در عین حال نوعی تفسیر است. و به نظر نویسنده‌ی این سطور چنان می‌نماید که بسیاری از جنبه‌های بسیار امروزین روش مارکس، به‌ویژه همان جنبه‌هائی که برای شناخت ساختار منسجم این روش از نظر منطق و نیز محتوا حیاتی‌ترین اهمیت را دارد، به‌ناروا نادیده گرفته شده و در نتیجه درک مرکز حیاتی این روشِ ــ یعنی دیالکتیکــ اگر نگوییم ناممکن، دشوار شده است.

اما پرداختن به مسئله‌ی دیالکتیک انضمامی و تاریخی بدون بررسی نزدیک و دقیق نظریات بنیان‌گذار این روش ــ هگلــ 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»* برخورد کرد (تلاش‌های انگلس و پلخانوف نیز نتیجه‌ی چندانی به بار نیاورد). با این‌همه

---

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

مارکس اغلب توجه را به سوی این خطر جلب می‌کرد؛ ازجمله درباره‌ی دیتسگن نوشت: «یکی از بداقبالی‌های او آن است که هگل را به دقت مطالعه نکرده است» (***نامه به انگلس***، مورخ ۱۸۶۸/۱۱/۷). و در نامه‌ئی 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 نامه‌ئی به تاریخ ۱۸۵۸/۱/۱۴ خاطرنشان می‌کند که کتاب **منطقِ** هگل را برای تدوین روش کار خود درباره‌ی نقد اقتصاد سیاسی بازخوانی کرده و از آن «بهره‌های ارزش‌مندی» برده است. اما در این‌جا نمی‌خواهیم به جنبه‌ی متن‌شناختی رابطه‌ی مارکس و هگل بپردازیم: ما در این‌جا به **اندیشه‌های** مارکس درباره‌ی 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 رابطه‌ی خود را با هگل توضیح داده است، باعث شده که حتی مارکسیست‌ها نیز اهمیت واقعی این رابطه را دست‌کم بگیرند. در این‌جا منظور من به هیچ‌وجه شرح مارکس درباره‌ی محتوای واقعی این رابطه نیست، که با آن کاملاً موافق ام و کوشیده ام در این صفحات یک **توصیف روش‌شناختی عینی** از آن به دست دهم: نکته‌ی مورد توجه من جمله‌ئی از مارکس است که در آن از «لاس زدن» با «شیوه‌ی 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 مجموعه‌ی گسترده‌ئی **از مقوله‌های تعیین‌کننده‌ئی 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 ــ که در نظر

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

نویسنده‌ی این صفحات خواستار گسستن از چنین برداشت‌هائی 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 باید 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 ــ **آن‌گونه که به ما رسیده**ــ و نشان دادن **وحدت منسجم آن‌ها و حفظ این وحدت** است. در مورد هگل مسئله به‌کلی عوض 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 فکریِ 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 نظامِ 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 موشکافانه باید نشان دهد که فلسفه‌ی هگل نظامی نیست که وحدت درونی حقیقی داشته باشد، بل‌که از چندنظام درهم‌پیچیده تشکیل شده است.

(تناقض‌های روش **پدیدارشناسی روح** و خودِ 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 امروزین 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». امیدوار ام 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 بهره جسته ام تا با جلب توجه خوانندگان به پیوندهای روش‌شناختی مارکس و هگل هم نقاط و مقوله‌هائی از روش هگل را که برای ماتریالیسم تاریخی نقش تعیین‌کننده یافته‌اند، و هم نقاط و مقوله‌هائی را که مارکس و هگل بر سر آن‌ها آشکارا از هم جدا می‌شوند، نشان دهم. هدف من آن است که بدین ترتیب مصالح ــ و در صورت امکان ــ 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 بورژوایی 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 نیازِ موجه عرضه‌ی یک نظریه‌ی علمی کاملاً نظام‌مند را که هیچ تاوانی 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 ــ به عنوان مسئله‌ئی زنده و امروزین ــ 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 ــ بحثی که ذات این روش را مجدداً به همگان بشناساند ــ 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 هم‌زمانِ حفظ و حذف و ارتقا] در عین حال ما را وا می‌دارد که با این مفاهیم یک‌سویه، انتزاعی، و نادرست دایماً کار کنیم و معنای درستی به آن‌ها بدهیم؛ این مفاهیم معنای درستِ 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 فکریِ واقعیتِ تاریخی نیستند، صورت یک‌سویه، انتزاعی، و نادرستِ آن‌ها نیز به عنوان عنصری از وحدت حقیقی، بخشی از این وحدت است. بنابراین، نظریات هگل درباره‌ی این دشواریِ اصطلاحات در پیش‌گفتار ***پدیدارشناسی روح*** حتی درست‌تر از آن است که خود او می‌اندیشد و با جملات زیر بیان می‌کند: «به همین ترتیب، اصطلاحاتِ **وحدت** ذهن و عین [سوژه 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 معنائی را دارند که در **بیرون از این وحدت** دارند. آن‌ها در وحدت خود همان معنائی را ندارند که در قالب واژگان‌شان 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 «نفی‌کنندگانِ» 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 منطقیِ» آثار هگل را نشان دهد. آنان با این کار ناتوانی کامل خود را حتی در درک **الفبای** روش دیالکتیکی ثابت می‌کنند. اما دیالکتیک‌شناسِ 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 پرسشِ درحقیقت بسیار ساده، امروزه هم در محافل بورژوایی و هم در محافلِ پرولتری موضوع مباحثات فراوان شده است. اما در میان روشن‌فکران، مسخره‌کردنِ 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 کتبِ مقدس، به ارایه‌ی تفسیر مدرسی از نقلِ قول‌های آثار قدیمی بپردازیم ــ آثاری که مدت‌هاست انتقاد مدرن آن‌ها را «نفی» کرده ــ و اگر به جای پرداختنِ «بی پیش‌داوری» به بررسی «واقعیات»، آثار کلاسیک را یگانه سرچشمه‌ی حقیقت بدانیم، برخوردی غیرعلمی کرده‌ایم. اگر مسئله واقعاً می‌توانست به شکل این برابرنهاد زمخت مطرح شود، بی‌تردید مناسب‌ترین پاسخ آن یک پوزخند بود؛ اما مسئله این‌قدر سرراست نیست و هرگز هم نبوده

است. زیرا اگر فرض کنیم ــ بی آنکه بپذیریم ــ که پژوهش‌های معاصر، نادرستیِ عملی تک‌تک احکام مارکس را ثابت کرده است، هر مارکسیست «درست آیین» جدی می‌تواند تمام این نتایج جدید را بی‌قیدوشرط بپذیرد و همه‌ی احکام خاص مارکس را رد کند، بی آن که حتی برای لحظه‌ئی مجبور باشد از درست‌آیینیِ مارکسیستی خود دست بکشد. بنابراین، مارکسیسمِ 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، درست آیینی مارکسیستی به معنی این باور است که تمام تلاش‌هائی 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 می‌آورند.

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 خودِ روش دیالکتیکی را به‌درستی بررسی کرد. در این‌جا مسئله‌ی نظریه و کردار [پراکسیس] مورد نظر است، آن هم نه فقط به معنائی که مارکس در نخستین نقدِ خود بر هگل در نظر داشته و گفته است که

«نظریه همین‌که توده‌گیر شد، به نیروی مادی بدل می‌شود.»[۱] مسئله‌ی ضروری‌تر در این جا آن است که هم برای نظریه و هم برای شیوه‌ی توده‌گیرشدن نظریه ویژگی‌ها و تعریف‌هائی بیابیم که نظریه یا روش دیالکتیکی را به ابزارِ 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 به‌کلی 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 عملِ اجتماعاً ضروری یا تصادفی خود می‌رسند، بی آن که این کسب آگاهی پیوندی ضروری یا واقعی با خودِ عمل آنان داشته باشد.

مارکس در همان نوشته، شرایط امکان‌پذیری چنین رابطه‌ئی 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.»[۲] یا آن گونه که پیش‌تر در «نامه به روگه» (۱۸۴۳) گفته است: «پس، پی‌می‌بریم که دنیا دیرزمانی است که رؤیای چیزی را در سر دارد که تصاحب واقعی آن فقط در گرو تصاحب آگاهانه‌ی آن است.»[۳] تنها چنین رابطه‌ئی بین آگاهی و واقعیت، وحدت نظریه با کردار را ممکن می‌سازد. اما وحدت نظریه و عمل، که پیش‌شرط کارکردِ انقلابی نظریه است، فقط هنگامی امکان‌پذیر می‌شود که امور زیر تحقق یابند: ۱) کسب آگاهی به گام قطعیِ فرآیند تاریخی به سوی پایان شایسته‌ی خود بدل شود (پایانی که ساخته‌ی اراده‌ی بشر است اما تابع اختیار

یا ابداع ذهن انسان نیست)؛ ۲) کارکرد تاریخی نظریه امکانِ عملیِ 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 عین‌حال 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 [ابژه] 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 موجودِ جهان فقط راز وجود خویش را بیان می‌کند، چراکه او انحلال واقعی این نظم جهان است.»[۴] رابطه‌ی انقلاب و نظریه‌ئی که این نکته را تأیید می‌کند نه دل‌خواسته است، نه پیچیدگی خاصی دارد، و نه در معرض بدفهمی است، بل‌که 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 پرورده گردد؛ از آن‌جاکه نظریه کاری جز تثبیت و آگاهانه کردن هر گامِ لازم نمی‌کند، در عین حال به پیش‌شرطِ 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 **آنتی دورینگ** (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 جنبه اند [یعنی از پیوند دیالکتیکی میان نظریه و عمل غافل اند]. در واقع انگلس شیوه‌ی دیالکتیکی مفهوم‌پردازی را در برابر شیوه‌ی «متافیزیکی» آن قرار می‌دهد؛ او ژرف‌بینانه خاطرنشان می‌کند که در روش دیالکتیکی، خشکی و انعطاف‌ناپذیری مفاهیم (و موضوعاتی که این مفاهیم آن‌ها را بیان می‌کنند) از میان می‌روند و دیالکتیک، فرآیندی مُداوم از گذار سیّالِ یک تعریف به تعریفی دیگر، رفع همیشگی اضداد و گذار ضدی به ضد دیگر است، در نتیجه علیّتِ 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 ابژه] 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 درواقع 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 تغییرنکرده 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 کارکردِ محوری نظریه نادیده گرفته شود، امتیاز مفهوم‌پردازی «سیّال» به کلی تردیدپذیر و به امری صرفاً «عملی» بدل می‌گردد. پس، نظریه ممکن است بر حسب وضعیت رایج علم، پذیرفته یا رد شود، بی آن

کـه نگـرش اسـاسی در بـرابـر واقـعیت و خـصلت تـغییرپذیر یـا تغییرناپذیر آن به هیچ‌وجه دگرگون گردد. وضعیت ماخیست‌هائی که از پـیروان مـارکسیسم بـه حسـاب مـی‌آیند نشـان مـی‌دهد کـه نگرش مبتنی بر رسوخ‌ناپذیری، یعنی خصلت «مقدر و محتوم» و تغییرناپذیری واقعیت و «تبعیت آن از قوانین» ــ بـه مـعنای مـورد نظرِ ماتریالیسم بورژوایی و «نظاره‌گرانه» و اقتصاد کلاسیک که با آن قرابت بسیار دارد ــ ممکن است حتی تقویت هـم بشـود. ایـن کـه اندیشه‌ی ماخ بتواند به یک اراده‌گراییِ ــ ایضاً بورژوایی ــ بیانجامد، بـه هـیچ وجـه نـافی نکـته‌ی پـیش‌گفته نـیست. تـقدیرباوری و اراده‌گرایی فقط در نظرگاهی غیر دیالکتیکی و غیرتاریخی متضاد هسـتند. از نـظرگاه دیـالکتیکی آن‌هـا امـتدادی بـه‌هم‌پیوسته انـد که متقابلاً یک‌دیگر را تکمیل می‌کنند: بـازتاب‌های فکـری‌ئی کـه تضادهای آشتی‌ناپذیر نظام اجتماعی سرمایه‌داری و امکان‌ناپذیری حـل مسـائل ایـن نـظام را در چـارچـوب خـودِ آن بـه‌روشنی نشان می‌دهند.

به همین سبب هر کوششی برای تعمیق روش دیالکتیکی بـه نحوی «انتقادی» به‌ناگزیر به سطحی‌نگری بـیش‌تر مـی‌انـجامد. در واقع، آغازگاه روش‌شناختی هر گونه موضوع‌گیری «انتقادی»، جدایی روش و واقعیت، جدایی اندیشه و هسـتی است. و درست هـمین جدایی است که نظرگاه «انتقادی» به سبب وارد کـردن دقتِ عـلمی راستین در «ماتریالیسم خام و غیرانتقادیِ روشِ 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 این‌باره به‌صراحت اظهار نظر کرده‌انـد. انگـلس گـفته است: «بـدین

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

هنگامی که این جنبه از روش دیالکتیکی رنگ می‌بازد، این روش به‌ناگزیر به‌صورت زایده‌ئی بی‌فایده، یا زیور صرفِ «جامعه‌شناسی» یا «اقتصادِ» مارکسیستی و حتی به‌صورت 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 دیالکتیکیِ» هگل‌باوری استنتاج می‌کند به‌روشنی نشان می‌دهند که این راه به کجا می‌انجامد. آن‌ها نشان می‌دهند که اگر کسی بخواهد نظریه‌ئی درباره‌ی فرصت‌طلبی پی‌گیر، «تحول» بی‌انقلاب، «گذارِ طبیعی» و بی‌مبارزه به سوی سوسیالیسم تدوین کند، باید دقیقاً دیالکتیک را از روش ماتریالیسم تاریخی جدا سازد.

۲

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

دیدگاه روش‌شناختی چه معنائی دارند؟ تا چه حد می‌توان آن‌ها را راه‌نمای فعالیت پرولتاریای انقلابی دانست؟ تردیدی نیست که مبنای هر شناختی واقعیاتِ بدیهی است. فقط باید بدانیم که کدام یک از داده‌های زندگی (و در چه **زمینه‌ی روش‌شناختی‌ئی**) شایستگی آن را دارند که واقعیات مهم برای شناخت به حساب آیند. تجربه‌باوریِ تنگ‌نظر البته نمی‌پذیرد که واقعیات فقط از رهگذرِ چنین تدوین روش‌شناختی‌ئی به واقعیات به معنای دقیق کلمه بدل می‌شوند ــ 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 هرگونه 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، واقعیات «خام» را بپرورند 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 اجتماعی گرایش دارد که مشوق چنین روش‌ها و دیدگاه‌هائی است؛ اما درست در همین‌جا، و برای آن که به دام این‌گونه پندارهای اجتماعی نیفتیم و بتوانیم ذاتِ نهفته در پس آن‌ها را ببینیم، به روش دیالکتیکی نیازمند ایم.

واقعیت‌های «نابِ» 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 ذاتِ کمّی و بیانِ عددی و روابطِ ارقامی‌شان تقویت می‌شود. فرصت‌طلبان هرگز در نمی‌یابند که این شیوه‌ی پردازش پدیده‌ها ذاتیِ سرمایه‌داری است. مارکس به هنگامِ بررسی کار، شرحی بسیار ژرف از این گونه «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 انضمامیِ [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.»[۷] این گرایشِ تحول سرمایه‌داری از این هم پیش‌تر می‌رود؛ خصلت بت‌واره‌ی صورت‌های اقتصادی، شیءوارگیِ تمام مناسبات انسانی، گسترش فرآیندهای تقسیم‌کاری که بی هیچ توجهی به امکانات و توانایی‌های انسانیِ تولیدکنندگانِ 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 جائی که تعمق درباره‌ی این گرایشِ ذاتیِ خودِ امورِ واقع و برکشیدنِ آن به مقام علم، ممکن است بسیار «علمی» جلوه کند. اما دیالکتیک ــ که بر خلاف این امور واقع و نظام‌های

منفرد و انفراد آفرین ــ بر وحدت انضمامی کل تأکید می‌ورزد و کاذب‌بودن پندار امر واقعِ منفرد را نشان می‌دهد ــ البته پنداری که به‌ضرورت از دل سرمایه‌داری بیرون می‌آید ــ ساخته‌ئی خودسرانه جلوه می‌کند.

سرشت غیرعلمی این روشِ به‌ظاهر بسیار علمی در ندیدن و به‌حساب‌نیاوردن **خصلت تاریخی** امور واقعِ موضوعِ تحقیقِ آن است. این امر منبعِ 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 معاصرِ جاری در بسیاری از موارد به‌ناچار این تعیین‌کننده‌ترین عامل [یعنی تحول واقعی] ساکن فرض می‌شود و وضعیت اقتصادی موجود در آغاز دوره‌ی مورد بحث برای تمام آن دوره ثابت و تغییرناپذیر به حساب می‌آید، یا در این وضعیت فقط تغییراتی در نظر گرفته می‌شوند که حاصل روی‌دادهای بدیهی و در نتیجه روشن و آشکار هستند.»[۸] از آن‌جا که ساختار جامعه‌ی سرمایه‌داری با روش علوم طبیعی هم‌آهنگی دارد و شرط اجتماعیِ مقدمِ صحتِ این علوم نیز در همین امر نهفته است، در این هم‌آهنگی چیزی کاملاً مسئله‌ساز به وجود می‌آید. اگر در واقع ساختار درونیِ «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 کدام‌یک 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 احتمالِ) روش‌شناختی دارم که دیگر در مورد این امور

صادق نیستند، یا هنگامی که پی‌آمدهای این وضعیت [یعنی تحول تاریخی] را آگاهانه بیرون کشم، از همان آغاز با «صحت» به‌دست‌آمده در چنین روشی برخورد انتقادی کنم، و به لحظاتی بیش‌تر 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، به‌نحوی محتوم‌تر آشکار می‌شود. در واقع این امور (به عنوان آفریده‌های تحول تاریخی) نه فقط درگیرِ دگرگونی مداوم اند، بل‌که ــ **درست در ساختار عینی خود ــ آفریده‌های دوران تاریخی معینی هستند: دوران سرمایه‌داری.** در نتیجه، آن «علمی» که نحوه‌ی وجودِ 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 بی هیچ انتقادی ذات و ساختار و قوانین این جامعه را به عنوان اساس تغییرناپذیر «علم» می‌پذیرد. برای آن‌که از این «امور واقع» به امر واقع به معنای حقیقی آن برسیم، باید اوضاع و مشروط‌بودگیِ تاریخی‌شان را درک کنیم و دیدگاهی را که آن‌ها را به صورت داده‌های بی‌واسطه و تغییرناپذیر عرضه می‌کند کنار بگذاریم: باید به بررسی تاریخی ـ دیالکتیکی خود این امور واقع نیز بپردازیم، زیرا به گفته‌ی مارکس: «صورتِ کامل‌شده‌ی مناسبات اقتصادی، آن‌گونه که در سطح و ظاهر وجودِ 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 مفاهیمِ منطبق با آن‌ها بسیار متفاوت و در واقع کاملاً معکوس و

متضاد است.»[۹] 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 با هم انطباقِ بی‌واسطه داشتند، زاید می‌بود.»[۱۰] بنابراین، باید از یک‌سو پدیده‌ها را از صورت معینِ بی‌واسطه‌شان جدا کرد، و میانجی‌هائی 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 نمودِ بیرونی آن‌ها رسید که شکل تظاهر **ضروری** هسته‌ی درونی آن‌ها به حساب می‌آید. ضروری‌بودن این شکل تظاهر به علت خصلت تاریخی امور واقع و نیز به این علت است که آن‌ها در بستر جامعه‌ی سرمایه‌داری رشد کرده‌اند. این تعینِ دوگانه، این پذیرش و رفع هم‌زمانِ هستی بی‌واسطه، همان رابطه‌ی دیالکتیکی است. خواننده‌ی سطحی‌نگری که اسیر شیوه‌های سرمایه‌دارانه‌ی اندیشیدن است، با دشواری‌های بسیار عظیمی در درک ساختار درونی **سرمایه** روبه‌رو می‌شود؛ زیرا از یک‌سو 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» ــ یعنی جامعه‌ئی به‌تمامی سرمایه‌داری که فقط از کارگران و سرمایه‌داران تشکیل شده است ــ 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 واژگونه‌ی مناسباتِ

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 شناختِ **واقعیت** تبدیل شود. این شناخت از تعین‌های بسیط (و به نظر دنیای سرمایه‌داری) ناب، بی‌میانجی، و طبیعی، که پیش‌تر توصیف شدند، آغاز می‌کند و به شناخت کلیت انضمامی به عنوان بازآفرینیِ مفهومی واقعیت می‌رسد. این کلیتِ انضمامی به هیچ وجه به نحوی بی‌میانجی در اختیار اندیشه قرار نمی‌گیرد. مارکس می‌گوید: «امر انضمامی از آن رو انضمامی است که هم‌نهادِ چندین تعین، و در نتیجه، وحدت عناصرِ کثیر است.»[۱۱] ایدئالیسم* در این‌جا دچار این پندار می‌شود که فرآیند [ذهنیِ] بازآفرینیِ واقعیت را با فرآیند ساخته‌شدن خودِ واقعیت یکی می‌انگارد. زیرا «امر انضمامی با آن که آغازگاه واقعی، و در نتیجه آغازگاه ادارک و بازنمود است، در اندیشه به صورت فرآیند هم‌نهادن، یعنی به صورت نتیجه، و نه آغازگاه، نمودار می‌شود». ماتریالیسم عامیانه نیز ــ حتی در مدرن‌ترین هیئت خود در آرای برنشتاین و دیگران ــ به بازآفرینی تعین‌های بی‌میانجی و بسیط زندگیِ اجتماعی بسنده می‌کند و می‌پندارد که «دقت» بسیار زیادش در این است که این تعین‌ها را

---

* لوکاچ گفته‌ی مارکس را درست نقل نمی‌کند. مارکس در این‌جا 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 انفرادِ انتزاعی‌شان رها کند، و با قوانین علمی انتزاعیِ گسسته از کلیتِ انضمامی توضیح‌شان دهد. مارکس می‌گوید: «خامی و پوچی چنین مفهوم‌هائی درست در این امر نهفته است که چیزهائی را که با هم پیوند اندام‌وار دارند، به نحوی سراپا دل‌خواسته به هم پیوند می‌زند و این پیوند اندام‌وار را به پیوندی تماماً بازتابی [یا فاهمه‌ای*] بدل می‌سازد.»[۱۲] خامی و پوچیِ مفهومیِ چنین پیوندهای سراپا بازتابی بیش از هر چیز در این امر نهفته است که بر سرشت تاریخی و گذرای جامعه‌ی سرمایه‌داری سرپوش می‌گذارند و تعین‌های این جامعه را به شکل مقوله‌های نازمان‌مند، ابدی، و معتبر برای تمام صورت‌های زندگی اجتماعی جلوه‌گر می‌سازند. کامل‌ترین شکلِ این امر را در اقتصاد بورژوایی عامیانه می‌توان دید؛ اما مارکسیسم عامیانه نیز به‌زودی همان راه را در پیش گرفت. همین که روش دیالکتیکی، و همراه با آن برتری روش‌شناختیِ 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، پیوندِ بازتابیِ اجزای منفرد نیز به‌صورت قانون ابدی تمام جامعه‌های انسانی در آمد.

این گفته‌ی مارکس که «مناسبات تولیدی هر جامعه‌ئی یک کل را می‌سازند»[۱۳] آغازگاهِ روش‌شناختی و کلید شناخت تاریخی روابط اجتماعی است. اما هر مقوله‌ی جزئی منفردی را می‌توان (در

---

* Reflexionszusammenhang، منظور مارکس (و لوکاچ) 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 حی‌وحاضر در تمام سیر تحول جامعه‌ی بشری به تصور و اندیشه در آورد. (اگر این مقوله در جامعه‌ئی 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 برداشتِ دیالکتیکی از کلیت که در ظاهر از واقعیتِ بی‌میانجی آن‌همه دور می‌شود و این واقعیت را به نحوی می‌سازد که ظاهراً بسیار «غیرعلمی» جلوه می‌کند، در واقع یگانه روشی است که می‌تواند در عرصه‌ی اندیشه به درک و بازآفرینی واقعیت بپردازد. بنابراین، کلیت انضمامی[۱۴] 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 علومِ طبیعی، که آرمانِ روش‌شناختیِ همه‌ی علوم بازتابی و هر نوع تجدیدنظرطلبی است، وجود تناقض و تعارض را در موضوع پژوهشِ خود نمی‌پذیرد؛ و اگر به‌رغم میل‌اش، در میان نظریه‌های خاص تناقضی ببیند، آن را فقط در حکم نشانه‌ئی 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 نهاییِ 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، بل‌که **به نحوی جدایی‌ناپذیر به ذات خودِ واقعیت، به ذات جامعه‌ی سرمایه‌داری تعلق دارند.** با شناخت کلیت، آن‌ها رفع نمی‌شوند و از تناقض‌بودن **باز نمی‌ایستند.** کاملاً برعکس، این شناخت آن‌ها را به عنوان تناقض‌هائی 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 نشان‌دادن **گرایش‌های واقعی** فرآیند پیش‌رفت جامعه انجام می‌دهد، گرایش‌هائی که باید در واقعیت اجتماعی و در جریان پیش‌رفت اجتماعی، این تناقض‌ها را **واقعاً** رفع کنند.

در چنین چشم‌اندازی، خودِ تضاد میان روش دیالکتیکی و روش «انتقادی» (یا روش ماتریالیسم عامیانه، یا روش ماخ و غیره) نیز مسئله‌ئی اجتماعی است. آرمان روش‌شناختی 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 یک‌سو 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 به‌ناگزیر به اندیشه‌اش راه می‌یابند نه پدیده‌های متعلق به ذات این نظام تولیدی، بل‌که پدیده‌هائی 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] اساسیِ تولید سرمایه‌داری، یعنی این امر که «شیوه‌ی تولید بورژوایی مستلزم محدودکردن رشد آزاد نیروهای تولیدی است»[۱۵]، به خشن‌ترین وجه در همین بحران‌ها نمودار می‌شود. آن‌چه ریکاردو با حسن نیت تمام بیان می‌کرد، در اقتصاد عامیانه به توجیه آگاهانه دروغینِ جامعه‌ی بورژوایی بدل می‌شود. مارکسیسم عامیانه نیز با تلاش برای حذف کامل دیالکتیک از علم پرولتری، یا دست کم با کوشش در راه تصفیه و تلطیف «انتقادیِ» آن، خواه‌ناخواه به همان نتیجه می‌رسد. به عنوان مثال، ماکس آدلر ــ شاید به ناهنجارترین وجه ــ از دیدگاهی انتقادی می‌خواهد دیالکتیک به مثابه روش و حرکتِ 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.»[۱۶] 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 بورژوایی را به شکل عام جامعه به طورکلی 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 عقیدتیِ سرشت متضاد نظامِ اجتماعی سرمایه‌داری. اما فرقی نمی‌کند که این جاودانه‌سازیِ 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 محو روش دیالکتیکی، تاریخ ادراک‌ناپذیر می‌شود. این گفته طبعاً بدان معنا نیست که بی مددِ روش دیالکتیکی نمی‌توان شرحی کمابیش دقیق از بعضی شخصیت‌ها یا دوران‌هایِ تاریخی ارایه کرد. منظور آن است که در چنین نظرگاهی، درک تاریخ به مثابه **فرآیندی یک‌پارچه** و جامع ناممکن می‌شود. (این امکان ناپذیری، در علم بورژوایی از یک‌سو در ساخته‌های انتزاعی و جامعه‌شناختی تحول تاریخی از نوع اسپنسر یا اوگوست کُنت ــ که تناقض‌های درونی‌شان را نظریه‌ی بورژوایی مدرنِ تاریخ و به‌ویژه ریکرت آشکار کرده ــ 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 دامنه‌ی پژوهش، مانند تمایز میان تاریخ خاص و تاریخ عام مبتنی نیست، بل‌که بر تضادی روش‌شناختی، بر تضاد دیدگاه‌ها استوار است. مسئله‌ی درکِ 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 روی‌دادی تاریخی را به نحوی اساساً درست درک و تشریح کند، اما نتواند سرشت واقعی همین روی‌داد و کارکرد آن را در درون کلِ تاریخی‌ئی که بدان تعلق دارد، یعنی

در درون وحدت فرآیند تاریخی، دریابد. مثال شاخص این امر دیدگاه سیسموندی درباره‌ی مسئله‌ی بحران‌های سرمایه‌داری است.[۱۷] 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 چارچوبِ 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 اجزایِ مختلف جامعه، جامعه‌های مستقل و جداگانه می‌سازد.»[۱۸]

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 یک پندار است که آن‌ها با یک‌دیگر رابطه‌ئی دیالکتیکی و پویا دارند و به صورت عناصر دیالتیکی 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، بل‌که تمام آن‌ها بخش‌های یک کلیت و عناصر متفاوت مجموعه‌ئی واحد هستند... بنابراین، یک شکل معینِ تولید، شکل‌هایِ معینِ 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.»[۱۹]

با این‌همه نباید به مقوله‌ی تأثیر متقابل بسنده کرد؛ زیرا اگر این تأثیر را به صورت تأثیر علّی متقابلِ دو چیزِ تغییرناپذیر تصور کنیم، در مقایسه با زنجیره‌های علّیِ 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 خودِ صورتِ عینیت جلوه‌گر می‌شود.[۲۰] 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.»[۲۱] این دگرگونی مداومِ صورت‌های عینی تمامِ پدیده‌های اجتماعی در جریان تأثیر متقابل دیالکتیکی مداوم آن‌ها و شناخت‌پذیری هر موضوع به نسبت کارکردش در کلیتِ معینی که خود به آن تعلق دارد، کلیت‌نگری دیالکتیکی را به یگانه نگرشی 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 بازتابیِ [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 بازنمودهائی ضروری اند که عاملان تولید سرمایه‌داری در سر می‌پرورانند. بنابراین، آن‌ها موضوع شناخت اند، اما موضوعی که در این شکل‌های بت‌واره و از ره‌گذر آن‌ها شناخته می‌شود، خودِ نظام تولید سرمایه‌داری نیست، بل‌که ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم آن است.

باید این پوشش را درید تا به شناخت تاریخی رسید. زیرا کارکرد این تعین‌های بازتابیِ [یا فاهمه‌ای] شکل‌های بت‌واره‌ی عینیت آن است که پدیده‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری را ذات‌هائی 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 عنوا مثال، فرق میان سرمایه‌ی ثابت و سرمایه‌ی متغیر را ــ که برای عل اقتصاد نقش اساسی دارد ــ فقط در پرتو روش دیالکتیکی می‌تو شناخت؛ علم اقتصاد کلاسیک نتوانسته است از شناخت فرق می 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 تماد

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 کالاییِ محصول و صورت پولی کالا بر این دادوستد سر پوش می‌گذارند.»[۲۲]

این پندارِ 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، بل‌که 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.»[۲۳] با این نگرش است که روشِ 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] واقعیتِ اجتماعی همان‌قدر با این واقعیت بی‌گانه باشند که تعین‌های بازتابی اقتصاد بورژوایی، و

در نتیجه برتری رابطه‌ی دیالکتیکی بر این تعین‌ها، 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 آنِ 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 مناسَباتِ انسانی سرچشمه می‌گیرند و در فرآیند دگرگونی روابط انسانی نقش دارند، با رابطه‌ی متقابل خود با تکیه‌گاه واقعی فعالیت‌شان، حرکت خودِ تحول اجتماعی را نیز رؤیت‌پذیر می‌کنند. به عبارت دیگر، تولید و بازتولیدِ یک کلیت اقتصادی معین، که علم خواستار شناخت آن است، ضرورتاً (البته با فراروی از اقتصادِ «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، بل‌که خود رابطه‌ی سرمایه‌داری را نیز تولید و بازتولید می‌کند که در یک‌سوی آن سرمایه‌دار و در سوی دیگرش کارگر مزدبگیر قرار دارد.»[۲۴]

۴

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 به‌صورتی بسیار انتزاعی و همراه با بدفهمی که در نتیجه راه را برای بدفهمی‌های بیش‌تر بازکرده است. او در ***فلسفه‌ی حق*** می‌نویسد: «آن‌چه واقعی است به‌خودی‌خود ضروری است. ضرورت عبارت است از تقسیم کل به مفاهیم مختلف، به طوری که این کلِ تقسیم شده به تعیّنی ثابت و پای‌دار بدل می‌شود، که البته تعینی متحجر نیست، بل‌که همواره از ره‌گذر انحلال، خویشتن را باز می‌آفریند.»[۳۵] در این‌جا شباهت ژرف ماتریالیسم تاریخی و فلسفه‌ی هگل به روشنی نمودار می‌شود، زیرا این‌ها هر دو، نظریه را **خودشناسی واقعیت** می‌دانند. با این‌همه، باید به‌طور خلاصه به تفاوت ژرف آن‌ها نیز اشاره کنیم. این تفاوت در مسئله‌ی واقعیت، مسئله‌ی وحدتِ فرآیند تاریخی نیز خود را نشان می‌دهد. مارکس از هگل (و بیش‌تر از جانشینان وی که همواره آشکارا به فیشته و کانت بازمی‌گشتند) 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 موردِ اساسی از کانت فراتر نرفته است؛ به نظر مارکس، شناخت هگلی صرفاً شناختی **درباره‌ی** ماده‌ئی ــ ذاتاً بی‌گانه ــ است و نه «خودشناسی» **این** ماده که همان جامعه‌ی انسانی است. چنان که مارکس در جمله‌های تعیین‌کننده‌ی نقد خود می‌گوید: «نزد 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 خودآگاهی می‌رسد. مشارکت فیلسوف در [ساختن] تاریخ به همین آگاهی پسین و دیرهنگام محدود می‌شود، زیرا روح مطلق حرکتِ واقعی را ناآگاهانه انجام می‌دهد. بنابراین، فیلسوف پس از وقوع روی‌داد سر می‌رسد.» بدین ترتیب هگل اجازه می‌دهد که «روحِ مطلق به عنوانِ 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 نظرور صورت می‌گیرد.»[۲۶] فعالیت انتقادی مارکس جوان این اسطوره‌پردازی مفهومیِ هگل را به طور قطع کنار زد.

تصادفی نبود که فلسفه‌ئی که مارکس در رویارویی با آن به «خودآگاهی» رسید، نوعی پس‌رَوی 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 مفهومیِ ارتجاعی، و بازمانده‌های دوگانگی نظرورانه‌ی اندیشه و هستی را با فلسفه‌ی ارتجاعی پی‌گیرِ آلمانِ 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، بل‌که 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 اجتماعی‌شده را به طور بنیادی به مسائل تاریخی بدل کرد، بنیاد واقعیِ تحول تاریخی را به طور عینی و

ملموسی نشان داد، و کارآیی روش‌شناختی آن را ثابت کرد. فلسفه‌ی هگل با معیاری که مارکس کشف کرده و به نحو روش‌مندانه‌ئی به‌کار 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 تمامِ روش فلسفیِ خود، با برداشت‌هایش درباره‌ی فرآیند و کلیتِ 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.[۲۷] 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 خودِ 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 به‌ناگزیر حاملانِ حقیقی پیش‌رفت تاریخی را اقوام و آگاهی آن‌ها می‌دانست (البته هگل ترکیبِ ناهم‌گنِ 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» باقی‌ماند (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؛ آن هم‌نهادِ نهاییِ (ظاهری) نیز که [این گرایش‌های متناقض] در نظام فلسفی او پیدا کرده‌اند بایستی روبه گذشته داشته باشد نه به آینده.[۲۸] هیچ جای تعجب نیست که علم بورژوایی 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 ــ حتی برای مارکسیست‌ها.

مفهوم‌پردازیِ اسطوره‌ای همیشه به معنای ناتوانی از درک موقعیتی اساسی از زندگی انسان‌هاست، موقعیتی که آنان نمی‌توانند پی‌آمدهایش را دفع کنند. این ناتوانی در شناخت ذاتِ پدیده در عرصه‌ی اندیشه به صورت نیروهای محرکِ 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»[۲۹] به دیدگاهی دست‌یافته‌اند که رهایی از هر گونه اسطوره‌ئی را ممکن می‌سازد. روح مطلق هگل آخرین صورت اسطوره‌ای بزرگ بود، ــ صورتی که بیان‌کننده‌ی کلیت و حرکت آن بود ــ هر چند به ذات واقعی کلیت آگاهی نداشت. بدین ترتیب، وقتی عقل «که همواره وجود داشته اما همیشه صورتی عقلانی نداشته»[۳۰] در ماتریالیسم تاریخی با کشف بنیاد حقیقیِ خود و پایه‌ئی که بر اساس آن زندگی انسانی می‌تواند به راستی به خودآگاهی برسد، به صورت «عقلانیِ» خود دست می‌یابد، برنامه‌ی

فلسفه‌ی تاریخ هگل نیز از ره‌گذر نابودی خودِ 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، بل‌که در مفهوم نیز روی می‌دهد. در واقع خودِ مفهوم است که تصحیح می‌شود.»[۳۱]

۵

یادآوری می‌کنیم که آغازگاه ماتریالیسم دیالکتیکی چنین است: «آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آنان را تعیین می‌کند، بل‌که 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 اساسِ هستی به مثابه فرایندی اجتماعی می‌توان خودِ هستی را به صورت محصولِ تاکنون ناآگاهانه‌ی فعالیت انسان دریافت و این فعالیت را نیز عامل تعیین‌کننده‌ی دگرگونی هستی دانست. از یک‌سو، مناسباتِ 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 فردِ تنها و مجزا، به آیینی اخلاقی بدل می‌شود. تلاش فویرباخ برای فرارَوی 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 [ابژه] 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 آنِ واحد فاعل و موضوع فعل تحولِ تاریخی و اجتماعی است، آگاهی یابد. انسان جامعه‌ی فئودالی نمی‌توانست خود را موجودی اجتماعی ببیند، زیرا روابط اجتماعی او، هنوز از جهاتِ بسیاری طبیعی بود و جامعه در مجموع خود، بسیار سازمان نایافته‌تر و کنترل‌اش بر مجموعه‌ی روابط انسان‌ها بسیار کم‌تر از آن بود که بتواند در ذهن‌ها به صورت **واقعیت** انسان پدیدار شود. (در این‌جا نمی‌توان وارد جزئیات مسئله‌ی ساختار و وحدت جامعه‌ی فئودالی شد). جامعه‌ی بورژوایی فرآیند اجتماعی‌شدن جامعه را تحقق بخشید؛ سرمایه‌داری تمام مرزهای مکانی و زمانی میانِ کشورها و سرزمین‌های متفاوت و نیز سرحدات قانونی میان رسته‌های [Stände] مختلف را درهم شکست. در دنیای برابریِ صوری این نظام، روابط اقتصادی‌ئی که مبادلات مادیِ بی‌میانجی بین انسان و طبیعت را تنظیم می‌کردند، به نحوی فزاینده محو می‌شوند. انسان ــ به معنای حقیقی کلمه ــ 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 عاملِ تاریخیِ 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 طبیعتی ثانوی که از فئودالیسم بی‌روح‌تر و رسوخ ناپذیرتر است بـه مـقابله بـاوی بـرمی‌خیزند.[۳۲] فـقط بـا بـه‌صحنه‌آمدن 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 رهـایی پـرولتاریا» و آمـوزه‌ی واقـعیت بـه عـنوان فـرآیـند جـامع تکامل تـاریخی نـیز پـدیدار مـی‌شود، زیـرا دست‌یـابی پـرولتاریا به روشن‌ترین نگرش درباره‌ی وضعیت طبقاتی خود نیازی حیاتی و مسئله‌ی مرگ و زندگی است، و وضعیت طبقاتی او فقط آنگـاه شناخته می‌شود کـه کـل جـامعه شـناخته شـود، و ایـن شـناخت، 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 شـناخت کـل جـامعه هـم‌زمان حاصل می‌شود و او در عین حال فاعل و موضوع شـناختِ خـود است.

رسالت هدایت بشر به مرحله‌ی عالی‌تر تکامل، همان‌گونه که هگل به‌درستی یادآوری کرده ــ هرچند آن را در مورد اقوام گفته ــ بر این امر مبتنی است که «این مراحل تکامل همانند **اصـول طـبیعی بی‌میانجی**» جلوه مـی‌کنند و قـومی (یـعنی طـبقه‌ئی) «کـه چـنین رسالتی را به مثابه اصل **طبیعی** پذیرفته، وظیفه‌ی عملی‌کردن آن را بر عهده دارد.»[۳۳] مارکس این اندیشه را در مورد تحول اجتماعی به روشـنی تـمام مشـخص کـرده است: «هـنگامی کـه نـویسندگان سوسیالیست ایـن نـقش جـهانی-تـاریخی را بـه پـرولتاریا نسـبت 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 ظاهرِ 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 عین‌حال نه فقط از این گم‌گشتگی آگاهی نظری به دست آورده، بل‌که در اثر فقری که دیگر انکارپذیر یا بزک‌کردنی نیست و مطلقاً تحمل‌ناپذیر شده ــ فقری که بیان عملی ضرورت است ــ به طغیان بی‌درنگ بر ضد این اوضاع غیرانسانی کشیده می‌شود. اما پرولتاریا بدون درهم‌شکستن اوضاع زندگیِ خود، نمی‌تواند خویشتن 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 بشکند.»[۳۴] بنابراین، ذات روش‌شناختی ماتریالیسم تاریخی از «فعالیت انتقادی-عملی» پرولتاریا جدایی‌ناپذیر است: هر دو، عناصر فرآیند واحدی از تکامل جامعه اند. بدین ترتیب شناخت واقعیت که در پرتو روش دیالکتیکی به دست می‌آید نیز از دیدگاه طبقاتی پرولتاریا جدایی‌ناپذیر است. مسئله‌ئی که «مارکسیسم اتریشی» در باب جدایی روش شناختی علم «ناب» مارکسیسم از سوسیالیسم طرح کرده،[۳۵] مانند تمام مسائل مشابه، مسئله‌ئی 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 دورشدن از ماتریالیسم تاریخی می‌انجامد، همان‌گونه که پذیرش آن دست‌رسی مستقیم به عرصه‌ی پیکار پرولتاریا را ممکن می‌کند.

گفتیم که ماتریالیسم تاریخی از دل اصل حیاتیِ «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 بـه فـردِ پرولتر) قرار می‌گیرد؛ درست برعکس است. البته پـرولتاریا فـاعل 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 [ابژه] بدل شود. پرولتاریا تماشاگر بی‌طرف فرآیند تـاریخی نـیست. او فـقط شرکت‌کننده‌ی تأثیرگذار و تأثیرپذیر این فرآیـند نـیست؛ بـرآمـد و تحول آگاهی او، و برآمد و تحول واقعی وی در جریان تـاریخ دو جنبه از فرآیند واقعی واحدی هستند. نه فقط از آن‌رو کـه طـبقه‌ی کارگر در جریان اقـدامـات خـودانگـیخته و نـاآگـاهانه‌ی نـاشی از نومیدی بی‌واسطه و مستقیم پا گرفته (تخریب مـاشین‌ها نـمونه‌ی شاخص این گام‌های اولیه به حسـاب مـی‌آید) و سـپس از ره‌گـذر پیکار اجتماعی بی‌امانی «به صـورت طـبقه درآمـده» است. بـل‌که هم‌چنین بدان سبب که آگـاهی پـرولتاریا بـه واقـعیت اجـتماعی، جای‌گاهِ طبقاتی و رسالت تاریخی خود و نگرش ماتریالیستی بـه تاریخ نیز آفریده‌ی همان فرآیند تحول تاریخی است که ماتریالیسم تاریخی واقعیت آن را ــ برای اولین‌بار در تاریخ ــ به‌درستی دریافته است.

بنابراین، روش مارکسیستی مانند هر آفریده‌ی دیگرِ سیاسی یا اقتصادی، محصول مبارزه‌ی طـبقاتی است. تکـامل پـرولتاریا نـیز بازتاب ساختار درونی تاریخ جامعه است که برای نـخستین‌بار بـه وسیله‌ی او شناخته شده است. «بنابراین، نتیجه‌ی آن هـمان‌قدر در

مقدماتش نهفته است که مقدمات آن در نتیجه‌اش.»* [۳۶] 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، خودِ پرولتاریا زاده شد، و بدین ترتیب فاعل و موضوع شناختِ واقعیت اجتماعی دگرگون گشت. ثانیاً فقط در جریان تکامل خودِ 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 (معنائی بیرونی که اعطاییِ 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 ــ اندیشه‌گرانی که هدف‌های بیرونی و استعلایی برای این جنبش تعیین می‌کردند ــ و به ادراک روشن کمونِ پاریس در ۱۸۷۱ می‌رسد: طبقه‌ی کارگر نمی‌خواهد «هیچ آرمانی را متحقق کند»، بل‌که 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 این‌جا هم به مکررگویی قیاس صوری گوشه می‌زند (زیرا نتیجه‌ی آن در مقدمات‌اش نهفته است) و هم می‌خواهد بگوید تکامل پرولتاریا و ساختار درونی جامعه (یا روش دیالکتیکی و مبارزه‌ی طبقاتی) مقدمات و نتیجه‌ی یک‌دیگر اند.

است که طبقه‌ی «رویاروی سرمایه» (یا طبقه‌ی درْخود) 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 نشانِ 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، بل‌که 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 وجودِ صرف به مرحله‌ی واقعیت ارتقا می‌یابد. با این‌همه نباید از یاد برد که هر کوششی برای پاک نگه‌داشتنِ «هدف نهایی» یا «ذات» پرولتاریا از آلودگی بر اثر/ و در جریان رابطه با هستی ــ یعنی جامعه‌ی سرمایه‌داری ــ 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.[۳۷]

خطر عملی هرگونه نگرش دوگانه‌انگاری از این دست در حذف

عامل جهت‌بخشِ عمل نهفته است. در واقع، همین که زمینه‌ی واقعیت را، که فقط ماتریالیسمِ دیالکتیکی می‌تواند آن را به تسخیر در آورد (و باید همواره باز تسخیر شود) ترک کنیم و در نتیجه همین که در زمینه‌ی «طبیعیِ» هستی و تلخی آشکار و عریان تجربه باقی بمانیم، فاعلِ عمل و محیط «روی‌دادها 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 روی‌دادها و امور واقع همان‌قدر ناممکن است که امکان کشف عامل جهت‌بخش به اعمال در خودِ روی‌دادها و امور واقع. وضعیتی که در آن، «روی‌دادها و امور واقع» بی هیچ ابهامی بر ضد یا به نفع جهتِ معینی 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 تصمیمِ 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 عملِ 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 عین‌حال شناخت مرحله‌ئی از تحول اجتماعی را نشان می‌دهد که کل جامعه به آن رسیده است. اگر امور واقع در حالِ 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 ــ یعنی همان چیزی که معمولاً هدف نهایی خوانده می‌شود. اما این هدف نهایی، آرمانی انتزاعی نیست که در تقابل با فرآیندِ [تحول تاریخی] قرار گیرد، بل‌که 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 هدفِ 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 ــ یعنی رهایی پرولتاریا ــ 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، بل‌که به‌عکس همیشه دشوارتر می‌گردد و مسئولیتی فزاینده را طلب می‌کند. بنابراین، وظیفه‌ی مارکسیسمِ درست آیین ــ چیرگی بر تجدیدنظر طلبی و یوتوپیاپردازی ــ به معنای نابودی یک‌باره و همیشگی گرایش‌های نادرست نیست، بل‌که پیکارهای همواره نوشونده بر ضد نفوذ فسادانگیزِ 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 یک‌سو در پیکار پرولترهای ملل گوناگون، منافع مشترکِ تمام آنان را صرف‌نظر از ملیت‌شان طرح می‌کنند و به دفاع از آن‌ها بر می‌خیزند؛ و از سوی دیگر در مراحل گوناگون پیکار پرولتاریا و بورژوازی، همواره و در همه‌جا نماینده‌ی منافع کل جنبش اند».

مارس ۱۹۱۹

مارکسیسمِ 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، *فقر فلسفه*.

۱

وجه تمایز قاطع مارکسیسم از علم بورژوایی، برتری انگیزه‌های اقتصادی در تبیین تاریخ نیست، بل‌که 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 علمِ سراپا جدید تبدیل کرده است. جدایی سرمایه‌دارانه میان تولیدگر و مجموعه‌ی فرآیند تولید، تقسیمِ 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 به‌ناگزیر 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، بل‌که در وهله‌ی نخست، روش آن است. برتری مقوله‌ی کلیت، حاملِ اصلِ انقلابی در علم است.

این خصلت انقلابی دیالکتیک هگل ــ صرف‌نظر از تمام جنبه‌های محافظه‌کارانه‌ی آرای او ــ 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 جبرِ انقلاب» می‌شود. اما این تحول صرفاً با زیروروکردن 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 زیروروکردن آشکار شود که ذات این روش، یعنی مفهوم کلیت و درنظرگرفتن تمام عناصر جزئی به صورت اجزای کل و فرآیند دیالکتیکی وحدت اندیشه و تاریخ حفظ شده است. در نظر مارکس،(هدف روش دیالکتیکی شناختِ جامعه به مثابه کلیت است. علم بورژوایی از سرِ واقع‌گرایی سطحی به انتزاعاتی که یا از جدایی علمیِ موضوعات پژوهش و یا از تقسیم کار و تخصصی‌شدنِ رشته‌های علمی ناشی می‌شوند ــ انتزاعاتی که در مورد علوم خاص، از دیدگاه روش‌شناختی ضروری و سودمند اند ــ، نوعی «واقعیت» نسبت می‌دهد یا به نحوی «انتقادی» برای آن‌ها «خودفرمانی» قایل می‌شود؛ ولی مارکسیسم این جدایی‌ها را از میان بر می‌دارد و در آنِ 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 خاصِ مسائل و مفاهیم یک رشته، ناگزیر است. اما نکته‌ی تعیین‌کننده این است که آیا چنین تجزیه‌ئی فقط وسیله‌ئی برای شناخت کل است، یعنی همواره در زمینه‌ی کلیِ درستی جای می‌گیرد که پیش‌فرض و لازمه‌ی آن است، یا این که شناخت انتزاعیِ عرصه‌ی جزئی

«خودفرمانیِ» 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 به‌هم‌پیوسته وجود دارد: علم تکامل جامعه به مثابه کلیت.

اما مقوله‌ی کلیت نه فقط موضوع بل‌که فاعل شناخت را نیز تعیین می‌کند. علم بورژوایی ــ آگاهانه یا ناآگاهانه، ساده‌اندیشانه یا زیرکانه ــ همواره از دیدگاهِ فرد به پدیده‌های اجتماعی می‌نگرد.[1] و دیدگاه فرد نمی‌تواند به هیچ کلیتی برسد، و در نهایت ممکن است به جنبه‌هائی از عرصه‌ئی جزئی و غالباً به چیزی صرفاً تکه‌تکه بیانجامد: به «امور واقع» بی‌ارتباط باهم یا به قوانینِ جزئیِ انتزاعی. کلیت فقط در صورتی طرح‌پذیر است که فاعل طرحِ آن نیز خود نوعی کلیت باشد و در نتیجه برای شناخت خود، موضوع شناخت را نیز به‌ناگزیر 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 به‌ویژه در **سرمایه** هر مسئله‌ئی 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 به‌ویژه عامیانه‌کنندگان‌اش تکامل سرمایه‌داری را همواره از دیدگاه **سرمایه‌دار فردی** در نظر گرفته‌اند و در نتیجه در چنبری از تناقض‌هایِ حل‌نشدنی و مسائل کاذب سردرگم مانده‌اند. مارکس در **سرمایه** از این روش از بیخ و بُن

می‌گسلد. 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. برخوردی تا این حد یک‌جانبه جز به پیدایش اقتصاد عامیانه‌ی جدیدی که به عبارتی نقطه‌ی مقابل اقتصاد عامیانه‌ی بورژوایی 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 مجموعه‌ئی از مسائل را با پرتوئی کاملاً جدید روشن کرده، چه مسائل جدیدی پدیدار شده که اقتصاد کلاسیک حتی قادر به طرح ــ چه رسد به حل ــ آن‌ها نبوده و چه‌گونه بسیاری از مسائل کاذب این اقتصاد از میان رفته است. هدف من در این‌جا فقط آن است که دو شرط مقدمِ کاربرد درستِ روش دیالکتیکی را ــ در تقابل با کاربرد سبک‌سرانه‌ی مقلدان هگل ــ روشن کنم این دو شرط عبارت اند از: ضرورت [مفهوم]کلیت نخست به مثابه موضوعِ طرح‌شده و سپس به عنوان فاعل طرح‌کننده.

۲

انباشت سرمایه، اثر اصلی روزا لوکزامبورگ، پس از ده‌ها سال عامیانه‌سازیِ مارکسیسم، مسئله را بر همین مبنا در نظر می‌گیرد. نخستین جلوه‌ی آشکار و روشنِ این عامیانه‌سازیِ مارکسیسم و انحراف آن به سمت یک «علم» بورژوایی 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 زدنِ اتهامِ 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 نظرگرفتن انقلاب به صورت عملی مجزا و جدا از سیر کلی تکاملِ و نه به صورت بخشی از این فرآیند، جنبه‌های انقلابی اندیشه‌ی مارکس نیز به‌ناگزیر باید همانند بازگشت به دوره‌ی آغازینِ جنبش کارگری، یعنی بلانکیسم، جلوه کند. 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.[۲]

اما مفهوم سیر دیالکتیکی تاریخ که فرصت‌طلبان می‌خواستند پیش از هر چیز ریشه‌ی آن را در مارکسیسم بخشکانند؛ در این‌جا نیز پی‌آمدهای ناگزیرش را بر آنان تحمیل کرد. رشد اقتصادی دوره‌ی امپریالیسم، پذیرش حمله‌های دروغین فرصت‌طلبان به نظام سرمایه‌داری و تحلیل به‌اصطلاحِ «علمیِ» 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 تکاملِ 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 علمیِ خاصِ عناصرِ مجزا بسنده می‌کردند. این دیدگاهِ تک‌نگارانه، بهترین شکل پنهان‌کردنِ افقِ مسئله‌ئی است که تمام جنبشِ سوسیال‌دمکراسیِ فرصت‌طلب‌شده از رویارویی با آن وحشت دارد. این سوسیال دمکرات‌ها با یافتن توصیفات «دقیق» در عرصه‌های

خاص، و «قوانین همیشه‌معتبر» برای موارد جداگانه، فرق امپریالیسم را با دوره‌ی پیش از آن کم‌رنگ کرده‌اند. آنان می‌پنداشتند در جامعه‌ی سرمایه‌داری «به طور کلی» زندگی می‌کنند، جامعه‌ئی که جاودانگی‌اش در نظرشان همان قدر با عقل انسانی و «قوانین طبیعت» سازگار می‌نمود که در نظر اقتصاددانانِ بورژوایِ عامیانه‌ئی مانند ریکاردو و جانشینان او.

این که آیا بازگشت نظری به روش‌شناسیِ اقتصاددانانِ عامیانه، علت فرصت‌طلبیِ عملی بوده یا معلول آن، همانا پرسشی غیردیالکتیکی و غیرمارکسیستی است. در نظر ماتریالیسمِ تاریخی، هر دو گرایش در کنار هم قرار دارند و حال‌وهوای اجتماعی سوسیال-دمکراسیِ پیش از جنگ را بیان می‌کنند. پیکارهای نظری بر سرِ *انباشت سرمایه‌ی* روزا لوکزامبورگ را فقط در چارچوب این حال‌وهوا می‌توان درک کرد.

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

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 ــ آگاهانه یا ناآگاهانه ــ در این مورد سکوت کرده‌اند که با توجه به همین نکته، **سرمایه**، درست در همان جائی که مسئله‌ی انباشت اولیه‌ی سرمایه بایستی ادامه می‌یافت، قطع شده و در واقع ناقص است. در نتیجه روزا لوکزامبورگ کاری انجام نداده است مگر به‌پایان‌رساندنِ 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، بل‌که در اغلبِ 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 کلیتِ سرمایه‌داری ندارد؛ راه‌حل این مسئله را نیز «فرمول‌ها»ی 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. همان گونه 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 کلیتِ 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 سکوئی برای طرح مسئله‌ی واقعی اند.

انباشت سرمایه روش و پرسش‌گریِ 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 طبیعیِ» اکتشافیِ 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 امپریالیستیِ تمام دنیا در طول واپسین مرحله‌ی سرمایه‌داری سهمی داشت، اما با این‌همه می‌کوشید از سرنوشت ناگزیرش ــ جنگ جهانی ــ بگریزد.

این سوسیال‌دموکراسی ناگزیر بود تکامل را چنان در نظر گیرد که گویا انباشت سرمایه‌دارانه قادر است در این فضای خالیِ فرمول‌های ریاضی (یعنی بی هیچ مسئله‌ئی و به دور از جنگ جهانی) صورت گیرد. بدین ترتیب، درک و توانایی پیش‌بینی سیاسیِ 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 ابدیِ 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 بر داشت 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 دفاعیِ 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 همان گونه که برداشت مارکس جوان از کلیت، نشانه‌های بیماری را در سرمایه‌داری هنوزشکوفای 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 بررسیِ واقعی و قطعی مسئله محسوب می‌شود. هسته‌ی مرکزی کتاب موضوعی است که می‌توان آن را بررسی تاریخی-کتاب‌شناختیِ 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 روشِ 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، چه‌گونه، و به‌ویژه چرا به **ناگزیر بایستی** ریکاردو و هگل را بد بفهمد، نه فقط تضادهای درونی پرودون را آشکار می‌سازد، بل‌که دلایل نهفته‌ئی 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 همان گونه 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 گستردگی مسائلِ بررسی‌شده، این روش تشریح تاریخی مسائل را به طور جزئی به‌کار 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 ترسیم کرده است.

این شکل درونیِ ساخت‌بندیِ مسئله به موضوع محوری روش دیالکتیکی، به درکِ دقیق از جای‌گاه مسلط مقوله‌ی کلیت، و در نتیجه به فلسفه‌ی هگل بازمی‌گردد. روش فلسفیِ 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 ــ دیالکتیکیِ ــ 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 «ایدئالیستیِ» روش دیالکتیکی، گاهی این نزدیکی را چندان احساس نمی‌کرد. ایدئالیسم «مطلقِ» مقلدان هگل در واقع به انحلال کلیت آغازینِ نظام فکری او،[۴] به جداکردن دیالکتیک از تاریخ زنده، و بدین ترتیب در نهایت به حذف وحدت دیالکتیکی اندیشه و هستی می‌انجامد. 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 خاصِ مکانیستی و اقتصاد عامیانه منجمد می‌شود. اگر مقلدان هگل، با ساخته‌های سراپا ایدئولوژیکی خود، توانایی درک روی‌دادهای تاریخی را ندارند، مقلدان مارکس هم از درک پیوند شکل‌های به‌اصطلاح «ایدئولوژیکیِ» جامعه با پایگاه اقتصادی این شکل‌ها ناتوان اند و هم از درک خود اقتصاد به مثابه کلیت، به مثابه واقعیت اجتماعی.

(روشِ دیالکتیکی در برخورد به هر موضوعی همواره حول محورِ مسئله‌ئی واحد می‌چرخد: شناخت کلیت فرآیند تاریخی. بنابراین، مسائل «ایدئولوژیکی» و «اقتصادی» با یک‌دیگر بی‌گانه نیستند، بل‌که 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 ـ کتاب‌شناختی نیز بهترین روش برای بیان مسائل تاریخی است. تاریخ فلسفه به فلسفه‌ی تاریخ بدل می‌شود.

بنابراین، به هیچ وجه تصادفی نیست که دو اثرِ اساسی‌ئی که نوزاییِ نظری مارکسیسم با آن‌ها آغاز می‌شود ـ ***انباشت سرمایه‌ی*** روزا لوکزامبورگ و ***دولت و انقلابِ*** لنین ـ 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 ارایه 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 بورژوایی، مبنی بر «توجه به دست‌آوردهای پیشینیان» ندارد (همان روشی که نظریه‌پردازان سوسیال‌دمکرات نیز کاملاً پذیرفته‌اند). علم بورژوایی با متمایزساختن روش‌شناختیِ نظریه و تاریخ، با نادیده گرفتن تأثیر متقابل رشته‌های جداگانه و در نتیجه کنار گذاشتن مسئله‌ی کلیت به بهانه‌ی تخصصِ 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 رواج 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-کتاب‌شناختیِ 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 راه پیکار نظری را در قالب ***اصول جدید اقتصاد سیاسی*** سیسموندی گشود. این کتاب در حکم نخستین شناخت از مسائل و معضلات سرمایه‌داری بود، شناختی که البته هدفی ارتجاعی داشت. بیانِ عقیدتی این شکلِ 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 به‌کلی 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 خرده بورژوایی و ارتجاعی نارودنیک‌ها در دیدگاه‌های نظری‌شان به‌روشنی آشکار می‌گردد، چه‌گونگیِ تبدیلِ همواره آشکارترِ «مارکسیست‌های» روس نیز به قهرمانان عقیدتی تکامل سرمایه‌داری بسیار تماشایی شده است. آنان، در مورد امکانات تکامل سرمایه‌داری، به وارثان عقیدتیِ خوش‌بینیِ اجتماعیِ ژان باتیست‌سه، مک کلوچ، و غیره بدل می‌شوند. روزا لوکزامبورگ در *انباشت سرمایه* (ص ۲۹۶) می‌نویسد: «بی‌تردید مارکسیست‌های 'قانونیِ' روس بر دشمنانِ '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 بی حد و مرز سرمایه در حکم اثبات تداوم بی حد و مرز آن است... اگر شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بتواند رشد

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

در این‌جا چهارمین و آخرین جدل بر سر مسئله‌ی انباشت، جدلِ اوتو باوئر و روزا لوکزامبورگ آغاز می‌شود. اکنون مسئله‌ی خوش‌بینیِ اجتماعی تغییرِ کارکردِ جدیدی می‌یابد. در نظر روزا لوکزامبورگ، شک درباره‌ی امکان انباشت، صورت مطلق خود را از دست می‌دهد و به مسئله‌ی **تاریخی شرایطِ** انباشت بدل می‌شود. در نتیجه مسلم می‌گردد که انباشت نامحدود، امکان‌ناپذیر است. همین‌که انباشت در زمینه‌ی اجتماعیِ 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 حکمِ امکان‌ناپذیری رشد بیش‌ترِ نیروهای تولیدی است و ضرورت تاریخی-عینیِ زوال سرمایه‌داری را نشان می‌دهد. تمام تناقض‌های حرکت مرحله‌ی امپریالیستی که مرحله‌ی نهایی حیات تاریخی سرمایه است، از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد». (***انباشت سرمایه***، ص ۳۹۳). بدین ترتیب شک درباره‌ی امکان انباشت، به یقین بدل می‌شود و تمام جنبه‌های خرده‌بورژوایی و ارتجاعیِ بازمانده از گذشته را از دست می‌دهد و هیچ نشانه‌ئی از آن‌ها باقی نمی‌گذارد: **شک به خوش‌بینی، به یقینِ نظری درباره‌ی انقلاب اجتماعی آینده بدل می‌شود.**

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

نظرِ اوتو باوئر با خوش‌بینیِ خلل‌ناپذیرِ ژان باتیست‌سه یا توگان-بارانوفسکی همراه نیست. باوئر و هم‌فکران‌اش 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 خاطرنشان 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 اختلال‌هائی مانند جنگ و غیره را در سر می‌پرورانند. 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 **ترفند** به اصطلاح مشتی از افرادی را که از امپریالیسم بهره‌مند می‌شوند، منفرد سازد و بدین ترتیب برایِ 'رام کردنِ' امپریالیسم... و 'گرفتن زهر آن'، با پرولتاریا و اقشار وسیع بورژوازی جبهه‌ی واحدی تشکیل دهد. همان گونه که لیبرالیسم دوره‌ی انحطاط از سلطنتی که نیک آگاه نشده به سلطنتی روی می‌آورد که می‌توان نیک آگاه‌اش کرد، 'مارکسیست‌هایِ مرکزگرا' نیز از بورژوازی گمراه به بورژوازی‌ئی

روی می‌آورند که می‌توان هدایت‌اش کرد». باوئر و رفقایش هم از نظر اقتصادی و هم از جهت عقیدتی در برابر سرمایه‌داری تسلیم شده‌اند. بیان نظری این تسلیم، تقدیرباوریِ اقتصادی و این اعتقاد آنان است که سرمایه‌داری همان‌قدر جاودانه است که «قوانین طبیعت». اما از آن‌جا که ــ در مقامِ خرده بورژواهای راستین ــ زایده‌های عقیدتی و اقتصادی سرمایه‌داری اند و آرزوی نوعی سرمایه‌داری عاری از «جنبه‌های بد» و «غده‌های امپریالیستی» را در سر می‌پرورند، با سرمایه‌داری در «تضادِ» باز هم راستین خرده‌بورژوایی قرار می‌گیرند: تضاد *اخلاقی*.

۴

تقدیرباوریِ اقتصادی با نوسازی اخلاقی سوسیالیسم پیوند ناگسستنی دارد. تصادفی نیست که آن‌ها را به شکلی واحد در آرای برنشتاین، توگان-بارانوفسکی و اوتو باوئر بازمی‌یابیم. و این امر نه فقط برخاسته از ضرورت یافتنِ جانشینی ذهنی برای راه عینی انقلاب ــ که خود آنان سدش کرده‌اند ــ بل‌که پی‌آمد روش‌شناختیِ دیدگاه اقتصادی عامیانه و فردگرایی روش‌شناختی آنان نیز هست. نوسازی «اخلاقی» سوسیالیسم، جنبه‌ی ذهنی فقدان مقوله‌ی کلیت، یعنی یگانه مقوله‌ی قادر به ایجاد دیدگاهی جامع است. در نظر فرد ــ خواه سرمایه‌دار باشد یا کارگر ــ دنیای پیرامون، محیط اجتماعی (و طبیعت که بازتاب و تصویر نظری این محیط است) به‌ناگزیر چنان نمودار می‌شوند که گویی تابع تقدیری بی‌رحم و پوچ اند که به‌طور ذاتی و ابدی با او بی‌گانه است. این دنیا برای او فقط در صورتی دریافتنی است که در نظریه به شکل «قوانینِ جاودانه‌ی طبیعت» درآید، یعنی عقلانیتی بی‌گانه با انسان پیدا کند، عقلانیتی

که امکانات عمل فرد در آن قدرت رسوخ یا تأثیرگذاری ندارد و انسان در برابرش برخوردی سراپا 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 به‌تمامی 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 کلیتِ انسانِ 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 «انتقادیِ» یافتنِ «قوانین» غیرتاریخی در علوم خاص را جای‌گزین آن سازد، همین که به مسئله‌ی عمل بپردازد، به‌ناگزیر به اخلاق آمرانه و انتزاعی مکتب کانت بازمی‌گردد.

با درهم‌شکستن دیدگاه کلیت، **وحدت نظریه و کردار** در هم شکسته می‌شود. (عمل، کردار (پراکسیس) ــ که مارکس در ***تزهائی درباره‌ی فویرباخ*** آن را بیش از هر چیز دیگر می‌طلبد ــ 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 می‌تواند آن را دریابد و در آن رسوخ کند. بی‌دلیل نیست که هگل جوان اصل زیر را به عنوان اولین مدعای فلسفه‌ی خود طرح می‌کند: «امر حقیقی را باید نه فقط همانند جوهر، بل‌که همانند عامل [فاعل یا سوژه] نیز درک و بیان کرد» (بند ۱۷ از ***پیش‌گفتارِ پدیدارشناسی روح***). هگل بدین ترتیب وخیم‌ترین 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]» بپردازد 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 محرکِ فرآیند تاریخی دیالکتیکی است. پرولتاریا در مقام فاعل اندیشه‌ی جامعه، دوراهگیِ ناتوانی، یعنی دوراهگیِ جبر قوانین محض و اخلاق نیات محض را با یک ضربت در هم می‌شکند.

بنابر 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 خودِ این پیوند را بتوان به صورت محصول این فرآیند در نظر گرفت، دایره‌ی روش دیالکتیکی را می‌توان به سرانجام رساند ــ 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 تاریخ‌نگری کلی و جزئی، تاریخ‌نگری دیالکتیکی و مکانیکی را خاطرنشان می‌کند (اعم از این که تاریخ‌نگری جزئی و مکانیکی، فرصت‌طلبانه باشد یا تروریستی). او می‌گوید: «تفاوت اساسی میان کودتای بلانکیستیِ «اقلیتی مصمم» که همواره به شلیک نابه‌هنگام گلوله‌ی تپانچه می‌ماند و کسب قدرت دولتی توسط توده‌های وسیعِ مردمی که به منافع خود آگاهی دارند، در همین‌جا نهفته است، کسبِ قدرتی که فقط با آغاز فروپاشی جامعه‌ی بورژوایی حاصل می‌شود و بدین ترتیب توجیه اقتصادی و سیاسیِ پیدایشِ 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 وضعیتِ زندگی را چنان تحمل‌ناپذیر سازد که نظام حاکم را به‌ناچار به پایان خود برساند. اما خود این تضادهای اجتماعی و سیاسی، در تحلیل نهایی فقط حاصل سرشت **اقتصادی** تحمل‌ناپذیر و ناپای‌دار نظامِ سرمایه‌داری

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

بنابراین، پرولتاریا در عین‌حال هم آفریده‌ی بحران دایمی سرمایه‌داری است و هم تحقق‌بخشِ گرایش‌هائی 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 حقیقتِ فرآیند «به مثابه عامل [سوژه]» است، به هیچ‌وجه ثابت و پای‌دار نیست؛ بر اساس «قوانین» مکانیکی شکل نمی‌گیرد، بل‌که آگاهی از خود فرآیندِ 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 «صِرف» و «حاصل جمع آرمانی» طرح می‌کند.

مارکس پیکار رهایی‌بخش 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، بایدِ صرف، و هنجار صرفِ عمل وجود داشته باشد. در

این‌جا 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 شکلِ 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 فرایندِ اقتصادی ضروری اند) و بنابراین تصادفی نیست که نقش حزب را نیز در انقلاب پیش از بسیاری دیگر به‌روشنی دیده است.[۵] 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 علتِ فرآیند انقلابی باشد، پی‌آمد و معلول آن است، همان‌گونه که پرولتاریا نیز فقط در همین فرآیند انقلابی و از رهگذرِ 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، مجموعِ تمام قدرت موجود، آزادشده، و فعالِ پرولتاریا بسیج گردد و به میدان پیکارِ حزب آورده شود، و تاکتیک‌سوسیال دموکراسی از لحاظِ قاطعیت و دوراندیشی همیشه از سطح واقعیِ تناسب قوا جلوتر باشد و نه عقب‌تر» [***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 آزادی‌عملِ آگاهانه بالا می‌کشد. و این گذارِ مدعا به واقعیت، اهرم سازمان‌دهی حقیقتاً انقلابی و به‌راستی هم‌آهنگ با طبقه‌ی پرولتاریا می‌شود. شناخت به عمل بدل می‌گردد، نظریه شعارِ پیکار می‌شود، توده‌هائی که با این شعارها به حرکت درمی‌آیند، هر چه بیش‌تر، آگاهانه‌تر، و استوارتر به صفوفِ پیش‌آهنگِ سازمان‌یافته 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 پیش‌رَوی ناگزیر تاریخ، بل‌که نیروی اخلاقی آگاهی طبقاتی و

عمل درست و سازگار با طبقه نیز ــ در عرصه‌ی سیاستِ عملی و واقعی ــ سرانجام حاصل خود را به بار می‌آورد.[۶]

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 چه‌بسا خودشان هنوز آگاهی کاملاً روشنی به آن‌ها ندارند. حزب فقط هنگامی می‌تواند انقلاب را رهبری کند که در دل پیکارهایِ 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 آگاهیِ 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 خرده بورژوایی ـ آزاداندیشانه به‌طعنه از «ایمان دینی» سخن می‌گویند که گویی پایه و اساس بلشویسم و مارکسیسم انقلابی است. این اتهام، اقرار آشکار آنان به ناتوانیِ خودشان است. آنان بی‌هوده می‌کوشند تا بر شکاکیت کهنه و موریانه‌خورده‌ی خود، قبای زیبای «روش علمیِ» آرام و عینی بپوشانند. هر سخن و هر حرکتی، در بهترین‌های‌شان نومیدی، و در بدترین‌های‌شان خلأدرونی 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 ضامنِ «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. کارِ مارکسیستِ خانه‌نشینی که عینیت بررسی فاضلانه را می‌پروراند همان‌قدر نکوهیده است که باور به پیروزی انقلاب جهانی با ضمانت «قوانین طبیعت».

وحدت نظریه و کردار نه فقط در نظریه، بل‌که برای کردار نیز وجود دارد. همان‌گونه که پرولتاریا در مقام طبقه فقط در جریان مبارزه و عمل می‌تواند آگاهی طبقاتی خویش راکسب و حفظ کند و خود را به سطح وظیفه‌ی تاریخی‌اش برکشد ــ وظیفه‌ئی که به‌طور عینی معین شده ــ حزب و فرد پیکارگر نیز فقط در صورتی می‌توانند به نظریه‌ی خود دست‌یابند که قادر باشند این وحدت را به کردار خود بکشانند. آن به‌اصطلاح «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 این‌جا نیز با دوراهگی و معضلِ 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 به شمار 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 مکانیکیِ جامعه را مبنا قرار می‌دهد و مدت زمان معینی را خارج و مستقل از مبارزه‌ی طبقاتی، پیش‌شرطِ پیروزیِ این مبارزه می‌داند» رسوا می‌کند. [***اصلاح اجتماعی یا انقلاب؟***]. همین یقین عاری 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 ــ شیدمان و نوسکه ــ 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 ــ فرصت‌طلبان سوسیال دمکرات ــ را سبب شد، پی‌آمد راستین وحدت نظریه و کردار در اعمال او بود.

ژانویه‌ی ۱۹۲۱

آگاهیِ 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 پی‌آمدهای 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 روشِ [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 معنائی دارد؟ دوم، کارکرد (عملیِ) 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 معنائی 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

کارکردِ 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 سراپا متفاوت و حتی متضاد با نتایجِ قصدشده به بار می‌آورند، و در نتیجه **انگیزه‌های آن‌ها نیز در مجموع نتایج به‌دست‌آمده، 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 انگیزه‌هائی بدل می‌شوند؟» انگلس در ادامه، مسئله را چنین روشن می‌کند: باید خود همین نیروهای محرک را نشان داد، یعنی نیروهائی 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 علت‌ومعلولی‌شان بر اساس قوانین «جاودانه‌ی» طبیعت عمل می‌کنند. مارکس درباره‌ی اندیشه‌ی بورژوایی 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 [روی‌دادها] شروع می‌شود و در نتیجه آغازگاه‌اش، نتایج تحقق‌یافته‌ی فرآیند تحول است. این شکل‌ها... پیش از آن‌که انسان بخواهد محتوای آن‌ها را روشن کند ــ و نه خصلت تاریخی آن‌ها را، زیرا به نظر او تغییرناپذیر اند ــ ثباتِ 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 آدام 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 تغییرناپذیرِ 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 حکمِ 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، شکل‌هائی که بر پایه‌ی مناسبات اقتصادی عینی، بر تمام مناسبات انسان‌ها (اعم از مناسبات انسان‌ها با یک‌دیگر یا با طبیعت) حاکم اند.

اما در این‌جا اندیشه‌ی بورژوایی 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[1]. مارکس با اشاره به اقتصاد بورژوایی 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 بورژوایی به مسئله‌ی تاریخ پرداخته، اما آن را **حل‌ناپذیر** پنداشته است. زیرا باید یا (مانند جامعه‌شناسی بورژوایی) فرآیند تاریخی را به‌کلی حذف کند و شکل‌هایِ سازمان‌دهیِ موجود را به چشم تحقق قوانین طبیعی جاودانه‌ئی ببیند که در گذشته ــ به دلایلی «مرموز» و به نحوی کاملاً ناسازگار با اصول علم عقلانی که در پی شناختِ قوانین پدیده‌هاست ــ 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 نزدیک اند»، یعنی به درجه‌ی کمالِ واحدی دست یافته‌اند، و در نتیجه باز هم ــ البته به دلایلی متضاد ــ تحول تاریخی وجود ندارد.

در حالت اول شناخت منشأ شکل‌بندی‌های اجتماعی به‌کلی ناممکن می‌شود (***همان‌جا***، صص. ۱۲۱-۱۲۷). موضوعات تاریخ به صورت موضوعات قوانین طبیعی تغییرناپذیر و جاودانه جلوه‌گر می‌شوند. تاریخ، تخته‌بند **صورت‌گرایی** (یا فرمالیسم)ئی می‌شود که قادر نیست ذات حقیقی شکل‌بندی‌های تاریخی-اجتماعی را به‌مثابه **مناسبات میان انسان‌ها** تشریح کند؛ این شکل‌بندی‌ها از سرچشمه‌ی راستین شناخت تاریخ ــ یعنی از مناسبات میان انسان‌ها ــ دور می‌مانند و میان آن‌ها سدی گذرناپذیر ایجاد می‌شود. همان‌گونه که مارکس گفته، [اندیشه‌ی بورژوایی] 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 ــ همان‌گونه که در فلسفه‌ی تاریخ پیروان کانت رایج است ــ مصالح تحقق اصولِ 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 پژوهشِ قوانینِ «جامعه‌شناختیِ» تاریخ یا تاریخ‌نگریِ صورت‌گرایانه و عقلانی بیان می‌شود، بازتاب اسارت انسان‌ها در

چنگال نیروهای تولیدی جامعه‌ی بورژوایی 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.»[۲] روشن‌ترین و منسجم‌ترین بیان این نگرش در قوانین محض طبیعی و عقلانیِ 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، بل‌که رابطه‌ی اجتماعی بین اشخاص، به میانجی‌گری اشیاست».[۳] بدین ترتیب با احاله‌ی این شیءگونگیِ انسان‌ستیزِ شکل‌بندی‌های اجتماعی به مناسبات بین انسان‌ها، معنای کاذبِ اصل عقل‌گریزانه و فردگرایانه، یعنی روی دیگر سکه‌ی دوراهگی نیز از میان می‌رود. زیرا محو این شیءگونگیِ انسان‌ستیزِ 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 درواقع خود-عینیت‌یابیِ 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 فرآیندِ 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 خاطرنشان کرده، نوعی آگاهیِ کاذب است.[۴] 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. به‌عکس، 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 تحلیل‌هایِ انضمامی می‌پردازد و حتی ماتریالیسم تاریخی را سرزنش می‌کند که یک‌تاییِ انضمامی روی‌دادهای تاریخی را نادیده می‌گیرد. اشتباه این تاریخ‌نگری در آن است که امر انضمامی را در فردِ 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 جائی که تاریخ‌نگری بورژوایی می‌پندارد انضمامی‌ترین امر ــ یعنی **جامعه به مثابه کلیت انضمامی**، نظام تولید در مرحله‌ی معینی از تحول اجتماعی، و در نتیجه تقسیم جامعه به طبقات ــ 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، بل‌که 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 شبح بی‌دست‌وپائی بیش نخواهد بود» (***فقر فلسفه***، ص. ۱۱۵).

بنابراین، تحلیل انضمامی بدین معناست که [هر 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 یک‌سو 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 عین‌حال، این آگاهی به صورت «آگاهی کاذب» در می‌آید، زیرا **به‌طور عینی** تمامیت ذات تحول اجتماعی را در برنمی‌گیرد و قادر به شناخت و بیان کامل آن نیست. از سوی دیگر، همین آگاهی به صورتی جلوه‌گر می‌شود که **از نظرِ ذهنی** نمی‌تواند به هدف‌هائی که برای خود تعیین کرده است برسد، و در عین‌حال هدف‌های **عینی** تحول اجتماعی را در پیش می‌گیرد و تحقق می‌بخشد، هدف‌هائی که برای این آگاهی ناشناخته و ناخواسته اند. این تعیین دیالکتیکیِ 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 عظیمِ 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 تعین‌های 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 احساس‌هائی پی ببریم که انسان‌ها در وضعیت معینی می‌توانند داشته باشند، **البته اگر قادر به درک کاملِ** 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 احساس‌هائی 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، درواقع، آگاهی طبقاتی عبارت است از واکنش عقلانی مناسبی که با وضعیت شاخص معینی در فرآیند تولید تناسب دارد.[۵] 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 اندیشه‌هائی که توجیه و تبیین روان‌شناختی دارند، یعنی از اندیشه‌هائی 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 روان‌شناختیِ واقعیِ انسان‌ها درباره‌ی وضعیت زندگی‌شان [یعنی آگاهی تجربی-واقعی افراد یک طبقه]، چه اهمیت **عملی**‌ئی دارد؟ **کارکرد تاریخی و عملی** آگاهی طبقاتی در چیست؟

فقط پس از روشن شدن این نکات می‌توانیم مقوله‌ی «امکان عینی» را روش‌مندانه به‌کار 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؟ درواقع از یک‌سو باید محدودیت‌های ناشی از تنگ‌نظری و پیش‌داوری‌هایِ افراد را در اثر وضعیت زندگی آنان پشت سر گذاشت، و از سوی دیگر نباید از محدوده‌ئی فراتر رفت که ساختار اقتصادیِ 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 اجتماعیِ طبقه‌ی افراد تعیین می‌شود.[۷] 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، بل‌که 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 تحلیلِ تاریخیِ بسیار دقیق است که در پرتو مقوله‌ی امکانِ عینی به‌روشنی نشان دهد در

کدام موقعیتِ معینی می‌توان ماهیت این پندار را افشا و با کلیت [اجتماعی] پیوند واقعی برقرار کرد. طبقه‌ئی که به علت موقعیت طبقاتی خود نتواند کلیتِ جامعه‌ی کنونی را در یابد، طبقه‌ئی که تفکر او بر مبنای منافع طبقاتی‌اش، تا واپسین پی‌آمدهای 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 گذرائی 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، مارکسیستِ 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 به‌راحتی 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 درواقع 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 این‌جا باز به‌روشنی تمام می‌بینیم که منظور از آگاهی طبقاتی، اندیشه‌ی افراد ــ حتی

افراد بسیار فرزانه ــ 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]، به‌کلی و به‌ناگزیر ناتوان شد و [بنا به موقعیت طبقاتی‌اش] بایستی در پیداکردن 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 نظریِ 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، بل‌که پی‌آمد عینی ساختار اقتصادی جامعه است. آگاهی طبقاتیِ 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 مرکانتیلیسمِ دوران گذار، روشن‌گری محض است، اما همین قوانین به صورتی درون‌ذاتی و دیالکتیکی به «قوانینی طبیعی» بدل می‌گردند «که بر ناآگاهی دست‌اندرکاران آن‌ها استوار اند». (انگلس، ***طرح نقدی بر اقتصاد سیاسی***).

با دیدگاه‌های طرح‌شده در این صفحات نمی‌توان نوع‌شناسیِ تاریخی و منظمی از درجات ممکن آگاهی طبقاتی عرضه کرد. برای این کار در وهله‌ی اول باید دقیقاً بررسی کرد که در چه مرحله‌ئی 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 بداند 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 مصرف جدا از تولید محدود شود (مانند موقعیت لومپن پرولتاریا در رم باستان) یا شکل‌گیری مقوله‌های مربوط به منافعِ 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 تعیین‌کننده می‌گذارد.

۲

از مطالب پیش‌گفته این نتیجه به دست می‌آید که در دوران‌های پیش از سرمایه‌داری و در مورد رفتار اقشار اجتماعی متعددی از سرمایه‌داری که بنیادهای اقتصادی زندگی‌شان در پیش از سرمایه‌داری ریشه دارد، آگاهی طبقاتی بنا به ماهیت خود نه می‌تواند به روشنایی کامل برسد و نه بر روی‌دادهای تاریخی تأثیر آگاهانه بگذارد.

این نتیجه‌گیری در درجه‌ی اول بدان سبب درست است که منافع طبقاتی در جامعه‌های پیش از سرمایه‌داری هرگز روشنایی و شفافیت کامل (اقتصادی) نمی‌یابند. زیرا جامعه‌ی تقسیم‌شده به کاست‌ها و رسته‌ها[۸] به نحوی سازمان‌دهی شده است که در ساختار اقتصادی و عینی آن، عناصر اقتصادی پیوند **جدایی‌ناپذیری** با عناصر سیاسی، دینی، و غیره دارند. اما پیروزی بورژوازی به معنای انحلال نظام رسته‌ای است و فقط با حاکمیت همین طبقه است که پیدایش نظام اجتماعی مبتنی بر قشربندیِ محض و صرف طبقاتی امکان‌پذیر می‌شود. (بقای بازمانده‌های نظام رسته‌ای فئودالی در بسیاری از کشورهای سرمایه‌داری به هیچ وجه از اعتبار حکم بالا نمی‌کاهد).

ریشه‌های این وضعیت در تفاوتِ ژرفِ نظام‌های اقتصادی سرمایه‌داری و پیش‌ازسرمایه‌داری نهفته است. تفاوت بسیار چشم‌گیری که برای ما اهمیت بسیار دارد این است که در جامعه‌هایِ پیش از سرمایه‌داری، **به‌هم‌پیوستگی و انسجام** اقتصادی بسیار کم‌تر

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 بازمی‌سازند؛ این تغییرناپذیری با انقراض و بازسازی مدام دولت‌های آسیایی و دگرگونی‌های بی‌وقفه‌ی سلسله‌های پادشاهی تضادی بسیار آشکار دارد. توفان‌های عرصه‌ی سیاست، آرامش ساختار عناصرِ اقتصادی اساسی جامعه را بر هم نمی‌زنند» (***سرمایه***، جلد ۱، ص. ۳۲۳). اما بخش دیگر جامعه، زندگیِ اقتصادی سراپا 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، بل‌که **خودِ سلطه‌ی اقتصادیِ بی‌میانجی** بر جامعه است. این قاعده نه فقط در مورد غارت محض و مستقیم زمین‌ها و برده‌ها، بل‌که در مورد مناسبات «اقتصادی» به‌اصطلاح صلح‌آمیز نیز صادق است. مارکس درباره‌ی بهره‌ی کار می‌گوید: «در این اوضاع، زمین‌دارانِ 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 می‌مانْد 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 دلالی محصولات دست‌ساز می‌پرداخت.»[۹]

با این‌همه، 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 ممکنِ متناسب با این رابطه شکلی اقتصادی به خود بگیرد؟ مارکس از یک‌سو 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 به‌درستی تمام می‌افزاید: «با این‌همه، شکل پولی ــ که رابطه‌ی بده‌کار و بستان‌کار نیز شکلی از این دست است ــ فقط بازتاب تعارض نهفته در ژرفای اوضاع زندگی اقتصادی است». ماتریالیسم تاریخی می‌تواند به‌آسانی 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 ــ بسته به اوضاع زندگی واقعی‌شان ــ شکل «طبیعی» و دینی[۱۰]، یا دولتی و حقوقی به خود بگیرند؟ تقسیم جامعه به کاست‌ها یا رسته‌ها درواقع بدین معناست که تثبیت معنوی [نظری] و سازمانی این شکل‌های «طبیعی»، بدون آگاهی از زیربنای اقتصادی‌شان صورت گرفته و جنبه‌ی سنتیِ 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 ازهم‌گسسته‌ی] جامعه، کارکرد شکل‌های حقوقی و دولتی نیز (در این‌جا، 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 ــ همان گونه که کارنر به‌خوبی نشان داده[۱۱] ــ 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 درواقع مقوله‌های ناب اقتصادی اصلاً وجود ندارند که در قالب شکل‌های حقوقی پدیدار شوند و قبلاً نیز در قالب دیگر شکل‌های حقوقی درآمده باشند. (و به گفته‌ی

مارکس، مقوله‌های اقتصادی «شکل‌های وجود متعیّن [دازاین] و تعین‌های 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 «هستیِ برای خود» نرسیده است. از این رو، در چنین جامعه‌هائی 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 اقتصادیِ ناپیدا و «ناآگاهانه» فرو پاشیدند و دیگر فاقد وحدت راستین بودند. محتوای اقتصادی آن‌ها وحدت حقوقی صوری‌شان را درهم شکست. (تحلیلِ انگلس از مناسبات طبقاتی در دوره‌ی اصلاح دینی و تحلیل کونو از مناسبات طبقاتی در انقلاب فرانسه مؤید کامل این نکته است). با این‌همه، به‌رغم این تضاد میان شکل حقوقی و محتوایِ اقتصادی، شکل حقوقی (آفریننده‌ی امتیازات) اهمیت بسیار گسترده و غالباً تعیین‌کننده‌ئی برای آگاهی از این رسته‌های در حال فروپاشی دارد. زیرا شکل تقسیم جامعه به رسته‌ها، وابستگی متقابل میان موجودیت اقتصادی رسته ــ موجودیتی واقعی اما «ناآگاهانه»ــ و کلیت اقتصادی جامعه را پنهان می‌کند. این شکل، آگاهیِ [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 به‌کلی 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، بل‌که وضعیت گذشته‌ی جامعه است که در زمان خود امتیازات رسته‌ها را ایجاد کرده است. آگاهی رسته‌ای ــ در مقام عامل تاریخی واقعی ــ بر آگاهی طبقاتی پرده می‌اندازد و مانع ظهور آن می‌شود. در جامعه‌ی سرمایه‌داری نیز در مورد تمام گروه‌های «ممتازی» که وضعیت طبقاتی‌شان هیچ‌گونه زیربنای اقتصادی بی‌میانجی ندارد، پدیده‌ی مشابهی را می‌توان به چشم دید. قدرت انطباق چنین قشرهائی 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 به‌کلی 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 ــ همان‌گونه که انگلس نیز خاطرنشان کرده ــ به هیچ‌وجه تصادفی نیست که این شناخت از تاریخ فقط در دوران سرمایه‌داری امکان‌پذیر شده است؛ این امر نه فقط ــ آن‌گونه که

انگلس می‌اندیشد ــ 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 ــ حتی در سطحِ [بیشینه‌ی] آگاهی ممکن خود ــ به «نیروهای محرک نهفته در پس انگیزه‌های انسان‌های فعال در تاریخ» آگاهی یابند. این نیروها درواقع به صورت نیروهای کور تحول تاریخی، در پشت انگیزه‌های انسان‌ها پنهان می‌ماندند. 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 برآییم، **آن‌گاه** بی‌تردید منافع اقتصادی را **عامل** نهایتاً تعیین‌کننده **در هر تبیینی** خواهیم دید. اما تفاوت رفع‌نشدنی 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 محو 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 خودِ امکان‌پذیرشدنِ 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، بل‌که فقط شناخته می‌شود. جغد مینروا [الاهه‌ی 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 **تصورپذیر** است. نگرش طبقاتِ دیگر (خرده‌بورژوازی، دهقانان) از آن رو متزلزل و سترون است که هستی متعین [دازاین] آنان به‌تمامی بر جای‌گاه‌شان در فرآیند تولید سرمایه‌داری استوار نیست، بل‌که با بازمانده‌های جامعه‌ی رسته‌ای پیوندی ناگسستنی دارد. بنابراین، آنان ذخواستار پیش‌برد تکامل سرمایه‌داری یا فرارَوی از آن نیستند، بل‌که 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 درگزینش هدف‌ها و شیوه‌ی عمل [برای تحقق آن‌ها] نمودار شود، ازجمله در مورد خرده‌بورژوازی که بخش‌هائی 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 دوطبقه‌ی [متضاد] بُرندگی‌شان را از دست می‌دهند»، خود را «ماورای تمام تناقض‌های طبقاتی» می‌پندارد (مارکس، ***هجدهم برومر لویی بناپارت***). در نتیجه، برای «برانداختن هر دو حد، یعنی کار مزدی و سرمایه» تلاش نمی‌کند، بل‌که در پی یافتن راه‌هائی است تا «تضاد میان آن‌ها را تخفیف دهد و به هم‌آهنگی بدل سازد» (***همان‌جا***). بنابراین، در فعالیت خود، از کنارِ تمام تصمیم‌گیری‌هایِ حیاتی جامعه می‌گذرد و ناگزیر به‌تناوب ــ و همیشه ناآگاهانه ــ در یکی از دو جبهه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی پیکار می‌کند. بدین ترتیب، هدف‌های خاص وی که فقط و فقط در آگاهی‌اش وجود دارند، به‌ناگزیر 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 ــ که عمدتاً بی‌تغییر مانده بود ــ هرچه بیش‌تر از سیر تحول واقعی دور ماند و همواره مضحکه‌آمیزتر شد (مانند ژاکوبن‌گرایی حزب مونتانی در سال‌های ۱۸۴۸ـ۱۸۵۱). اما این فقدان پیوند با کلیت جامعه، ممکن است بر ساختار درونی و توانایی سازمان‌دهی طبقات تأثیر متقابل بگذارد. این نکته به‌روشنی 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 می‌کشاند. از سوی دیگر، دهقانانِ خرده‌مالک طبقه نیستند، زیرا فقط رابطه‌ئی محلی با هم دارند و وحدت منافع‌شان به هیچ کار 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 ارتجاعی‌بودن 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 درواقع 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 برخوردی استوار و دور از تزلزل داشته باشند (مانند «اس-ار»ها ــ سوسیالیست‌های انقلابی ــ 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 آنارشیسم و «آگاهی طبقاتی» دهقانان این است که برخی از شورش‌های ضدانقلابی دهقانان مرفه و متوسط در روسیه، ایدئولوژی مطلوب خود را در جامعه‌نگری آنارشیستی یافته‌اند. درواقع (حتی اگر بتوانیم این دهقانان را به‌معنای 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** بل‌که **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 هرگونه آگاهی جلوگیری می‌کند؛ اما در مورد بورژوازی این عوامل به پیدایش و گسترش آگاهی طبقاتی یاری می‌رسانند، ولی این آگاهی ــ از همان آغاز و به اقتضای ذات خود ــ گرفتار نوعی بداقبالی تراژیک می‌شود و ناگزیر در نقطه‌ی او

خود به تضاد درونی حل‌ناپذیری 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 یک‌سو 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 یک‌سو 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 بازتابِ 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 صورتِ تضادهای دیالکتیکی پدیدار می‌گردند و نه صرفاً به صورت ناتوانی محض و ساده‌ی این طبقه در درک تضادهای نظام اجتماعی سرمایه‌داری. زیرا از یک‌سو سرمایه‌داری نخستین نظام تولیدی است که به رسوخ در سرتاسر سازمان اقتصادی جامعه گرایش دارد[۱۲]، 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 تسلطِ نظری بر نظامِ تولیدی خود باز می‌دارد. این امر علل متعددی دارد. در وهله‌ی اول، برای سرمایه‌داری، تولید فقط در ظاهر نقطه‌ی مرکزیِ آگاهی طبقاتی و نیز آغازگاهِ تحلیلِ 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 انضمامیِ تحقق سرمایه نشان می‌دهد که در مورد هر مسئله‌ئی، سرمایه‌دار (که کالا تولید می‌کند و نه محصول) باید به مسائلی توجه کند که (از دیدگاه تولید) فرعی به حساب می‌آیند، و به‌علاوه 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.[۱۳] این ناسازگاری از آن رو تشدید می‌شود که در مناسباتِ 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 درمی‌آید. به دلیل همین تعارض بین اصل فردی و اصل اجتماعی است که مارکس به‌درستی شرکت‌های سهامی را چنین تعریف می‌کند: «نفی 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 با سرمایه‌داران فردی دارند و به‌اصطلاح حذف هرج‌ومرج 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 به‌مثابه طبقه عمل می‌کند، اما این فرآیند تحول را ــ که خود انجام‌اش می‌دهد ــ فقط می‌تواند به صورت ساخت‌کاری بیرونی درک کند که تابع قوانین عینی است و به او تحمیل می‌شود. اندیشه‌ی بورژوایی زندگی اقتصادی را همیشه و ناگزیر از دیدگاه سرمایه‌دار فردی می‌بیند، و پی‌آمد طبیعی این امر، تضاد حاد بین فرد و «قانونِ طبیعیِ» همه‌توان و غیرشخصی است که بر تمامی پدیده‌های اجتماعی حاکم است.[۱۴] 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 به‌ندرت به این حدت می‌رسید)، بل‌که 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] به 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 بی‌اساس نیست، یعنی چیزی فراتر از سرگشتگی فردِ سرمایه‌دار در برابر سرنوشت شخصی خویش است. واقعیات و اوضاع و احوالی که چنین وحشتی را برمی‌انگیزند، چیزی را به آگاهی بورژوازی تحمیل می‌کنند که او نه می‌تواند 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 سرمایه‌داری **خودِ سرمایه است.**» (**سرمایه**، جلد سوم، صص. ۲۳۱ و ۲۴۲). آگاهی طبقه‌ی سرمایه‌دار به این نکته در حقیقت به معنای آن است که این طبقه باید خود را نفی کند.

بدین ترتیب محدویت‌های عینی تولید سرمایه‌داری به محدودیت‌هایِ آگاهی طبقاتی بورژوازی بدل می‌شوند. ـ صورت‌های «طبیعی و محافظه‌کارانه‌ی» سلطه‌ی پیش‌سرمایه‌داری، شکل‌های تولید اقشار وسیعی از ستم‌کشان را دست‌نخورده باقی می‌گذاشتند[15] و در نتیجه تأثیری سنتی و غیرانقلابی داشتند؛ سرمایه‌داری، برعکس، یک شکل تولیدیِ کاملاً انقلابی است و این واقعیت که **بورژوازی ناگزیر باید از محدودیت‌های عینی نظام سرمایه‌داری بی‌خبر بماند، در آگاهی طبقاتی بورژوازی به صورت تضادی درونی و دیالکتیکی جلوه‌گر می‌شود.** به عبارت دیگر، آگاهی طبقاتی بورژوازی **به‌طور صوری** متوجه نوعی کسب آگاهی اقتصادی است. بالاترین درجه‌ی ناآگاهی، کامل‌ترین شکل «آگاهی کاذب» همیشه هنگامی خود را نشان می‌دهد که بورژوازی بیش از هر زمانی می‌پندارد که بر پدیده‌های اقتصادی تسلط آگاهانه دارد. از دیدگاه مناسباتِ آگاهی با مجموع پدیده‌های اجتماعی، این تناقض در **تضاد رفع‌نشدنی ایدئولوژی**

زیربنای اقتصادی بیان می‌شود. دیالکتیکِ این آگاهی طبقاتی بر تضاد حل‌نشدنی بین فرد (سرمایه‌دار)، یعنی فرد کلیشه‌ای سرمایه‌داری، و فرآیند تحولی استوار است که از «قوانین طبیعی» و ضروری پی‌رَوی 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 ازهم‌گسیختگیِ فاجعه‌بار در نوسان بی‌وقفه است.

این تضاد دیالکتیکی درونی در آگاهی طبقاتی بورژوازی از آن رو حادتر می‌شود که محدودیتِ عینی نظام سرمایه‌داری در حالت نفی محض باقی نمی‌ماند و صرفاً بحران‌های شناخت‌ناپذیر (برای آگاهی بورژوازی) را بر اساس «قوانین طبیعی» ایجاد نمی‌کند، بل‌که تجسمی تاریخی می‌یابد که آگاهی و کنش ویژه‌ی خود را دارد: پرولتاریا. هدفِ بیش‌تر دگرگونی‌های نظری «عادیِ» دیدگاهِ 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 برخوردِ «عادیِ» 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 ــ یعنی مبارزه‌ی طبقاتی ــ مربوط می‌شود. در جریان مبارزه‌ی طبقاتی، تمام آن شکل‌هائی که

معمولاً در پس صورت ظاهر حیات اقتصادی پنهان شده‌اند ــ همان ظاهری که سرمایه‌داران و سخن‌گویان نظریِ آنان را فریفته می‌سازد ــ 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 به‌تدریج 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 حادتر 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 وضعیتِ 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 پیروزی‌هائی هم به دست آورده است؛ برای دست‌یابی به این هدف باید هم آموزه‌ئی منسجم درباره‌ی اقتصاد، دولت، و جامعه تدوین کند (این آموزه به نحو درْخود 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 یک‌سو

نه فقط مطلوب بل‌که 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 بر گیرد، شوم و مرگ‌بار می‌شود. علت اصلی این امر آن است که سلطه‌ی بورژوازی فقط ممکن است سلطه‌ی یک اقلیت باشد. درواقع این سلطه را نه فقط یک اقلیت اعمال می‌کند، بل‌که در جهت **منافع** یک اقلیت نیز اعمال می‌شود، و به همین دلیل یکی از شرایط ناگزیر حفظ نظام بورژوایی پندارباقی طبقات دیگر و باقی‌ماندن آن‌ها در سطح آگاهی طبقاتی آشفته و مبهم [به عبارت دیگر، یک‌سان‌پنداشتن منافع خود با منافع طبقاتی بورژوازی] است. (رجوع شود به نظریه‌ی دولتِ «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 ــ با اطمینانی راسخ به خود ــ تواناتر باشد، رزمندگی وی نیز بیش‌تر می‌شود. اما تاریخ عقیدتی بورژوازی، ا

همان نخستین مراحل تحول‌اش ــ رجوع شود به انتقاد سیسموندی از اقتصادِ کلاسیک، نقد آلمانی‌ها از حقوق طبیعی، یا اندیشه‌های کارلایلِ جوان ــ 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، بل‌که به لحاظ عقیدتی نیز درست است. تمام اندیشه‌ی بورژوایی در سده‌ی نوزدهم از هیچ کوششی خودداری نورزید و همه چیز را به کار گرفت ــ از بدترین تحریف حقایق گرفته تا نظریه‌های «والا» درباره‌ی «ذات» تاریخ و دولت ــ تا بنیادهای واقعی جامعه‌ی بورژوایی را پنهان کند. اما تمام این تلاش‌ها بی‌هوده بود: در پایان سده‌ی نوزدهم با پیش‌رفت‌های علم (و بازتاب آن‌ها در آگاهیِ نخبگان سرمایه‌داری) مسئله روشن شد.

این نکته در آمادگی فزاینده‌ی بورژوازی برای پذیرش مفهومِ 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 هرج‌ومرج عمومیِ تولید را متزلزل نساخت و فقط به چند سرمایه‌دار غول‌آسا موقعیت انحصاریِ نسبی اعطا کرد. بنابراین، به‌لحاظ 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 هرج‌ومرج 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

برنامه‌ریزی‌شده» 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 هر گونه سازمان‌دهی اجتماعی را «نقض حقوق تخطی‌ناپذیر مالکیت، آزادی و 'ابتکارِ' نامحدود افراد سرمایه‌دار» می‌دانست (***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 به‌کلی 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 بخش‌هائی از پرولتاریا می‌بینیم که درست **در همین لحظه از زمان، در برابر بورژوازی تسلیم می‌شوند** و این شکلِ بسیار پیچیده و پرمسئله‌ی سازمان‌دهی بورژوایی را می‌پذیرند). بدین‌سان 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 کلبی‌مسلکی که دیگر

از لحاظ جهانی-تاریخی، نسبت به پوچی درونی زندگی خود، یقین پیدا کرده است و فقط از موجودیت عریان 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 وابسته‌اند. همان فرآیندی که بورژوازی آن را به‌صورت 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 عین‌حال 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 کارکردِ بی‌همتای آگاهی را در مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا همواره نادیده گرفته‌اند و «واقع‌بینی سیاسی» حقیری را جای‌گزینِ 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 روی‌دادهای تاریخی باقی نمی‌ماند و صرفاً تحت تأثیر آن‌ها به پیش نمی‌رود، بل‌که 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 پرولتری 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 ــ که برخورد خودشان در آن نقش بسیار دارد ــ 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 این‌جا [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 کلِ منسجم و بر اساس محور آن [یعنی مبارزه‌ی طبقاتی] بررسی کند، و سپس با نحوه‌ی عملِ 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 درنتیجه 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، درواقع 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 فزوّ می‌کاهند و کردار را نیز به سرگشتگی بی‌هدفی تبدیل می‌کنند که اسیر روی‌دادهای فرآیندی است که اندیشه‌ی سلطه‌ی روش‌مندانه 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 روی‌دادها همان تضادهای دیالکتیکی را به سطح آگاهی برساند، پی‌آمدهای آن‌ها برای پرولتاریا بسیار فاجعه‌بارتر از بورژوازی خواهد بود. زیرا «آگاهی کاذبِ» 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 درنتیجه 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 (بورژوایی) است، بل‌که برخلاف مجموعه‌ی اعمالی است که پرولتاریا بنا به وضعیت اقتصادی خود (و مستقل از اندیشه‌هائی 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 (بورژوایی) و عمل پرولتری که ضرورت عینی و اقتصادی دارد، همواره حادتر 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 «پیشِ تاریخ 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 فرارَوی از خویش نزدیک می‌شود که این هدف در دست‌رس نباشد. هنگامی که لحظه‌ی واقعی گذار به «قلمرو آزادی» فرا رسد، اهمیت آگاهی طبقاتی پرولتاریا به‌روشنی آشکار می‌گردد، زیرا نیروهای کور با نابینایی تمام و خشونتی همواره فزاینده انسان‌ها را به پرت‌گاه نابودی می‌کشانند 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 بی‌همتای آگاهی طبقاتی را برای پرولتاریا شرح دادیم که برخلاف کارکرد آگاهی سایر طبقات است. پرولتاریا فقط در صورتی می‌تواند خود را به عنوان طبقه آزاد سازد که در عین‌حال کل جامعه‌ی 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 وحدتِ تنگاتنگ و فزاینده‌ی نظریه و کردار بدل شود. برای پرولتاریا ایدئولوژی درفش پیکار یا بهانه‌ئی برای پیش‌بُرد هدف‌هایش نیست، بل‌که خودِ هدف و سلاح است. هر تاکتیک غیراصولی یا فاقد اصول پرولتاریا، ماتریالیسم تاریخی را تا حد «ایدئولوژی» صرف تنزل می‌دهد، پرولتاریا را به کاربرد روش مبارزه‌ی بورژوایی (یا خرده‌بورژوایی) وا می‌دارد و او را از بهترین نیروهایش محروم می‌سازد، زیرا نقش ثانوی یا بازدارنده‌ی آگاهی بورژوایی را (که برای پرولتاریا نیز بازدارنده است) جای‌گزین نقش فعال و تحرک‌آفرین خاص آگاهی پرولتری می‌کند.

۵

رابطه‌ی بین آگاهی طبقاتی و وضعیت طبقاتی، در مورد پرولتاریا بر اساس ذات واقعیت بسیار ساده است، اما موانع تحقق این آگاهی در عرصه‌ی واقعیت نیز به همان نسبت بسیار گسترده است. در میان این موانع، در درجه‌ی اول، باید به نبودِ وحدت در خود این آگاهی اشاره کرد. درواقع جامعه در ذات خود بسیار متحد است و فرآیند تحول آن نیز فرآیندی یک‌پارچه است، اما در جامعه‌ئی که مناسباتِ شیءواره‌ی سرمایه‌داری به صورت محیطی طبیعی جلوه‌گر

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

برجسته‌ترین اختلاف‌سطح در آگاهی پرولتاریا که بیش‌ترین پی‌آمدها را به همراه دارد، جدایی مبارزه‌ی اقتصادی از مبارزه‌ی سیاسی است. مارکس نادرست‌بودن 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 دروهله‌ی نهایی، در دوگانگی دیالکتیکی انقلاب پرولتری یافت.

طبقاتی که در جامعه‌های پیشین جویای حاکمیت بودند و انقلاب‌های پیروزمندی را انجام داده‌اند، **از لحاظ ذهنی** وظیفه‌ئی آسان‌تر داشتند، زیرا انطباق آگاهی طبقاتی آن‌ها با ساختار عینی اقتصاد، ضروری نبود، و در نتیجه به کارکردِ ویژه‌ی خود در فرآیند تحول اجتماعی آگاهی نداشتند. آن‌ها فقط باید به کمک نیروئی 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 آگاهیِ طبقاتی او باید حاوی تضادی دیالکتیکی بین منافع بی‌واسطه و هدف نهایی، بین عناصر منفرد و کلیت، باشد. درواقع، عناصر منفردِ فرآیند کلی، و وضعیت‌های انضمامی با خواسته‌های انضمامی‌شان، به اقتضای ماهیت خود،

بخشی جدایی‌ناپذیر از جامعه‌ی سرمایه‌داری، و تابع قوانین و ساختارِ 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 کلیتِ 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 ــ آن‌گونه که برای تمام طبقات پیشین بود ــ فرآیندی صرفاً عینی نیست که بیرون از (آگاهی متناسب) [با وضعیت طبقاتی] جریان داشته باشد. بنابراین، پیروزی انقلابی پرولتاریا، برخلاف طبقات پیشین، در حکمِ **تحقق بی‌واسطه‌ی هستی اجتماعی معین این طبقه** نیست، بل‌که همان‌گونه که مارکس جوان در یافته و به روشنی نشان داده، پیروزی پرولتاریا به معنای **فرارَوی 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 رشدِ آگاهی بورژوازی دشوارتر می‌کند؛ بورژوازی می‌توانسته است از **سطح** پدیده‌ها فراتر نرود، در مرحله‌ی تجربه‌باوری بسیار خام و

انتزاعی باقی بماند، و در عین‌حال آگاهی طبقاتی خود را رشد دهد؛ اما پرولتاریا، درست بر عکسِ بورژوازی، حتی از همان مرحله‌های آغازین تکامل خود با ضرورتِ فرارَوی از امر واقعِ بی‌میانجی [فرارَوی از سطح پدیده‌ها و رسیدن به ذات آن‌ها] روبه‌رو گشت، ضرورتی که از الزامات اولیه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی او بوده است (مارکس در ملاحظات‌اش درباره‌ی خیزشِ بافندگانِ سیلزیا همین نکته را خاطرنشان کرده است). وضعیتِ 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. درواقع حتی احکام درست موجود در آگاهی طبقاتی بورژوازی درباره‌ی پدیده‌های جزئی یا جنبه‌هائی 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، **گرایشی 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 پسِ نادرستی صوریِ 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 عین‌حال آن را به عاملی آگاهانه در تاریخ بدل ساخت. زیرا وجود گرایشِ 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 ــ بدون دخالتِ فعالانه‌ی پرولتاریا ــ 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 همین‌جاست 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 محصولِ همین ساختار آگاهی است که رسالتِ تاریخی پرولتاریا را از ره‌گذر فرارَوی 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 منافع گذرا و فوری، و هدف نهایی در آمده است. درنتیجه، پیروزی بیرونی پرولتاریا در مبارزه‌ی طبقاتی با چیرگی درونی بر این دوگانگی دیالکتیکی امکان‌پذیر می‌شود.

همان‌گونه که در نقل‌قول 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، بل‌که **شناخت معنای وضعیت [و نقشِ] تاریخی طبقه** است. این معنا در منافع خاص و گذرا عینیت می‌یابد و نادیده گرفتن چنین منافعی امکان‌پذیر نیست مگر با برگرداندن مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا به ابتدایی‌ترین مرحله‌ی یوتوپیاپردازی. هر نفع گذرائی ممکن است یکی از دو کارکرد زیر را داشته باشد: یا گامی در جهت هدف باشد و یا هدف را در پرده نگه دارد. تحقق هریک 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 عین‌حال 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 مسکّن است و نه درمانِ خودِ بیماری... از این‌رو نباید تمام نیروی خود را صرف این پیکارهای پراکنده اما ناگزیر کنند، بل‌که باید در عین‌حال برای دگرگونی بنیادی [جامعه] بکوشند و نیروی سازمان‌یافته‌ی خود را همانند اهرمی برای رهایی قطعی طبقات رنج‌بَر، یعنی نابودی قطعی نظام مُزدی به کار برند» (*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 آگاهیِ روانی

[موجود] طبقه‌ی کارگر به آگاهی متناسب [ممکن] او وابسته است)، بل‌که چیزی بدانیم که به‌خودی‌خود ارزش‌مند است یا دست‌کم خودبه‌خود به هدف نهایی نزدیک می‌شود؛ در یک کلام، ریشه‌ی فرصت‌طلبی یکی انگاشتنِ آگاهی روانیِ بالفعل (موجود) پرولترها با آگاهی طبقاتی [ممکن] پرولتاریاست.

زیان‌های عملی چنین اشتباهی هنگامی آشکار می‌شود که می‌بینیم وحدت و انسجام کردار پرولتاریا را چنان کاهش می‌دهد که از وحدتِ سازگار با گرایش‌های اقتصادی عینی بسیار کم‌تر است. نیرو و برتری آگاهی طبقاتی راستین و عملی در این است که می‌تواند در پسِ 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 نمی‌توان در جلوه‌های بیرونی آن مستقیماً به چشم دید. به عنوان مثال، اساس اقتصادی یک بحران جهانی بی‌تردید وحدتی است که انسجام اقتصادی آن درک‌پذیر است. اما شکل ظهور آن در زمان و مکان ممکن است به صورت توالی و کنارهم‌قرارگرفتن پدیده‌های مجزا در کشورها و زمان‌های مختلف و حتی در رسته‌های مختلفِ تولید هر کشور درآید. هنگامی که اندیشه‌ی بورژوایی «بخش‌های مختلف جامعه را به جامعه‌های جداگانه»[۱۶] بدل می‌کند مسلماً خطای نظری سنگینی را مرتکب می‌شود؛ اما پی‌آمدهای عملیِ بی‌واسطه‌ی این نظریه‌ی غلط، با منافعِ طبقاتی سرمایه‌داران هم‌آهنگی کامل دارد. طبقه‌ی بورژوازی در عرصه‌ی نظری عام، مسلماً نمی‌تواند از درک جزئیات و نشانه‌های فرآیند اقتصادی، فراتر برود (همین ناتوانی، در نهایت، بورژوازی را در عرصه‌ی عملی نیز محکوم به شکست می‌کند). 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. درواقع برتری سازمان‌دهی بورژوازی فقط و فقط در این صورت به‌روشنی آشکار می‌شود، حال آنکه سازمان‌دهی سراپا 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] فرارَوی 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 اپورتونیسم که تا پیش از حادشدن بحران، صرفاً نقش بازدارنده‌ی تحول عینی را ایفا می‌کرد، اکنون **مسیری مستقیماً متضاد** با تحول در پیش می‌گیرد و

می‌کوشد تا از تداوم پیش‌رفتِ آگاهی طبقاتی پرولتاریا و ارتقای آن از داده‌های صرف روانی [آگاهیِ موجود] به آگاهی متناسب با فرآیند عینیِ 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 اپورتونیسم را می‌توانستیم ــ البته با نگاهی نسبتاً عیب‌پوش و خطابخش ــ 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 مقابلِ غریزه‌های درست پرولتاریا، همان نقش همیشگیِ 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 غیرواقعی، به مثابه اصلی متضاد با منافع «حقیقی» کارگران (از دیدگاه اپورتونیسم، «منافع حقیقی» یعنی منافع بی‌واسطه، ملی، یا حرفه‌ایِ جداگانه) و بی‌گانه با آگاهی طبقاتی «راستینِ» (یعنی آگاهی روانیِ موجودِ) 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 معروفِ **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، آموزش‌گاهِ تاریخ، فرآیند آگاه‌سازی پرولتاریا را به کمال برساند و هدایت تاریخ را به دست او بسپارد. اما پرولتاریا در این میان امکان گزینش ندارد. همان‌گونه که مارکس در ***فقر فلسفه*** گفته است، او باید نه فقط «در برابر سرمایه»، بل‌که «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 [مخالفِ] مبارزه‌ی طبقاتی که تلاش‌های‌شان ــ خواسته یا ناخواسته ــ به کند کردن این فرآیندِ آگاه‌سازی می‌انجامد که به‌خودی‌خود 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 موقعیتِ طبقاتی و آگاهی طبقاتی هنوز چه رنج‌هائی را باید تحمل کند.

در حقیقت، این تزلزل‌ها و ابهام‌ها نیز خود نشانه‌ی بحران جامعه‌ی بورژوایی اند. پرولتاریا به مثابه آفریده‌ی سرمایه‌داری به‌ناگزیر تابعِ شیوه زندگی آفریننده‌ی خویش است. شیوه‌ئی که شیءواره و انسان‌ستیز است. بی‌تردید، صرفِ 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 به‌تمامی آشکار نسازد، این طبقه شیء‌وارگی را صرفاً نقد می‌کند و در نتیجه فقط به‌طور منفی از ضد خود فراتر می‌رود. اگر این نقد از حد نفی صرفِ جنبه‌هایی از سرمایه‌داری فراتر نرود، و به‌ویژه اگر کلیت این نظام را در بر نگیرد، حتی به برتری منفی نیز دست نمی‌یابد. خصلت خرده‌بورژوایی بیش‌تر طرف‌داران جنبش سندیکایی نشان‌دهنده‌ی همین امر است. این نقدِ صرف، که از خاستگاه سرمایه‌داری صورت گرفته است، به نمایان‌ترین وجه در جداسازی بخش‌های متفاوت مبارزه‌ی [طبقاتی] آشکار می‌شود. صرف خودِ همین جداسازی نشان می‌دهد که آگاهی پرولتاریا هنوز از دام شیء‌وارگی 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 راه گریزی ندارد. این آگاهی یا به تماشاگرِ کاملاً منفعلِ سیر روی‌دادهائی بدل می‌شود که خود در قوانین و حرکت آن‌ها هیچ نقشی ندارد، یا خود را نیروئی می‌داند که قادر است به دل‌خواه ــ و در عالم ذهن ــ 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 این‌جا 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 مارکسِ جوان، تا حد زیادی ردّ نظریه‌های نادرست درباره‌ی آگاهی (از نظریه‌ی «ایدئالیستی» مکتب هگل گرفته تا نظریه‌ی «ماتریالیستی» فویر باخ) 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 جزءِ ذاتی تحول تاریخی می‌داند و معتقد است که آگاهی، فراسوی تحولِ 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 درواقع 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، برون‌بودگیِ (لاهوتی‌بودن) 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 فویر باخ، مکمل این مجادله است. ماتریالیسمِ [پیش از مارکس] آگاهی را چیزی ناسوتی می‌داند؛ مارکس این نگرش را فقط مرحله‌ئی از سیر تحول، یعنی مرحله‌ی «جامعه‌ی بورژوایی» می‌داند و «فعالیتِ 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 فرایند 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 تکامل‌نیافته‌ی 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 پذیرشِ **امکان عینی** برخوردی غیریوتوپیاپردازانه به تحول تاریخی، این جریان درواقع دیگر نقشی در مبارزه‌ی رهایی‌بخش پرولتاریا ندارد. یوتوپیاپردازی فقط در مرحله‌هائی از [تکامل] آگاهی طبقاتی هیچ نقشی ندارد که وحدت نظریه و عمل ــ آن‌گونه که مارکس شرح داده ــ، دخالت عملی و واقعی آگاهی طبقاتی در سیر تاریخ، و از همین ره‌گذر، شناخت و افشای عملی شیءوارگی به‌راستی تحقق یافته باشد. اما چنین مرحله‌هائی هیچ‌گاه یک‌باره و به شیوه‌ئی یک‌پارچه و هم‌گون شکل

نمی‌گیرند. در این میان نه فقط تقسیم‌بندی‌های «ملی» یا «اجتماعی» بل‌که اختلاف‌سطح‌هائی در آگاهی طبقاتیِ اقشار واحدی از کارگران نمودار می‌شود. جدایی عامل اقتصادی و سیاسی، شاخص‌ترین و در عین‌حال 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 عین‌حال، در مورد مسائل سیاسی بر دیدگاهی تأکید می‌ورزند که یک‌سره یوتوپیاپردازانه است. بدیهی است که این نکته به معنای دوگانگی مکانیکی نیست. برداشت یوتوپیاپردازانه 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). درواقع بدون شناخت واقعی کنش متقابل میان سیاست و اقتصاد، مبارزه با مجموعه‌ی نظام اقتصادی، و به طریق اولیٰ، سازمان‌دهی مجدد و انقلابی مجموعه‌ی اقتصاد، امکان‌ناپذیر است. حتی در عرصه‌ئی که به منافعِ حیاتی و فوری پرولتاریا کاملاً نزدیک است و با آن که بحران کنونی، از ره‌گذر درس‌آموزی از سیرِ تاریخ، شناخت عمل درست را امکان‌پذیر کرده است، باز هم اندیشه‌ی یوتوپیاپردازانه رواج دارد؛ بهترین گواه این امر نفوذ کنونی نظریه‌های سراپا یوتوپیاپردازانه‌ئی 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 جای‌گاهی 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 به‌دست‌آمده در این عرصه در خودسنجی سرمایه‌داری ــ البته به دست پرولتاریا ــ خلاصه می‌شود و بسیار به‌ندرت از آن فراتر می‌رود. تمام عناصر مثبت عملی و نظری در این عرصه تقریباً به‌طور کامل یوتوپیاپردازانه است.

این اختلاف سطح‌ها از یک‌سو ضرورت‌های عینی تاریخ و تفاوت‌هائی در امکان عینی گذار به آگاهی اند (مانند پیوستگی سیاست و اقتصاد در مقایسه با [انفرادِ] مسائل فرهنگی)، و از سوی دیگر، در آن‌جا که امکان عینی آگاهی وجود دارد، درجات فاصله‌ی بین آگاهی طبقاتیِ روانی [آگاهی موجود] و شناختِ دقیق کلیت اوضاع [آگاهی ممکن] را نشان می‌دهند، اما این اختلاف‌سطح‌ها 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 قشربندی‌های 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 غیریوتوپیاپردازانه‌ی مارکس درباره‌ی مسائل دیکتاتوری [پرولتاریا])، اما امروزه مسئله‌ئی 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.

پندارباقی درباره‌ی راه طولانی‌ئی که پرولتاریا باید از لحاظ عقیدتی بپیماید، فاجعه‌بار خواهد بود. اما نادیده گرفتنِ 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 آستانِ فرارَوی 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 [راستینِ] 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 بورژواییِ 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 آگاهیِ 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 رهگذرِ به‌فرجام‌رساندنِ مبارزه‌ی طبقاتی خویش.** مبارزه برای استقرار جامعه‌ی بی‌طبقه، که دیکتاتوری پرولتاریا فقط مرحله‌ی گذرائی از آن است، صرفاً مبارزه بر ضدِ دشمنِ بیرونی ــ یعنی بورژوازی ــ نیست، بل‌که در عین‌حال مبارزه‌ی پرولتاریا **بر ضد خویش است:** بر ضد تأثیراتِ ویرانگر و تباه‌ساز نظامِ سرمایه‌داری بر آگاهی طبقاتی وی. پرولتاریا فقط هنگامی پیروزی حقیقی را به چنگ می‌آورد که بر این تأثیراتِ 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، چراکه فقط و فقط حقیقت است که او را به پیروزی می‌رساند، و از این رو، خودسنجی باید عنصر حیاتی [آگاهی و عمل] او باشد.

مارس ۱۹۲۰

شیءوارگی و آگاهی پرولتاریا

رادیکال بودن، یعنی پرداختن به ریشه‌ی مسائل.
اما برای انسان، ریشه، همانا خودِ انسان است.
مارکس، درآمدی بر نقد فلسفه‌ی حق هگل

به هیچ وجه تصادفی نیست که دو اثرِ بزرگِ دورانِ پختگی مارکس که به تشریح کلیت جامعه‌ی سرمایه‌داری و نشان‌دادن 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 بر نگردد 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 مجزا بل‌که 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 اوّل

پدیده‌ی شیء‌وارگی

۱

ذات ساختار کالایی بارها خاطرنشان 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 به‌دقت عقلانی و فراگیر به نظر می‌رسد که تمام نشانه‌های ذات اساسی خویش ــ یعنی رابطه بین انسان‌ها ــ 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 این‌جا ــ بر پایه‌ی تحلیل‌های اقتصادی مارکس ــ 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 به‌روشنی دریابیم.

اما پیش از پرداختن به خود مسئله باید به‌روشنی در ذهن

داشته باشیم که مسئله‌ی بت‌وارگی کالا از مسائل **ویژه‌ی** دوران ما و سرمایه‌داری مدرن است. می‌دانیم که مبادله‌ی کالایی و مناسبات کالاییِ ذهنی و عینیِ منطبق با آن، در مراحل بسیار ابتدایی تکامل جامعه نیز وجود داشته اند. اما موضوع مورد بحث در **این‌جا** آن است که دریابیم 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 ــ به پی‌روی از عادت‌های اندیشه‌ی مدرن که تحت تأثیر صورتِ کالایی مسلط، شیءواره شده‌اند ــ مسئله‌ئی صرفاً کمّی 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 کدام‌یک از این دو صورت وجود داشته باشد، تمام پدیده‌های ذهنی و عینی این جامعه‌ها به شکل‌های کیفیتاً متفاوتی عینیت می‌یابند. مارکس فرعی‌بودن صورت کالایی را در جامعه‌های ابتدایی با تأکید بسیار خاطرنشان می‌کند: «دادوستدِ بی‌واسطه که صورت طبیعی و اصلی فرآیند مبادله است، بیش‌تر نشان‌دهنده‌ی آغاز تبدیل ارزش مصرفی به کالاست تا تبدیل کالا به پول. ارزش مبادله‌ای هنوز صورت مستقلی ندارد، بل‌که 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، به‌طوری که کالای عرضه‌شده برای مبادله از سوی یک‌طرف باید برای طرف مقابل، که مالک آن نیست، ارزش مصرفی باشد. درواقع فرآیندِ مبادله‌ی کالا در ابتدا نه در درون جماعت‌های طبیعی، بل‌که در جائی پدیدار می‌گردد که [قلمرو] این جماعت‌ها به پایان می‌رسد، یعنی در مرزهای‌شان، در نقاطی که آن‌ها با دیگر جماعت‌ها تماس برقرار می‌کنند. در این‌جاست که دادوستد پایاپای آغاز می‌گردد و سپس تأثیرش به درون خود جماعت برمی‌گردد و باعث تجزیه و تلاشی آن می‌شود».[1] 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 ساختارِ درونی جامعه نیز برای تبدیل صورت کالایی به صورت قوام‌بخش جامعه کافی نیست. برای این کار، همان گونه 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 عامِ 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 خودِ مقوله‌ی صورتِ کالایی نیز تأثیر می‌گذارد. صورتِ کالایی عام به‌خودی‌خود جلوه‌ئی دارد که با صورتِ کالایی خاص، منفرد، و غیرمسلط کاملاً متفاوت است. ناروشنی

حدومرزهای موجود میان این‌دو حالت نباید سرشت کیفی این تفاوتِ تعیین‌کننده را پنهان بدارد. مارکس وضعیتی را که در آن مبادله‌ی کالایی مسلط نیست چنین توصیف کرده است: «نسبت کمّی مبادله‌ی محصولات در آغاز به‌کلی تصادفی است. آن‌ها در همان حدی صورت کالا به خود می‌گیرند که مبادله‌پذیر اند، یعنی یک حدِ سوم را نشان می‌دهند. تداوم مبادله و بازتولیدِ منظم برای مبادله این جنبه‌ی تصادفی را هرچه بیش‌تر کاهش می‌دهند، البته در آغاز نه برای تولیدگر و مصرف‌کننده، بل‌که برای واسطه‌ی میان آن دو، یعنی برای تاجری که بهای پولیِ 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 خودِ او نیستند.»[۲] و این تکاملِ صورت کالایی و تبدیل آن به عامل مسلطِ 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 شیءوارگی 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 ــ 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 عهدِ باستان و قرون وسطی: در این‌جا سلطه‌ی اوضاعِ تولید بر تولیدگران با روابط برده‌دارانه و سلطه‌گرانه‌ئی پوشیده می‌شود که به مثابه نیروهای محرک مستقیم فرآیندِ تولید نمودار می‌گردند و مشهود هستند.»[۳]

ذات راستین کالا را فقط هنگامی می‌توان درک کرد که خود کالا مقوله‌ی عام کلِ هستی اجتماعی شده باشد. فقط در چنین زمینه‌ئی است که شیء‌وارگیِ زاده‌ی مناسبات کالایی، هم برای تحولِ عینی جامعه و هم برای برخوردِ انسان‌ها با آن، اهمیتی تعیین‌کننده می‌یابد. فقط در این صورت است که شیء‌وارگی برای تبعیت آگاهی انسان‌ها از شکل‌های نمایش‌گرِ این شیء‌وارگی، برای کوشش‌های معطوف به درک این فرآیند یا ایستادگی در برابر پی‌آمدهای ویران‌گرِ آن و رهایی از بندگیِ «طبیعتِ 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 ره‌گذرِ این **جابه‌جایی** است که محصولات کار به کالا بدل می‌شوند، به چیزهای اجتماعی‌ئی که خصوصیات‌شان در عین‌حال محسوس و نامحسوس است... در این‌جا فقط رابطه‌ی اجتماعی معین

انسان‌هاست که در نظرشان به صورت موهوم رابطه میان اشیا در می‌آید.»[۴]

نکته‌ی بسیار مهم در این پدیده‌ی ساختاریِ 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 به‌تدریج می‌شناسند، ولی حتی در این حالت نیز به صورت قدرت‌های شکست‌ناپذیری در برابر انسان‌ها قرار می‌گیرند که گویی تمامِ 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 ــ در اقتصاد کالایی کاملاً پیش‌رفته ــ از وی جدا می‌شود و به کالائی بدل می‌گردد که تابع عینیت بی‌گانه با انسانِ قوانینِ 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 آنِ او جلوه می‌کند. از سوی دیگر فقط در این هنگام است که صورت کالایی محصولاتِ کار عمومیت می‌یابد.»[۵]

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 کامل‌شدن واقعی این فرآیند انتزاع است). **به لحاظ عینی**، صورت کالایی فقط هنگامی برابری و مبادله‌پذیری کالاهای کیفیتاً متفاوت را ممکن می‌سازد که این برابری صوری کالاها پذیرفته شده باشد ــ و فقط در **همین رابطه** است که کالاها عینیت کالایی می‌یابند. در این میان اصلِ برابری صوری کالاها فقط با تکیه بر ذات آن‌ها به مثابه محصولات کار انتزاعی انسان (یعنی کاری که [تمام کارهای انضمامی را] به طور صوری با هم برابر می‌کند) ممکن است به وجود آید.* **به لحاظِ ذهنی**، این برابری صوری کار انتزاعی انسان، نه فقط عامل مشترکی است که کالاهای مختلف ــ در جریان مبادله ــ به آن برگردانده می‌شوند، بل‌که اصل حاکم بر فرآیند واقعی تولید کالا نیز هست. بدیهی است که در این‌جا قصد ما حتی تشریح طرح کلی این فرآیند، پیدایش فرآیند مدرن کار، تقسیم کار و کارگر «آزاد» منفرد نیست. در این‌جا فقط می‌خواهیم نشان دهیم که کار انتزاعی، برابر، و مقایسه‌پذیری که بتوان آن را با زمان کارِ اجتماعاً لازم به‌دقت اندازه گرفت، کارِ حاصل از تقسیم سرمایه‌دارانه‌ی کار که در عین‌حال شرط و محصول تولید سرمایه‌داری باشد، فقط در جریان تکامل نظام سرمایه‌داری پیدا می‌شود و صرفاً در جریان همین تکامل به مقوله‌ئی 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.[۶] 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 بیش‌ترِ صفات کیفی، =انسانی، و فردی کارگر را می‌بینیم. از یک‌سو 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 ویژه‌ئی فرو کاسته شده است. از سوی دیگر، تحت تأثیر عقلانی‌شدن تولید، زمان کارِ اجتماعاً لازم (که مبنای محاسبه‌ی عقلانی است) نخست به صورت زمان کار متوسط و صرفاً تجربی درمی‌آید و سپس در پرتو ماشینی‌شدن و عقلانی‌شدنِ هرچه فزاینده‌تر فرآیند کار، به مقدار کارِ 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.[۷]

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 دگرگونی‌هائی که بر اثر اجرای این اصل در فاعل [سوژه] و موضوع [ابژه‌ی] فرآیند اقتصادی روی می‌دهد عبارت اند از:

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

محاسبه‌ی هرچه دقیق‌ترِ 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.[۸] هدف و موضوع فرآیند کار، دیگر ساخت کالا به مثابه یک کلیتِ واحد نیست. فرآیند کار به ترکیب عینی نظام‌های خاص عقلانی‌شده‌ئی بدل می‌گردد که وحدت‌شان تابع محاسبه‌ی محض است و درنتیجه پیوند آن‌ها با یک‌دیگر به‌ناگزیر باید تصادفی جلوه کند. تجزیه‌ی عقلانی فرآیند کار، از ره‌گذر محاسبه، ضرورت اندام‌وارِ 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 ارزشِ مصرفی هم‌آهنگی ندارد. هم‌گام با سرمایه‌داری‌شدنِ بنیادین جامعه، استقلال فنی اعمال خاص در جریان تولید، در استقلال اقتصادی این اعمال، در نسبی‌شدنِ فزاینده‌ی خصلت کالایی محصول در مرحله‌های مختلف تولید آن جلوه‌گر می‌شود.[۹] این امکان جداسازی مکانی و زمانی تولیدِ ارزش مصرفی معمولاً با پیوند مکانی و زمانی اعمال خاصی همراه است که به ارزش‌های مصرفیِ به‌کلی ناهم‌گون مرتبط می‌شوند.

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

طور عینی و نه در رفتارش در فرآیند کار به مثابه فاعل راستینِ این فرآیند نمودار نمی‌شود؛ برعکس، در حکم یک جزءِ مکانیکی است که در نظامی مکانیکی گنجانده شده است؛ این نظام به صورت واقعیتی ازپیش 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.[۱۰] هم‌گام با پیش‌رفتِ عقلانی‌شدن و ماشینی‌شدن فرآیند کار، فعالیتِ کارگر نیز هرچه کم‌تر [و انفعال] و **نظاره‌گری** او هرچه بیش‌تر می‌شود.[۱۱] 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: «درپی 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، بل‌که 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».[۱۲] بدین ترتیب زمان سرشتِ کیفی، تغییرپذیر، و سیال خود را از دست می‌دهد: در پیوستاری دقیقاً معین منجمد می‌شود که

سنجش‌پذیریِ کمّی دارد و انباشته از «چیزهائی» است که سنجش‌پذیری کمّی دارند («کارهای انجام‌شده» توسط کارگر، کارهای شیءواره‌ئی که به طور کمّی عینیت یافته و به‌دقت از مجموعه‌ی شخصیت انسانی او جدا شده‌اند): خلاصه آن که زمان به مکان بدل می‌شود.[۱۳] در این محیطی که در آن زمان به چیزی انتزاعی، دقیقاً اندازه‌گرفتنی، و مکانی مادی بدل گشته و در عین‌حال شرط و پی‌آمدِ تولیدِ موضوع کار است (تولیدی که از لحاظِ علمی، مکانیکی، و تخصصی دچار تجزیه شده است) فاعلانِ کار نیز باید ناگزیر و به نحوی همانند از لحاظ عقلانی دچار تجزیه و پراکندگی شوند. از یک‌سو کارِ تجزیه‌شده‌ی مکانیکی که درحکم عینیت‌یابیِ نیروی کار آنان در مقابل مجموعه‌ی شخصیت‌شان است ــ فرآیندی که پیش‌تر با فروش نیروی کار به مثابه کالا به فرجام رسیده ــ 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 «اندام‌وارِ» گذشته، یکایک فاعلان کار را به صورت یک جماعت در می‌آورند. 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 قوانینِ انتزاعیِ ساخت‌کاری صورت می‌گیرد که آنان را به بند کشیده است.

اما شکل درونیِ سازمان‌یابیِ کارخانه فقط در صورتی می‌تواند

چنین تأثیری ــ حتی در درون کارخانه ــ داشته باشد که بیان فشرده‌ی ساختارِ تمامی جامعه‌ی سرمایه‌داری باشد. البته ستم و بهره‌کشی بی‌حد و زیرپا گذاشتن هرگونه حیثیت انسانی در جامعه‌های پیش‌سرمایه‌داری نیز بی‌داد می‌کرده است. در این جامعه‌ها نیز با کار مکانیکیِ همگون‌شده‌ی انبوه توده‌ها، آفریده‌های عظیمی ایجاد شده است (به عنوان مثال ساخت آب‌راه‌ها در مصر و آسیای صغیر یا معدن‌های روم).[۱۴] اما چنین کارهائی هرگز ممکن نبود به صورت عقلانی ماشینی شوند؛ آن‌ها پدیده‌های منفرد جماعتی باقی می‌ماندند 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 به‌اصطلاح «انسانی» آن روزگار طرد می‌شدند و حتی بزرگ‌ترین و شریف‌ترین اندیشه‌گرانِ 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 ماشینی‌شدنِ 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 کارِ اضافی مسلماً و آشکارا وحشیانه‌تر از روش‌هایِ رایج در مرحله‌های تکامل‌یافته‌تر بعدی اند، اما فرآیندِ شیءوارگیِ کار، و در نتیجه فرآیندِ شیءوارگیِ آگاهیِ 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 روابطی «طبیعی» کنند که مناسبات انسانی را آشکارتر نشان می‌دادند. مارکس درباره‌ی جامعه‌های پیش‌سرمایه‌داری می‌گوید: «مناسبات اجتماعی میان افراد در جریان کار در هرحال به صورت مناسبات شخصی خودشان جلوه‌گر می‌شود و به لباس مبدلِ مناسبات اجتماعی میان اشیا، میان محصولات کار در نمی‌آید».[۱۵] اما این بدان معناست که اصل ماشینی‌شدنِ عقلانی و محاسبه‌پذیریِ همه چیز باید تمام جنبه‌های زندگی را در بر گیرد. کالاهای مصرفی دیگر به شکل محصولات فرآیند اندام‌وارِ زندگی یک جماعت (به عنوان مثال، جماعت‌های روستایی) پدیدار نمی‌شوند؛ آن‌ها از یک‌سو 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 عین‌حال، سرنوشت او باید سرنوشتِ نوعیِ تمام جامعه بشود.

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

مبانیِ خودِ محاسبه، مستلزم قانون‌مندی دقیق تمام تحولات اند. بنابراین انفراد و ذره‌وارگی فرد فقط بازتاب این واقعیت در آگاهی انسان‌هاست که «قوانین طبیعی» تولید سرمایه‌داری مجموعه‌ی جلوه‌های حیاتی جامعه را فراگرفته‌اند و ــ برای نخستین‌بار در تاریخ ــ 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 انفراد 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 ــ که در آن، ساختار کالایی تمام «چیزها» و انطباق مناسبات‌شان با «قوانین طبیعی» در نظرِ فرد به صورت چیزی کامل‌شده و پیشاپیش‌موجود، چیزی معین و ثابت و ماندگار پدیدار می‌شود ــ فقط به صورت اعمال منفرد و عقلانی مبادله میان مالکان منفرد کالاها امکان‌پذیر می‌شود. همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، کارگر نیز به‌ناگزیر باید در نظر خودش همانند «مالکِ» نیروی کارش جلوه کند، نیروئی که به کالا بدل شده است. وجه مشخصِ وضعیتِ ویژه‌اش در این است که این نیروی کار یگانه دارایی اوست. سرنوشتِ وی از این لحاظ برای تمام جامعه حالت نوعی و نمونه‌وار دارد که این عینیت‌یابی و کالاشدنِ کارکردِ انسان، سرشت انسانِ زدوده و انسان زداینده‌ی مناسبات کالایی را با عریانی تمام به نمایش می‌گذارد.

۲

این عینیت‌یابی عقلانی پیش از همه شیئیتِ بی‌میانجی ــ کیفی و مادّی ــ 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، بل‌که فردیت اشیا را نیز **ازخودبی‌گانه 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 آن‌که هیچ یک از خصوصیاتِ 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».[۱۶] بنابراین، وقتی حتی عینیتِ شیءِ خاصی که انسان در مقام تولیدگر و مصرف‌کننده با آن برخوردِ 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 عنوانِ اشیای فرآیندِ حیاتی برقرار می‌کند، این فرآیند شکل‌باختگی نیز به همان نسبت شدت بیش‌تری می‌یابد. البته تحلیل تمام ساختار اقتصادی سرمایه‌داری در این‌جا ممکن نیست. فقط باید به ذکر این نکته بسنده کرد که تکامل سرمایه‌داری مدرن فقط مناسبات تولیدی را بر اساس نیازهای خود دگرگون نمی‌کند، بل‌که 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 یک‌پارچه‌ی کنونی سرمایه‌داری‌شدنِ بنیادینِ تمامی جامعه بدل می‌سازد (سرمایه‌ی تجاری، نقش پول به عنوان اندوخته یا سرمایه‌ی مالی، و...). البته این شکل‌های سرمایه از نظر عینی تابع فرآیند حیاتیِ خاص سرمایه‌داری، یعنی بیرون کشیدن ارزش افزوده در جریان تولید هستند؛ بنابراین، چنین شکل‌هائی را فقط بر اساس ذات سرمایه‌داری صنعتی می‌توان درک کرد، اما در آگاهی انسان‌های جامعه‌ی بورژوایی همانند شکل‌های ناب، راستین، و تحریف‌نشده‌ی سرمایه جلوه‌گر می‌شوند. در آن‌ها مناسبات انسان‌ها ــ مناسبات نهفته در پسِ رابطه‌ی کالاییِ بی‌میانجی ــ با یک‌دیگر و با اشیای واقعی که به رفع واقعی نیازهای‌شان اختصاص یافته‌اند، چنان محو می‌گردند که به‌تمامی نادیدنی و ناشناختنی می‌شوند و درست به همین دلیل به‌ناگزیر باید برای آگاهی شیءواره همانند نمایندگان راستین زندگیِ اجتماعی جلوه کنند. در این‌جا خصلت کالایی کالا، صورت کمّی و انتزاعیِ محاسبه‌پذیری در ناب‌ترین شکل خود نمودار می‌شود: آگاهی شیءواره ضرورتاً این شکل را به‌مثابه صورتی می‌بیند که در آن بی‌میانجی‌بودنِ ویژه‌اش آشکار می‌شود، صورتی که آگاهی شیءواره ــ بنا به ذات خود ــ نمی‌کوشد از آن فراتر برود و به‌عکس تلاش می‌کند تا با «تعمیقِ علمیِ» نظام قوانین رایج، آن را تثبیت و جاودانه سازد. همان گونه 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 قدرت‌یابیِ شیءوارگی را بارها با

ژرفای بسیار توصیف کرده است. در این‌جا به یک نمونه بسنده می‌کنیم: «در سرمایه‌ی رباخوار، این بت خودکار، ارزش خودافزا، پولِ پول‌زا به شکل نابِ 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 دگرگونیِ واقعیِ پول به سرمایه، در این‌جا فقط صورت بی‌محتوا را می‌بینیم... . همان گونه که خاصیت درخت گلابی، دادن گلابی است، خاصیت پول نیز به‌تمامی ارزش‌آفرینی و بهره‌دهی می‌شود و وام‌دهنده نیز پول خود را به همین عنوان می‌فروشد، یعنی به عنوانِ 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 این‌جا نیز واقعیت واژگونه می‌شود: (در حالی‌که 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 صورتِ حاصلِ حقیقی سرمایه، به صورت واقعیت آغازین پدیدار می‌شود، و سود، که به صورتِ عایدیِ دادوستد درآمده، همانند زایده و پیوستی صرف، همانند حاصل فرعی فرآیند بازتولید نمودار می‌گردد.) در این‌جا صورت بت‌واره‌ی سرمایه و تصویرِ بت سرمایه به کمال می‌رسند. در فرمول پول-پول ما با صورتِ فاقدِمعنای سرمایه، با بالاترین درجه‌ی واژگونگی و چیزوارگیِ مناسبات تولیدی روبه‌رو ایم: صورتِ بهره‌آور، صورت ساده‌ی سرمایه که در آن، سرمایه شرط بازتولیدِ خویش است؛ توانایی پول و حتی کالا به ارزش‌آفرینیِ مستقل از بازتولید ــ این توانایی بی‌پرده‌ترین

صورت رازآمیزی سرمایه است. برای اقتصادِ 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 ــ مجزا از خود این فرآیند ــ موجودیت مستقلی می‌یابد.»[۱۷]

درست همان‌گونه که نظریه‌ی اقتصادیِ سرمایه‌داری در سطح این بی‌واسطگیِ خودآفریده‌اش از حرکت باز می‌ماند، تلاش‌های بورژوایی برای درک پدیده‌ی عقیدتیِ شیءوارگی نیز در همین سطح باقی می‌ماند؛ حتی اندیشه‌گرانی که نمی‌خواهند این پدیده را انکار یا پنهان کنند و پی‌آمدهای انسانیِ مصیبت‌بار آن را کمابیش به‌روشنی دیده‌اند، در سطحِ بی‌واسطگی [و ظاهر] 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 بی‌زمانِ امکاناتِ روابط انسانی به طور کلی، مستقل و جاودانه می‌سازند (روشن‌ترین جلوه‌ی این گرایش در کتاب ***فلسفه‌ی پولِ*** زیمل دیده می‌شود که در جزئیات، بسیار ژرف و نظرگیر است). آنان چیزی بیش از توصیفِ «دنیای افسون‌شده، تحریف‌شده، و واژگونه‌ئی ارایه نمی‌دهند که در آن 'آقای سرمایه و خانم زمین' به طور هم‌زمان به مثابه خصلت‌های اجتماعی و اشیایِ صرفِ بی‌میانجی، ارواح خود را به حرکت درمی‌آورند.»[۱۸] 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 اقتصادیِ موجودیت آن‌ها، یعنی بنیادی که درک‌شان را امکان‌پذیر می‌سازد، از آن‌رو به‌آسانی بیش‌تری صورت می‌گیرد که فرآیند دگرگونیِ [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 شباهتِ ساختاری درواقع چنان گسترده است که تمام مورخانِ واقعاً روشن‌بین سرمایه‌داری مدرن ناگزیز آن را خاطرنشان کرده‌اند. به‌عنوانِ مثال، ماکس وبر در تشریح اصل اساسی این تکامل می‌نویسد: «هر دو در ذاتِ بنیادین خود از یک نوع اند. دولت مدرن، از دیدگاه جامعه‌شناختی، 'مؤسسه'ئی 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)، دهقانِ صاحب زمین، رباخوار، شه‌سوار، و تیول‌دار بر این مبنا قرار داشته که خود آنان صاحب ابزار، ذخایر، منابع مالی، یا سلاح‌هائی 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، وابستگیِ سلسله‌مراتبیِ 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 دستِ کارفرمای خصوصی، و در مورد دیگر در دست رئیسِ دولتی متمرکز شده و در [انحصار و] اختیار آنان قرار گرفته است.»[۱۹] ماکس وبر علت و معنای اجتماعی این پدیده را نیز ــ به درستی تمام ــ 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 عامِ استوار، به **طور عقلانی محاسبه** کرد، درست همان گونه که کار پیش‌بینی‌پذیرِ **ماشین‌ها** را می‌توان محاسبه کرد. این بنگاه نه می‌تواند با قضاوت قاضی بر اساس برداشتِ شخصی وی از مقوله‌ی انصاف **در موارد خاص**، یا بر اساس دیگر وسایل و اصول غیرعقلانیِ 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 سنّتی 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 شیوه‌ئی غیرعقلانی ساخته شده‌اند، پیدا نشده و نمی‌توانسته است پیدا شود. درواقع 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 دولت‌هائی 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 **پیش‌بینی‌پذیر** است.»

فرآیندی که در این‌جا دیده می‌شود، هم در انگیزه‌ها و هم در پی‌آمدهایش، شباهت نزدیکی با سیر تحول اقتصادی‌ئی دارد که پیش‌تر تشریح شد. در این‌جا 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 انسانِ دست‌اندرکار، و از نظر عینی با مقتضیات موضوعِ معین و انضمامی سازگاری دارند. در این‌جا نوعی نظام‌بندیِ 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 مواردِ ممکن و تصورپذیر، اجراشدنی است. حال روشن شدن این نکته باقی می‌ماند که آیا پیوستگی درونیِ 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 شناختِ **ساختارِ** عینیت نظامِ حقوقی مدرن است، اهمیتی ندارد. زیرا در هردو حال، نظام حقوقی ذاتاً باید در عمومیت صوری خود، در مورد تمام روی‌دادهای ممکن زندگی، به‌کاربردنی باشد و همین کاربرد نیز بتواند پیش‌بینی و محاسبه شود. حتی حقوق روم نیز که تحول آن ــ به‌رغم باقی‌ماندن در چارچوب نظام حقوقی پیش‌سرمایه‌داری ــ بیش‌ترین شباهت را با این تحول دارد، نتوانسته است ــ در زمینه‌ی کاربرد ــ از وابستگی به امر تجربی، انضمامی، و سنتی رهایی یابد. مقوله‌های کاملاً نظام‌مندی که کاربرد عام نظامِ حقوقی را در تمام موارد

تحقق‌پذیر می‌سازند، فقط در دوران مدرن پدیدار شده‌اند.[۲۰] روشن است که این نیاز به نظام‌بندی، کنار گذاشتنِ تجربه‌باوری و سنت و وابستگی مادی، به معنای نیاز به محاسبه‌ی دقیق بود.[۲۱] همین نیاز مستلزم آن است که نظام حقوقی به مثابه چیزی همواره ثابت و دقیقاً معین، یعنی به مثابه نظامی بسته، در برابرِ روی‌دادهای خاص و منفرد زندگی قرار گیرد. البته این امر به ستیزه‌های بی‌وقفه میان نظام حقوقی بسته و اقتصادِ سرمایه‌داری، که همواره به نحو انقلابی تحول می‌یابد، دامن می‌زند. اما این ستیزه‌ها فقط به قانون‌گذاری‌های جدید می‌انجامند: در هرحال، 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 تصمیمِ حقوقی تازه‌ئی، پذیرای نوشدن است، اما حقوق مدرن که درواقع گرفتار دگرگونی شدید و مداوم است، ایستا، بسته، و ثابت جلوه می‌کند. اما ظاهری‌بودنِ محضِ این تناقض هنگامی آشکار می‌شود که دریابیم چنین تناقضی صرفاً زاده‌ی نگریستن به یک وضعیت واحد از دو دیدگاه متفاوت است: از یک‌سو 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 به‌روشنی 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 به‌روشنی آشکار می‌سازد. زیرا ذات محاسبه‌ی عقلانی در نهایت بر شناخت و محاسبه‌ی زنجیره‌ی اجتناب‌ناپذیر علت‌ها و معلول‌ها در پدیده‌های معین استوار است، شناخت و محاسبه‌ئی که مستقل از «خودسری‌ها»ی فردی است. در نتیجه، فعالیت انسان محدود می‌شود به محاسبه‌ی درستِ برون‌رفت‌های ممکن از زنجیره‌ی روی‌دادها (که انسان قوانین هریک از آن‌ها را به صورت «حاضر و آماده» پیدا می‌کند)، و گریز ماهرانه از «تصادفاتِ» دست‌وپا گیر، به یاری کاربرد وسایل خمّایتی 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 خودِ زنجیره‌ی روی‌دادها دخالت کند. هرچه این وضعیت را ژرف‌تر بررسی کنیم و افسانه‌های بورژوایی را درباره‌ی «آفرینش‌گریِ» نمایندگان عصر سرمایه‌داری کنار بگذاریم، روشن‌تر می‌شود که تمام چنین رفتارهائی 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 شیوه‌ئی کاملاً [وابسته و] خدمت‌گزارانه؛ به عبارت دیگر، میزان این عنصر به درجه‌ی طردِ رفتار کاملاً منفعلانه بستگی دارد. در هرحال، 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 سودآوریِ کاربردهای فنی آن، تفاوتی صرفاً کمّی 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 غیرانسانی‌ئی می‌انجامد که در کارخانه در عرصه‌ی فنی و ماشینی دیده می‌شود.[۲۲] در این‌جا فقط مسئله‌ی شیوه‌ی کار کاملاً ماشینی‌شده 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 بیش‌تر **به طور صوری** عقلانی می‌شود و ذات کیفی و مادی «چیزهائی» که به شیوه‌ی دیوان‌سالارانه به آن‌ها برخورد می‌شود، با تحقیر فزاینده روبه‌رو می‌گردد، و از سوی دیگر تشدید هرچه بیش‌تر تخصصی‌شدن یک‌سویه در جریان تقسیم کار ذات بشریِ انسان را پای‌مال می‌کند. مارکس درباره‌ی کار در کارخانه می‌گوید: «خودِ فرد

نیز تقسیم شده و به چرخ‌دنده‌ی یک کار قطعه‌قطعه‌شده 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 فرآیندِ ماشینی‌شدن نه تمام قوای فکری، بل‌که 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 وسایل گزینش اجتماعی چنین قوائی 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، پی‌رَوی ناگزیر و کامل فرد دیوان‌سالار از نظامی از روابط میان اشیا، و این نظر او که «شرافت» و «احساسِ مسئولیت» چنین پی‌رویِ همه‌جانبه‌ئی را ضروری می‌سازند،[۲۳] 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، بل‌که به‌عکس، مایه‌ی تقویت آن است. زیرا تازمانی که سرنوشت کسی که کار می‌کند همانند سرنوشتی فردی نمودار می‌شود (مثل سرنوشتِ برده در عهد باستان)، زندگی طبقات مسلط ممکن است شکل‌های کاملاً متفاوتی [با زندگی طبقات زحمت‌کش] به خود بگیرد. سرمایه‌داری، برای نخستین‌بار

در طول تاریخ، با ساختار اقتصادی یک‌پارچه‌ئی که تمام جامعه را در بر می‌گیرد، نوعی آگاهی را برای مجموع این جامعه می‌آفریند که به طور صوری یک‌پارچه است. و این ساختار یک‌پارچه در این امر نمودار می‌شود که مسائل آگاهیِ مربوط به کار فردی در طبقه‌ی حاکم نیز تکرار می‌شود ــ البته به صورتی پالوده و تلطیف‌شده که درست به همین دلیل شدت بیش‌تری پیدا می‌کند. و متخصصِ «شریف» که قوای معنویِ عینیت‌یافته و شیء‌واره‌ی خود را می‌فروشد، نه فقط ناظر [منفعلِ] تحول اجتماعی می‌شود، بل‌که در برابر طرز کار قوای عینیت‌یافته و شیء‌واره‌ی خود نیز برخوردی نظاره‌گرانه در پیش می‌گیرد (در این‌جا حتی به اشاره نیز نمی‌توان بیان کرد که چه‌گونه نظام اداری و حقوقی مدرن، برخلاف نظام پیشه‌وری، ویژگی‌هایِ کارخانه را به خود می‌گیرد). کریه‌ترین شکل این ساختار در روزنامه‌نگاری دیده می‌شود؛ در این عرصه خود ذهنیت، آگاهی، خلق‌وخو، و توانایی بیان تا حد ساخت‌کارِ انتزاعیِ 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.[۲۴]

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

که انسان آن‌ها را ــ درست مانند اشیای گوناگون دنیای بیرونی ــ «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 [یابیِ شیءواره] 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 به‌روشنی و با صراحتِ 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.»[۲۵]

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، عقلانی شدنِ 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 عاملِ انضمامی که در نهاد این قوانین نهفته و بنیاد اعتبار قانونی آن‌ها را تشکیل می‌دهد، در بی‌انسجامی واقعی مجموعه‌های قوانین، در تصادفی‌بودن رابطه‌ی مجموعه‌های جزئی، و در استقلال نسبتاً گسترده‌ی این مجموعه‌های جزئی از یک‌دیگر*

---

* در ترجمهٔ انگلیسی (ص. ۱۰۱) ــ ص. ۱۹۵ متن آلمانی، و ص. ۱۳۰ ترجمه‌ی فرانسوی ــ عبارتِ «در تصادفی بودن» تا «از یک‌دیگر» حذف شده است.

نمودار می‌شود. این بی‌انسجامی در دوره‌های بحران با شدت تمام آشکار می‌گردد. در این دوران‌ها ــ از دیدگاه کنونی ما ــ پیوستگیِ بی‌میانجیِ گذار از یک مجموعه‌ی جزئی به مجموعه‌ئی 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.[۲۶]

اما در بررسی دقیق‌تر، ساختار بحران شکل تشدیدِ صرفِ میزان و شدت زندگی روزمره‌ی جامعه‌ی بورژوایی را به خود می‌گیرد. انسجام «قوانین طبیعی» این زندگی، انسجامی که ــ در بی‌وساطتی روزمره‌ی فاقد اندیشه ــ 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، به‌ناگزیر 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 آن‌جا 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 ــ موارد اشاره‌شده در این‌جا فقط برای نشان‌دادن عوامل روش‌شناختی در نظر گرفته شده‌اند و به هیچ وجه در حکم حتی

بررسی سطحیِ محتوای مسئله نیستند ــ که «شرایط استثمار بی‌میانجی و شرایطِ تحققِ آن یک‌سان نیستند. آن‌ها نه فقط از لحاظ زمان و مکان، بل‌که از لحاظ مفهومی [نظری] نیز متفاوت اند.»[۲۷] بدین ترتیب، در این‌جا «بین مقدار کار اجتماعیِ صرف‌شده 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.»[۲۸] تردیدی نیست که این‌ها مثال‌های برگزیده‌ئی بیش نیستند. زیرا بدیهی است که تمام بنای تولید سرمایه‌داری بر کنش متقابل میان ضرورت تابع قوانینِ دقیق در تمام پدیده‌های خاص و ناعقلانیت نسبیِ فرآیند عام استوار است. «تقسیم کار موجود در کارخانه مستلزم اقتدار مطلق سرمایه‌دار بر انسان‌هائی است که صرفاً اجزای ساخت‌کاری کلی محسوب می‌شوند که به او تعلق دارد؛ تقسیمِ کار در درون جامعه، تولیدگرانِ مستقل کالا را روبه‌روی هم قرار می‌دهد، تولیدگرانی که هیچ قدرتی نمی‌شناسند مگر قدرت رقابت و اجباری که فشار منافعِ متقابل‌شان به آنان تحمیل می‌کند.»[۲۹] زیرا فرآیند سرمایه‌دارانه‌ی عقلانی‌شدن که بر محاسبه‌ی اقتصادیِ خصوصی استوار است، در تمام جلوه‌های زندگی مستلزمِ این رابطه‌ی متقابل جزئیاتی است که تابع قوانین و کلیت تصادفی اند؛ 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 فراگیرشدنِ 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 تمامِ جزئیاتِ تولیدِ 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، بل‌که فقط به این معناست که این «قانون» ناگزیر باید آفریده‌ی «ناآگاهانه‌ی» فعالیت خودفرمانِ مالکان مختلف و مستقل‌ازیک‌دیگر باشد، یعنی قانونِ «تصادف‌هائی» که بر یک‌دیگر تأثیر متقابل می‌گذارند و نه قانون سازمان‌دهیِ واقعاً عقلانی. به‌علاوه، این نظام قوانین نه فقط باید خود را به‌رغم امیال افراد تحمیل کند، بل‌که **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 قوانینِ بسیار مسئله‌ساز که بر کلیت حاکم است، نظام قوانینی که تفاوت **اصولی و کیفی** با قوانین حاکم بر اجزا دارد، در این‌جا نه فقط پیش‌فرض و پیش‌شرطی اساسی برای فعالیت اقتصاد سرمایه‌داری، بل‌که در عین‌حال آفریده‌ی تقسیم سرمایه‌دارانه‌ی کار است. پیش‌تر گفته شد که این تقسیم کار هرگونه فرآیند اندام‌وارِ 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 ــ آن هم در عقلانی‌ترین شکل

آن ــ 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 درپیش‌گرفتنِ تحولِ 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 گرایش‌هائی می‌شوند. و این حرکت واگرایانه 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 ضرورتِ تقسیم کارِ 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 خوار و تمسخرآمیز نسازد. و برای موفقیت در این کار اوضاع اقتصادی را بیش از پیش نادرست منعکس می‌کند...».[۳۰] 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 بیاندیشیم) یا دانش‌کده‌ها و مانند آن‌ها ارایه کنیم.

۳

فرآیند تخصصی‌شدن کار، هرگونه سیمای کلیت را ناپدید می‌سازد. و از آن‌جا که به‌رغم این امر، نیاز به دریافت کلیت را ــ دست کم از جهت شناختی ــ 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 به معنای آن است که «گویی این جدایی، از واقعیت به کتاب‌ها راه نیافته، بل‌که به‌عکس، از کتاب‌ها به واقعیت راه پیدا کرده است».[۳۱] این اعتراض، با آن که در شکل ساده‌لوحانه‌اش درخورِ 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 جائی غیر از دیدگاه آگاهیِ شیءواره بنگریم. از چنین دیدگاهی روشن می‌شود (بی آن که «اعتراضی» در کار باشد) که هرچه یک علم مدرن تکامل‌یافته‌تر باشد و دریافت روش‌شناختی روشنی از خود داشته باشد، باید قاطعانه‌تر به مسائل هستی‌شناختیِ 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 موجودِ بیرون از حوزه‌ی فعالیت‌اش،

و به‌ویژه زیربنای مادی موضوعی که باید آن را بشناسد، یعنی **بنیاد انضمامی واقعیت خاص خودش**، از نظر روش‌شناختی و به طور اساسی **دریافت‌ناپذیر** می‌نماید. مارکس این امر را در مورد اقتصاد با تیزبینی بیان کرده است: «بررسی ارزش مصرفی به عنوان ارزش مصرفی در فراسوی حوزه‌ی اقتصاد سیاسی است.»[۳۲] و اشتباه است اگر بپنداریم که بعضی از روش‌های تحلیلی، از جمله «نظریه‌ی سودمندی نهایی»، می‌توانند از این سد بگذرند؛ با نادیده گرفتن قوانین عینی تولید و حرکت کالاها که تنظیم‌کننده‌ی خود بازار و شیوه‌های «ذهنی» رفتار در بازار هستند، و با مبنا قراردادن رفتارهای «ذهنی» در بازار، فقط مسئله را به سطوح فرعی‌تر و شیءواره‌تر پس‌می‌رانیم، بی‌آن که سرشت صوری روشی را از بین ببریم که موضوعات [و واقعیاتِ] انضمامی را در اصل نادیده می‌گیرد. عمل مبادله در عمومیت صوری خود، که برای «نظریه‌ی سودمندی نهایی» واقعیتِ اساسی باقی می‌ماند، همان‌گونه که ارزش مصرفی را به عنوانِ ارزش مصرفی حذف می‌کند، میان اشیای واقعاً نابرابر و حتی مقایسه‌ناپذیر رابطه‌ی برابری انتزاعی ایجاد می‌کند و همین امر است که سد پیش‌گفته را به وجود می‌آورد. بدین ترتیب، صورت ذهنیِ مبادله همان قدر انتزاعی، صوری، و شیءواره است که عمل عینی آن. و محدودیت‌های این روشِ انتزاعی و صوری درست در هدفی نمودار می‌شود که همین روش دنبال می‌کند: تدوین «نظامی از قوانین» انتزاعی که، درست مانند اقتصاد کلاسیک، نظریه‌ی سودمندی نهایی را محور همه چیز قرار می‌دهد. انتزاع‌آفرینیِ صوریِ این نظام قوانین، اقتصاد را همواره به نظامی جزئی و بسته بدل می‌سازد که از یک‌سو قادر نیست به بنیاد مادی ویژه‌ی 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 ناپدیدی 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 این‌جا یک بار دیگر کنش متقابلِ فشرده میان هستیِ خودِ طبقه و روش علمیِ برخاسته از هستیِ اجتماعی طبقه، برخاسته از ضرورت‌ها و نیازهای طبقه به بیان مفهومی [نظری] این هستی، به‌روشنی تمام آشکار می‌شود.) پیش‌تر بارها ــ در همین صفحات و جاهای دیگر ــ خاطرنشان کرده‌ایم که مسئله‌ئی که سدی گذرناپذیر در برابر اندیشه‌ی اقتصادی بورژوازی قرار می‌دهد، بحران است. حال اگر ــ با آگاهی کامل از یک‌سونگری کارمان ــ این مسئله را از دیدگاهی صرفاً روش‌شناختی در نظر بگیریم، درمی‌یابیم که کام‌یابی در عقلانی‌ساختنِ 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 درْخود، درک‌نشده، و حذف‌شده به پیش می‌برد، یعنی به صورت ارزش مصرفی که گویی می‌توان آن را، در طول کار عادی قوانینِ اقتصادی، با خاطری آسوده نادیده گرفت*، ناگهان عامل تعیین‌کننده می‌شود. (البته این فرآیند برای اندیشه‌ی عقلانی و

---

* در ترجمه‌ی انگلیسی (ص. ۱۰۵) ــ ص. ۲۰۲ متن آلمانی و ص. ۱۳۵ ترجمه‌ی فرانسوی ــ 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)، بل‌که مجموعه‌ی اقتصاد بورژوایی 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 این‌جا نیازی به تشریح این نکته نیست که این دو عامل، برای ما، صرفاً جنبه‌های مختلف فرآیند دیالکتیکی واحدی هستند). این ضرورتِ روش‌شناختی چنان نیرومند است که به عنوان مثال، توگان-بارانوفسکی در نظریه‌ی خود، که یک قرن تجربه درباره‌ی بحران‌ها را خلاصه می‌کند، می‌کوشد مصرف را به‌کلی از اقتصاد کنار بگذارد و یک اقتصاد «نابِ» مبتنی بر تولید محض به وجود آورد. هدف چنین تلاش‌هائی آن است که علت بحران‌ها را (که وجودشان انکارناپذیر است) در ناهم‌آهنگی میان عناصر تولید، یعنی در عوامل صرفاً کمّی، بیابد. هیلفردینگ در رد چنین تبیین‌هائی به‌درستی تمام می‌گوید: «آنان فقط به مفاهیم اقتصادی سرمایه، سود، انباشت، و مانند آن‌ها می‌پردازند و می‌پندارند با نشان دادن روابط کمّی که بازتولید ساده و گسترده را ممکن می‌سازند، یا به‌عکس موجب آشفتگی و بی‌نظمی می‌شوند، راه‌حل مسئله را یافته‌اند. اما نمی‌بینند که این روابط کمّی در عین‌حال با اوضاعی کیفی انطباق دارند و مسئله نه فقط برابرقراردادن ارزش‌های به‌آسانی مقایسه‌پذیر، بل‌که 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 فزونی یا کم‌بودِ سرمایه‌ی صنعتی را می‌توان با مبلغ متناظری از سرمایه‌ی مالی «جبران» کرد یا بحث سرمایه‌ی ثابت و سرمایه‌ی متغیر را به میان بکشیم؛ بل‌که باید در عین‌حال ماشین‌آلات، مواد اولیه، و نوع کاملاً معینی از نیروی کار (نیروی کار فنی) را در نظر گیریم که باید به عنوان ارزش‌های مصرفی ویژه حضور داشته باشند تا بتوان از آشوب‌ها پیش‌گیری کرد».[۳۳] مارکس بارها به نحو متقاعدکننده‌ئی تشریح کرده که این حرکت‌های پدیده‌های اقتصادی که در قالب مفاهیم «قانونِ» اقتصادِ بورژوایی بیان می‌شوند از عهده‌ی تبیین حرکت واقعی مجموعه‌ی زندگی اقتصادی بر نمی‌آیند؛ این محدودیت ــ که از نظر روش‌شناختی ناگزیر است ــ 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 به‌وجودآورنده‌ی کالاست، جائی ندارد. به عنوان مثال، همین‌که نخ فروخته شد، گردش ارزش سرمایه‌ی تجسم‌یافته در نخ ممکن است از سر گرفته شود و سرنوشت آتیِ نخِ فروخته‌شده هیچ نقشی در این میان ندارد. از دیدگاهِ تولیدگرِ سرمایه‌دار، تا زمانی که محصول به فروش برسد، همه چیز سیرِ عادی خود را می‌پیماید و گردش ارزش سرمایه، که وی مظهر آن است، قطع نمی‌شود. و اگر چنین فرآیندی گسترده باشد ــ که خود مستلزم مصرف مولّدِ گسترده‌ی وسایل تولید است ــ این بازتولیدِ سرمایه ممکن است با مصرف (و در نتیجه تقاضای) فردیِ گسترده‌ی

کارگران همراه باشد، زیرا این فرآیند به میانجیِ مصرف مولّد آغاز گشته و تحقق‌یافته 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 درواقع نزد فروشندگان باقی مانده و در نتیجه هنوز عملاً در بازار موجود باشد.»[۳۴] و در این‌جا به‌ویژه باید توجه داشت که این ناتوانی در رسوخ به کُنه بنیادِ مادیِ واقعیِ علم را نباید به [خطاهای شخصیِ] افراد نسبت داد. این ناتوانی هنگامی آشکارتر می‌شود که علم تکامل بیش‌تری یافته و ــ بر مبنای پیش‌انگاره‌های دستگاهِ مفهومی خود ــ پی‌گیرانه‌تر کار کرده باشد. بنابراین، همان‌گونه که روزا لوکزامبورگ به نحو قانع‌کننده‌ئی توصیف کرده است،[۳۵] تصادفی نیست که نگرش جامع درباره‌ی کلیت زندگی اقتصادی که در ***تابلوهای اقتصادی*** کِنه* 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 صوریِ مفاهیم همراه است، بیش از پیش محو می‌گردد. در نظر ریکاردو، فرآیند کلیتِ 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، شیءوارگیِ آگاهانه‌ی بیش‌تری در

---

* فرانسوا کِنه. 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.

کار است و امکان‌ناپذیریِ شناخت محتوای کیفی بر اساس محاسبه‌ی عقلانی، به شکل رقابت دو اصلِ سازمان‌دهی در عرصه‌ئی واحد (مانند ارزش مصرفی و ارزش مبادله‌ای در اقتصاد سیاسی) در نیامده، بل‌که از همان آغاز به‌مثابه مسئله‌ی صورت و محتوا نمودار شده است. مبارزه برای حقوق طبیعی ــ در دوره‌ی انقلابی طبقه‌ی بورژوازی ــ 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 یک‌سو علیه حقوق متنوع و ناهم‌گونِ زاده‌ی قرون وسطی و مبتنی بر امتیازاتِ [گوناگون] و از سوی دیگر علیه حقوق الاهی 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: «قوانین‌تان را بسوزانید و قوانینِ جدیدی بیاورید»؛ «قوانین جدید را از کجا بیاوریم؟ از عقل.»[۳۶] مبارزه بر ضدِ 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 پیروزیِ دست کم جزئیِ 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 بامقوله‌های صوری خودِ علم حقوق دریافت‌پذیر نیست. از الزامات حقوق طبیعی دیگر چیزی جز اندیشه‌ی مجموعه‌ی بی‌نقص نظامِ صوری حقوق چیزی باقی نمی‌ماند؛ نکته‌ی معنادار آن که برگبوم[۳۷]، با وام‌گیری از اصطلاحات

فیزیک، هر آن‌چه را به طور قانونی تنظیم نمی‌شود «خلأ حقوقی» می‌خواند. اما انسجام این قوانین صرفاً صوری است: آن‌چه این قوانین بیان می‌کنند، «محتوای نهادهای حقوقی، هرگز ماهیتی حقوقی ندارد، بل‌که همواره سرشتی سیاسی و اقتصادی دارد.»[۳۸] به همین دلیل، مبارزه‌ی ابتدایی، شکاکانه، و کلبی‌گرانه‌ئی که هوگوِ پی‌روِ کانت در پایان سده‌ی هجدهم بر ضدِ 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.»[۳۹] در این صراحتِ کلبی‌گرانه و ساده‌لوحانه، ساختارِ گسترش‌یابنده‌ی حقوق جامعه‌ی بورژوایی به‌روشنی تمام نمایان می‌شود. هنگامی که یلینگ محتوای حقوق را «فراقضایی» می‌خواند، آن‌گاه که حقوق‌دانانِ «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 به گونه‌ئی نظام‌مند از امکان استوار ساختن حقوق بر پایه‌ی عقل، و از تلاش برای دادنِ محتوائی 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 فرآیند پیدایی و ناپدیدی حقوق را به چیزی بدل می‌سازد که به همان اندازه برای حقوق‌دان درک‌ناپذیر است که بحران برای عالِم اقتصاد سیاسی. کِلزِن، حقوق‌دانِ «انتقادی» و روشن‌بین، درباره‌ی سرچشمه‌های حقوق می‌نویسد: «در عملِ

قانون‌گذاری است که **راز** بزرگِ حقوق و دولت تحقق می‌یابد و به همین دلیل، نارسایی توضیحات ما برای روشن‌کردن ذات این عمل توجیه می‌شود.»[۴۰] 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.»[۴۱] 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 عین‌حال ذات نظام حقوقی، که صرفاً برای محاسبه‌ی پی‌آمدهای اِعمال و تحمیل عقلانیِ شیوه‌های عملِ 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 ــ هم‌آهنگ با شکل‌های اندیشه‌ی رایج در جامعه‌ی بورژوایی ــ 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 جامعِ همه‌ی علوم خاص است، بتواند به شناخت همه‌جانبه‌ئی دست یابد که این علوم، درپی 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 صورت‌گرایی‌ئی 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 تخصصی‌شده به نحو مکانیکی به هم پیوند داده شوند، بل‌که باید از جهت درونی 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، حیات ماشین‌وارِ زندگی‌ستیز، و علم صورت‌گرای بیگانه با زندگی را با آغوش باز پذیرا شده‌اند. **بل‌که درواقع، دگرگونی ریشه‌ای دیدگاه در عرصه‌ی جامعه‌ی بورژوایی امکان‌ناپذیر است.** فلسفه ممکن است برایِ گردآوریِ 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 این گرایش اساسی خود را هم‌چنان پی‌می‌گیرد که نتایج و روش‌های علوم خاص را به عنوان داده‌های ضروری بپذیرد و آشکارسازی و توجیه

مبانی اعتبار مفهوم‌هائی راکه بدین ترتیب ساخته شده‌اند، وظیفه‌ی فلسفه بداند. 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 بنیادِ داده‌شده‌ی تغییرناپذیری بدل می‌گردد و، در نتیجه، آشکار ساختنِ شیءوارگی، که مبنای این صورت‌گرایی است، به طور قطع و برای همیشه امکان‌ناپذیر می‌شود. از این پس، دنیای شیءواره به نحو قطعی ــ و در فلسفه و در پرتو «نگرش انتقادی» به صورتی بالقوه قطعی‌تر ــ همانند یگانه دنیائی 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 عرفانیِ 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 بورژوایی با بسنده‌کردن به بررسی «شرایط امکان‌پذیریِ» اعتبارِ شکل‌های آشکارکننده‌ی هستی بنیادی خود، راه دست‌یابی به دیدگاه روشن از مسائل و پرسش‌های مربوط به پیدایی، ناپدیدی، ذات واقعی، و بنیاد این شکل‌ها را به روی خویش می‌بندد. تیزبینی این اندیشه هر چه بیش‌تر شبیه وضعیت آن «پرسش‌گرِ» افسانه‌ایِ هندیان می‌شود که در برابر نظر قدیمیِ 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

اعجاب‌آور می‌رسید، اما باز هم نمی‌توانست 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 ــ کاری که ناتورپ* انجام داده ــ همان قدر خودسرانه است که بکوشیم، مانند توماس آکویناس، بر اساس آرای ارسطو فلسفه‌ئی بسازیم. اما این دو اقدام از آن رو ــ البته به نحوی خودسرانه و نارسا ــ 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. ــ 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 بی‌تردید با جنبه‌هائی 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 ــ البته به یاری بازتفسیرهای پرتوان ــ 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 به‌روشنی 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...».[۴۲] 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)؛ بل‌که باید آن را **آفریده‌ی خاص** خودِ 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 ــ در چارچوبی کاملاً متفاوت ــ این گفته‌ی ویکو را یادآوری کرده که «تفاوت تاریخ بشر با تاریخ طبیعت در آن است که **اولی، و نه دومی، را ما ساخته‌ایم**».[۴۳] تمامی فلسفه‌ی

مدرن از راه‌هائی متفاوت با ویکو ــ که از بسیاری جهات او را نفهمیده‌اند و فقط پس از زمانی بسیار دیر بر دیگران تأثیر گذاشته ــ 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.[۴۴] 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 ناشناختنیِ محتوایِ این صورت‌ها) قوام‌بخشِ ذات ویژه‌ی خود می‌داند. این امر بدیهی فرض می‌شود. و این که چنین فرضی (در آرایِ برکلی یا هیوم) با شکاکیت یا تردید در مورد توانایی شناختِ «ما» در رسیدن به نتایجِ معتبرِ عام بیان گردد، یا به‌عکس (در آرایِ 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 ارایه‌ی تاریخ فلسفه‌ی مدرن ــ حتی به صورت بسیار موجز ــ بل‌که صرفاً کشف پیوند مسائل اساسی این فلسفه با **هستی بنیادی‌ئی** است که این پرسش‌ها از دل آن بیرون می‌آیند و می‌کوشند از ره‌گذرِ درک این هستی به سویش باز گردند. درواقع خصلت این هستی، در امر مسئله‌ساز برای **اندیشه‌ی فلسفی** ــ

اندیشه‌ئی که بر مبنای همین هستی شکل گرفته ــ 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 دانستنِ شناخت عقلانی، صوری، و ریاضی از یک‌سو با شناخت به طور عام، و از سوی دیگر با شناختِ «ما» است، برابر دانستنی 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 برابرانگاری‌ها در هیچ موقعیتی به خودی خود بدیهی نیست. این نکته به‌ویژه در فرآیندِ پیدایی خودِ اندیشه‌ی مدرن آشکار می‌شود که در جریان آن بایستی حادترین پیکارهای فکری بر ضد اندیشه‌ی قرون وسطایی ــ که ساختاری کاملاً متفاوت داشت ــ به پیش برده می‌شد تا روش جدید و برداشت جدید از ذات اندیشه واقعاً حاکم گردد. البته این پیکار را نمی‌توان در این‌جا تشریح کرد. اما می‌توان گفت که موضوعات اصلی آن عبارت بوده‌اند از: به‌هم پیوستگی تمام پدیده‌ها (در تقابل با جدایی قرون وسطایی میان عالَم «سفلی» و عالَم «علوی»)، ضرورت پیوندِ علّی درونْ‌ذاتی، در مقابل برداشت‌هائی که بنیاد پدیده‌ها و پیوستگی آن‌ها را در بیرون از پیوند درونْ‌ذاتی‌شان 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 ــ بومه، فلود... ــ 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.[۴۵]

این وابستگی‌های متقابل برای تحلیل ما اهمیت تعیین‌کننده دارند. زیرا «عقل‌باوری»، یعنی نظامی صوری 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 فراگیرِ 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 پدیده‌هائی است که در طبیعت و جامعه در برابر انسان قرار می‌گیرند. به‌عکس، تمام عقل‌باوری‌های پیشین، همواره فقط **نظام‌هائی جزئی** بوده‌اند. در چنین نظام‌هائی 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 نظام‌هائی، روش ریاضت‌گری هندوها[۴۶]ست 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.

بنابراین، درمی‌یابیم که نباید «عقل‌باوری» 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. به‌علاوه می‌بینیم که تفاوتِ صورتی که تجسم‌گرِ مقوله‌ئی عام است و صورتی که فقط برای ساخت دقیق نظام‌های جزئی و منفرد به کار بسته می‌شود، تفاوتی کیفی است. در هرحال تعیین حدودِ 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 ــ مانندِ مورد ریاضت‌گری هندوها ــ نظام عقلانی از آغاز و بنا به ذات خود، نظامی جزئی فرض می‌شود، هنگامی که دنیائی ناعقلانی که این نظام را در برگرفته و محدود ساخته (در این جا منظور از دنیای ناعقلانی، از یک‌سو وجودِ زمینی و تجربی انسان است که درخور عقلانی‌شدن 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 عقل‌باوری مدعی ارایه‌ی روش عام برای شناخت مجموعه‌ی هستی باشد، وضع کاملاً متفاوت می‌شود. در این صورت، مسئله‌ی به‌هم‌پیوستگیِ 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 می‌انجامد. عقل‌باوریِ (بورژواییِ) مدرن همین وضعیت را دارد.

این معضل به روشن‌ترین وجه در معانی عجیب، چندگانه، و متغیر مفهومِ ناگزیرِ شیءِ درْخودِ نظام فلسفی کانت جلوه‌گر می‌شود. بارها کوشیده‌اند ثابت کنند که شیءِ درْخودِ نظام فلسفی کانت نقش‌های سراپا متفاوتی بر عهده دارد. وجه مشترک این نقش‌های متفاوت این است که هریک از آن‌ها نشان‌دهنده‌ی مرز یا سدی در برابرِ قوه‌ی شناخت انتزاعی، صوری، و عقلانی «انسان» است. با این‌همه، این سد و مرزهای ویژه که رویاروی قوه‌ی شناخت انسان قرار می‌گیرند، چنان با هم متفاوت می‌نمایند که وحدت‌شان در قالبِ مفهومِ ــ مسلماً انتزاعی و منفیِ ــ شیءِ درْخود، فقط با روشن‌شدن این نکته فهمیده می‌شود که آن‌ها، به‌رغم تنوع تأثیرات‌شان، در نهایت اساس تعیین‌کننده‌ی واحدی دارند. خلاصه آن که این مسائل را می‌توان به دو مشکل بزرگ فرو کاست که ــ در ظاهر ــ یک‌سره مستقل و حتی متضاد اند: نخست مسئله‌ی ماده (به معنای منطقی و روش‌شناختی*)، مسئله‌ی **محتوای** صورت‌هائی که «ما» از آن‌رو به یاری آن‌ها جهان را می‌شناسیم و می‌توانیم بشناسیم که [این جهان] آفریده‌ی خود ماست؛ دوم مسئله‌ی کلیت و گوهر نهاییِ شناخت، مسئله‌ی موضوعات «نهایی» شناخت که فقط با دریافت آن‌ها می‌توان نظام‌های جزئی متعدد را به کلیت، به نظام درک همه‌جانبه‌ی دنیا بدل کرد. می‌دانیم که در ***نقد عقل محض*** امکان پاسخ به پرسش‌های گروه دوم مطلقاً منتفی شده است. حتی در بخش ***دیالکتیک استعلایی*** کوشش شده که آن‌ها به مثابه

---

* در ترجمه‌ی انگلیسی، «فنی» (technical) آمده است.

پرسش‌های کاذب از عرصه‌ی دانش حذف شوند.[۴۷] بی‌تردید نیازی به توضیح بیش‌تر در این باره نیست که دیالکتیک استعلایی همواره حول محور مسئله‌ی کلیت می‌چرخد. مقوله‌هائی 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 (فنومن) از ذاتِ معقول (نومن)، تمام کوشش‌های عقل «ما» را برای شناخت موضوعات گروه دوم رد می‌کند. این موضوعات به صورت اشیای درْخود، در تقابل با پدیدارهای شناخت‌پذیر، در نظر گرفته می‌شوند.

حال به نظر می‌رسد که مسائلِ گروهِ اول، که به محتوای صورت‌ها مربوط می‌شوند، به مسائل گروه دوم هیچ ربطی ندارند، به‌ویژه با 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 گیریم... با این همه، می‌توانیم علت صرفاً درک‌پذیرِ پدیدارها را به طور 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 درْخود و مقدم بر هرگونه تجربه».[۴۸] 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 عقلانیِ محتوای مفاهیم (که به‌زودی آن را به مثابه مسئله‌ی کاملاً عامِ منطقِ مدرن مورد بحث قرار خواهیم داد)، در مسئله‌ی رابطه‌ی محتوای حسی و صورت عقلانی و محاسبه‌گر فهم*، به آشکارترین وجه جلوه‌گر می‌شود. در حالی‌که ناعقلانیتِ دیگر محتواها نسبی و موضوعی است، [در عقل‌باوری] هستی متعین (Dasein) و نحوه‌ی وجودِ (Sosein) محتوای حسی، داده‌ئی مطلقاً توضیح‌ناپذیر باقی می‌ماند.[۴۹] اما هنگامی که مسئله‌ی ناعقلانیت به مسئله‌ی امکان‌ناپذیری رسوخ در تمام داده‌ها به یاری مفاهیم عقلانی (فهم) یا امکان‌ناپذیریِ استنتاج [داده‌ها] از چنین مفاهیمی می‌انجامد، آن جنبه از شیءِ درخود که در نگاه اول گویی به مسئله‌ی متافیزیکیِ رابطه‌ی «روح» و «ماده» مربوط می‌شد، ویژگی کاملاً متفاوتی پیدا می‌کند که در عرصه‌ی منطق، روش‌شناسی، و نظریه‌ی نظام‌مند نقشی تعیین‌کننده دارد.[۵۰] در این حال پرسش بدین ترتیب طرح می‌شود: آیا واقعیاتِ تجربی (اعم از آن که صرفاً «حسی» باشند یا حسی‌بودن‌شان بنیاد مادیِ نهاییِ ذاتِ آن‌ها به مثابه «واقعیات» باشد) در روی‌دادگیِ 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 امکان‌پذیریِ نظام فکری به طور کلی طرح می‌شود.

کانت مسئله را به روشنی تمام به سوی همین مسیر چرخانده است. او بارها خاطرنشان کرده که عقل محض قادر به انجامِ

---

* عبارتِ «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، بل‌که همیشه غیرمستقیم و از ره‌گذرِ پیوند این مفاهیم با چیزی محتمل، یعنی با تجربه‌ی **ممکن** حاصل می‌شوند»؛ در ***نقد قوه‌ی داوری***، مفهوم «احتمالِ معقول» ــ نه فقط عناصر تجربه‌ی ممکن، بل‌که هم‌چنین تمام قوانین تنظیم‌کننده‌ی مربوط به آن‌ها ــ به مسئله‌ی محوری نظام‌سازی بدل می‌شود؛ بدین ترتیب می‌بینیم که از یک‌سو دو نقشِ محدودکننده‌ی [مفهوم] شیءِ در خود که به‌ظاهر سراپا متفاوت اند (امکان‌ناپذیری شناختِ کلیت به یاری مفاهیم ساخته‌شده در نظام‌های عقلانی جزئی، و ناعقلانیت محتواهای مفاهیم خاص) فقط دو جنبه‌ی مختلف از مسئله‌ئی واحد اند؛ از سوی دیگر، این مسئله درواقع مسئله‌ی محوری هر اندیشه‌ئی است که می‌خواهد معنائی عام به مقوله‌های عقلانی بدهد. بنابراین، تبدیل عقل‌باوری به روش عام به‌ناگزیر به مطالبه‌ی نظام فکری می‌انجامد؛ اما در عین‌حال 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.[۵۱] زیرا نظام فکری به تعبیر عقل‌باوری ــ و هر نظام فکری دیگری، امری متناقض با خود است ــ ممکن نیست چیزی جز هم‌آهنگی یا ترتیب و تنظیم و وابستگی انواعِ نظام‌های جزئیِ صورت‌ها (و در درون این نظام‌های جزئی، هم‌آهنگیِ صورت‌های خاص) باشد؛ و این به‌هم‌پیوستگی‌ها نیز همواره باید «ضروری» در نظر گرفته شوند، یعنی بر مبنای خودِ این صورت‌ها، یا دست کم بر اساس اصلِ سازنده‌ی آن‌ها، روشن و «آفریده» شده باشند؛ به عبارت دیگر، در پی طرح درستِ اصلِ [نظام

فکری] ــ دست‌کم در گرایش عامِ آن ــ 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. پیش‌رفتِ 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 اصلِ 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 نحوه‌ی پیوند روش‌شناختی اصول موضوعه‌ی ریاضیات محض و کاربردی با نظام‌های جزئی و نتایجِ 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 اصلِ نظام‌سازی با پذیرش هرگونه «امر متحقق» (یا به‌فعلیت‌درآمده) و «محتوایی» که ــ اصولاً ــ از اصل صورت‌بخشی استنتاج‌پذیر نباشد و در نتیجه باید به مثابه روی‌دادگی پذیرفته شود، آشتی‌ناپذیر است. عظمت، ناسازه و تراژدی فلسفه‌ی کلاسیک آلمان در آن است که ــ برخلاف اسپینوزا ــ هر داده‌ئی را، به مثابه چیزی ناموجود، در پسِ بنای عظیمِ

---

* 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 عقلانیِ آفریده‌ی قوه‌ی فهم‌ناپدید نمی‌سازد، بل‌که به‌عکس، سرشتِ ناعقلانیِ داده‌ی نهفته در محتوای مفهوم‌ها را حفظ می‌کند و در عین‌حال 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 مفاهیمِ قوه‌ی فهم جذب شود. در نگاه اول چنین می‌نماید که با دوراهگی رفع‌نشدنی 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 جزمیِ 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 فرآیندِ صورت‌بخشی، به درون ساختار صورت‌ها و روابط میان آن‌ها، **و در نتیجه به نحوی تعیین‌کننده به درون ساختار خودِ نظام فکری نیز رسوخ می‌کنند؛**[۵۳] در این مورد دیگر باید نظام فکری را به عنوان نظام کنار گذاشت؛ زیرا چیزی نیست مگر ثبتِ به‌غایت کامل و توصیفِ به‌غایت منظم واقعیاتی که انسجام‌شان دیگر عقلانی نیست و درنتیجه نمی‌تواند نظام‌مند باشد، حتی اگر

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

اما سطحی‌انگاری است که در برابر این دوراهه‌ی انتزاعی از حرکت باز مانیم و فیلسوفان کلاسیک نیز حتی برای لحظه‌ئی این کار را نکرده‌اند. آنان تضاد منطقی صورت و محتوا را ــ که جای‌گاهِ برخورد و رویارویی تمام تضادهای اساسی فلسفه است ــ به اوج خود رسانده، آن را به‌مثابه تضاد حفظ کرده و در عین‌حال کوشیده‌اند به گونه‌ئی نظام‌مند بر آن چیره گردند و بدین‌سان توانسته‌اند از پیشینیان خود فراتر بروند و مبانی روش‌شناختیِ روش دیالکتیکی را طرح کنند. پافشاری آنان بر ایجاد نظامی عقلانی، به‌رغم شناسایی و پذیرش ناعقلانیتِ 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 لایبنیتس) ناعقلانیت داده‌ها را **مسئله‌ئی** می‌دانند که باید حل شود. درواقع، برای روش ریاضیات، هرگونه ناعقلانیت محتوایِ پیشاپیش‌موجود 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 همانندِ «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 جزمیِ («ریاضیات مقدس») پیش‌رفتِ 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 روی‌دادگی و هستی را نیز به کار می‌برد). البته ناعقلانیتِ (موضعیِ) محتوای این مفهوم در این‌جا نیز یافت می‌گردد، ولی از همان آغاز ــ به یاری روش انتخاب‌شده و سرشتِ اصولِ موضوعه‌ی آن ــ 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 روش‌شناختی به دست می‌آید و نه خود روش. زیرا روشن است که ناعقلانیتِ وجود (هم به مثابه کلیت و هم به مثابه بنیاد مادیِ «نهاییِ» صورت‌ها)، یعنی ناعقلانیتِ ماده، با ناعقلانیتِ 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 «آفرینشِ» 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 **امکان دریافت** واقعیات بر اساس قوه‌ی فهم است، درحالی‌که در ریاضیات، آفرینش و امکان دریافت به‌تمامی بر هم منطبق اند. از میان تمام نمایندگان فلسفه‌ی کلاسیک، فیشته است که در اواسطِ حیاتِ خود این مسئله را به‌روشنی تمام دریافته و بیان کرده است. به گفته‌ی او، موضوع مورد بحث در این‌جا عبارت است از «تابش مطلق موضوعی که **پیدایی آن را به هیچ وجه نمی‌توان توضیح داد،**

---

* سلیمان میمون ضمن پی‌روی از کانت، مفهوم شیءِ 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 به‌درستی، به‌عنوان تابشِ در خلأ ناعقلانیت* بیان کرده‌ام».[۵۶]

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 ــ به تعبیر تاریخ اجتماعی ــ دورانی وجود دارد که در آن طبقه‌ی بورژوا صورت‌های اندیشه‌ی خود را ــ که ناگزیر دنیا را بر وجود اجتماعی این طبقه منطبق می‌کنند ــ 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 برچسب «غیرعلمی» رد می‌کنند). چنین انصرافی در بعضی از دیدگاه‌ها به‌روشنی بیان می‌شود (ماخ-آوناریوس، پوانکاره، هانس فای‌اینگر، و دیگران) و در بسیاری دیگر در هیئتی مبدل ظاهر می‌گردد. اما ــ همان‌گونه که در پایان بخش اول نشان دادیم ــ 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

---

* projectio per hiatum irrationalem

شناسایی سرشت حل‌نشدنی این مسئله است؛ و «دقیق‌بودنِ» هر علم خاصی درست از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد. هر علم خاصی، بنیاد مادی مبنای نهایی خود را در ناعقلانیتی نقض‌ناپذیر («ناآفریده»، «داده») رها می‌کند تا بتواند بی‌هیچ مانعی، در دنیائی بسته ــ که از نظر روش‌شناختی پالایش یافته ــ با مقوله‌های قوه‌ی فهم کار کند، مقوله‌هائی 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 بنیادِ واقعاً مادی (حتی بنیاد مادی خود علوم خاص). و فلسفه نیز ــ آگاهانه ــ در این کار علومِ خاص دخالتی نمی‌کند و حتی این چشم‌پوشی را پیش‌رفتی انتقادی به حساب می‌آورد. در نتیجه نقش آن به مطالعه‌ی شرایط صوری اعتبار علوم خاص محدود می‌شود؛ علومی 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 «ریاضی‌وارِ» علومِ خاص را به روش فلسفه بدل می‌سازد (مکتب ماربورگ)۵۷، و یا ناعقلانیتِ محتوای مادی را، به معنای منطقی، به صورت واقعیت «نهایی» نشان می‌دهد (ویندلباند، ریکرت، لاسک). اما در هر دو مورد، به محض پرداختن به نظام‌سازی، مسئله‌ی حل‌نشدنیِ 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 بورژوایی) 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 این‌جا فقط می‌خواهیم نقطه‌ئی را نشان دهیم که در آن، گرایش دوگانه‌ی تحول اندیشه‌ی بورژوایی نمود فلسفی می‌یابد: این اندیشه از یک‌سو 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 ــ به نحوی فزاینده ــ 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 عین‌حال 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 یک‌سو دیدنِ مسائل واقعی 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 بورژوایی ــ به مثابه مسائل فلسفی ــ ژرف‌اندیشی کند، آخرین پی‌آمدهای‌شان را بیرون کشد، تحول این طبقه را ــ در عالم اندیشه ــ به پایان رساند، مجموعه‌ی ناسازه‌های موقعیت [تاریخی‌اش] را ــ در عالم اندیشه ــ به اوج خود برساند، و بدین ترتیب نقطه‌ئی را کشف کند که در آن، فرا رَوی از این مرحله‌ی تاریخی در سیر تحول نوع بشر از نظر روش‌شناختی ــ دست کم به عنوان مسئله ــ ضروری می‌نماید.

۲

بی‌تردید این محدودسازیِ مسئله در حد اندیشه‌ی محض که مایه‌ی غنا، ژرفا، جسارت، و ثمربخشی فلسفه‌ی کلاسیک برای آینده‌ی اندیشه است، در عین‌حال، 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 پیش‌فرض‌های خود با همان شیوه‌ی غیرانتقادی، متافیزیکی، و جزمیِ پیشینیان‌اش برخورد می‌کرد. ما پیش‌تر به این نکته اشاره کرده‌ایم: پذیرش جزمیِ شیوه‌ی شناخت عقلانی و صوری به عنوان یگانه شیوه‌ی ممکنِ 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 شیءِ درْخود روبه‌رو شده است. این نگرش، اگر نمی‌خواست بر دریافت خود از کلیت چشم بربندد، بایست راهِ درون را در پیش می‌گرفت و برای کشف فاعل اندیشه‌ئی تلاش می‌ورزید که وجود متعینِ [دازاین] وی را ــ بدون خلأ ناعقلانیت، بدون شیءِدرْ خودِ استعلایی ــ می‌توان آفریده‌ی خود او دانست. در این میان، جزم‌اندیشیِ پیش‌گفته در آن واحد به راه‌نما و سرچشمه‌ی اغتشاش و سردرگمی بدل شد. راه‌نما از آن رو که اندیشه را به فرا رَوی از پذیرش محض واقعیتِ داده‌شده، تفکر محض، و شرایط لازم برای اندیشیدن در باب واقعیت می‌کشاند و به سوی فرا رَوی از مشاهده‌ی محض و شهود محض هدایت می‌کرد؛ سرچشمه‌ی

اغتشاش از آن رو که همین جزم‌اندیشی مانع کشف اصلی بود که به‌راستی 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).

فیشته 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 به‌استثنای صورتِ 'است' ضروری دیده‌ایم، با این فرض که پدیده‌ئی وجود دارد که بی‌تردید باید پیش‌فرض 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 معیّن و کیفی را در محتوای خود این من می‌یابیم، حال آن که برایِ محتوای واقعی این شهودِ خود فقط می‌توانیم این نکته را دریابیم که محتوائی باید وجود داشته باشد، ولی نمی‌توانیم قانونی برای وجود این محتوای خاص داشته باشیم؛ و در عین‌حال به‌روشنی درمی‌یابیم که ممکن نیست چنین قانونی وجود داشته باشد، و درنتیجه، قانون کیفی لازم برای این تعین همانا نبودِ 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».[۵۹] در این جا نکته‌ی مهم برای

---

* «به عقیده‌ی فیشته، 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، بل‌که ماده و محتوای آن‌ها نیز تابعِ 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 محتوایِ خویش نیز باید امری شناخته باشد و در نتیجه به مثابه آغازگاه و راه‌نمایِ روش‌شناختی دریافته شود. در این جا به عام‌ترین بیان، شاهدِ پیدایی این گرایش فلسفی هستیم که فاعلِ شناخت را آفریننده‌ی کلیتِ محتواها می‌داند. و باز هم به همین بیانِ 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 دوگانگی 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؛ درواقع آنان ساختارِ اساسیِ عینیتِ تجربی را همین ساختار 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»، استنتاج 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 امرِ ساکن و متوقفی نیست، بل‌که عمل و فعالیت است.» ـ ***دایرةالمعارف فارسی***.

به‌غلط در تقابل با **نقد عقل محض** قرار گرفته است) کوشیده بود تا نشان دهد که موانع برطرف‌نشدنی در عرصه‌ی نظریه (مشاهده) را در عرصه‌ی عمل می‌توان برطرف کرد. فیشته عمل، کنش، و فعالیت را به محور روش‌شناختی مجموعه‌ی نظام فلسفی یک‌پارچه‌ی 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، بل‌که 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 به‌دشواری 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 آن‌جا می‌تواند هر دو را با یک نگاه زیر نظر گیرد.»[۶۰]

بنابراین، هدف فیشته آن است که فاعلِ «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 آفریده‌هایِ این کنش دریابد. اما در این جا، در سطح برتر فلسفه، امکان‌ناپذیری حل مسئله‌ئی تکرار می‌شود که فلسفه‌ی کلاسیک آلمان طرح کرده است. درواقع همین که مسئله‌ی **ذات انضمامیِ** این ذهن-عین یگانه طرح می‌شود، اندیشه‌ی ما با دوراهگی زیر روبه‌رو می‌گردد: از یک‌سو فقط درکنش اخلاقی، در رابطه‌ی فاعلِ (فردی) ــ که به نحو اخلاقی عمل می‌کند ــ با خویشتن است که این ساختار آگاهی، این رابطه با موضوع شناخت را به نحو واقعی و انضمامی می‌توان یافت؛ از سوی دیگر دوگانگیِ گذرناپذیر میان شکلِ

خودآفریده اما کاملاً چرخیده به سوی درون (شکل دستورِ اخلاقی در نظر کانت) و واقعیت، داده، تجربه‌ی بی‌گانه با حواس و فهم، بر آگاهی اخلاقی فرد عمل‌کننده با شدتی بیش از فاعلِ نظاره‌گرِ شناخت، تحمیل می‌شود.

می‌دانیم که کانت از سطح تفسیر فلسفیِ انتقادی از امور اخلاقی در آگاهی فردی فراتر نرفت. این امر چند پی‌آمد داشت: در وهله‌ی اول این امور به روی‌دادگی صرف و یافته‌ئی بدل شدند که دیگر نمی‌توانست به صورت چیزی «آفریده» به اندیشه در آید؛[۶۱] در وهله‌ی دوم «احتمال درک‌پذیر دنیای بیرونی» که تابع قوانین طبیعت است، افزایش باز هم بیش‌تری یافت. دوراهگی آزادی و ضرورت، یا اراده‌گرایی و جبرباوری، به جای آن که به صورت عینی و واقعی حل شود، به یک مسیر روش‌شناختی فرعی کشیده شد: به این معنی که [از یک‌سو] ضرورت سرسختانه‌ی قوانین برای «دنیای بیرونی» و طبیعت[۶۲] 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 جبرباورانه‌ی ضرورت عینی بودند.[۶۳] 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 بازیافتنِ 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 دوگانگیِ حل‌نشده و حل‌نشدنیِ آزادی و ضرورت، که حل‌ناپذیری آن ابدی گشته بود، تا اعماق ساختارش رسوخ کرد. چهارم آن که اخلاقی که بدین ترتیب شکل‌گرفت،

به‌تمامی صوری شد و از هر محتوائی تهی گشت. از آن‌جا که تمام محتواهائی که به ما عرضه می‌شوند، به دنیای طبیعت تعلق دارند و در نتیجه تابع بی‌قیدوشرط قوانین عینی دنیای پدیداری هستند، اعتبارِ هنجارهای عملی را فقط به صورت‌های عمل درونی به طور کلی می‌توان ارجاع داد. به محض آن که این اخلاق بخواهد تحقق یابد، یعنی اعتبار خود را در بوته‌ی مسائل انضمامی خاص به آزمایش بگذارد، به‌ناچار باید محتواهای معین عمل‌های خاص را از دنیای پدیده‌ها و از نظام‌های مفاهیمی **به وام گیرد** که این پدیده‌ها را تحلیل می‌کنند و به «احتمال» (یا امکان خاص) آن‌ها آلوده‌اند. نارسایی اصل آفرینش از همان لحظه‌ئی نمودار می‌شود که باید بر اساس آن اولین محتوای انضمامی را آفرید. و اخلاق کانت به هیچ وجه نمی‌تواند از این کار سر باز زند و در حقیقت می‌کوشد این اصل صوری و در عین‌حال تعیین‌کننده و تولیدکننده‌ی محتوا را ــ دست کم به صورت منفی ــ 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 می‌کند که امانت‌دار، امانت‌خوار نباشد [یعنی امانت‌خواری ناقض امانت است]. هگل به‌درستی پرسیده است: «اگر اصلاً امانتی در کار نباشد، چه تناقضی به وجود می‌آید؟ اگر امانت وجود نداشته باشد، این امر با دیگر تعین‌های ضروری در تناقض قرار می‌گیرد؛ همان گونه که وجود امانت به دیگر تعین‌های ضروری پیوند داده می‌شود و خود نیز ضروری می‌گردد. اما فقط صورت بی‌میانجیِ مفهوم باید صحت یکی از دو فرضیه را تعیین کند و ما مجاز نیستیم به هدف‌ها و علت‌های مادی دیگر توسل جوییم. ولی برای صورت، هیچ‌یک از تعین‌های متضاد تفاوتی با دیگری ندارد؛ هر دو تعین متضاد را می‌توان 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 شیءِ درْخود می‌رساند. پیش‌تر جنبه‌ی فلسفی مهم یعنی جنبه‌ی روش‌شناختی این مسئله را به مثابه مسئله‌ی رابطه‌ی صورت و محتوا، به مثابه مسئله‌ی تحویل‌ناپذیریِ 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 دیالکتیکِ استعلایی آن‌ها را تجزیه کرده است، به صورت اصول موضوعه‌ی عقلِ عملی پدیدار سازد و بدین ترتیب چشم‌اندازی متافیزیکی را برای حل مسئله‌ی شیءِ درْخود بگشاید؛ اما کوشش برای حل ذهنی و عملی این مسئله از نظر روش‌شناختی اسیر همان محدودیت‌هائی

---

* 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. امّا 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 لوکاچ، ***هگل جوان***، ترجمه‌ی محسن حکیمی، نشر مرکز، ۱۳۷۴، ص ۳۷۳). امّا 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 شیءِ درْخود، تلاش برای فرا رَوی 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 شیءِ درْخود دیده می‌شود. بنابراین، اصلِ عمل فقط هنگامی می‌تواند در مقام اصل فلسفی قرار گیرد که در عین‌حال مفهومی از صورت عرضه شود که مبنا و شرط روش‌شناختی اعتبارش دیگر آن آزادی از هرگونه تعینِ محتوا و آن عقلانیت محض نباشد. بنابراین، اصل عمل، به مثابه اصل دگرگونی واقعیت، باید برای قامت بنیاد مادی و انضمامیِ عمل بریده شود تا به هنگام به‌کاربستن، 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 حلِ تنازعاتِ تأمل و نظاره‌گری به یاری اصل عمل چه‌گونه ممکن شده است. نظریه و کردار درواقع به موضوعات [ابژه‌ها] واحدی مربوط می‌شوند، زیرا هر موضوعی به مثابه ترکیبِ بی‌میانجی* و جدایی‌ناپذیر صورت و محتوا وجود

---

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

دارد. با این همه، تنوع برخوردهای ذهنی، عمل را به سوی چیزی کیفیتاً یگانه، به سوی محتوا و بنیاد مادی موضوعِ مورد عمل می‌کشاند. اما همان گونه که کوشیدیم نشان دهیم، تأمل نظری ما را از این عامل دور می‌سازد. زیرا روشن‌سازی نظری و شناخت نظریِ موضوعِ درست هنگامی به اوج خود می‌رسد که عناصر صوری و گسسته از هر محتوا (از هر «روی‌دادگی تصادفی») را هرچه روشن‌تر نشان دهد. تا زمانی که اندیشه «ساده‌انگارانه» به پیش می‌رود، یعنی تا زمانی که نمی‌تواند درباره‌ی فعالیت‌های خود به تأمل بپردازد، تا زمانی که می‌پندارد می‌تواند محتواها را از خودِ صورت‌ها بیرون کشد و بدین ترتیب کارکردهای متافیزیکی فعالی را به آن‌ها نسبت می‌دهد، یا تا زمانی که ماده‌ی بی‌گانه با صورت را ــ به نحوی متافیزیکی ــ ناموجود می‌پندارد، این مسئله نمودار نمی‌شود. و کردار نیز به‌تمامی تابع نظریه‌ی تأمل جلوه می‌کند.[۶۵] اما همین که این پیوندِ جدایی‌ناپذیر میان برخورد نظاره‌گرانه‌ی فاعل شناخت و سرشت صرفاً صوریِ 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 می‌گوید: «وجود مسلماً محمولی واقعی یعنی مفهومِ چیزی نیست که بتوان آن را به مفهوم یک شیء افزود»،[۶۶] این گرایش و تمام پی‌آمدهایش را با چنان نیروئی بیان می‌کند که به‌ناچار دیالکتیکِ 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، بل‌که چیزی بیش‌تر 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 این‌جا کانت ــ البته به شیوه‌ئی منفی و تحریف‌شده که حاصل نظرگاه صرفاً نظاره‌گرانه است ــ ساختار کردار حقیقی را به مثابه فرا رَوی از تنازعات مفهوم وجود شرح می‌دهد. پیش‌تر نشان دادیم که چه‌گونه، به‌رغم تمام کوشش‌های کانت، اخلاق او ما را به محدودیت‌های نظاره‌گریِ انتزاعی باز می‌گرداند. هگل در نقد این بند مبنای روش‌شناختی این نظریه را آشکار می‌سازد: «برای این مفهوم که مجزا در نظر گرفته شده، درواقع هستی با نیستی فرقی ندارد؛ در آن هیچ تفاوتی میان هستی و نیستی یافت نمی‌شود. این تفاوت اصلاً به آن مربوط نمی‌شود... . کلی‌تر بگوییم، 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 این‌جا برای شناخت تعیین می‌کند، توصیف ساختار آن شناختی است که «نظام‌های قوانین محض» را که از نظر روش‌شناختی مجزا شده‌اند، در محیطی به کار می‌برد که از نظر روش‌شناختی مجزا و هم‌گن شده است. (به عنوان مثال، در فیزیک، در فرضیه‌ی ارتعاش اِتر، «وجود» اِتر درواقع 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 محدودسازِ وجود (مفهومی که ذاتی این نظاره‌گریِ 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 درنظر هگل)، برهان کانت فرومی‌ریزد و دیگر فقط به مثابه خط تمایز اندیشه‌ی صوری محض وجود دارد. مارکس در رساله‌ی دکتری خود،[۶۷] 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 دِلفی در زندگی یونانیان قدرتی واقعی نبود؟ در این‌جا 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 سال‌خوردگی‌اش 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 آرمانِ شناخت، خودِ شناخت را هرچه بیش‌تر به تأمل روش‌شناختی آگاهانه درباره‌ی مجموعه‌های صوری محض و «قوانینی» بدل می‌سازد که در واقعیت عینی، **بی‌دخالتِ فاعل شناخت**، عمل می‌کنند. در نتیجه، کوشش برای حذف تمام عناصر ناعقلانی موجود در محتوا، نه فقط موضوع شناخت، بل‌که به نحوی همواره فزاینده، فاعل شناخت را نیز در بر می‌گیرد. توضیح انتقادیِ تأمل، با شدتی فزاینده، در راه حذف تمامِ عناصر فاعلی (سوبژکتیو) و ناعقلانی، و هرگونه گرایشِ انسان‌گونه‌انگارانه 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.

به‌ظاهر، این تعریف از تأمل با شرح پیشین ما درباره‌ی مسئله‌ی شناخت به مثابه شناخت آن‌چه «آفریده‌ی» ماست، تضاد دارد. درواقع نیز همین طور است. اما این تضاد برای روشن‌کردن دشواری این مسئله و راه‌حل‌های ممکن آن کاملاً مناسب است. زیرا این تضاد نه بیان ناتوانی فیلسوفان از تحلیل روشن امور واقع موجود، بل‌که 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 جبرباورانه‌ی 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 درهم 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 قانون‌مندیِ 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 خودِ 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 کورِ یک تقدیر

اساساً ناعقلانی حاکم بود، و این نقطه‌ئی بود که در آن امکان نیروی شناخت انسان به‌کلی از حرکت بازمی‌ایستاد و استعلای مطلق، حاکمیتِ دین و غیره آغاز می‌گشت.[۶۸] اکنون، به‌عکس، این خدشه‌ناپذیری به مثابه پی‌آمد ضروری نظامِ قوانینِ شناخته، شناخت‌پذیر، و عقلانی، به مثابه ضرورتی نمودار می‌شود که البته همان گونه که فلسفه‌ی انتقادی ــ برخلاف پیشینیانِ جزم‌اندیشِ خود ــ به‌درستی دریافته، به طور قطع و به‌تمامی شناختنی نیست؛ اما اجزای آن ــ دایره‌ئی حیاتی که انسان‌ها در درونِ آن زندگی می‌کنند ــ همیشه پذیرای شناخت، محاسبه، و پیش‌بینی هستند. به هیچ وجه تصادفی نیست که از همان آغازِ تحولِ فلسفیِ مدرن، ریاضیاتِ عمومی، آرمانِ شناخت و الگوئی می‌شود برای کوشش در راه ایجاد نظامی عقلانی از روابطی که تمام امکانات صوری، تمام نسبت‌ها و مناسباتِ وجود عقلانی‌شده را در بر گیرد، نظامی که به یاری آن هر پدیده‌ئی ــ مستقل از تمایزات مادی و واقعی‌اش ــ می‌تواند موضوع محاسبه‌ئی دقیق شود.[۶۹]

این روشن‌ترین و در نتیجه سرشت‌نماترین برداشت از آرمان مدرن شناخت است و تضادِ پیش‌گفته را به‌روشنی آشکار می‌سازد. زیرا از یک‌سو 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 ریاضیاتِ عمومی به‌تمامی و بی‌هیچ نقصی تحقق یافته است، «احاطه» بر واقعیت فقط در حکم نظاره‌ی از لحاظ عینی درستِ چیزی است که ــ به‌ناگزیر و بی‌دخالت ما ــ 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 خاصِ فلسفه‌ی مدرن به‌روشنی تمام نمودار نمی‌گردد مگر هنگامی که شرایطِ زمینه‌سازِ 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 عملِ 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 تغییرِ واقعیت و سمت‌گیری به سوی عامل کیفیتاً اساسی و بنیاد مادیِ عمل در نظر گیریم، برداشت مورد بحث بسیار نظاره‌گرانه‌تر از ــ به عنوان مثال ــ آرمان شناخت فلسفه‌ی یونان نمودار می‌شود.[۷۰] 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 فاعلِ «عمل‌کننده» به آن، هرچه به این نوع نزدیک‌تر شود، فاعل نیز هرچه بیش‌تر به ابزار منفعلی بدل می‌گردد که آماده‌ی گرفتن نتایج ممکن نظام‌های قوانینِ شناخته است و «فعالیت» او نیز هرچه بیش‌تر به پذیرش دیدگاهی محدود می‌شود که بر اساس آن این نتایج (به خودی خود و بی‌دخالت فاعل) در جهت منافع او به پیش می‌روند. بدین ترتیب، برخورد فاعل ــ به معنای فلسفی ــ 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 خاطرنشان 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، برداشتِ 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 «چندگانگیِ... ذره‌واری است که عناصرش مقداری نقطه است... این جوهریتِ مطلقِ نقاط، یک نظام ذره‌باور را در فلسفه‌ی عملی پی‌می‌ریزد که در آن نیز، مانند ذره‌باوری [در فلسفه‌ی] طبیعت، نوعی فهمِ یگانه با ذرات به قانون بدل می‌شود.»[۷۱] این شیوه‌ی توصیف جامعه‌ی مدرن و چنین کوشش‌هائی برای تحلیل نظری این جامعه در جریان تحول بعدی همواره تکرار می‌شوند و بیش از آن شناخته اند که در این‌جا نیازی به ارایه‌ی مثال و اثبات داشته باشند. نکته‌ی مهم‌تر طرح دیدگاهِ نقطه‌ی مقابل این نگرش است. پس از هگل، که سرشت رزمنده‌ی بورژواییِ «قوانین طبیعت» را به‌روشنی دریافته بود، مارکس نشان داد که «دکارت با تعریف خود از حیوان به عنوان ماشین صِرف، با چشمان دوره‌ی مانوفاکتور [به پدیده‌ها] می‌نگریست، در حالی که در قرون وسطی، حیوان یاور انسان بود.»[۷۲] سپس نکاتی را درباره‌ی تاریخ اندیشه‌های مرتبط با این مناسبات اضافه می‌کند. تونیز همین پیوند را با روشنایی 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 واقعی‌شان داوری‌هائی هستند که از رهگذرِ 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 ــ برای مثال مفهوم اتم یا مفهوم انرژی ــ شبیه پول است.»[۷۳] بررسی دقیق تقدمِ مفهومی یا پیوند علّی 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 به‌روشنی دریافت که از یک‌سو تمام مناسبات انسانی (به مثابه موضوعات فعالیت اجتماعی) هرچه بیش‌تر به صورت عینیت عناصر انتزاعی نظام‌های مفهومیِ 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 این‌جا اجازه می‌خواهم معترضه‌ئی درباره‌ی ملاحظاتِ فریدریش انگلس درباره‌ی مسئله‌ی شیءِ درخود 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 چه‌بسا موجب بدفهمی شود. انگلس می‌گوید: «قاطع‌ترین ردِّ 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 شرایط‌اش آن را

تولید کنیم و برای تأمین هدف‌های‌مان از بازار تهیه‌اش کنیم، به عمر 'شیءِ در خودِ' شناخت‌ناپذیرِ 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 'شیءِ درخود' به شیءِ 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».[۷۴] پیش از هر چیز باید خطائی اصطلاح‌شناختی را تصحیح کنیم که از هگل‌شناسی مانند انگلس تقریباً بعید است. در نظر هگل اصطلاحاتِ «درْخود» و «برای ما» به هیچ وجه متضاد نیستند، بل‌که به‌عکس، **همبسته‌های ضروری** هستند. در نظر هگل، وجودِ صرفاً «درْ خودِ» یک چیز بدین معناست که آن چیز صرفاً «برای ما» است.[۷۵] متضادِ «برای ما یا درْخود»، «برای خود» است، یعنی نحوه‌ئی از وجود که در آن هستیِ به اندیشه‌درآمده‌ی عین [ابژه] همزمان به معنای خودآگاهی عین است.[۷۶] وانگهی این فرض که مسئله‌ی شیءِ درْخود 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 شیءِ درْخود) باشد؛ زیرا حتی شناخت کامل تمام پدیده‌ها نیز هرگز

نمی‌تواند **محدودیت ساختاریِ** این شناخت ــ یعنی به بیان ما، تنازعاتِ کلیت و تنازعاتِ محتواها ــ را پشت سر بگذارد. کانت در بخشی از کتاب ***نقد عقل محض*** با عنوان «رد ایدئالیسم»، مسئله‌ی لاادری‌گری 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 ــ به معنای دیالکتیکی-فلسفی آن ــ می‌نامد. حال آن که درواقع، آزمایش علمی ناب‌ترین رفتار نظاره‌گرانه است. آزمایش‌گر محیطی مصنوعی و انتزاعی ایجاد می‌کند تا بتواند تمام موانع اجرای بی‌اختلال قوانینِ 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 «محصولِ» صرفاً عقلانی، به سطح «ماده‌ی عقلانیِ» 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.[۷۷] او در واقع فراموش می‌کند که جامعه‌ی سرمایه‌داری بر پایه‌ی «قانونی طبیعی» بنا شده «که بر فقدان آگاهی شرکت‌کنندگان در این جامعه استوار است.»[۷۸] صنعت ــ که هدف‌هائی را برای خود تعیین می‌کند ــ به معنای دقیق، به معنای تاریخی و دیالکتیکی، فقط موضوع قوانینِ 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 ثروت‌مندشدن را با گرایش فرد مال‌اندوز مقایسه می‌کند، با تأکید خاطرنشان 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 درونیِ شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را به مثابه قوانین الزام‌آور بیرونی به تمامِ افراد سرمایه‌دار تحمیل می‌کند.»[۷۹] بنابراین، در آموزه‌ی مارکسیسم ــ که تفسیرهای انگلس نیز معمولاً در راستای آن است ــ «صنعت» یعنی سرمایه‌دار به مثابه حامل پیش‌رفت اقتصادی، فنی، و غیره، نه عمل‌گر، بل‌که عمل‌پذیر است و «فعالیتِ» او از مشاهده و محاسبه‌ی دقیق تأثیرات عینی قوانین طبیعی جامعه فراتر نمی‌رود.

* * *

نتیجه‌ی تمام این نکات ــ برای مسئله‌ی اصلی ما ــ آن است که چرخش فلسفه‌ی انتقادی به سوی عمل، که کوششی برای حل تنازعاتِ موجود در نظریه بود، درواقع به شکست انجامید و درست برعکس، آن‌ها را ابدی کرد.[۸۰] زیرا همان‌گونه که ضرورت عینی، به‌رغم تمام عقلانیت و قانون‌مندی جلوه‌های آن، از مرحله‌ی احتمال رفع‌نشدنی 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 بی‌مفهوم کور اند». اما «نقد»، که در این‌جا ضرورت رسوخ متقابل صورت و محتوا را طرح کرده است، فقط می‌تواند آن را به شکل برنامه‌ی روش‌شناختی تحقق بخشد، یعنی برای هر یک از حوزه‌های جداگانه، فقط می‌تواند نقطه‌ئی را نشان دهد که در آن جا رسوخ متقابل و واقعیِ صورت و محتوا **باید** آغاز شود، جائی که این رسوخ **آغاز می‌گردد** ــ البته اگر عقلانیتِ صوری آن **بتواند** به انجام چیزی بیش از پیش‌بینی امکانات صوری، به یاری محاسبه‌ی صوری، قادرش سازد. آزادیِ [شناسنده] نه می‌تواند ضرورت محسوس نظام شناخت و بی‌روحی قوانین جبرباورانه‌ی طبیعت را درهم شکند و نه می‌تواند به آن‌ها معنائی بدهد؛ و محتواهای آفریده‌ی عقل شناسنده نیز نمی‌توانند تعینات صرفاً صوری آزادی را با حیات حقیقتاً زنده پر کنند. امکان‌ناپذیری درک و «تولید» پیوندِ صورت و محتوا به مثابه پیوندی انضمامی و نه صرفاً به مثابه تکیه‌گاهِ محاسبه‌ئی کاملاً صوری، به دوراهگی رفع‌نشدنیِ آزادی و ضرورت یا اراده‌گرایی و جبرباوری می‌انجامد. قانون‌مندیِ «ابدی و آهنین» تحول طبیعت، و آزادی صرفاً درونیِ کردار اخلاقی فردی، در پایان ***نقد عقل عملی*** همانند شالوده‌های جداگشته و آشتی‌ناپذیر زندگی انسان نمودار می‌شوند که در عین‌حال، جدایی آن‌ها را نمی‌توان چاره کرد.[۸۱] عظمت فلسفی کانت در آن است که در هر دو مورد، نه فقط امکان‌ناپذیری حل این مسئله را به یاری هر نوع تصمیم جزمی و خودسرانه پنهان نکرده، بل‌که این حل‌ناپذیری را با شدت و قوت تمام آشکار ساخته است.

۳

در این جا ــ همانند هر جای دیگری در فلسفه‌ی کلاسیک ــ مسائل

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** واقعیِ بیش‌تری داشت و در نتیجه انضمامی‌تر بود. پلخانوف **مانع** فکری ماتریالیسم بورژوایی سده‌ی هجدهم را برای درک دنیا با **قوت** تمام در قالبِ تنازع زیر بیان کرده است: از یک‌سو **انسان به مثابه آفریده‌ی** محیط اجتماعی خود نمودار می‌شود، و از سوی **دیگر «محیط اجتماعی آفریده‌ی** 'افکارِ عمومی' یعنی **آفریده‌ی انسان است»**.[۸۲] بدین ترتیب، اساس اجتماعی همان تنازعی آشکار می‌شود که در مسئله‌ی به‌ظاهر صرفاً معرفت‌شناختی تولید با آن روبه‌رو شده بودیم، یعنی در پرسش نظام‌مند فاعلِ «عمل» و «آفریننده»ی واقعیتی که یک‌پارچه انگاشته شده است. توضیح پلخانوف نیز به‌روشنی نشان می‌دهد که دوگانگی اصلِ نظاره‌گرانه و اصل عملی (فردی) که آن را نخستین دست‌آوردِ فلسفه‌ی کلاسیک و آغازگاه تحول بعدی مسائل دانستیم، به این تنازع می‌انجامد. اما تحلیل ساده‌تر و ابتدایی‌تر دُلباک و هلوسیوس پرتو روشن‌تری بر اساسِ حیاتی سازنده‌ی این تنازع می‌افکند. در وهله‌ی اول می‌بینیم که به دنبال پیش‌رفتِ 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؛[۸۳] 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 دُلباک 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 خاطرنشان کرده‌ایم: انسان در جامعه‌ی سرمایه‌داری با واقعیتی که «ساخته»ی خود او (به مثابه طبقه) است، چون «طبیعتی» ذاتاً بی‌گانه 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 خاطرنشان 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 سراپا 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 سراپا انتزاعیِ جامعه‌ی بورژوایی بالنده، در کنار سرشت مصنوعی، خودسرانه، و بی‌قاعده‌ی فئودالیسم و استبداد، همانند طبیعت نمودار می‌شود. اما در همین زمان معنائی به‌کلی متفاوت و سراپا متضاد از مفهومِ طبیعت طنین‌انداز می‌شود ــ 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 درپی این تغییرِ معنای کاملِ 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.[۸۴] اما در عین حال طبیعت ممکن است آن جنبه از باطن انسان به شمار آید که طبیعی باقی‌مانده، یا دست‌کم 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 این‌جا ــ به نحوی دور از انتظار و در پیوندی جدایی‌ناپذیر با دیگر مفهوم‌ها ــ برداشت سومی از طبیعت دیده می‌شود که در آن آرمان و گرایش به چیرگی بر معضل هستیِ شیء‌واره به‌روشنی تمام آشکار می‌گردد. در این‌جا طبیعت در حکم انسانیت راستین، ذات حقیقی انسانِ آزادشده از شکل‌های اجتماعی کاذب و ماشینی، و انسان به مثابه کلیت کمال‌یافته‌ئی است که در درونِ 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 دوگانگیِ رفع‌ناپذیرِ عقل محض و عقل عملی، مبنای فاعل «عمل» و «آفرینش» واقعیت به مثابه کلیت. اگر چندگانگی تغییرپذیرِ معناهای این مبنا یا ره‌یافتِ روشن‌گر را ضروری بدانیم ــ بی آن‌که به بررسی ژرف‌ترش بپردازیم ــ آن گاه نباید آن را به نحوی اسطوره‌سازانه در ساختاری استعلایی جست‌وجو کنیم؛ به‌علاوه چنین ره‌یافتی فقط به صورت «پدیده‌ئی نفسانی» و اشتیاقی در دل آگاهی پدیدار نمی‌شود، بل‌که میدان عملی انضمامی و واقعی نیز دارد: هنر. در این‌جا نمی‌توانیم به بررسی مشروح اهمیت نظریه‌ی هنر و زیبایی‌شناسی در تاریخِ مسائل قرن هجدهم بپردازیم، اهمیتی که برای مجموع جهان‌نگری این قرن همواره بیش‌تر شده است. در این‌جا، مثل هر جای دیگر این مقاله، فقط می‌کوشیم مبنای اجتماعی و تاریخی‌ئی را آشکار سازیم که به

زیبایی‌شناسی و به آگاهی درباره‌ی هنر اهمیتِ 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 ــ به استثنای چند مورد کاملاً منحصر به فرد ــ با آفریده‌های دوره‌های شکوفایی پیشین مقایسه پذیر نیستند. مهم در این‌جا 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 تصادف و ضرورت غلبه کند. می‌دانیم که کانت در ***نقد قوه‌ی داوری*** نقش این اصل را میانجی‌گری بین اضدادِ 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 ــ همان گونه که پیش‌تر نشان دادیم ــ 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 حل‌نشدنی نظری-تأملی، و نیز اخلاقی-عملی است. فیشته[۸۵] سپس کارکرد روش‌شناختیِ 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 ــ بسیار مسئله‌ساز ــ برای تبیین جهان بود، در هنر به فرجام کامل می‌رسد؛ هنر ثابت می‌کند که این اصل موضوعه‌ی فلسفه‌ی استعلایی نتیجه‌ی ناگزیر ساختارِ 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 ــ همان‌گونه که پیش‌تر دیدیم ــ ناگریز با وظیفه‌ی کشف و نشان‌دادنِ فاعل «عمل» روبه‌روست که کلیت انضمامی واقعیت را می‌توان آفریده‌ی او دانست. (زیرا فقط در صورت نشان دادن این که چنین فاعلیت (یا سوبژکتیویته)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 درْخود، «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 «آفریده»ی ما است و در وجود ما به‌خودآگاهی رسیده است. به همین سبب، همراه با این کشف اصل هنر، مسئله‌ی «فهم شهودی» نیز طرح می‌شود که محتوایش نه داده‌شده بل‌که «آفریده» است؛ این فهم ــ به گفته‌ی کانت [در ***نقد قوه‌ی داوری***] ــ نه فقط در عرصه‌ی آگاهی، بل‌که 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 شهودِ 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 ــ همانند تمام نوشته‌های زیبایی‌شناختی او ــ 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 به‌تمامی 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، **انسانِ اجتماعاً نابودشده، تکه‌پاره و تقسیم‌شده به نظام‌های جزئی، باید در عالم اندیشه بازآفرینی شود.** اگر در این‌جا بتوانیم مسئله‌ی اساسی فلسفه‌ی کلاسیک را به‌روشنی 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 اجتماعیِ انسانِ سرمایه‌داری با روشنی بسیار به عرصه‌ی آگاهی گام می‌نهد.

هگل می‌گوید: «نیاز به فلسفه هنگامی به وجود می‌آید که قدرتِ اتحاد از زندگی انسان‌ها محو می‌شود و اضداد، رابطه و کنش متقابلِ زنده‌ی خود را از دست می‌دهند و به خودفرمانی می‌رسند.»[۸۶] اما به طور 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، **بُن‌انگاره‌ی** روش‌شناختی‌اش هم‌چنان عقل‌باورانه است و جزمِ عقلانیت نیز دست‌نخورده و رفع‌ناپذیر باقی می‌ماند.[۸۷] این محدودیت، فاعلی (سوبژکتیو) است، زیرا اصلی که بدین ترتیب کشف شده، در جریانِ 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 صورتِ زیبایی‌شناختی، از تأثیرات کشنده‌ی ساخت‌کارِ شیء‌واره‌ساز رهانید. اما این محتواهای حیاتی فقط در **آن حدی** از این تأثیرات کشنده رهایی می‌یابند که **زیبایی‌شناختی** شوند. به **عبارت دیگر، یا**

دنیا باید زیبایی‌شناختی شود، که این در حکم طفره‌رفتن از اصل مسئله و درپیش‌گرفتن راهی دیگر برای تبدیل مجدد فاعل به ذهنی یک‌سره نظاره‌گر و نابودی «عمل» است؛ یا اصل زیبایی‌شناختی باید تا سطح اصلِ شکل‌بخشنده به واقعیت عینی ارتقا یابد: اما در این حال کشف فهم شهودی باید اسطوره‌ای شود.[۸۸]

اسطوره‌سازیِ فرآیند آفرینش ــ از فیشته به بعد ــ به‌ویژه از آن رو به ضرورتی روش‌شناختی، به مسئله‌ی مرگ و زندگی فلسفه‌ی کلاسیک بدل می‌شود که دیدگاه انتقادی ناگزیر باید به موازاتِ تنازعاتی که در واقعیت دنیایِ داده و رابطه‌ی ما با آن کشف می‌کند، فاعل شناخت را نیز در اندیشه تکه‌پاره کند (یعنی ازهم‌گسستگی 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 به‌طنز سخن می‌گوید، انبانی که در آن «قوه‌های» مختلفِ (نظری، عملی، و...) وجود دارند و باید از درون‌اش «بیرون کشیده شوند»(برای چیرگی بر این تقسیمِ فاعلِ 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 ازهم‌گسستگی 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 عرصه‌ئی جدید برای ازهم‌گسستگی فاعل شناخت ایجاد گردد، یا قلمرو ایمن آشکارسازی انضمامیِ کلیت پشت سرگذاشته شود و (با استفاده از هنر، حداکثر به عنوان نوعی مثال) به مسئله‌ی «آفرینش» از جانبِ فاعلِ شناخت پرداخته شود.)بنابراین، دیگر مسئله این نیست که ــ بنا به نظر اسپینوزا ــ **انسجام عینیِ** واقعیت را بر اساس **الگوی**

هندسه بیافرینیم. بیش‌تر همین آفرینش است که پیش‌فرض و وظیفه‌ی فلسفه قرار می‌گیرد. این آفرینش بی‌تردید مفروض گرفته می‌شود (پرسش کانت این است: «احکام (یا قضایای) ترکیبیِ پیشینی وجود دارند ــ آن‌ها چه‌گونه امکان‌پذیر شده‌اند؟»). اما وظیفه این است که وحدتِ ــ نامفروضِ ــ این صورتِ آفرینشِ ازهم‌گسسته و پراکنده را استنتاج کنیم و نشان دهیم که آفریده‌ی فاعلی آفرینش‌گر است؛ یعنی در تحلیل نهایی باید فاعلِ «آفرینش‌گر» را آفرید.

۴

بدین سان، این مسئله از نظریه‌ی محضِ شناخت فراتر می‌رود، نظریه‌ئی که فقط خواستار پژوهش در باب «شرایط امکان‌پذیریِ» صورت‌های اندیشه و عملی است که در واقعیتِ «ما» داده شده‌اند. گرایش فرهنگی و فلسفی آن و تلاش‌اش برای چیرگی بر ازهم‌گسستگی شیءواره‌ی فاعلِ شناخت و انجماد و نفوذناپذیری موضوعات شناخت ــ که آن‌ها نیز شیءواره اند ــ در این‌جا بی‌هیچ ابهامی نمودار می‌شود. گوته پس از تشریح نفوذی که هامان [فیلسوف عارف‌مشرب آلمانی] بر سیر تحول‌اش گذاشته، این تمایل را به‌روشنی بیان کرده است: «هر آن‌چه انسان می‌خواهد انجام دهد، اعم از این‌که آفریده‌ی عمل یا سخن یا غیره باشد، باید از مجموعه‌ی قوای به‌هم‌پیوسته‌ی او برون تراود؛ هر آن‌چه جزئی است باید کنار گذاشته شود».[۸۹] اما در حالی که سمت‌گیری آشکاری به سوی انسانِ ازهم‌گسسته‌ئی صورت می‌گیرد که باید به هم‌پیوسته شود (سمت‌گیری‌ئی که پیش‌تر 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 آن‌جاکه این مسئله به نحوی حادتر به درون خودِ 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 انسانِ بازیافته اند و در عین‌حال، هنگامی که دیالکتیکی می‌گردند و با کلیتِ دریافته، پیوند درستی برقرار می‌کنند، در پهنه‌ی ناضروریت نیست می‌شوند. هگل می‌گوید: «اضدادی که پیش‌تر در قالب روح و ماده، روان و تن، ایمان و عقل، آزادی و ضرورت، و غیره نمودار می‌شدند 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 ذهنیتِ مطلق و عینیتِ مطلق درآمده‌اند. یگانه دل‌بستگی عقل، فرا رَوی از این گونه اضداد سفت‌وسخت 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 حادترین جدایی.»[۹۰] تکوین و آفرینش آفریننده‌ی شناخت، انحلال شیءِ درْخود و ناعقلانیت، رستاخیز انسان، همه و همه از این پس در مسئله‌ی **روش دیالکتیکی** تمرکز می‌یابند. زیرا در این روش، خواست فهم شهودی (فرا رَویِ روش‌شناختی 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 ــ به عنوان مثال در تحلیل افلاطون ــ این تفاوت را کم‌اهمیت می‌شمرد). زیرا در هیچ‌یک از کوشش‌های پیشین برای کاربرد دیالکتیک در جهت فرا رویِ از مرزهای عقل‌باوری، انحلال انجماد، و انعطاف‌ناپذیریِ مفاهیم این‌چنین روشن و بی‌ابهام به مسئله‌ی منطقیِ محتوا، یعنی به مسئله‌ی ناعقلانیت مربوط نمی‌شد. درواقع هگل است که در ***پدیدارشناسی روح*** و ***منطق*** برای اولین‌بار می‌کوشد تمام مسائل منطقی را به نحوی آگاهانه و جدید دریابد و آن‌ها را بر پایه‌ی سرشت نسبتاً مادی محتوای‌شان، بر پایه‌ی ماده به معنای منطقی و فلسفی، بنا نهد.[۹۱] بدین ترتیب منطقی کاملاً جدید زاده می‌شود: منطق **مفهوم انضمامی**، منطق کلیت ــ 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 بی‌حرکتِ دیالکتیک عینیِ هستی و مفهوم‌های آن است (مانند فیلسوفان مکتب الئا و حتی افلاطون) و نه کسی که (مانند سوفسطاییان یونانی) امکانات هستی‌شناختی و مفهومیِ صرفاً ذهنی خود را متوجه عمل می‌کند: به‌عکس، فرآیند دیالکتیکی یعنی پایان‌یافتن تقابل سفت‌وسخت 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 متفاوتِ ذهنیت که در فرآیند دیالکتیکی زاده می‌شوند، به‌تمامی بی‌خبر بوده‌اند (به عنوان مثال، تمایز میان عقل و هوش را در اندیشه‌ی

نیکولای کوزایی* در نظر آورید)؛ اما این نسبی‌سازی فقط در این خلاصه می‌شده 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 نسبی‌سازی خودِ رابطه‌ی ذهن ـ عین و نفوذ متقابل آن‌ها همراه نبوده است. و فقط در این صورت، یعنی هنگامی که «حقیقت نه فقط به مثابه جوهر، بل‌که هم‌چنین به مثابه ذهن» [شناخته شود]، فقط هنگامی که سوژه (آگاهی، اندیشه) در آنِ 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 رَوی از تضاد میان ذهن و عین، اندیشه و هستی، آزادی و ضرورت، و غیرهٔ را می‌توان حل‌شده دانست.

ممکن است چنین بنماید که بدین ترتیب فلسفه به اندیشه‌گرانِ نظام‌سازِ بزرگ آغاز دوران مدرن باز می‌گردد. گویی یگانگی‌ئی که اسپینوزا میان نظم و پیوستگی اندیشه‌ها و نظم و پیوستگی اشیا قایل می‌شد، به این دیدگاه بسیار نزدیک است. این شباهت به‌ویژه از آن‌رو موجه‌تر به نظر می‌رسد (و بر شکل‌گیری نظام فکری شلینگ جوان سخت تأثیر گذاشته است) که اسپینوزا نیز اساس این یگانگی را در عین، در جوهر می‌یابد. [در فلسفه‌ی اسپینوزا] ساختمان هندسی، به مثابه اصل آفرینش‌گر، فقط از آن رو می‌تواند واقعیت را بیافریند که نشان‌دهنده‌ی عامل خودآگاهی واقعیتِ عینی است. اما [در استدلال هگل] عینیت از هر نظر در مسیری متضاد با مسیر

---

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

عینیت در اسپینوزا به پیش می‌رود، زیرا در دیدگاه اسپینوزا هر ذهنیتی، هر محتوایِ خاص و هر حرکتی، در برابر نابی و وحدتِ سفت‌وسخت جوهر، در نیستی غرقه می‌گردد. بنابراین، اگر بپذیریم که فلسفه عبارت است از جست‌وجویِ هم‌سانیِ پیوستگی اشیا و پیوستگیِ اندیشه‌ها، و بنیاد هستی‌شناختی را نیز اصل مقدم بگیریم، و اگر این هم‌سانیِ 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 دگرگونیِ معنا رسیده و جوهر جدیدی را یافته که برای اولین‌بار 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 حل‌نشدنی به تاریخ می‌رسد. با این‌همه باید بعضی از دلایل را ــ گیرم به‌اختصار ــ از نزدیک بررسی کرد، زیرا حتی فلسفه‌ی کلاسیک نیز به **ضرورت منطقی** پیوستگی میان تکوین و تاریخ به‌تمامی 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.[۹۲] اما آنان به اقتضای عقل جزم‌اندیش خود این محدودیت را محدودیت ابدی و رفع‌ناپذیرِ عقل بشر به طور کلی تفسیر می‌کردند. جنبه‌ی منطقی و روش‌شناختی این مسئله هنگامی به‌آسانی آشکار می‌گردد که دریابیم اندیشه‌ی عقل‌باورانه بر اساس محاسبه‌پذیری صوری

محتوای صورت‌های انتزاعی‌شده، **ناگزیر باید این محتواها را ــ در درون نظام مناسبات رایج در هر زمانی ــ 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 این‌جا نمی‌توان بررسی کرد که چنین کاری تا چه حد عملی است؛ از جهتِ روش‌شناختی پی‌بردن به این نکته اهمیت دارد که بدین ترتیب، راه شناخت امرِ کیفی و انضمامی در محتوا و نیز شناخت تحول محتوا، یا به عبارت دیگر تحول تاریخی را **خودِ روش** سد می‌کند: بنا به تعریف، در ذات چنین قانونی است که ــ در درون حوزه‌ی اعتبار خود ــ مانع از وقوع چیز تازه‌ئی شود. نظامی از چنین قوانینی ــ به‌فرض هم که کامل باشد ــ 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 کیفیتِ شناخت‌ناپذیرِ شیءِ درخود را دارند). اگر تکوین به معنائی که در فلسفه‌ی کلاسیک دارد تحقق‌پذیر باشد، باید در نوعی از منطقِ محتواهای دگرگون‌پذیر مبنائی منطقی برای آن ایجاد شود؛ و فقط در تاریخ، در تحول تاریخی، و در فوران بی‌وقفه‌ی تازگیِ کیفی است که نظم و پیوستگیِ نمونه‌آسا و ضروری چیزها را می‌توان یافت.[۹۳]

زیرا تا هنگامی که این تحول و این تازگی صرفاً به صورت مانع و نه در عین‌حال به صورت نتیجه، هدف، و بنیاد روش نمودار شود، مفاهیم ــ درست مانند اشیای واقعیتِ زیسته ــ به ناگزیر انجماد سفت‌وسخت خود را، که فقط در ظاهر، از ره‌گذر کنارهم‌نهادنِ 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: «درواقع 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 اقامت‌گاهِ 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».[۹۴] اما تحول تاریخی این استقلال عواملِ [منفرد] را از میان برمی‌دارد و شناختی را که خواستار سازگاری با این عناصر است وا می‌دارد که مفهوم‌پردازیِ خود را بر محتواها و بر ویژگی و تازگی کیفی پدیده‌ها بنا کند و در عین‌حال آن را ناگزیز می‌سازد که نگذارد هیچ‌یک از این عناصر در حالت یکتاییِ انضمامیِ صرف خود باقی بماند. این تحول، کلیت انضمامیِ دنیایِ 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 ناعقلانیتِ شیءِ درْخود 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 خیالیِ 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 فهم 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 عقل گویی از محراب زئیس پرده برداشته تا ــ بنا به تمثیل نووالیس ــ خود را راه‌حل معما بداند، آری اکنون است که مسئله‌ی تعیین‌کننده‌ی این اندیشه ــ البته به نحوی انضمامی ــ 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 تعین‌های 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، بل‌که 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-عینِ به لحاظ روش‌شناختی ضروری را بیابد. در این‌جا 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 ــ موقتاً ــ سرشت اسطوره‌سازانه و درنتیجه انتزاعیِ این فاعل را نادیده گیریم، نباید از یاد ببریم که به فرضِ پذیرش بی‌چون‌وچرای 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 تعین «طبیعیِ» روح جهانی باشد، یعنی تعینی «که محدودیت خود را عریان نمی‌سازد مگر در مرحله‌ی برتر، یعنی در مرحله‌ئی 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**».[۹۵] نتیجه‌ی مهم این امر آن است که روح قومی فقط در ظاهر فاعلِ تاریخ و عامل کنش‌های خویش است: درواقع روح جهانی است که با **بهره‌گیری** از آن «تعین طبیعیِ» قومی که با الزامات کنونی و با اصل روح جهانی سازگار است، اعمالِ خود را **از ره‌گذر و به‌رغم** این روح قومی انجام می‌دهد.[۹۶] اما بدین ترتیب فعالیت برای خود فاعل آن به چیزی استعلایی بدل می‌شود و آزادی به‌دست‌آمده نامنتظرانه به آزادی خیالیِ تفکر در باب قوانینی بدل می‌شود که خودبه‌خود 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 واقعیِ 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 دوره‌هائی از تاریخ بدل می‌شود که هنوز به آگاهی در نیامده‌اند. اما این دوره‌ها فقط بر اساس سطحی که عقلِ خودیافته به آن رسیده است دریافتنی و ارزیابی‌پذیر می‌شوند.

این‌جا همان نقطه‌ئی است که فلسفه‌ی هگل با ضرورتی روش‌شناختی به اسطوره‌پردازی کشیده می‌شود. این فلسفه، که قادر نیست ذهن-عینِ 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 ممکنِ روش دیالکتیکی چنان پرتوان است که چنین کوششی ممکن نیست کام‌یاب شود. از یک‌سو تاریخ به نحوی قاطع ــ اما به لحاظ روش‌شناختی، ناپی‌گیر ــ در ساختمان حوزه‌هائی رسوخ می‌کند که از نظر روش‌شناختی باید در فراسوی آن جای داشته باشند.[۹۷] از سوی دیگر، این برخورد نامناسب و ناپی‌گیرانه در برابر تاریخ، خودِ تاریخ را از آن ذاتی محروم می‌سازد که در نظام فلسفی هگل بسیار ضروری است. زیرا در وهله‌ی نخست، رابطه‌ی تاریخ با خودِ عقل از این پس همانند امری تصادفی پدیدار می‌شود. هگل درپی بندِ مربوط به «ضرورت فلسفه»، می‌گوید: «این که چنین خودْ

بازآفرینی‌های عقل، کی، کجا، و به چه شکل همانند فلسفه پدیدار می‌گردند، امری است تصادفی».[۹۸] اما با این تصادف، تاریخ دوباره گرفتار همان روی‌دادگی و ناعقلانیتی می‌شود که به‌تازگی 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، **این‌جا و این لحظه‌ی** معین، زمان و مکان و محتوای انضمامی، همه و همه تصادفی اند، خود عقل نیز گرفتارِ تمام تنازعات شیءِ درْخود می‌شود، تنازعاتی که وجه مشخصِ روشِ پیش‌ـدیالکتیکی هستند. در وهله‌ی دوم، رابطه‌ی روشن‌نشده میان روح مطلق و تاریخ، هگل را به پذیرش نوعی فرضیه‌ی **پایان تاریخ** ــ که در چارچوب روش او به‌دشواری فهم‌پذیر است ــ و این دیدگاه وا 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، تکوینِ جداشده از تاریخ، سیر تحول خاص خود را از منطق به روح، با گذر از طبیعت، می‌پیماید. اما از آن‌جا که تاریخ‌مندیِ تمام مقوله‌ها و حرکت آن‌ها قاطعانه در روش دیالکتیکی رسوخ می‌کنند، از آن‌جا 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 فرآیندی که فراتاریخی انگاشته شده بوده، ساختار تاریخ را در هر گام نشان می‌دهد. و از آن‌جا 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 درهم‌می‌شکند. (در این باره کافی است به گذار از منطق به فلسفه‌ی طبیعت بیاندیشیم). در نتیجه همان گونه که مارکس درنقد بسیار مؤثرِ خود بر هگل خاطرنشان کرده است،[۹۹] نقش آفریدگارانه‌ی «روح» و «ایده» به اسطوره‌ی مفهومی صرف می‌انجامد. باید یک‌بار دیگر ــ از دیدگاه خودِ فلسفه‌ی هگل ــ گفت که در این‌جا آفریدگار فقط به‌ظاهر تاریخ را می‌سازد. اما هم‌زمان با این ساختن ظاهری، تمام تلاش فلسفه‌ی کلاسیک برای آن‌که سدهای اندیشه‌ی عقل‌باورِ صوری (اندیشه‌ی بورژوایی-شیء‌واره) را ــ البته در عالم اندیشه ــ درهم‌شکند و بدین ترتیب جان تازه‌ئی به انسانِ تلف‌شده در اثر شیء‌وارگی بدهد، بر باد می‌رود. اندیشه دوباره به دام دوگانگی نظاره‌گرانه‌ی ذهن و عین می‌افتد.[۱۰۰]

تردیدی نیست که فلسفه‌ی کلاسیک تمام تنازعات مبنای حیاتی خود را به نقطه‌ی اوج‌شان رسانده ــ البته در عرصه‌ی اندیشه ــ و برترین بیان فکری ممکن را به آن‌ها داده است؛ اما این تنازعات حتی برای همین اندیشه حل‌نشده و حل‌ناپذیر باقی می‌مانند. بدین ترتیب فلسفه‌ی کلاسیک، از دیدگاه تحول تاریخی، گرفتار موقعیتی ناساز می‌شود: از یک‌سو می‌خواهد ــ در عالم اندیشه ــ بر جامعه‌ی بورژوایی چیره گردد و انسانِ ازپادرآمده در این جامعه و بر اثر این جامعه را نظرورزانه 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 حل‌نشده و حل‌ناپذیری بیان می‌شود که بی‌تردید ژرف‌ترین و عظیم‌ترین بیان نظری تنازعات نهفته در مبنای هستی جامعه‌ی

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

بخش سوّم

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 ذاتِ پرولتاریا به صورتِ فاعل ـ موضوعِ 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 عین‌حال به نحوی آگاهانه و عینی، هدف‌های تحول جامعه را تحقق می‌بخشد که بی‌دخالت آگاهانه‌ی او، به ناگزیر امکاناتی انتزاعی و محدودیت‌هائی عینی خواهند ماند.[۱۰۱]

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

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

۱

چنین می‌نماید که ــ حتی برای مارکسیسم ــ هیچ تغییری در واقعیت عینی روی نداده است؛ فقط «دیدگاه ارزیابی» دگرگونه شده، فقط «ارزش‌یابی» حالتی دیگر به خود گرفته است. این نمود درواقع 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 اقتصادیِ «یکسان»، **مقوله‌های ویژه‌ی وساطتی** 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 واقعیتِ 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 ــ البته از راهی دیگر ــ به مسئله‌ی اساسی اندیشه‌ی بورژوایی، به مسئله‌ی شیء درْخود می‌رسیم. زیرا اگر بپذیریم که دگرگونیِ داده‌ی بی‌واسطه به واقعیتِ واقعاً بازشناخته (و نه فقط به نحو بی‌واسطه بازشناخته) و **درنتیجه** واقعاً عینی، به عبارتِ دیگر تأثیر مقوله‌ی وساطت بر سیمایِ جهان، فقط چیزی «ذهنی»، فقط «ارزش‌یابی» واقعیتی است که «بی‌تغییر» باقی می‌ماند، سرانجام باز هم به واقعیت عینی جنبه‌ی شیء درْخود می‌دهیم. البته این نوع شناخت، که «ارزیابی» را چیزی صرفاً «ذهنی» می‌داند و به ذات چیزها کاری ندارد، مدعیِ است که به واقعیتِ حقیقی دست یافته است. منشأ خودفریبی چنین شناختی آن است که با سرشت مشروطِ 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 ــ اگر پیش‌رفته‌ترین و پرورده‌ترین شکل این نوع تاریخ‌نگری را بگیریم ــ ریکرت درباره‌ی مورخی که «دنیای فرهنگی ویژه»ی خود را بررسی می‌کند، می‌گوید: «اگر مورخ مفاهیم خویش را با توجه به ارزش‌های جامعه‌ئی تدوین کند که خود به آن تعلق دارد، عینیت گزارش او به‌تمامی تابع صحت روی‌دادهای سازنده‌ی مطالب او می‌شود، و پرسش در باب تعیین‌کننده‌بودن یا نبودنِ این یا آن روی‌داد 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 زیبایی‌شناختیِ فرهنگ خود، و سیر تحول دولت را به ارزش‌های

سیاسی همین فرهنگ ربط دهد؛ بدین ترتیب می‌تواند روایتی تاریخی ارایه دهد که اگر حاوی **داوری‌های ارزشیِ** غیرتاریخی نباشد، برای هر انسانی که ارزش‌های فرهنگی زیبایی‌شناختی یا هنری را به‌طور کلی برای تمام اعضای جامعه هنجارآفرین می‌داند، معتبر است.»[۱۰۲] 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 **روی‌دادگیِ** «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 فرهنگیِ 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 درْخود بدل می‌شوند؛ این فرآیندی است ساختاری شبیه همان‌هائی که در بخشِ اول مقاله، در عرصه‌ی اقتصاد و حقوق دیدیم. اما جنبه‌ی دیگر این مسئله اهمیت بیش‌تری دارد: وقتی رابطه‌ی صورت-محتوا خصلت شیءِ درْخود را پیدا می‌کند، به ناگزیر **مسئله‌ی کلیت** طرح می‌شود. در این‌جا نیز باید از ریکرت سپاس‌گزار باشیم که دیدگاه‌اش را به‌روشنی ارایه می‌دهد. او پس از بیان ضرورت روش‌شناختیِ 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

عینیتِ علمی گزارش‌های تاریخیِ صرفاً تجربی ندارد».[۱۰۳] اما می‌توان پرسید که آیا فرق میان گزارشِ 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، علمِ تاریخ بسیار مسئله‌ساز می‌گردد. زیرا [در این حالت] «روی‌دادهای تاریخ» ــ به‌رغم هر گونه «ارزش‌گذاری» ــ به ناگزیر در حالت روی‌دادگی خام و درک‌نشده باقی می‌مانند، چرا که روی‌برتافتنِ روش‌شناختی از شناخت کلیت، هر گونه امکان درک واقعی و شناسایی معنای واقعی و کارکرد واقعیِ آن‌ها را در فرآیند تاریخی، **از نظر روش‌شناختی**، ناممکن می‌سازد. اما همان‌گونه که پیش‌تر نشان دادیم،[۱۰۴] مسئله‌ی تاریخ عمومی مسئله‌ئی روش‌شناختی است که هنگام گزارش کوچک‌ترین فصل و مقطع تاریخ، به ناگزیر خود را نشان می‌دهد. زیرا تاریخ در مقامِ کلیت (تاریخ عمومی) نه حاصل جمع صرفاً مکانیکیِ روی‌دادهای تاریخی خاص است و نه اصلِ یابنده‌ای ورای روی‌دادهای تاریخیِ خاص که فقط به یاری رشته‌ای خاص ــ یعنی فلسفه‌ی تاریخ ــ تحقق‌پذیر باشد. به بیان دقیق‌تر، خود کلیت تاریخ یک نیروی تاریخی واقعی است ــ هرچند هنوز ناآگاهانه و درنتیجه تا به امروز ناشناخته مانده ــ که از واقعیت، و در نتیجه از شناختِ روی‌دادهای تاریخی خاص جداشدنی نیست مگر با حذف هم‌زمانِ واقعیت و روی‌دادگیِ این روی‌دادها. این کلیت، بنیاد نهایی و واقعی واقعیت و روی‌دادگی، و در نتیجه مبنای شناخت‌پذیری حقیقی آن‌ها ــ حتی به مثابه روی‌دادهای خاص ــ است. پیش‌تر به نظریه‌ی بحران در آرای سیسموندی اشاره کردیم تا نشان دهیم چه‌گونه کاربرد ناروای مقوله‌ی کلیت، با وجود مشاهده‌ی دقیق تمام جزئیات پدیده‌ئی

خاص، مانع شناخت واقعی این پدیده می‌شود. در همان‌جا هم‌چنین دیدیم که ادغام [پدیده‌ی خاص] در کلیت (که بر پذیرش این پیش‌شرط استوار شده که همانا کلیتِ فرآیند تاریخی است که واقعیت تاریخی حقیقی را می‌سازد) نه فقط داوریِ ما را درباره‌ی پدیده‌ی خاص قاطعانه دگرگون می‌سازد، بل‌که به ساختار عینی و محتوای واقعی **پدیده‌ی خاص** ـ به مثابه پدیده‌ی خاص ـ 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 بورژوایی از کارکرد ماشین را با برداشت مارکس مقایسه کنیم: «[به گفته‌ی آنان] تقابل‌ها و تعارض‌هائی که از کاربرد سرمایه‌دارانه‌ی ماشین جدایی‌ناپذیر اند اصلاً وجود ندارند، زیرا نه محصول خود ماشین، بل‌که 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 به خودی خود 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 است که اقتصاددان بورژوا به‌سادگی تمام می‌گوید که ماشین به‌خودی‌خود ثابت می‌کند که تمام این تضادهای آشکار صرفاً ظاهری از واقعیتی مشترک اند و به‌طور درْخود. یعنی در واقعیت، و نیز در نظریه وجود ندارند.»[۱۰۵]

در این‌جا سرشت توجیه‌گرانه و طبقاتی نگرش اقتصادیِ بورژوایی را موقتاً کنار می‌گذاریم و این تضاد را صرفاً از دیدگاه روش‌شناختی بررسی می‌کنیم. در این حال می‌بینیم نگرش بورژوایی که ماشین را به مثابه چیزی مجزا و یگانه و همانند وجودی صرفاً «فردی» در نظر می‌گیرد (درواقع ماشین **به‌طور عام** ــ و نه نمونه‌ی خاص آن ــ پدیده‌ای از فرآیندِ تحول اقتصادی، یعنی فردی تاریخی به معنای موردنظر 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 جزءِ سازنده و جدایی‌ناپذیر «فردیت» آن است. از دیدگاه روش‌شناختی، چنین نگرشی هر موضوع تاریخی را به «جوهر فردِ» [موناد] تغییرناپذیر* و بی‌گانه با هرگونه کنش متقابل با دیگر-جوهرهای فرد ــ که به همین ترتیب در نظر گرفته شده‌اند ــ تبدیل می‌کند، و صفات وجودِ بی‌واسطه‌ی آن‌ها را همانند صفات ذاتی کاملاً رفع‌ناپذیر نشان می‌دهد. البته چنین جوهر فردی یک‌تایی منحصربه‌فردی دارد، اما این یکتایی فقط روی‌دادگی و شیوه‌ی وجود محض است. «رابطه‌ی ارزشی» در این ساختار هیچ تغییری نمی‌دهد، زیرا فقط **گزینشی** را از میان انبوه بی‌پایان چنین روی‌دادگی‌هائی امکان‌پذیر می‌سازد. همان‌گونه که این جوهرهای فردِ تاریخی فقط به نحوی بیرونی و سطحی با هم پیوند دارند و چنین پیوندی صرفاً روی‌دادگی خام آن‌ها را توصیف می‌کند، رابطه‌ی این جوهرهای فرد با اصل راه‌نمای گزینش در رابطه‌ی ارزشی نیز روی‌دادِ محض و احتمالی باقی می‌ماند.

---

* در ترجمه‌ی انگلسی به‌غلط «تغییرپذیر» آمده است (ص. ۱۵۳).

اما ــ همان‌گونه که از چشم مورخانِ واقعاً مهم سده‌ی نوزدهم مانند ریگْل، دیلتای، و دوورژاک پنهان نمانده ــ ذات تاریخ درست در دگرگونی این **صورت‌های ساختاری** نهفته است که رویارویی انسان با محیط‌اش همواره به میانجی آن‌ها صورت می‌گیرد، صورت‌هائی 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 نشان‌دادنی باشد. با این‌همه، نه کسانی که واقعیت بی‌واسطه را تجربه می‌کنند و نه مورخان هیچ‌یک نمی‌توانند به صورت‌های ساختاری حقیقی دست‌یابیِ بی‌واسطه داشته باشند. در وهله‌ی نخست ضروری است که این صورت‌ها پژوهیده و یافته شوند ــ و راه یافتن آن‌ها همان راه شناخت فرآیند تحول تاریخی به مثابه کلیت است. در نگاه اول ــ و همه‌ی کسانی که در بی‌واسطگی غرقه می‌مانند، در تمام طول زندگیِ خود از این «نگاه اول» فراتر نمی‌روند ــ گویی فرا رَوی از این مرحله، حرکت فکری محض و فرآیندی از انتزاع است. اما خود این پندار آفریده‌ی عادت‌های اندیشیدن و احساس‌کردنِ 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 آگاهیِ اسیر بی‌واسطگی، واقعیتِ انکارناپذیرِ تغییر همانند فاجعه و دگرگونی

تند و ناگهانی جلوه می‌کند که از بیرون آمده و نافی هرگونه وساطتی است.[۱۰۶] (اندیشه در صورتی می‌تواند تغییر را درک کند که جدایی سفت‌وسخت 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 فرا رَوی از بی‌واسطگی، موضوعات را انضمامی‌تر سازد و نظام مفهومی وساطت‌هائی که بدین ترتیب فراهم آمده است ــ به عبارت رسای لاسال درباره‌ی فلسفه‌ی هگل ــ نشان‌دهنده‌ی «کلیت امر تجربی» باشد. پیش‌تر با محدودیت‌های روش‌شناختی نظام‌های مفهومیِ انتزاعی و صوری-عقلانی آشنا شدیم. حال باید نیک در یابیم که چنین نظام‌هائی این فرا رَوی از روی‌دادگیِ محضِ 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، نوع‌شناسیِ 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 روش‌شناختیِ حل مسئله در پوچیِ نتایج منعکس می‌گردد، یا این امکان‌ناپذیریِ روش‌شناختی از همان آغاز در عرصه‌ی آگاهی انتقادی باشد (مانند مورد ماکس وِبر) به نحوی که بدین ترتیب به نوعی علم کمکیِ تاریخ برسیم، در هر دو حال نتیجه‌ی نهایی یک‌سان است: مسئله‌ی روی‌دادگی دوباره به درون تاریخ پس رانده می‌شود و ــ مستقل از آن‌که چنین نتیجه‌ئی خواسته یا ناخواسته باشد ــ بی‌واسطگیِ روشِ صرفاً صوری رفع نمی‌گردد.

برخورد مورخ به معنای مورد نظر ریکرت، یعنی آگاهانه‌ترین برخورد انتقادی در سنت بورژوایی را نوعی توقف در سطح بی‌واسطگی محض خواندیم. چنین نظری چه بسا برخلاف این واقعیت آشکار جلوه کند که خود واقعیت تاریخی نیز فقط در جریان فرآیند پیچیده‌ئی از وساطت‌ها دست‌یافتنی، شناختنی، و توصیف‌پذیر می‌شود. با این‌همه نباید فراموش کرد که خود بی‌واسطگی و وساطت نیز جنبه‌هائی از فرآیندی دیالکتیکی اند و هر مرتبه‌ئی از هستی (و ذهنی که خواهان شناخت آن است)، بی‌واسطگی خاص خود را ــ به معنای مورد نظر **پدیدارشناسی روح** ــ 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 شیوه‌ئی که این عین خود را نشان می‌دهد، هیچ تغییری ندهیم». یگانه راهِ خروج از این بی‌واسطگی، تکوین و «آفرینش» عین [ابژه] است. اما این امر مستلزم آن است که بتوانیم صورت‌های وساطتی را که در آن‌ها و از ره‌گذر آن‌ها از بی‌واسطگیِ وجودِ اعیانِ داده‌شده خارج می‌شویم، **به مثابه اصول ساختاریِ ایجاد اعیان و گرایش‌های واقعی حرکت خود آن‌ها نشان دهیم.**

یعنی تکوین فکری را در اساس بر تکوین تاریخی منطبق کنیم. ما سیر تاریخی اندیشه‌هائی را دنبال کردیم که در جریان تحول تفکر بورژوایی، همواره و هرچه بیش‌تر 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 انتزاعیِ دنیای بی‌واسطه داده‌شده (و اندیشیدنی) فراتر بروند، این ساختار را جاودانه می‌سازند و به عنوان «پیش‌شرط» ضروری «امکان‌پذیریِ» 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 ــ در این مورد، فاعلِ اندیشنده ــ هدایت کند، از آن‌جا که حتی مسیری کاملاً متضاد را در پیش می‌گیرد، در پایان به **همان بی‌واسطگی‌ئی بازمی‌گردد که انسان معمولیِ جامعه‌ی بورژوایی در زندگی روزمره با آن روبه‌رو می‌شود؛ این بی‌واسطگی البته 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؛ بل‌که در عین‌حال ــ به اقتضای ذات دیالکتیکی واقعیت و خصلت دیالکتیکیِ چنین کوشش‌هائی برای رویارویی با آن ــ به نحو دیالکتیکی با هم پیوند دارند. به عبارت دیگر، نتیجه‌ی ناگزیر هر وساطتی باید دیدگاهی باشد که در آن، عینیت آفریده‌ی وساطت به صورتِ بی‌واسطگی درمی‌آید. وضعیت اندیشه‌ی بورژوایی در برابر

وجود تاریخی و اجتماعی جامعه‌ی بورژوایی به همین ترتیب است ــ 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 خاستگاهِ جامعه‌ی بورژوایی را آفریده‌ی همان فاعلی بداند که کلیتِ دریافته‌ی 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 بیش 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 به‌روشنی نشان داده باشند که این وساطت خاص در اندیشه‌ی بورژوایی وجود نداشته و ناگزیر نمی‌توانسته است وجود داشته باشد. در عرصه‌ی اقتصادی، این امر را مارکس در جاهای بی‌شماری ثابت کرده و بازنمودهای کاذب اقتصاد بورژوایی از فرآیند اقتصادی سرمایه‌داری را آشکارا به نبودِ وساطت، به طرد روش‌مندانه‌ی مقوله‌های وساطت، به پذیرش بی‌واسطه‌ی صورت‌های فرعیِ عینیت، به توقف در سطح بازنمودِ صرفاً بی‌واسطه نسبت داده است. در بخش دوم، پی‌آمدهای فکریِ سرشتِ جامعه‌ی بورژوایی و محدودیت‌های روش‌شناختی اندیشه‌اش را با تأکید بسیار خاطرنشان کرده و تنازعاتی (ذهن-عین، جبر-اختیار، فرد-جامعه، صورت-محتوا، و غیره) را نشان داده‌ایم که چنین اندیشه‌ئی ناگزیر به آن‌ها می‌انجامد. حال باید دریابیم که اندیشه‌ی بورژوایی ــ با آن‌که پس از کوشش‌های فکری بسیار گسترده به این تنازعات می‌رسد ــ بنیاد هستی‌شناختی زاینده‌ی آن‌ها

را همانند امری بدیهی می‌پذیرد، همانند روی‌دادگی‌ئی که باید همان‌گونه که هست در نظر گرفته شود. به عبارت دیگر، اندیشه‌ی بورژوایی با واقعیتِ 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 جداییِ مطلقاً محض نیز پیش روند: محتوای مادی زندگی همواره مادی‌تر و غیرشخصی‌تر می‌گردد تا بقایای شیء‌واره‌نشدنیِ همین زندگی هرچه شخصی‌تر شود و به مالکیت بی‌چون‌وچرای شخص [«من»] در آید». اما در این حال آن‌چه باید به یاری وساطت استنتاج و دریافته شود، به اصلِ پذیرفته‌ی تبیین تمام پدیده‌ها بدل می‌گردد و حتی به مقام یک ارزش برکشیده می‌شود: روی‌دادگیِ تبیین‌نشده و تبیین‌ناپذیرِ هستیِ متعین و کنونیِ جامعه‌ی بورژوایی حالت قانون همیشگی طبیعت یا ارزش فرهنگی نازمان‌مند را به خود می‌گیرد.

این امر در عین‌حال به معنای آن است که تاریخ خود را از میان بر می‌دارد. همان گونه که مارکس [در ***فقر فلسفه***] درباره‌ی اقتصاد بورژوایی 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 ــ یعنی حذف تاریخ ــ کم‌ترین تغییری نمی‌کند. این ذات غیرتاریخی و ضدتاریخی اندیشه‌ی بورژوایی 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 روی‌دادهای 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 علت‌هایِ 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 ــ که به هر حال در این‌جا امکان‌پذیر نیست ــ این محدودیت روش‌شناختی را روشن کند. هنگامی که طبیعت به منظره بدل می‌شود ــ به عنوان مثال برخلاف زندگی ناآگاهانه‌ی دهقان در طبیعت ــ 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 وگرنه ممکن نیست طبیعت برای او به منظره بدل شود. اگر او می‌کوشید ــ بدون خروج از این بی‌واسطگیِ نظاره‌گرانه و زیبایی‌شناختی ــ 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 رفع‌نشدنی میان فاعل و موضوع شناخت راکه 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 ــ و این کاری است ناگزیر، زیرا در تحلیل نهایی، علاقه‌ی ما به تاریخ برای درک واقعی زمان حال است ــ این «شکاف مخرب» (به گفته‌ی ارنست بلوخ) آشکارا نمایان می‌شود. زیرا ناتوانی برخورد نظاره‌گرانه‌ی بورژوایی در شناخت تاریخ به دو حد نهایی می‌انجامد: از یک‌سو «افراد بزرگ» در مقام سازندگان مطلق تاریخ، و از سوی دیگر «قوانین طبیعی» محیط تاریخی؛ این دو حد ــ اعم از آن‌که در کنار هم یا جدا باشند ــ هنگامی که با مسئله‌ی ارایه‌ی معنائی برای ذاتِ از بیخ‌وبُن تازه‌ی زمان حال روبه‌رو می‌شوند، به ناتوانی یک‌سانی گرفتار می‌آیند.[۱۰۷] کمال درونی اثر هنری ممکن است این ورطه‌ی عظیم را بپوشاند. زیرا بی‌واسطگیِ کمال‌یافته‌اش به مسئله‌ی وساطت، که دیگر از دیدگاه نظاره‌گرانه ناممکن شده است، مجال بروز نمی‌دهد. اما زمان حال به مثابه مسئله‌ئی 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 سطح‌های خودآگاهی، که به دنبال تعریف پیش‌گفته درباره وساطت آمده است، آشکار می‌شود: «بدین ترتیب آگاهی در یـ

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 درْخود** 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 شناخت زمان حال، با شناخت 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 مقوله‌هائی 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 نظمی منطبق بر روی‌دادهای 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 ــ اگر به‌درستی و تا پایان اندیشیده و فهمیده شده باشد ــ به هیچ‌وجه نباید در برابر بی‌واسطگیِ صرفی شبیه بی‌واسطگی‌های پیش‌گفته از حرکت بازماند. در نتیجه، این عینیت باید همانند عاملی گسست‌ناپذیر و واسطِ گذشته و حال دریافته شود و در تمامِ روابط مقوله‌ای خود به مثابه آفریده‌ی انسان و تحول اجتماعی پدیدار گردد. اما بدین ترتیب مسئله‌ی «ساختار اقتصادیِ» جامعه طرح می‌شود. زیرا همان‌گونه که مارکس در جدل با هگل‌گرایی دروغین و کانت‌گرایی عامیانه‌ی پرودون در مورد جدا کردن کاذبِ اصل (یعنی مقوله) از تاریخ گفته است: «اگرْ از خودمان بپرسیم 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 تاریخِ خود نشان دهیم، ــ از راهی غیرمستقیم ــ به آغازگاه واقعی می‌رسیم، زیرا آن اصول جاودانی را که در آغاز از آن‌ها سخن گفته‌ایم کنار گذاشته‌ایم» (***فقر فلسفه***).

اشتباه خواهد بود اگر بپنداریم که این دیدگاه در حکم پذیرش

محضِ ساختار اجتماعی بی‌واسطه‌داده‌شده (یعنی تجربی) است (و همین اشتباه آغازگاه روش‌شناختی هر گونه مارکسیسم عامیانه است). به‌علاوه، نپذیرفتن این واقعیت تجربی، و فرا رَوی از بی‌واسطگی محض آن، نشان نارضایتی از این واقعیت و تمایل به تغییر صرف ــ و انتزاعی ــ آن نیست. این‌گونه تمایل، این‌گونه ارزیابی واقعیت تجربی درواقع صرفاً ذهنی می‌ماند و نوعی «داوری ارزشی»، آرزو، و یوتوپیا خواهد بود. تمایل به یوتوپیا، هنگامی که به قالب فلسفیِ عینیت‌یافته و تلخیص‌شده‌ی «بایستن» در می‌آید، به هیچ وجه از پذیرش واقعیت تجربی، و در نتیجه و در عین‌حال، از گرایش ذهن‌باورانه‌ی تمایل به تغییر، که درواقع در این‌جا به شکل فلسفیِ تلطیف‌شده‌ئی در آمده است، فراتر نمی‌رود. 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 **کاربردپذیر نیست**. بنابراین، درست از آن‌رو که خودداری فاعل از پذیرش محض هستیِ داده‌ی تجربی، به صورت «بایستن» درمی‌آید، صورت بی‌واسطه‌داده‌شده‌ی واقعیت تجربی، تصدیق و تأیید فلسفی می‌یابد: از نظر فلسفی جاودانه می‌شود. کانت می‌گوید: «در دنیای پدیده‌ها هیچ چیزی را نمی‌توان با مفهوم آزادی توضیح داد؛ در این عرصه همیشه ساخت‌کار طبیعت باید راه‌نمای ما باشد.»[۱۰۸] بنابراین، هر گونه نظریه‌ی «بایستن» ناگزیر با دوراهگی زیر روبه‌رو می‌شود: یا وجود بی‌معنای واقعیت تجربی (که بی‌معنایی آن شرط روش‌شناختی «بایستن» است، زیرا در وجودِ بامعنا مسئله‌ی «بایستن» به وجود نمی‌آید) تغییرناپذیر می‌ماند و در این صورت «بایستن» خصلتی به‌تمامی ذهنی می‌یابد؛ یا باید اصلی را پذیرفت که هم از «بودن» و هم از «بایستن» برگذرد تا بدین ترتیب بتوان تأثیر

واقعی «بایستن» را بر «بودن» توضیح داد. زیرا راه‌حل مشهور «پیش‌رویِ پایان‌ناپذیر» [به سوی فضیلت و قداست] که کانت خود پیش‌نهاد کرده است، فقط امکان‌ناپذیری حل مسئله را پنهان می‌سازد. از نظر فلسفی، تعیین این که «بایستن» برای تغییرِ «بودن» به چه زمانی نیازمند است اهمیتی ندارد؛ مهم، نشان‌دادن اصولی است که «بایستن» به یاری آن‌ها **به‌طور کلی قادر** به تغییر «بودن» می‌شود. و این درست همان چیزی است که با تثبیت ساخت‌کارِ طبیعت به مثابه صورت تغییرناپذیر «بودن» با مرزگذاریِ شدیداً دوگانه‌انگارانه‌ی «بایستن» و «بودن» (که از این دیدگاه هرگز نمی‌توان آن را رفع کرد)، و با ایجاد رویارویی سفت‌وسخت بین «بودن» و «بایستن» از همان ابتدا از نظر روش‌شناختی ناممکن شده است. اما اگر [تغییر چیزی] به لحاظ روش‌شناختی ناممکن باشد، آن چیز را هرگز نمی‌توان ابتدا تا حد ابعادی بی‌نهایت کوچک تقلیل داد و سپس در نوعی فرآیند پایان‌ناپذیر پخش کرد و ناگهان به عنوان واقعیت دوباره ظاهرش کرد.

در هر حال، تصادفی نیست که اندیشه‌ی بورژوایی راهِ برون‌رفت از تضاد ناشی از پذیرش این نکته را که تاریخ داده‌ی محض است، در پیش‌رَوی پایان‌ناپذیر یافته است. زیرا به گفته‌ی هگل، این پیش‌رَوی «در جائی روی می‌دهد که تعین‌های نسبی تا حد تقابل با هم‌دیگر پیش می‌روند، به نحوی که در عین آن‌که وحدتی جدایی‌ناپذیر را می‌سازند، به هر یک از آن‌ها **در برابر** دیگری هستی مستقلی داده می‌شود. در نتیجه، این پیش‌رَوی عبارت است از **تضادی** که هیچ‌گاه حل نمی‌شود، و همیشه چون امری صرفاً **حاضر** از آن سخن می‌رود». هگل هم‌چنین نشان داده است که تدبیرِ روش‌شناختی‌ئی که پیش‌انگاره‌ی منطقی پیش‌رَویِ

پایان‌ناپذیر را می‌سازد عبارت از آن است که عناصر این فرآیند، که به لحاظ کیفی قیاس‌ناپذیر اند و خواهند بود، پیوند صرفاً کمّی با هم‌دیگر برقرار می‌کنند که در آن «هر یک، نسبت به این دگرگونی [یعنی پیش‌رَوی پایان‌ناپذیر.]، حالتی بی‌اعتنا دارد». بدین ترتیب، یک بار دیگر با شکل جدیدی از تنازع قدیمیِ شیء درْخود روبه‌رو می‌شویم: از یک‌سو «بودن» و «بایستن» تضاد شدید و رفع‌ناپذیرِ خود را حفظ می‌کنند؛ از سوی دیگر، از ره‌گذرِ پیوندی صرفاً ظاهری و بیرونی که به ناعقلانیت و روی‌دادگی 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 امرِ درک‌ناپذیر فرومی‌رود. زیرا این فروکاستن به سطح حدودِ کمّی که باید نه فقط عناصر اساسی، بل‌که مراحل خاص این فرآیند را نیز دربر گیرد، دیدن این امر را ناممکن می‌سازد که گذار بدین ترتیب گویی تدریجی صورت می‌گیرد؛ «اما این تدریجی‌بودن فقط جنبه‌ی بیرونیِ دگرگونی را در بر می‌گیرد و نه جنبه‌ی کیفی آن را؛ وضعیت کیفیِ پیشین به وضعیت بعدی بی‌نهایت نزدیک است، اما هنوز وجود کیفیِ 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 ــ که حالت‌ها یا اشیای مستقل پنداشته می‌شوند ــ 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 به طور کلی حذف می‌گردد، یا **امرِ درْخود**، یعنی حالت درونی چیزی که مقدم بر وجودِ آن است، به **وجود بیرونی ناچیزی** بدل می‌شود و

تفاوت ذاتی یا مفهومی [چیزها] به تفاوت بیرونی و محض اندازه‌ها تبدیل می‌گردد.»[۱۰۹]

برای فرا رَوی از بی‌واسطگیِ واقعیت تجربی و بازتاب‌های عقل‌باورانه‌ی بی‌واسطه‌ی آن، نباید بکوشیم درون‌بودگی [و استقلایی نبودنِ] هستی (اجتماعی) را کنار بگذاریم، وگرنه این فرا رَوی کاذب یک بار دیگر ــ البته این بار در یک قالب فلسفی تعالی‌یافته ــ بی‌واسطگی واقعیتِ تجربی را همراه با تمام مسئله‌های حل‌نشدنی‌اش تثبیت و جاودانه می‌سازد. فرا رَوی از واقعیت تجربی فقط ممکن است به این معنا باشد: اعیانِ دنیای تجربی باید همانند عناصرِ کلیت دریافته و درک شوند، یعنی به صورت عناصر کلیتِ جامعه‌ئی که غرقه در فرآیندِ دگرگونی تاریخی است. بنابراین، مقوله‌ی وساطت به عنوان اهرم روش‌شناختی برای چیرگی بر بی‌واسطگیِ صرف دنیای تجربه، نه چیزی است که از خارج (به صورت ذهنی) بر اشیا تحمیل شده باشد، و نه داوری ارزشی یا «باید»ی که در مقابل «هستِ» آن‌ها قرار گیرد، بل‌که **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 بورژوایی را درباره‌ی واقعیت عینی کنار بگذاریم. زیرا وساطت امکان‌پذیر نخواهد بود اگر وجود تجربیِ خود چیزها وجودی وساطت‌یافته نباشد؛ وجودی که فقط از آن رو ــ و در آن حد ــ بی‌واسطه جلوه می‌کند که از یک‌سو آگاهی از وساطت موجود نیست، و از سوی دیگر (و درست از همین رو) چیزها از مجموعه‌ی تعین‌های واقعیِ خود برکنده شده و به‌طور مصنوعی جدا شده‌اند.[۱۱۰]

اما نباید فراموش کرد که این فرآیندِ جداسازی چیزها به هیچ

وجه تصادفی یا خودسرانه نیست. هنگامی که شناخت درست، جدایی‌های کاذب میان چیزها (و پیوند کاذب‌تر آن‌ها به یاری تعین‌های انتزاعی فهم خوداندیش*) را کنار می‌گذارد، این تصحیح بی‌تردید کاری بیش از اصلاح صرفِ یک روش علمی کاذب یا نارسا، یا جای‌گزینی یک فرضیه با فرضیه‌ئی کارسازتر است. درواقع 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 ــ دست‌کم در گرایش بنیادین آن ــ در برابر صورت‌های [فکری] فئودالی 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 معناهائی درونی را که ضرورتاً در ذاتِ 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

---

* réflexion، اشاره به تعین‌های اندیشه در مرحله‌ی فهم (در فلسفه‌ی کانت) است که هگل آن‌ها را به عنوانِ شناختِ انتزاعی نقد می‌کند.

حرکت باز می‌ماند اما پرولتاریا از آن فراتر می‌رود. تفاوت این دو دیدگاه نظری بیانگر اختلاف هستیِ اجتماعی این دو طبقه است. بدیهی است که شناختِ حاصل از دیدگاه پرولتاریا برتری عینی و علمی دارد: راه‌حل روش‌شناختی مسائلی را به دست می‌دهد که بزرگ‌ترین اندیشه‌گران دوران بورژوایی برای یافتن آن بی‌هوده مبارزه کرده‌اند. دیدگاه پرولتاریا شناخت تاریخی دقیق سرمایه‌داری را در برمی‌گیرد که ناگزیر دور از دسترسِ اندیشه‌ی بورژوایی است. اما خود این درجه‌بندیِ عینیِ ارزشِ شناختِ روش‌ها نیز مسئله‌ئی تاریخی و اجتماعی، و پی‌آمد ضروری انواع جامعه‌های مورد نظر این دو طبقه، و نیز پی‌آمد ضروریِ تسلسلِ تاریخی آن‌هاست؛ در نتیجه، سرشت «کاذب» و «یک‌سویه‌ی» تاریخ‌نگری بورژوایی همانند عاملی ضروری در بنای روش‌شناختیِ شناخت جامعه پدیدار می‌شود.[۱۱۱] به‌علاوه، هر روشی با هستیِ طبقه‌ی ارایه‌دهنده‌ی آن پیوندی ناگزیر دارد. برای بورژوازی، روش، حاصل بی‌واسطه‌ی هستی اجتماعی اوست و به همین سبب بی‌واسطگیِ محض به مثابه محدودیتی بیرونی با اندیشه‌ی او عجین شده و درست به همین دلیل رفع‌ناپذیر است. به‌عکس، پرولتاریا از همان **نقطه‌ی آغاز**، از لحظه‌ئی 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 نظریِ واقعیت یا اقدام عملی-تاریخی برمی‌دارد، **از نو طرح می‌شود**. برای پرولتاریا، محدودیتِ تحمیلیِ بی‌واسطگی به محدودیتی درونی بدل می‌شود. بدین ترتیب، این مسئله به‌روشنی مطرح

می‌گردد؛ با این شیوه‌ی طرح مسئله، راه ــ و امکانِ ــ 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 ــ به نحو بی‌واسطه ــ 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 رَوی از آن می‌کشاند. زیرا در وجودِ اجتماعیِ پرولتاریا، سرشت دیالکتیکی فرآیند تاریخی، و در نتیجه سرشت وساطت‌یافته‌ی هر عنصری، با شدت بسیار آشکار می‌شود و تمام عناصر، حقیقت و عینیت راستینِ خود را فقط در کلیت وساطت‌یافته می‌یابند. برای پرولتاریا کسب آگاهی از ذات دیالکتیکی وجودِ خود مسئله‌ی مرگ و زندگی است، اما بورژوازی در زندگی روزمره، ساختار دیالکتیکی فرآیند تاریخی را با مقوله‌های انتزاعی فهم خوداندیش، مانند کمیّت و پیش‌رویِ پایان‌ناپذیر، می‌پوشاند تا در لحظات گذار ناگهانی، فقط شاهد فاجعه‌های بی‌واسطه باشد. چنین امری ــ همان‌طور که پیش‌تر نشان دادیم ــ 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، فردِ 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 عینیِ فرآیند قرار می‌دهد، فعالیتی که فاعل آن (طبقه‌ی بورژوا) قادر به کسب آگاهی از آن نیست و ناگزیر همیشه باید فراسوی آگاهی فاعلِ 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 دیالکتیکِ ناآگاهانه که در اساسِ 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 **موضوعِ** محض و صرفِ تحول اجتماعی پدیدار می‌شود. در تمام لحظه‌هایِ زندگیِ روزمره که فرد کارگر خود را فاعل حیاتِ خویش می‌پندارد، بی‌واسطگیِ زندگی او پرده‌ی این پندار را می‌درد و وی را به درک این نکته وا 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 کمّیِ اشیا، وابسته ساختن آن‌ها به مقوله‌های ذهنیِ 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 جسمانیِ 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 همانندِ رقمی کاهش‌یافته به کمیتی انتزاعی، همانند ابزارِ ماشینی‌شده و عقلانی‌شده‌ی ناچیزی در همین فرآیند گنجانده شده است.

بدین‌ترتیب، برای کارگر، خصلت شیءواره‌ی جلوه‌ی بی‌واسطه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری به اوج خود می‌رسد: البته برای بورژوازی نیز این دوگانگی شخصیت، این دوپاره‌شدن انسان به عنصری از حرکت کالاها [از یک‌سو] و ناظرِ (به طور عینی ناتوانِ) این حرکت [از سوی دیگر] وجود دارد.[۱۱۳] 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 درونیِ فعالیتِ پندارآلود محروم شده است، دوپارگی وجود خود را به شکل ناخوش‌آیند بردگیِ 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 رَوی از بی‌واسطگیِ این وضعیت وا می‌دارد. زیرا همان‌گونه که مارکس [**در مُزد، بها، سود**] گفته است: «زمان جای‌گاه تکامل بشر است». تفاوت‌های کمّی در استثمار که برای سرمایه‌دار به صورت بی‌واسطه‌ی تعین‌های کمّیِ موضوعات محاسبه‌اش در می‌آیند، در نظر کارگر باید همانند

مقوله‌های تعیین‌کننده و کیفیِ 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 راستینِ وجود و درهم‌شکستن تعین‌های ذهنی و اغتشاش‌آفرین نیز هست، تعین‌هائی که عینیت راستین را به سطح وضعی صرفاً بی‌واسطه، منفعلانه، و نظاره‌گرانه فرو می‌کاهند. در مسئله‌ی زمانِ کار به‌روشنی می‌بینیم که سنجش کمّی پوششی شیءواره‌شده و شیءواره‌ساز است که بر ذات حقیقی موضوعات پرده می‌اندازد و فقط هنگامی ممکن است به‌طور کلی به صورت عینیِ 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 کمیت به کیفیت، گذار آب از حالت مایع به حالت جامد یا بخار را مثال می‌زند، مثال او در مورد چنین گذارهائی درست است. اما با در پیش گرفتن این نوع برخورد، این امر نادیده می‌ماند که همان گذارهائی که به صورتی کاملاً کمّی جلوه‌گر می‌شوند، همین‌که دیدگاه خود را تغییر دهیم، خصلتی کیفی نیز پیدا می‌کنند (مثال کاملاً پیش‌پاافتاده‌ی این امر آشامیدنی‌شدن آب است: در این فرآیند، تغییرات «کمّی» در نقطه‌ی معینی جنبه‌ی کیفی پیدا می‌کنند). وضعیت هنگامی روشن‌تر می‌شود که به بررسی روش‌شناختی مثالِ وام‌گرفته‌ی انگلس از ***سرمایه*** بپردازیم. 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 ــ دسته‌ی تغییرات کمّیِ امکان‌پذیر و دسته‌ی گذارِ ناگهانی این تغییرات به کیفیت (افزایش یا کاهش مقدار ارزش، و بیش‌تر یا کم شدن زمان کار) ــ مقایسه کنیم، به‌روشنی در می‌یابیم که در مورد اول درواقع فقط با چیزی روبه‌رو هستیم که هگل آن را «نقطه‌ی عطف در روابطِ نسبی» نامیده است، اما در مورد دوم هر تغییری در ذات درونی خود تغییری کیفی است که اگرچه صورت پدیداریِ کمّیِ آن را محیط اجتماعی به کارگر تحمیل می‌کند، ولی برای او ذات این تغییر درست در وضعیت کیفی آن نهفته است. سرچشمه‌ی آشکارِ این پدیدارشدنِ 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 رابطه‌ئی کمّی مطرح است)، بل‌که در عین‌حال شکل تعیین‌کننده‌ی زندگی او به مثابه فاعل و انسان است.

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

به‌طور عینی بر اثر شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، یعنی بر اثر این امر صورت می‌گیرد که کارگر مجبور است در برابر مجموعه‌ی شخصیت‌اش به نیروی کار خود عینیت بخشد و آن را به مثابه کالائی که به وی تعلق دارد به فروش رساند. اما در عین‌حال شقاق بین ذهیت و عینیت، که مشخصاً در این‌جا در انسانی به وجود می‌آید که به صورت کالا عینیت می‌یابد، امکان آگاهی از این وضعیت را نیز فراهم آورد؛ در صورت‌های اجتماعی پیشین و «طبیعی»‌تر، کار «به نحو بی‌واسطه به مثابه وظیفه‌ی عضوی از پیکر جامعه» تعریف می‌شده است (***گامی در نقد اقتصاد سیاسی***)؛ در برده‌داری و نظام رعیتی صورت‌های سلطه همانند «انگیزه‌های اصلی و بی‌واسطه‌ی فرآیند تولید» پدیدار می‌شوند و همین امر زحمت‌کشان را، که در چنین مجموعه‌هائی در تمامیتِ تقسیم‌نشده‌ی شخصیت خود فرو رفته‌اند، از دست‌یابی به آگاهی از وضعیت اجتماعی‌شان باز می‌دارد. برعکس، پیش‌فرضِ «کاری که به صورت ارزش مبادله‌ای جلوه‌گر می‌شود، کارِ فردِ خاص و منفرد است. این کار صورت متضادِ بی‌واسطه‌ی خود، یعنی صورت عمومیت انتزاعی را می‌یابد و بدین ترتیب اجتماعی می‌شود» (***گامی در نقد اقتصاد سیاسی***).

اکنون می‌توانیم عواملی را که هستی اجتماعی کارگر و صورت‌های آگاهی او را دیالکتیکی می‌سازند، و بدین ترتیب آن‌ها را به فرا رَوی از بی‌واسطگی محض می‌کشانند، روشن‌تر و انضمامی‌تر ببینیم. پیش از هر چیز کارگر فقط در صورتی می‌تواند به هستی اجتماعی خویش آگاهی یابد که از خود به مثابه کالا آگاه شود. همان‌طور که دیدیم، هستی بی‌واسطه‌ی کارگر او را همانند یک شیء محض و صرف در فرآیند تولید ادغام می‌کند. همین که کارگر دریابد که این بی‌واسطگی پی‌آمد وساطت‌های متعدد است، تمامِ

پیش‌فرض‌های آن به‌روشنی آشکار می‌شوند و در نتیجه فروریزیِ 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 نقشِ شیء فراتر رود، آگاهی او عبارت است از **خودآگاهی کالا**، یا به عبارت دیگر، خودشناسی و خودآشکارگی جامعه‌ی سرمایه‌داریِ 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 ــ مانند روان‌شناسی علمی ــ آگاهی «درباره‌ی» یک موضوع شناخت باشد، آگاهی‌ئی که بدون دگرگون ساختن شیوه‌ی رابطه‌ی آگاهی و موضوع شناخت، و در نتیجه بدون تغییر شناختِ به‌دست‌آمده، ممکن است هنوز «به‌تصادف» 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 اعیانِ «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 «به‌تصادف» خودِ اوست. میان برده‌ی «**اندیشه‌ورز**» و برده‌ی «ناآگاه» هیچ تفاوت عینی و اجتماعی تعیین‌کننده‌ئی وجود ندارد؛ همان‌گونه که در امکان کسبِ آگاهی برده از وضعیت اجتماعی خود و امکان آگاه‌شدنِ «انسان آزاد» از بردگی نیز چنین تفاوتی وجود ندارد. [در این موارد] دوگانگیِ سفت‌وسخت فاعل و موضوع شناخت در **زمینه‌ی نظریه‌ی شناخت**

تغییرنیافته می‌ماند و در نتیجه شناسنده نمی‌تواند در جریان کسب آگاهی درست از موضوعِ شناختِ خود، در آن هیچ تغییری وارد آورد و این موضوع را دست‌نخورده باقی می‌گذارد.

برخلاف این شناخت، شناخت کارگری که خود را به مثابه کالا می‌شناسد، شناختی عملی است. به عبارت دیگر، **این شناخت تغییری ساختاری و عینی را در موضوع شناخت خود ایجاد می‌کند.** در این شناخت، و از ره‌گذر آن، خصلت ویژه‌ی کار به مثابه کالا، «ارزش مصرفی» آن (یعنی توانایی‌اش در ایجاد اضافه‌تولید)، که مانند هر ارزش مصرفی محو می‌گردد و در مقوله‌های مبادله‌ی کمّیِ سرمایه‌داری هیچ نشانی بر جا نمی‌گذارد، به آگاهی راه می‌یابد و به **واقعیت اجتماعی** بدل می‌شود. سرشت ویژه‌ی کار به مثابه کالا، که بدون این آگاهی یکی از محرک‌های ناشناخته‌ی تحول اقتصادی است، به یاری این آگاهی به خود عینیت می‌بخشد. سرشت ویژه‌ی این نوع کالا در آن است که رابطه‌ی میان انسان‌ها را در پوششی شیءواره، و هسته‌ی کیفی زنده‌ئی را در پوسته‌ئی کمّی پنهان می‌سازد. اما با آشکارشدن این سرشت، خصلت بت‌واره‌ی **هر کالائی** شناخت‌پذیر می‌شود، 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 می‌شود.

البته تمام این امور فقط به‌طور ضمنی در برابرنهادِ دیالکتیکیِ کمیت و کیفیت ــ آن‌گونه که در مسئله‌ی زمان کار دیدیم ــ نهفته است. به عبارت دیگر، این برابرنهاد ــ و تمام تعین‌های ناشی از آن ــ فقط **آغاز** فرآیند پیچیده‌ئی از وساطت است که هدف‌اش شناخت جامعه به مثابه کلیت تاریخی است. فرق روش دیالکتیکی با اندیشه‌ی بورژوایی فقط در آن نیست که تنها این روش قادر به

شناخت کلیت است؛ بل‌که در این نیز هست که چنین شناختی فقط از آن رو امکان‌پذیر 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 به‌تمامی درک می‌شود و کل روش را می‌توان در مورد هر جنبه‌ئی تعمیم داد.[۱۱۴] بارها ــ والبته نه بی‌دلیل ــ خاطرنشان 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، سیرِ تحول کلیت با تمامِ غنای محتوای آن زاید می‌شود. به‌عکس، 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 پیش‌رَویِ 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 ــ که در وجود خود چیزی بیش از تضادی آشکارا حاد میان دو مقوله‌ی ذهنی نیست ــ به مرحله‌ئی از فرآیند دیالکتیکی بدل می‌سازد) به صورت ایستایی و بی‌واسطگی جدیدی منجمد نشود.

این اندیشه ما را به آغازگاه مشخص‌مان باز می‌گرداند. در تعریفِ 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 صورتِ داده‌ی بی‌واسطه و انتزاعیِ هستی می‌بینیم، بورژوازی و پرولتاریا نیز در برابر یک‌دیگر وضعیت بی‌واسطه‌ی مشابهی دارند. ولی در این‌جا بورژوازی بر اثر وضعیت طبقاتی‌اش در بی‌واسطگی خود باقی می‌ماند، حال آن‌که دیالکتیکِ ویژه‌ی وضعیت طبقاتی پرولتاریا او را به خروج از این بی‌واسطگی وا می‌دارد. تبدیل تمام چیزها به کالا، اندازه‌گیری کمّی آن‌ها در قالب ارزش‌های مبادله‌ای بت‌واره، فقط فرآیندی درون‌گستر نیست که در این مسیر بر تمام صورت‌های عینی زندگی تأثیر بگذارد (در مبحث زمانِ کار به چنین فرآیندی اشاره کردیم)، بل‌که در عین‌حال، 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 عقلانی‌شدن، ماشینی‌شدن، و کمّی‌شدنِ دنیای رویاروی او پیش می‌رود (نگاه کنید به تفاوت میان سلطه‌ی سرمایه‌ی تجاری و سرمایه‌ی صنعتی، سرمایه‌داری‌شدن

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

برای پرولتاریا، به‌عکس، «همین» فرآیند به‌معنای **پیدایی خود او به مثابه طبقه** است. در هر دو مورد، پای گذاری 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 ــ حتی برای بورژوازی ــ این تفاوت‌های کیفی شاخص‌گذارِ راه تحول اند. اما برای بورژوازی **معنای** این دگرگونی‌ها دقیقاً در آن است که این طبقه هر پیش‌رفتِ کیفی جدید را به سطحی کمّی 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 بروزِ عامیت انتزاعی اصل اجتماعی، و غلبه بر این عامیت.

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

«مسئولیت»، و غیره (و گاه حتی در پس صورت‌های «پدرسالاری») پنهان می‌شود. و هرچه شیء‌وارگی 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 تبدیلِ کارگر به کالا «جان‌اش» را فرسوده، تباه، و نابود می‌سازند ــ البته تا هنگامی که بر ضدِ آن آگاهانه به طغیان بر نخیزد ــ 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 قوائی نیز که ممکن است تکیه‌گاه طغیان او بر ضدِ 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 پویاسازیِ هستی محسوس است.» در نهایت، این فساد صورت‌های عینی نیز به خود می‌گیرد. جای‌گاهِ کارگر در فرآیند تولید از یک‌سو چیزی قطعی است و از سوی دیگر تمام ویژگی‌های بی‌واسطه‌ی کالا را در خود دارد (بی‌ثباتیِ نوسان‌های روزانه‌ی بازار و غیره)، اما گروه‌های دیگر از ظاهرِ نوعی ثبات (کار روزمره، بازنشستگی، و مانند آن‌ها) و نیز امکانِ ــ انتزاعیِ ــ 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 نوعی‌ترین شکل تجلی شیءوارگی و الگوی ساختاری اجتماعی‌شدن سرمایه‌دارانه است، بل‌که به همین علت، **به‌لحاظ ذهنی** نیز نقطه‌ئی است که این ساختار بر مبنای آن ممکن است به آگاهی راه یابد و بدین ترتیب در عمل درهم‌شکسته شود. به گفته‌ی مارکس: «کار دیگر همراه با فرد تعینی ویژه را تشکیل نمی‌دهد» (***گامی در نقد اقتصاد سیاسی***). همین بس که شکل‌های کاذبِ تجلی این زندگیِ 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، ماشینی‌شدن و یک‌سان‌سازی فرآیند کار و هم‌ترازی سطح زندگی؛ بنابراین، افشای پندار زاده‌ی پافشاریِ یک‌سویه بر این جنبه از چیزها اهمیت بسیار دارد. البته عوامل برشمرده‌شده، **پیش‌شرط ناگزیر** تکامل پرولتاریا به عنوان طبقه است؛ **بدون** این پیش‌شرط‌ها، پرولتاریا مسلماً هرگز نمی‌توانست به طبقه بدل شود، و اگر آن‌ها ــ بر اثر ساخت‌کارِ تحول سرمایه‌داری ــ همواره تشدید نمی‌شدند، او به هیچ‌وجه امروزه تا حد عامل تعیین‌کننده‌ی تکامل بشر اهمیت نمی‌یافت. با این‌همه، به هیچ وجه تناقض‌گویی نیست اگر بگوییم در این‌جا نیز رابطه‌ی بی‌واسطه مورد نظر نیست. امر بی‌واسطه، به گفته‌ی ***مانیفست کمونیسم***، آن است که «این کارگرانی که باید خود را به‌تدریج 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 آگاهیِ وساطت‌نیافته‌ی کالا، با توجه به صورت ساده‌ی پدیدارشدن‌اش، همانا اطلاع از انزوای انتزاعی و رابطه‌ی بیرون از آگاهی و سراپا انتزاعی با عواملی است که آن را اجتماعی می‌سازند. من به هیچ‌وجه نمی‌خواهم در این‌جا به مسئله‌ی تضاد میان نفع فردی (بی‌واسطه) و نفع طبقاتی (وساطت‌یافته) که از ره‌گذر تجربه و شناخت به دست می‌آید، بپردازم و به بحث درباره‌ی تضاد میان منافع بی‌واسطه و گذرا و منافع عام و ماندگار نیز تمایلی ندارم. تردیدی نیست که در این‌جا باید بی‌واسطگی را کنار گذاشت. اگر بکوشیم به آگاهی طبقاتی صورت هستیِ بی‌واسطه بدهیم، ناگزیر اسیر اسطوره‌ها می‌شویم: در نتیجه، یک آگاهیِ نوعیِ رمزآمیز به دست می‌آید (که به اندازه‌ی «روح قومی» هگل معمایی است) که رابطه‌ی آن با آگاهی فرد و تأثیرش بر همین آگاهی به‌تمامی درک‌ناپذیر است و تحت تأثیر روان‌شناسی طبیعت‌گرا و مکانیکی درک‌ناپذیرتر نیز می‌شود، و سرانجام به صورت آفریدگار حرکتِ تاریخی پدیدار می‌گردد.[۱۱۵] 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 هیچ‌وجه خاص پرولتاریا نیست. ویژگی یگانه‌ی وضعیتِ او آن است که با فرا رَوی از بی‌واسطگی **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 ــ بر اثر **منطق** خود ــ نمی‌تواند در مرحله‌ی نسبتاً بالاتری از بی‌واسطگیِ بازیافته توقف کند، بل‌که باید در حرکتی بی‌وقفه به سویِ این کمیت پیش رود، یعنی فرآیند دیالکتیکی فرا رَویِ پیوسته از بی‌واسطگی را دنبال کند. مارکس این

جنبه از آگاهی طبقاتی پرولتاریایی را بسیار زود و به‌روشنی باز شناخت. او در تفسیر خود از شورش بافندگان سیلزی[۱۱۶]، 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، بل‌که 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» عملِ این بافندگان در آن بود که «در جائی که تمام جنبش‌های دیگر در آغاز فقط کارخانه‌داران یعنی دشمن آشکار را نشانه می‌گرفتند، این جنبش در عین‌حال دشمن پنهان یعنی بانک‌دار را نیز نشانه می‌گرفت.»

اگر در برخوردی که مارکس ــ به درست یا غلط ــ به بافندگان سیلزی نسبت می‌دهد فقط این توانایی آنان را ببینیم که نه تنها نزدیک‌ترین ملاحظات، بل‌که ملاحظات زمانی، مکانی، یا مفهومیِ دورتر را نیز به انگیزه‌های اقدامات‌شان پیوند می‌دهند، درواقع حق مطلب را درباره‌ی اهمیت روش‌شناختی 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 همین‌جاست که تفاوت دیدگاه بورژوایی با دیدگاه پرولتری به‌روشنی نمایان می‌شود. (برای اندیشه‌ی بورژوایی این دورشدن اساساً ــ هنگامی که مسائل مربوط به عمل مطرح است ــ به معنای گنجاندن موضوعات مکانی و

زمانیِ دور در محاسبه‌ی عقلانی است. اما حرکت این اندیشه در اساس بر این مبتنی است که این موضوعات را شبیه موضوعات نزدیک، یعنی عقلانی، کلّی، 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 دگرگون‌شده، 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. به‌عکس، برای پرولتاریا این «دورشدن»، این فرا رَوی از بی‌واسطگی، به معنای **دگرگونی عینیت موضوعات یا ابژه‌های عمل** است) در نگاه اول گویی نزدیک‌ترین موضوعات مکانی و زمانی، درست همانندِ دورترین موضوعات، مشمول این دگرگونی می‌شوند. اما به‌زودی روشن می‌شود که در مورد آن‌ها دگرگونی حتی مرئی‌تر و چشم‌گیرتر است. زیرا ذات دگرگونی از یک‌سو در کنش متقابلِ عملی میان بیداری آگاهی و موضوعاتی نهفته است که زاینده‌ی آگاهی اند و آگاهی به آن‌ها برمی‌گردد، و از سوی دیگر بدین معناست که موضوعاتی که در این‌جا به‌مثابه 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 آن‌جا 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 کلیتِ برون‌گستر برسد.

تأثیرِ مقوله‌ی کلیت بسیار پیش از آن‌که این مقوله چندگانگی کاملِ 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 عینیِ این عمل به سمت دگرگونیِ 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 این‌جا به صورتی انضمامی‌تر و روشن‌تر و با گرایش بیش‌تری به عمل، می‌بینیم. از آن‌جا که ذات تحولِ 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 روشنیِ تمام آشکار می‌شود.

هنگامی که، به عنوانِ مثال، نظریه و عمل تراژدی، در تمام طول تحول آن از ارسطو تا نظریه‌پردازان دوره‌ی کُرنی، ستیزه‌های خانوادگی را مناسب‌ترین موضوع تراژدی می‌دانند، در پس چنین برداشتی ــ قطع نظر از شایستگی‌های فنی آن در تمرکز چنین اموری ــ 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 ناممکنیِ ذهنی و عینیِ دریافت ذاتِ این دگرگونی‌ها و درک خاستگاه‌ها و جای‌گاه‌شان درکل فرآیند، ترسیم آن‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد. به همین دلیل است که یکی چون آیسخولوس[۱۱۷] یا شکسپیر در منظره‌هائی 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.[۱۱۸] اما اندیشه‌ی بورژوایی، که در مقوله‌های بت‌واره محبوس مانده است، آفریده‌های روابط میان انسان‌ها را سفت‌وسخت و منجمد می‌سازد و به‌ناگزیر از تحول عینی عقب می‌ماند. مقوله‌های انتزاعی و عقلانیِ فهم خوداندیش که بیان عینی بی‌واسطه‌ی این نخستین اجتماعی‌شدنِ واقعی تمام جامعه‌ی بشری را قوام می‌بخشند، در اندیشه‌ی بورژوایی به صورت چیزهای نهایی و تباهی‌ناپذیر پدیدار می‌شوند. (به همین دلیل اندیشه‌ی بورژوایی همواره با چنین مقوله‌هائی رابطه‌ئی بی‌واسطه دارد). اما پرولتاریا در کانون این فرآیند اجتماعی‌شدن قرار دارد. این تبدیل کار به کالا از یک‌سو 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 انسانِ اجتماعی‌شده به مثابه هسته‌ی آن‌ها نمودار می‌شود. همانا در این عینیت‌یابی، در این عقلانی‌شدن و شیءوارگیِ تمامِ صورت‌های اجتماعی است که برای نخستین‌بار به‌روشنی می‌بینیم که جامعه از روابط میان انسان‌ها ساخته شده است.

ولی این را فقط در صورتی می‌بینیم که در عین‌حال 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، بل‌که روابطی نوعی هستند که به واسطه‌ی قوانین عینیِ 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 کانون و بنیاد مناسبات شیءواره فقط در فرا رَوی از بی‌واسطگیِ این مناسبات و از ره‌گذر این فرا رَوی یافت‌شدنی است. و بنابراین همواره باید از این بی‌واسطگیِ مجموعه قوانینِ شیءواره حرکت کرد؛ این جلوه‌ها نه صورت‌های محض اندیشه، بل‌که صورت‌های عینی جامعه‌ی بورژوایی کنونی‌اند. در نتیجه، فراروی از آن‌ها را ــ اگر فراروی واقعی باشد ــ نمی‌توان در حرکت محض اندیشه خلاصه کرد، بل‌که 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 گرایشِ درونْ ذاتیِ 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 رَویِ **درون‌ذاتی** است که در جریان آن، خصلت یک‌سویه و محدود تعین‌های فهم همان‌گونه نمودار می‌شود که درواقع هست، یعنی به صورت نفی آن‌ها.» مارکسیسم به مثابه دیدگاه علمی پرولتاریا این پیش‌روی بزرگ را نسبت به هگل انجام داده که

تعین‌های فهم خوداندیش را دیگر نه مرحله‌ئی «جاودانی» از دریافت واقعیت به طور عام، بل‌که قالب ضروریِ زندگی و اندیشه در جامعه‌ی بورژوایی 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)، بل‌که 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 آگاهیِ او همانند پی‌آمدِ درون‌ذاتیِ 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 علّی 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 بورژوایی رشد کرده‌اند» (تأکید از من است). بنابراین، به تضاد محض، به آفریده‌ی قوانین خودکارِ 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 ــ که بارها به آن اشاره شد ــ به نحوی انضمامی‌تر آشکار می‌گردد: چون آگاهی در این‌جا، آگاهی درباره‌ی موضوعی [ابژه‌ئی] نیست که در تقابل با شناخت باشد، بل‌که در حکم خودآگاهیِ 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 ترتیبِ بیرونی چیزها را دگرگون سازد. این وضعیت در ساده‌ترین روی‌دادهای روزانه به روشنی تمام دیده می‌شود. ما مسئله‌ی زمان کار را موقتاً فقط از دیدگاه کارگر به عنوانِ 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 خودِ 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 این‌جا 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».[۱۱۹] اما نباید فراموش کنیم که قهری که در این‌جا به جلوه‌ی مُشخصِ ناعقلانیتِ محدودسازنده‌ی عقلانیت سرمایه‌داری و برهم‌زننده‌ی تناوب و تداوم قوانین آن در می‌آید، برای بورژوازی و پرولتاریا معانی به‌کلی متفاوتی دارد. برای بورژوازی، قهر تداوم مستقیم زندگی روزانه‌ی وی است: از یک‌سو قهر بی‌تردید مسئله‌ئی جدید نیست، اما از سوی دیگر، و به همین سبب، نمی‌تواند حتی یکی از تضادهای اجتماعی خودانگیخته‌ی بورژوازی را حل کند. برای پرولتاریا، به‌عکس، دخالت قهر، کارآیی، امکان‌پذیری، و دامنه‌ی آن، تابع میزان فرا رَوی از بی‌واسطگی زندگیِ داده‌شده است. البته امکان این فرا رَوی، و در نتیجه گستره و ژرفای خود این آگاهی نیز، آفریده‌ی تاریخ است. اما این برتریِ امکان‌پذیرِ تاریخی نتیجه‌ی تداوم مستقیم داده‌ی بی‌واسطه‌ی پیشین (و «قوانین» آن) نیست، بل‌که در آگاهی به‌کلیت جامعه نهفته است که از ره‌گذر وساطت‌های متعدد به دست آمده و تمایل آشکاری به تحقق گرایش‌های

دیالکتیکی تحول تاریخ دارد. زنجیره‌ی وساطت‌ها نیز نباید پایانی بی‌واسطه و نظاره‌گرانه داشته باشد، بل‌که باید به کیفیت تازه‌ئی برسد که از دل تضادهای دیالکتیکی بر آمده است: باید حرکت میانجیِ پیش‌رَویِ حال به سوی آینده باشد.[۱۲۰]

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 مفهومِ 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 به‌تمامی روشن نشده است). دیالکتیک فیلسوفان مکتبِ الئا 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 خودِ سیلانِ جاودان، نمی‌گردد، بل‌که [به همان ترتیب] هست، یعنی هیچ‌چیز 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 هستی جاودان پدیدار می‌شود، و در پس رودخانه‌ی جاری، ذاتی ساکن نهفته است، حتی اگر شیوه‌ی اساسی جلوه‌ی آن به صورت دگرگونی بی‌وقفه‌ی چیزهای خاص باشد.[۱۲۱] به‌عکس، 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 به‌کلی 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 آغازِ به کارافتادن در فرآیند تولید، حاصل کار شخصیِ کارفرما باشد، دیر یا زود به ارزشی که بدون معادل تصاحب شده، به عینیت‌یابیِ کار پرداخت‌نشده‌ی دیگران [در پول یا کالاهای دیگر] بدل می‌شود».[۱۲۲] بنابراین پی‌بردن به این که پدیده‌های اجتماعی نه اشیا بل‌که مناسبات میانِ انسان‌ها هستند، بدان‌جا می‌انجامد که این پدیده‌ها به‌تمامی به فرآیند بدل شوند. اما با آن‌که هستیِ آن‌ها اکنون به صورت گردیدن در می‌آید، این تحول روندی صرفاً انتزاعی و عام، یک **استمرار واقعی** بی‌محتوا نیست، بل‌که تولید و بازتولید بی‌وقفه‌ی مناسباتی است که از آن رو در اندیشه‌ی بورژوایی همانند اشیا جلوه می‌کنند که مقوله‌های فهم خوداندیش [یعنی مقوله‌های ذهنیِ انتزاعیِ] 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. با 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 تولیدگرِ بی‌واسطه، در بهترین حالت چرخ‌دنده‌ئی ماشینی در این ساخت‌کار است. اما اگر شیء‌وارگی سرمایه در فرآیندِ بی‌وقفه‌ی تولید و بازتولید آن حل شود، پرولتاریا نیز می‌تواند به این آگاهی برسد که خود او **فاعلِ** این فرآیند است، هرچند فاعلی در زنجیر و فعلاً ناآگاه. بنابراین، همین که واقعیتِ داده‌شده و بی‌واسطه را کنار بگذاریم، این مسئله طرح می‌شود که: «آیا کارگر کارخانه‌ی پنبه فقط پنبه تولید می‌کند؟ نه. او سرمایه تولید می‌کند. ارزش‌هائی تولید می‌کند که دوباره در خدمت سلطه بر کار او قرار می‌گیرند تا به وسیله‌ی آن، ارزش‌های تازه‌ئی آفریده شوند.» (***کارِ مُزدی و سرمایه***).

۴

این امر پرتوئی کاملاً تازه بر مسئله‌ی واقعیت می‌افکند. اگر ــ به قول هگل ــ حقیقت هستیِ درگردیدن جلوه می‌کند، و حقیقتِ چیزها در فرآیند، پس **گرایش‌هایِ تحولیِ تاریخ واقعیتی برتر از «امور واقع» تجربیِ محض اند**. همان‌گونه که در جای دیگری نشان داده‌ایم،[۱۲۳] تردیدی نیست که در جامعه‌ی سرمایه‌داری گذشته بر حال حاکم است. اما این فقط بدان معناست که در این‌جا فرآیندی تعارض‌آمیز در کار است که اگر با هیچ آگاهی‌ئی هدایت نشود و صرفاً با پویاییِ 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 منجمد مرحله‌های خاص گرفتار می‌سازد؛ وقتی با نیروهای معماگونه‌ئی مواجه گردد که

در اثر سیر روی‌دادها به فعالیت در می‌آیند درمانده می‌شود، و امکان‌های عملی که برای او پیش می‌آید هرگز برای پرداختن به این مقابله کفایت نمی‌کند. این تصویرِ ایستا و مرهوم از حرکتی دایمی هنگامی بامعنا می‌شود که ایستاییِ واقعیت در فرآیندی مستحیل گردد که انسان نیروی محرک آن است. اگر چنین امری فقط از دیدگاهِ 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 خودکشیِ فکری خواهد بود. دلیل اصلی آن این است که «قوانینِ» واقعیتِ 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 روش‌شناختیِ شاخص چنین گرایش‌هائی 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 تیزبینی 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، بل‌که به‌عکس، سرشت آن را آشکارتر نشان می‌دهد. زیرا پندار عقل‌باوریِ کامل در تمام جزئیات ــ پنداری که آفریده‌ی تعین طبقاتی هستیِ اجتماعی است و در نتیجه توجیه ذهنی دارد ــ با روشنیِ باز هم بیش‌تری نشان می‌دهد که این عقل‌باوری از دریافت معنای واقعی این فرآیند جامع ناتوان است. به‌علاوه، ما درواقع نه با روی‌دادی یگانه و نوعی فاجعه، بل‌که با

تولید و بازتولید بی‌گسست همان رابطه‌ئی روبه‌رو هستیم که عناصر آن به «امور واقع» تجربی بدل می‌گردند و به صورت امور واقعِ سفت‌وسخت و منفرد در شبکه‌ی محاسبه‌ی عقلانی 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.

بورژوایی‌شدنِ اندیشه‌های سوسیال‌دموکراتیک همیشه به روشن‌ترین وجه درکنارگذاشتنِ روش دیالکتیکی نمایان می‌شود. از زمان «مجادله‌ی برنشتاین» روشن شده است که فرصت‌طلبی [اپورتونیسم] همواره به «عرصه‌ی امور واقع» می‌چسبد تا از آن‌جا یا روندهای تحول را نادیده گیرد، یا آن‌ها را تا سطح «بایدِ» ذهنی-اخلاقی کاهش دهد.[۱۲۴] 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 سرمایه‌داریِ ناب ممکن نیست به عنوان یک گرایش تحول تاریخی وجود داشته باشد؛ گرایشی که با این پی‌آمدِ ضروری همراه است که مدت‌ها پیش از آنکه خود به «امر واقع» بدل شود، اعمال انسان‌ها را ــ در غیاب آگاهی آنان ــ قاطعانه تعیین می‌کند. بنابراین، امکان‌ناپذیری اقتصادیِ انباشت در جامعه‌ئی کاملاً سرمایه‌داری، نه در «توقف» سرمایه‌داری پس از سلب مالکیت از آخرین تولیدکنندگان غیرِ سرمایه‌دار، بل‌که در اعمالی نمایان می‌گردد که آگاهی از نزدیکی به این وضعیت را ــ که به‌لحاظ تجربی هنوز نسبتاً دور است ــ 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، پیش‌رَویِ پایان‌ناپذیری نیست که با طی مراحل کمّی 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 یگانه راه پیشِ روی خود هدایت کند و به نظر می‌رسد که در مهار «امور واقع» جزئی نیز به موفقیت‌هائی، دست یافته است؛ اما بدین ترتیب درواقع با اجرای کورکورانه و ناآگاهانه‌ی آن‌چه بر اساس وضعیت‌اش ضروری است، تحقق گرایش‌هائی را تسریع می‌کند که درست به نابودی خود او می‌انجامند.

این تفاوت واقعی میان «امرِ واقع» و گرایش را مارکس در موارد بی‌شماری در رأسِ ملاحظات روش‌شناختی خود قرار داده است. اندیشه‌ی روش‌شناختیِ اساسیِ 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 فرعیِ) صورت‌های خاص ساختارِ اقتصادی جامعه در نظام اقتصادی، همواره تابع فاصله‌ی آن‌ها با لحظه‌ی امکان‌پذیری بازتبدیل‌شان می‌شود. برتری سرمایه‌ی صنعتی بر سرمایه‌ی تجاری، سرمایه‌ی ربایی، و غیره بر همین مبنا استوار است. و این برتری از نظر تاریخی از یک‌سو در این امر جلوه‌گر می‌شود که این صورت‌های اشتقاقی و فرعی سرمایه که نقش تعیین‌کننده‌ئی در فرآیند تولید ندارند، فقط می‌توانند در جریان تحول نقش کاملاً منفیِ 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، بل‌که به سرشت خود شیوه‌ی تولید کهن وابسته است» (**سرمایه**). از سوی دیگر در عرصه‌ئی صرفاً روش‌شناختی آشکار می‌شود که این صورت‌ها در «قانون‌مندی» خود درواقع فقط تابع حرکت‌های تجربی «تصادفی» عرضه و تقاضا هستند و قادر به بیان هیچ گرایش اجتماعی عام نیستند. همان‌گونه که مارکس در مبحث بهره گفته است: «در این‌جا رقابت تعیین‌کننده‌ی انحراف از قاعده نیست؛ در این‌جا هیچ قاعده‌ئی برای توزیع وجود ندارد مگر قاعده‌ئی که رقابت تحمیل‌اش می‌کند.»[۱۲۵] 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 (هدف نهایی و جنبش، تحول و انقلاب، و مانند آن‌ها) صورت راستین، 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[۱۲۶] که این تحلیل چه مسیری را باید در پیش گیرد 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 به‌تمامی روشن می‌شود که درواقع تحول اجتماعی و بازتاب فکری آن که «امور واقع» را بر اساس واقعیت داده‌شده (در اصل، در حالت دست‌نخورده‌اش) می‌سازند، امکانِ پی‌رَویِ طبیعت از اراده‌ی انسان را فراهم آورده‌اند، اما به ناگزیر بایستی به پنهان کردن سرشت تاریخی و اجتماعی و ماهیت ضروری این امور واقعِ مبتنی بر رابطه‌ی میان انسان‌ها یاری رسانند 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 ــ هرچند این امر غالباً به صورت فاعلیتی [سوبژکتیویته‌ئی] کاذب و شیءواره بیان می‌شود ــ 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 عین‌حال درمی‌یابیم که چرا فرآیندی تام و تمام که ذات آن **از هر تحریفی به‌دور است** و بر اثر هیچ نوع ثابت‌انگاریِ شیءوارانه تیره نشده است، واقعیت برتر و راستین را ــ در مقایسه با امور واقع ــ 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[۱۲۷] و واقعیتِ 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 وساطت 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 بورژوایی 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 مقوله‌ایِ حقیقیِ بنای سرمایه‌داری بدین ترتیب روی سر قرار گرفته است. اندیشه‌ی بورژوایی 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 اجتماعیِ خودش بیان کرده است. به‌عکس، 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.[۱۲۸]

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 فرآیندِ رویارویی انسان با طبیعت، و انسان با انسان (در مبارزه‌ی طبقاتی و غیره) جریان می‌یابد. ساختار و سلسله‌مراتب مقوله‌ها نشان‌دهنده‌ی سطحی از روشنایی اند که آگاهی انسان از مبانی زندگی خود در این مناسبات ــ به عبارت دیگر، آگاهی انسان از خود وی ــ بدان رسیده است. در عین‌حال، این ساختار و این سلسله‌مراتب، موضوعِ محوریِ 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 یک‌سو 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 ــ همان‌گونه که پیش‌تر خاطرنشان شد ــ مقوله‌های توصیف‌کننده‌ی ساختار یک نظام اجتماعی به‌طور بی‌واسطه تاریخی نیستند، یعنی اگر تسلسل روی‌دادهای تاریخی به هیچ وجه برای تشریح و درک پیدایش واقعی صورت معینی از

زندگی یا اندیشه کافی نیست، می‌توان گفت که به‌رغم، 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 تثبیت 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] تسلسلِ تاریخی و تجربی آن‌ها ناممکن است؛ این امکان‌ناپذیری به سبب استعلایی و فراتاریخی‌بودن چنین صورت‌هائی نیست (نگرشِ بورژوایی که با مقوله‌های ذهنی مجزا درباره‌ی «امور واقع» مجزا به اندیشه می‌پردازد، ناگزیر باید چنین باشد و درواقع هم هست)؛ به‌عکس، این صورت‌ها اگر یک‌به‌یک در نظر گرفته شوند، نه در هم‌نهادگیِ 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 امکانِ تبیینِ «صرفاً تاریخیِ» پدیده‌های خاص فقط آگاهی از تاریخ به مثابه علم عام را روشن‌تر می‌سازد: هنگامی که پیوندِ پدیده‌های خاص به مسئله‌ئی مقوله‌ای بدل می‌شود، از ره‌گذر همان فرآیند دیالکتیکی، هر مسئله‌ی مقوله‌ای نیز به مسئله‌ئی تاریخی، به مسئله‌ئی از تاریخ عمومی بدل می‌گردد که بدین ترتیب ــ بسیار روشن‌تر از هنگامی که به ملاحظات آغازین و مجادله‌ای می‌پرداختیم ــ در عین‌حال همانند مسئله‌ئی روش‌شناختی و مسئله‌ی شناختِ زمان حال پدیدار می‌شود.

فقط از این دیدگاه است که تاریخ درواقع 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 عینیّتی 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 همین‌جا نهفته است.[۱۲۹] زیرا اگر انسان معیار همه چیز باشد و اگر به یاری این پیش‌فرض هر گونه استعلائی حذف گردد بی‌آن‌که در عین حال خودِ انسان با این دیدگاه سنجیده شود و بی‌آن‌که این «معیار» در مورد خودش نیز به کار بسته شود یا ــ به بیان دقیق‌تر ــ بی‌آن‌که 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»* یا تسلسل زیست‌شناسانه و ریخت‌شناسانه‌ی «قانون‌مندِ» دوره‌های رشد پنهان گردد)، با نشان دادن **نقش و معنای تاریخی انضمامیِ** «حقیقت‌های» مختلف در یک فرآیند تاریخی یگانه و انضمامی‌شده 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 درواقع 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 اسطوره‌سازیِ مثبت از ناتوانی اندیشه در درک انضمامیِ 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.

وجودیِ 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 کنونیِ 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** ــ به لحاظ تاریخی تا حدی بااهمیت ــ 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؛ بل‌که هم‌چنین از آن رو که فرآیند تاریخی را در یکتایی و در پیش‌رَوی‌ها و پس‌رَوی‌های

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، «عینیتِ» حقیقت درونی این مرحله‌های محدود [و فروتر] از میان نمی‌رود، بل‌که با جای گرفتن در کلیتی انضمامی‌تر و فراگیرتر معنائی 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 تاریخِ 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 «پیش‌تاریخِ جامعه‌ی بشری»، در دوره‌ی مبارزه‌ی طبقاتی، یگانه کارکرد 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 آغازگاهِ به‌ظاهر مشترک این دو نگرش ــ انسان معیار همه چیز است ــ برای هر یک معنائی کیفیتاً متفاوت و حتی متضاد دارد. شروع نوعی «انسان‌شناسی ماتریالیستی» در آرای فویر باخ درواقع 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 عین‌حال، مارکس از همان دورانی که بیش‌ترین تأثیرپذیری را از فویرباخ دارد، دریافتی تاریخی و دیالکتیکی از انسان ارایه می‌دهد که معنائی 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 کلیتِ 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 آن‌جا که این انسان ناموجود به معیار همه‌ی چیزها و آفریننده‌ی حقیقی تاریخ بدل می‌شود، ناموجودیت او در عین‌حال باید به صورت انضمامی و تاریخی-دیالکتیکیِ 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 عین‌حال ــ همان‌گونه که پیش‌تر دیدیم ــ دیالکتیکِ جامعه‌ی بورژوایی و تضادهای درونیِ 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 زبان‌زدِ ***گامی در نقد اقتصاد سیاسی*** نیز، که جامعه‌ی بورژوایی را واپسین شکل «پیش‌تاریخِ جامعه‌ی انسانی» می‌داند، همین امر را به‌روشنی نشان می‌دهد.

در این مورد «انسان‌گرایی» مارکس با تمام گرایش‌هائی که در نگاهِ اول مشابه آن جلوه می‌کنند، آشکارترین تمایز را دارد. دیگران بارها در یافته و نشان داده‌اند که چه‌گونه سرشت انسان‌ستیز و تجاوزکارِ سرمایه‌داری هر چیز انسانی را درهم می‌شکند. 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

نازمان‌مند) نشان می‌دهند که انسان‌بودن در جامعه‌ی بورژوایی امکان‌ناپذیر است، و از سوی دیگر انسان موجود را به نحوی بی‌واسطه ــ یا به عبارت دیگر با وساطت مفاهیم متافیزیکی و اسطوره‌ای ــ در تقابل با این ناموجودیت انسان قرار می‌دهند ــ اعم از آن‌که این امر در گذشته، آینده، و یا به صورت الزامی اخلاقی باشد ــ بدین ترتیب مسئله را فقط به‌گونه‌ئی آشفته طرح می‌کنند بی‌آن‌که هیچ راه‌حلی عرضه کرده باشند. یافتن راه حل فقط هنگامی امکان‌پذیر می‌شود که این دو جنبه همان‌گونه در نظر گرفته شوند که در فرآیند تحول انضمامی و واقعی سرمایه‌داری پدیدار می‌شوند، یعنی در پیوندی ناگسستنی با یک‌دیگر. به‌علاوه، 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 صحتِ احتمالی داشته باشد، ناگزیر اسیر دوراهگیِ تجربه‌باوری و یوتوپیاپردازی، اراده‌گرایی و تقدیرباوری می‌شود. در بهترین حالت در روی‌دادگیِ خام گرفتار می‌آید و مطالباتی را در برابر تحول تاریخی و سیر درونْ‌ذاتی‌اش قرار می‌دهد که با آن بی‌گانه، و در نتیجه به‌تمامی ذهنی و خودسرانه اند.

این بی‌هیچ استثنائی سرنوشت تمام نظام‌هائی است که آگاهانه [فرد] انسان را مبنا قرار می‌دهند 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 می‌شود. [در این کوشش‌ها] جامعه همان‌گونه که در حال حاضر هست، دست‌نخورده باقی می‌ماند. تفاوتی هم ندارد که این کار با دستورِ «[به

مسیح بدهید آن‌چه مسیح راست و] به قیصر بدهید آن‌چه قیصر راست» صورت گیرد، یا با تقدس‌بخشیِ لوتر به نظام مستقر، و یا با نگرش تولستوییِ «عدم مقاومت در برابر شر». زیرا وقتی وجود و واقعیت تجربی (و اجتماعی) انسان مصون از تعرض اعلام می‌شوند، 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 بی‌واسطه‌ی آن‌ها چنان است که گویی انسان نمی‌تواند آن را تغییر دهد و این تغییرناپذیری همانند دستوری اخلاقی بیان می‌شود. قرینه‌ی یوتوپیایی این آموزه‌ی وجود دو جنبه دارد: نخست انهدام الاهی این واقعیت تجربی در ***مکاشفه‌ی یوحنّا*** که گاهی هم ممکن است روی ندهد (مانند دیدگاه تولستوی) و هیچ چیز مهمی تغییری نکند؛ دوم نگرش یوتوپیایی به انسان چون فردی «مقدس» که باید بر واقعیتِ بیرونی که بدین ترتیب غلبه‌ناپذیر شده است، غلبه کند. تا زمانی که چنین نگرشی تمام انعطاف‌ناپذیری‌های آغازین خود را حفظ کند، ادعاهایش در مورد ارایه‌ی راه‌حل «انسان‌گرایانه» برای مسائل بشر نفی می‌شوند: زیرا مجبور است انسانیتِ اکثریت عظیم آدم‌ها را انکار کند و آنان را از همان «رستگاری» ئی محروم سازد که انسان را به‌راستی انسان می‌سازد و به زندگی انسان معنائی می‌دهد که در واقعیت تجربی دست‌یافتنی نیست. اما با این کار، سرشت ضد انسانی جامعه‌ی طبقاتی را در عرصه‌ئی متافیزیکی و دینی، در آخرت، در ابدیت باز می‌آفرینند ــ البته با نشانه‌های وارونه، با معیارهای دگرگون‌شده، 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، به‌روشنی نشان خواهد داد که هر گونه

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

اما یوتوپیاپردازی «انقلابی» چنین نگرش‌هائی نیز نمی‌تواند از این محدودیت درونی «انسان‌گرایی» غیردیالکتیکی رها شود. حتی آناباتیست‌ها (بازتعمیدیان)* و فرقه‌های مشابه نیز این دوگانگی را حفظ می‌کنند. از یک‌سو ساختار عینیِ وجود تجربیِ انسان را همان‌گونه که یافته‌اند، دست‌نخورده باقی می‌گذارند (کمونیسم مصرفی)؛ از سوی دیگر انتظار دارند که واقعیت از ره‌گذر بیداریِ طبیعتِ درونی انسان دگرگون شود، طبیعتی که از وجود تاریخی انضمامی و کنونی انسان مستقل است، از ازل تا ابد حاضر است، و فقط باید ــ احتمالاً با دخالت یک الوهیّت استعلایی ــ 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 گرایشِ دینیِ انقلابیِ این فرقه‌ها، ایدئولوژی مناسب برای ناب‌ترین شکل‌های سرمایه‌داری را (در انگلستان و امریکا) فراهم آورده است. زیرا پیوندِ سرشتی درونی که تا حد انتزاع تام پالوده شده و از هر گونه نشانه‌ی چیزیِ «آفریده» آزاد گشته، با یک فلسفه‌ی تاریخ استعلایی، درواقع با ساختار عقیدتیِ اساسی سرمایه‌داری انطباق دارد. حتی می‌توان گفت که اتحاد کالونیستی ــ و نیز انقلابی ــ میان اخلاق آزمونِ [انسان به

---

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

دست خود انسان] (ریاضت‌گری این‌جهانی) و استعلای کامل قدرت‌هائی عینی که دنیا را به حرکت وامی‌دارند و به محتوای سرنوشت بشر شکل می‌بخشند (***خدای پنهان*** و تقدیر) ساختار بورژوایی آگاهی شیءواره (شیء درْخود) 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 یوتوپیایی 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 جائی دیده می‌شود که یوتوپیائی 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 ــ همانا به معنای عینی و انقلابی‌شان ــ تقریباً به‌کلی مستقل از یوتوپیای 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 انقلابِ اقتصادی و اجتماعی راهی برای تعمیق ماتریالیسم تاریخیِ «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 دگرگونیِ زندگی ملموس و واقعی انسان باشد، و آن‌چه معمولاً

اقتصاد خوانده می‌شود چیزی نیست مگر نظام صورت‌های عینیت این زندگی واقعی. فرقه‌های انقلابی به‌ناگزیر 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 فراتر بروند و گاه در پس آن بمانند، به نشانه‌ی تعمیق بدل کرد.

فرد هرگز نمی‌تواند معیار همه چیز شود، زیرا هنگامی که به‌ناگزیر 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 داوری ذهنیِ پذیرش یا رد برسد. فقط طبقه می‌تواند پیوندی عملی و انقلابی با کلیتِ 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 شیءوارگی دنیای داده‌شده و پیشاپیش موجود، فرآیندی را مشاهده کند که در عین‌حال سرنوشت خود او نیز هست. برای فرد، شیءوارگی، و همراه با آن جبرباوری غلبه‌ناپذیر اند (جبرباوری یعنی این اندیشه که اشیا با هم پیوندی ضروری دارند). هر کوششی برای گشودن راهی به سوی «آزادی» بر اساس چنین مقدماتی به‌ناچار شکست می‌خورد، زیرا «آزادی درونی» محض مستلزم تغییرناپذیری دنیای بیرونی است. به همین سبب، تقسیم «من» به «بودن» و «بایستن»، به منِ معقول و منِ تجربی، نمی‌تواند فرآیند دیالکتیکیِ گردیدن را ــ حتی برای فاعل

منفرد ــ توجیه کند. مسئله‌ی دنیای بیرونی، و همراه با آن ساختار دنیای بیرونی (ساختار اشیا)، به مقوله‌ی منِ تجربی ارجاع داده می‌شوند؛ قوانین جبریِ اشیا برای روان‌شناسی و فیزیولوژی این من همان‌قدر اعتبار دارند که برای دنیای بیرونی به معنای محدود کلمه. منِ معقول به اندیشه‌ئی استعلایی بدل می‌شود (چندان اهمیتی ندارد که این اندیشه به صورتِ وجودی متافیزیکی در نظر گرفته شود یا نوعی آرمان که «باید» متحقق شود)؛ ذاتِ این اندیشه از همان آغاز ارتباط متقابل دیالکتیکی با سازنده‌های تجربی من و در نتیجه امکان بازشناسی منِ معقول در منِ تجربی را نفی می‌کند. تأثیر چنین اندیشه‌ئی بر واقعیت تجربیِ 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 نگرش‌هائی ناگزیر به عرفان و اسطوره‌های مفهومی می‌انجامند. اسطوره‌ها همواره در جائی پا می‌گیرند که دو حد متضاد، یا دست‌کم دو مرحله از یک حرکت باید به صورت اضداد باقی بمانند، بی‌آن‌که یافتن واسطه‌ئی 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 اندیشه‌ئی که وساطت غیرمستقیم یافته تا کلیت را در یابد). این امکان‌ناپذیری تقریباً همیشه به نحوی وهم‌آمیز به صورت فاصله‌ی رفع‌نشدنی میان جنبش و چیز جنبیده، میان جنبش و جنبنده، و میان جنبیده و جنبنده نمودار می‌شود. اما اسطوره‌ها ناگزیر از ساختار عینیِ مسئله‌ئی پی‌روی می‌کنند که ناروشنایی‌اش سرچشمه‌ی شکل‌گیری آن‌هاست؛ این نکته یک بار دیگر ارزش نقدِ «انسان‌شناختی» فویرباخ را تأیید می‌کند. بدین

ترتیب، وضعیتی به وجود می‌آید که در نگاه اول ناساز می‌نماید و در آن، دنیای اسطوره‌ای، دنیای بازتابیده، از واقعیت بی‌واسطه به آگاهی نزدیک‌تر به نظر می‌رسد. اما این تناقض در صورتی رفع می‌شود که دریابیم 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 ــ به گفته‌ی مایستر اکهارت ــ جان باید برای یافتن الوهیت جست‌وجویش کند، به جانِ فردی خاص نزدیک‌تر است تا به وجود انضمامیِ او در کلیت انضمامی جامعه‌ئی انسانی که از چنین مبنائی، مشاهده‌ی آن ــ حتی در خطوط کلی‌اش ــ به‌ناگزیر امکان‌ناپذیر است. بنابراین، برای انسانِ شیء‌واره، باور به جبرِ علّیِ پرتوان میان چیزها دست‌یافتنی‌تر است تا وساطت‌هائی 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. علیت‌ناباوریِ 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 تقدیرگراییِ دنیای شیء‌واره‌ی بیرون را کاملاً دست‌نخورده باقی می‌گذارد. یاکوبی به نام «انسان‌گرایی» بر ضدِ 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؛»[۱۳۱] اما در برابر

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

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 به‌ناچار 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.* نفرت غریزی و بی‌پایان بورژوازی لیبرال از تمام جلوه‌های مفهوم دولت از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد.»[۱۳۲] در این‌جا نادرستی محتوای- تاریخی برداشت‌های لاسال مورد نظر نیست؛ اما از جهت روش‌شناختی 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 تقدیرباوریِ اسیرِ

---

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

روی‌دادگیِ تجربیِ بی‌واسطه می‌شود (کافی است به «قانون آهنین مُزدها» در نظریه‌ی لاسال بیاندیشیم)؛ ۲) با جدا کردن «ایده»ی دولت از سیر تحول اقتصادی سرمایه‌داری، نقشی سراپا یوتوپیایی و به‌تمامی بی‌گانه با ذات انضمامی‌اش به آن می‌دهد. بدین ترتیب، از جهت روش‌شناختی راه به روی هر عملی برای دگرگون‌ساختن این واقعیت بسته می‌شود. هم‌چنین جدایی مکانیکی اقتصاد و سیاست هر گونه عملِ واقعاً کارساز برای دربرگرفتن کلیت جامعه را ناممکن می‌سازد، زیرا این کلیت بر ارتباط متقابل ناگسستنی این دو عامل استوار است که هم‌دیگر را متقابلاً مشروط می‌سازند. به‌علاوه، تقدیرگرایی اقتصادی مانع هر گونه عمل قاطع در عرصه‌ی اقتصاد می‌شود، حال آن‌که یوتوپیاپردازی دولتی یا به انتظار معجزه می‌نشیند و یا سیاست پندارهای ماجراجویانه را پی می‌گیرد.

این تجزیه‌ی وحدت دیالکتیکی و عملی و تبدیل آن به مجموعه‌ی نااندام‌وارِ تجربه‌باوری و یوتوپیاپردازی، یعنی چسبیدن به «امور واقع» (در بی‌واسطگی رفع‌نشده‌شان) از یک‌سو، و سرگردان‌شدن در پندارباقیِ تهی و بی‌گانه با زمان حال و تاریخ از سوی دیگر، در سیر تحول سوسیال‌دموکراسی هرچه بیش‌تر نمایان می‌شود. ما فقط از دیدگاه روش‌شناسیِ شیءوارگی به این مسئله می‌پردازیم تا به‌اختصار خاطر نشان کنیم که در پس چنین موضعی ــ به‌رغم ظاهر «سوسیالیستی» تمام سیاست‌هایش ــ تسلیم کامل در برابر بورژوازی نهفته است. زیرا جداسازی عرصه‌های خاص زندگی اجتماعی، و تکه‌تکه کردن زندگی انسان بر مبنای این جداسازی، با منافع طبقاتی بورژوازی هم‌آهنگی کامل دارد. این دوگانگی میان تقدیرگرایی اقتصادی و یوتوپیاپردازی «اخلاقی» در باب کارکردهای «انسانی» دولت (دوگانگی‌ئی 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 وساطت‌هائی 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 عین‌حال 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 عینی اند 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 جزئیِ این وجود بی‌واسطه (قطع نظر از این‌که مسائل نهفته در پس این صورت‌های انتزاعی فهم خوداندیش تا چه حد حل‌نشدنی اند)، 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 نشان‌دادن راهِ برون‌رفت از مسائل سرمایه‌داری کنار می‌گذارد (مسائلی که برای بورژوازی حل‌نشدنی اند)، نه فقط از آن‌رو که تقدیرباورانه نظاره می‌کند که چه‌گونه «قوانین» سرمایه‌داری این نظام را به ورطه‌ی نابودی می‌کشانند، بل‌که هم‌چنین بدان سبب که سوسیال‌دموکراسی در تمام مسائل خاص ناچار است به شکست تن در دهد؛ زیرا در برابرِ برتری بورژوازی از لحاظ منابع قدرت، دانش، فرهنگ، و امور روزمره (بورژوازی اکنون از این برتری برخوردار است و نیز تا هنگامی که طبقه‌ی مسلط باقی بماند از آن برخوردار خواهد بود)، سلاح قاطع پرولتاریا، یگانه برتری کارساز او، این است که می‌تواند کلیت جامعه را کلیت تاریخی انضمامی ببیند، صورت‌های شیء‌واره را به مثابه فرآیندهائی میان انسان‌ها در یابد، و معنای درونی تحولی را که فقط به نحو منفی در تضادهای صورت انتزاعیِ وجود آشکار می‌گردد، به نحو مثبت روشن سازد و در عمل دگرگون‌اش کند. با ایدئولوژی سوسیال‌دموکراسی، پرولتاریا قربانی تمامِ تنازعات شیء‌وارگی می‌شود که به بررسی مشروح آن‌ها پرداختیم. نقش پیوسته مهم‌تری که مفهوم «انسان» به مثابه ارزش، آرمان، و دستور اخلاقی در این ایدئولوژی ایفا می‌کند ــ البته در عین حال همراه با «درکی» فزاینده از ضرورت و قانون‌مندی دگرگونی اقتصادی واقعی ــ فقط نشانه‌ئی است از بازافتادن به دام بی‌واسطگی شیء‌واره‌ی بورژوایی. زیرا کنارهم‌نهادنِ وساطت‌نیافته‌ی قوانین طبیعی و دستورهای اخلاقی، منطقی‌ترین بیان نظری هستی اجتماعیِ بی‌واسطه در جامعه‌ی بورژوایی است.

۶

بنابراین، شیء‌وارگی واقعیت بی‌واسطه و ضروری هر انسانی است

که در جامعه‌ی سرمایه‌داری زندگی می‌کند؛ و غلبه بر آن ممکن نیست مگر با **کوشش بی‌وقفه و دمادم نوشونده برای درهم‌شکستن عملی ساختار شیءواره‌ی زندگی، از ره‌گذر پیوند انضمامی با تضادهائی که در سیر تحول کلی جلوه‌ی انضمامی می‌یابند، و از ره‌گذر آگاهی‌یافتن به معنای درون‌ذاتیِ این تضادها برای سیر تحول کلی**، اما به هیچ وجه نباید از نظر دورداشت که:

۱) این ساختار فقط در صورتی درهم‌شکسته می‌شود که پرولتاریا به تضادهای درونی خودِ 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 صرفِ پویایی خاص آن [و بدون اقدام آگاهانه‌ی پرولتاریا] صورت‌پذیر باشد، آگاهیِ پرولتاریا به آگاهی از خود فرآیند [تحول] بدل می‌شود، پرولتاریا همانند فاعل-موضوعِ یگانه‌ی تاریخ پدیدار می‌گردد، و کردارش جامعه را دگرگون می‌سازد. اگر پرولتاریا نتواند این گام را بردارد، تضاد حل‌نشده می‌ماند و ساختار دیالکتیکی تحول، آن را با شدتی فزاینده در سطحی برتر و به صورتی دیگر باز می‌آفریند. ضرورت عینی فرآیند تحول در **همین‌جا** نهفته است. بنابراین، عمل پرولتاریا هرگز ممکن نیست چیزی جز تحقق عملی-انضمامیِ **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 [شیءواره‌ی زندگی] است، اهمیت چندانی ندارد، زیرا ما با فرآیند ناگسستنیِ درهم‌شکستن چنین ساختارهائی 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 [فرآیندِ] اجتماعی‌شدن سرمایه‌دارانه‌ی جامعه، امکان، و در نتیجه ضرورت گنجاندنِ محتوای هر روی‌داد خاص در تمامیت محتواها نیز افزایش می‌یابد.[۱۳۶] (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 بورژوایی 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 نادرستیِ 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، مسئله‌ئی نظری نیست، بل‌که مسأله‌ئی عملی است. در کردار است که انسان باید حقیقت، یعنی واقعیت، توان، و سرشت

این‌جهانی 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 تشکل پرولتاریا در قالب طبقه: تبدیل عملیِ آگاهی طبقاتی او به واقعیت. بدین ترتیب، صورت مشخص‌تری از این دیدگاه به دست می‌آید که پرولتاریا، فاعل-موضوعِ یگانه‌ی فرآیند تاریخی است، یعنی نخستین فاعلی در طول تاریخ که توانایی (عینی) دست‌یابی به آگاهی اجتماعی درست و مناسب را دارد. درواقع آشکار می‌شود که راه‌حل اجتماعی و عینی تضادهائی که نمایش‌گر تعارض‌های ساخت‌کارِ تحول تاریخ اند فقط هنگامی امکان عملی می‌یابد که این راه‌حل در عین‌حال مرحله‌ی جدیدی از آگاهی پرولتاریا باشد که در عمل به دست آمده است.[۱۳۷] بنابراین، واپسین معیار درستی یا نادرستیِ کارکردِ عمل، تحول آگاهی طبقاتی پرولتاریاست. ذاتِ سخت عملیِ این آگاهی در این امر نمودار می‌شود که:

۴) آگاهی درست و مناسب مستلزم دگرگونی موضوعات خود، و در وهله‌ی اوّل، دگرگونی خویش است. در بخش دوم این مقاله، موضع کانت را درباره‌ی برهان هستی‌شناختیِ 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 [ابژه‌ی] مفهوم من دقیقاً وجود دارد». کانت در رد این برهان، کاملاً منطقی و منسجم بود. اما روشن است که از دیدگاه پرولتاریا، واقعیتِ داده‌شده‌ی تجربی چیزها به فرآیندها و گرایش‌های گوناگون بدل می‌شود؛ این فرآیند نه عملی یگانه و تکرارناپذیر برای برداشتن نقاب از چهره‌ی فرآیند، بل‌که تناوب ناگسستنیِ انجماد، تضاد، و

حرکت است، و پرولتاریا نمایش‌گر واقعیت حقیقی، یعنی گرایش‌های تحول تاریخی است که به آگاهی ارتقا یافته‌اند؛ با درک نکته‌های فوق در عین‌حال باید بپذیریم که این جمله‌ی به‌ظاهر ناسازِ کانت، توصیفی دقیق از پی‌آمدهای 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 به‌گونه‌ئی بیان کرده است که به‌راحتی 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 این‌جا پرسشی مطرح می‌شود که انگلس نه فقط آن را طرح می‌کند، بل‌که در صفحه‌ی بعد، و در هم‌آهنگی کامل با دیدگاه ما، به آن پاسخ می‌دهد: «جهان را باید نه همانند مجموعه‌ئی از **اشیای** پیش‌ساخته، بل‌که به صورت مجموعه‌ئی از **فرآیندها** در نظر گرفت». اما اگر اشیائی وجود ندارند، پس چه چیزی در اندیشه «بازتاب» می‌یابد؟ در این‌جا 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، بازتابِ 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 راه‌حل **فلسفی** برای این مسئله برسد، زیرا [در فلسفه‌ی کانت] این دوگانگی صرفاً از منطق کنار گذاشته شد تا به صورت دوگانگی میان پدیده و شیءدرْخود ابدی شود، و در نتیجه هم‌چنان یک مسئله‌ی فلسفی حل‌ناپذیر باقی بماند و سرنوشت آموزه‌ی کانت نشان می‌دهد که راه‌حل 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، بل‌که 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 شناختِ موضوعی بیرونی را دنبال کند، در عین‌حال 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 «محض‌بودنِ» خصلت شناختیِ اندیشه بیش‌تر گردد، و هرچه اندیشه «انتقادی»تر شود، شکاف میان حالتِ «ذهنی» اندیشه و عینیتِ «عین» (موجود) بزرگ‌تر و رفع‌ناپذیرتر می‌شود. درواقع می‌توان ــ مانند کانت ــ موضوعِ [ابژه‌ی] اندیشه را «آفریده‌ی» صورت‌های اندیشه دانست. اما مسئله‌ی وجود بدین ترتیب حل نمی‌شود، و کانت با کنار گذاشتن این مسئله از نظریه‌ی شناخت، وضعیتِ فلسفی زیر را می‌آفریند: موضوعات اندیشیده‌شده‌ی او نیز

باید با نوعی «واقعیت» انطباق داشته باشند. اما کانت این واقعیت را شیءدرْخود 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 لاادری‌گری باقی می‌ماند، و این امر مانع آن نیست که شکاکیتِ راه‌حل او برای عینیت معرفت‌شناختی و نظریه‌ی حقیقتِ درون‌ذاتیِ اندیشه بسیار اندک باشد.

بنابراین، به هیچ وجه تصادفی نیست که متنوع‌ترین گرایش‌های لاادری‌گرانه تکیه‌گاهی در آرایِ کانت یافته‌اند (کافی است فقط به سلیمان میمون یا شوپنهاور بیاندیشیم). اما از این هم کم‌تر تصادفی آن است که خود کانت کسی بود که اصلی را دوباره وارد فلسفه کرد که با اصلِ تألیفیِ «آفرینشِ» (Erzeugung) او از بیخ‌وبُن تضاد دارد: آموزه‌ی مُثُل افلاطون. این آموزه درواقع 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 مُثُل باید اصلی وجود داشته باشد که از یک‌سو اندیشه را به موضوعات دنیای مُثُل 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 به‌غلط «تاریخ فلسفه» آمده است.

به جای یافتن راه‌حل، با پیچیده‌تر شدن مسئله و دوگانه یا سه‌گانه‌شدن آن روبه‌رو می‌شویم. خود مسئله در هرحال بی‌راه‌حل باقی می‌ماند. زیرا نیروی محرک هر گونه نگرشِ مشابه با آموزه‌ی مُثُل 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، به‌کلی ناهم‌گن دانستیم، چه‌گونه می‌توان یگانگی جوهر نهایی آن‌ها را ثابت کرد؟ در همین‌جاست که متافیزیک باید دخالت کند و با وساطت‌های اسطوره‌ای آشکار یا پنهان، هستی و اندیشه را از نو با هم متحد سازد، هستی و اندیشه‌ئی که جدایی‌شان نه فقط آغازگاه اندیشه‌ی «محض»، بل‌که 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 افلاطون‌باوریِ واژگون خواند. این گفته‌ی او درست است؛ زیرا تا هنگامی که اندیشه و هستی تقابل سفت‌وسخت 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 مُثُل

افلاطونی، اسطوره‌ای بودنِ چنین نگرشی از آن رو است که نمی‌تواند **بر مبنای این اصل، مسائل ویژه‌ئی** را که در این‌جا نمودار می‌شوند توضیح دهد. مجبور است آن‌ها را حل‌نشده رها کند یا به یاری روش‌های «قدیمی» به حل‌شان بپردازد و اسطوره را به عنوان کلید حل مجموعه‌ی مسائل تحلیل‌نشده به کار گیرد.[۱۳۸] اما همان‌گونه که در این‌جا نشان دادیم، از میان‌بردن چنین تفاوتی به یاری پیش‌رَویِ پایان‌ناپذیر نیز ناممکن است. زیرا در این حال یا به راه‌حلی دروغین می‌رسیم یا دوباره با شکلی دیگر از نظریه‌ی بازتاب روبه‌رو می‌شویم.[۱۳۹]

اندیشه‌ی غیردیالکتیکی درست در همان‌جائی با این معضل حل‌ناپذیر روبه‌رو می‌گردد که اندیشه‌ی تاریخی، انطباق اندیشه و هستی را در ساختار بی‌واسطه ــ و صرفاً بی‌واسطه ــ ی شیءواره و منجمد آن‌ها نشان می‌دهد. این تقابلِ سفت‌وسخت میان اندیشه و هستیِ (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 موضعی نظاره‌گرانه و شهودی دارد، فقط می‌تواند رابطه‌ئی بی‌واسطه با اندیشه‌ی خود و اعیان واقعیت تجربی برقرار سازد. او اندیشه و اعیان را در حالتِ پیش‌ساخته و تمام‌شده‌شان می‌پذیرد، حالتی که آفریده‌ی واقعیت تاریخی است. از آن‌جا 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 چه‌گونه 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 ــ همان‌گونه که دیدیم ــ پیش‌شرط و مکمل ساختاری و عینی این عمل نگرشی 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 روی‌دادگی‌های منجمد 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 [ابژه]، در این گردیدن، در این گرایش، در این فرآیند آشکار می‌شود. این بدان معنی است که ــ مانند مثال‌های پیش‌گفته که به‌آسانی می‌توان به شمار آن‌ها افزود ــ این تبدیل اشیا به فرآیندها، راه‌حلی انضمامی برای تمام مسائل **انضمامیِ** زاده‌ی ناسازه‌های اعیانِ موجود به دست می‌دهد. با 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. به‌عکس، 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 دوگانگیِ ــ روشی ــ فلسفه و علم خاص، دوگانگیِ روش‌شناسی و شناخت امور واقع، راه فرا رَویِ 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 همانندِ صورت واقعیت، همانندِ عنصری از فرآیند کلی نمودار گردد.[۱۴۰]

(۲) گردیدن در عین‌حال میانجی گذشته و آینده است، اما میانجی گذشته‌ئی انضمامی ــ یعنی تاریخی ــ و آینده‌ئی که به همان اندازه انضمامی و نیز تاریخی است. این‌جا و اکنونِ انضمامی‌ئی که در فرآیند حل می‌شود، دیگر مرحله‌ئی سیال و نامحسوس نیست که بی‌درنگ سپری شود،[۱۴۱] بل‌که 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، هم‌گذشته و هم آینده در نوعی هستی بی‌گانه منجمد می‌شوند و میان فاعل و موضوع شناخت «شکاف مخرب» و گذرناپذیر زمانِ حال قرار می‌گیرد. زمان حال، زمان حال به مثابه گردیدن، فقط هنگامی به زمان حالِ متعلق به انسان بدل می‌گردد که او بتواند این زمان را به مثابه گردیدن درک کند و در پرتو تضاد دیالکتیکیِ 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 گرایش‌هائی که (به کمک آگاهانه‌ی ما) تحقق می‌یابند، آنگاه این مسئله که آیا اندیشه بازتاب [واقعیت] است، به‌تمامی بی‌معنا می‌شود. تردیدی نیست که معیار درستیِ اندیشه واقعیت است. اما واقعیت ایستا نیست، گردیدن است، که بی‌مشارکت اندیشه صورت نمی‌پذیرد. بدین ترتیب، برنامه‌ی فلسفه‌ی کلاسیک تحقق می‌پذیرد: اصل تکوین درواقع 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 به‌عمل‌درآمده‌ی پرولتاریا) از اجزای ضروری، ناگزیر، و سازنده‌ی این فرآیند گردیدن است. بنابراین، یگانگی اندیشه و هستی بدین معنی نیست که آن‌ها بر هم «منطبق اند»، هم‌دیگر را «بازتاب می‌دهند»، با 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 دیالکتیکیِ تحول سرمایه‌داری بیرون می‌آید. و این [واقعیت جدید] چیزی نیست که پرولتاریا آن را ابداع کند یا از خلأ «بیافریند»، بل‌که پی‌آمد ضروری فرآیند تحول در کلیت آن است؛ اما این عامل جدید

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

اما هیچ‌گاه نباید این نکته را فراموش کرد که **فقط آگاهی طبقاتی پرولتاریا که به آگاهی عملی بدل شده است** می‌تواند چیزها را دگرگون سازد. هر برخورد نظاره‌گرانه و صرفاً شناختی، در تحلیل نهایی، به رابطه‌ئی دوگانه با موضوع خود می‌انجامد، و پیوند ساختاری که در این‌جا تشریح شد، با هر برخورد دیگری جز عمل پرولتاریا ــ و فقط طبقه می‌تواند در رابطه‌اش با فرآیند کلی عملی باشد ــ به‌ناگزیر به یک اسطوره‌پردازی مفهومی جدید و پس‌رَوی به سطح فلسفه‌ی کلاسیک می‌انجامد که مارکس آن را پشت سر گذاشته است. زیرا هر برخورد صرفاً شناختی آلوده به بی‌واسطگی است؛ به عبارت دیگر، در تحلیل نهایی رویاروی مجموعه‌ئی از اعیان پیش‌ساخته قرار می‌گیرد که نمی‌توانند به فرآیند تبدیل شوند. ذات دیالکتیکی آن فقط در گرایش به سوی عمل و سمت‌گیری به سوی اعمال پرولتاریا، در آگاهی انتقادی از گرایش خود به بی‌واسطگی که در ذات هر گونه برخورد غیرعملی است، و نیز در کوشش پیوسته برای توضیح انتقادی وساطت‌ها، پیوند با کلیت به مثابه فرآیند، و با اعمالِ پرولتاریا به مثابه طبقه، حفظ می‌شود.

خصلت عملی اندیشه‌ی پرولتاریا از ره‌گذر فرآیندی شکل می‌گیرد و واقعی می‌شود که آن نیز دیالکتیکی است. در این اندیشه، خودسنجی به خودسنجیِ موضوع آن، یعنی خودسنجیِ جامعه‌ی

بورژوایی محدود نمی‌شود، بل‌که در عین‌حال، از درجه‌ی ظهور واقعیِ 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(صِرف درکِ به‌غایت درستِ سرشتِ فرآیندیِ پدیده‌های اجتماعی و افشای به‌غایت درستِ پندار انجمادِ شیء‌واره‌ی آن‌ها قادر به از میان برداشتن **عملی** «واقعیت» این پندار در جامعه‌ی سرمایه‌داری نیست. مرحله‌هائی 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 درواقع، غالباً به‌طور نامنظم و پیش‌بینی‌نشدنی) به **نظریه‌ی عملیِ** زیروروکننده‌ی واقعیت بدل می‌شود. فقط در پرتو مرحله‌های خاص این فرآیند، که ترسیم آن‌ها در این‌جا 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 دیالکتیکیِ تنگاتنگ میان وضعیت تاریخی و اجتماعیِ 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.[۱۴۲]

(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 دیالکتیکی‌شدن پدیده‌هائی که کوشیده‌ایم ذات دیالکتیک اجتماعی و فرآیند درهم‌شکستنِ شیءوارگی 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 تعارض‌هائی که در این آثار آشکار می‌شوند و شکل هنری به خود می‌گیرند آگاهی حاصل شده باشد. در عین‌حال مشاهده کرده‌ایم که دیگر پدیده‌های اجتماعی، تعارض‌های درونی‌شان را فقط به صورتی انتزاعی نشان می‌دهند؛ به عبارت دیگر، تضادهای درونی آن‌ها صرفاً پدیده‌های فرعیِ 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 دیالکتیکِ همین تضادها دیالکتیکی می‌شوند (این امر در مورد تقابل بهره با سود صادق است). فقط به یاری این نظام درجه‌بندیِ کیفی در سرشت دیالکتیکیِ انواع مختلف پدیده‌ها می‌توان به کلیت انضمامی مقوله‌هائی دست یافت که برای شناخت درست زمان حال ضروری اند. سلسله‌مراتب این مقوله‌ها در عین حال تعیین‌کننده‌ی نظریِ نقطه‌ی پیوند نظامِ [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 آگاهانهٔ دیالکتیکی ــ نه فقط در نظام هگل، بل‌که در نظامِ پروکلوس هم ــ هرگونه تسلسلی نیز خود دیالکتیکی است. وانگهی، استنتاجِ دیالکتیکیِ مقوله‌ها ممکن نیست به معنی

کنار هم نهادنِ صرف یا توالی صورت‌های هم‌سان باشد؛ به‌علاوه، 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 ــ همان‌گونه که اغلب در هگل و به‌ویژه در مقلدان او دیده می‌شود ــ یگانه ابزار نظارت و راه چاره، روش انضمامی و تاریخی مارکس است. اما بیرون کشیدن تمام نتایجِ روش‌شناختی این وضعیت بسیار مهم است. خود هگل نیز [در ***دانش‌نامه***، بند ۸۱] دیالکتیکِ صرفاً منفی را از دیالکتیک مثبت متمایز می‌سازد و دیالکتیکِ مثبت را به معنای پدیدارشدن محتوای معین و تجلی آشکار تمامیتی انضمامی می‌داند. با این‌همه، 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 «هستیِ دگر» و «هستی بی‌گانه با خودِ» ایده، دیالکتیک مثبت را یک‌راست طرد می‌کند. (یکی از دلیل‌های روش‌شناختی ساخته‌هایِ غالباً مصنوعیِ فلسفه‌ی طبیعت او را در همین‌جا می‌یابیم). با این‌همه، خود هگل گاه به‌روشنی می‌بیند که دیالکتیک طبیعت هرگز قادر نیست به فراسوی دیالکتیک حرکتی گذر کند که ناظر بی‌طرفی به مشاهده‌ی آن پرداخته است، زیرا در این‌جا ادغام شناسنده در فرآیند دیالکتیکی ــ دست‌کم در سطح دست‌آوردهای کنونی ــ ناممکن است. هگل به عنوان مثال خاطرنشان می‌کند که تنازعات زنون هم‌سطح تنازعات کانت بودند و فراتر رفتن از آن سطح ناممکن است. نتیجه‌ی ضروری این امر، جدایی روش‌شناختی میان دیالکتیکِ صرفاً عینیِ حرکت طبیعت، و دیالکتیک جامعه است؛

زیرا (در دیالکتیکِ جامعه، خود شناسنده در فرآیند کنش متقابل دیالکتیکی جای دارد و نظریه و کردار در پیوند با یک‌دیگر و به‌طور متقابل دیالکتیکی می‌شوند.) (بدیهی است که گسترش شناخت طبیعت پدیده‌ئی اجتماعی است و در نتیجه در دیالکتیک نوع دوم جای می‌گیرد). به‌علاوه، برای استحکام انضمامیِ روش دیالکتیکی، تشریح انضمامی انواع مختلف دیالکتیک ضرورت مطلق دارد. در این صورت روشن می‌شود که تمایز هگلی میان دیالکتیک مثبت و دیالکتیک منفی، و نیز سطح‌های مختلف شهود، بازنمایی و صورت معقول [Anschauung, Vorstellung, Begriff] (اصطلاحاتی که پای‌بندی به آن‌ها در این‌جا ضروری نیست) فقط بعضی از انواع تفاوت‌ها را نشان می‌دهند. در مورد بقیه، آثار اقتصادی مارکس مصالح فراوانی را برای تحلیل ژرف ساختارها عرضه می‌کنند. در هرحال، حتی نوع‌شناسیِ بسیار موجز این صورت‌های دیالکتیکی نیز در چارچوب بررسی حاضر نمی‌گنجد.

نکته‌ی مهم‌تر از این تمایزهای روش‌شناختی آن است که حتی اعیانی که آشکارا در مرکز فرآیند دیالکتیکی قرار دارند صورت شیءواره‌ی خود را فقط در جریان فرآیندی طولانی می‌توانند عریان سازند. در این فرآیند، به‌قدرت‌رسیدن پرولتاریا و حتی سازمان‌دهی سوسیالیستی دولت و اقتصاد مرحله‌هائی بیش نیستند؛ مرحله‌هائی که البته بسیار مهم‌اند، اما به هیچ وجه مقصد و نقطه‌ی پایان به حساب نمی‌آیند. و حتی گویی دوره‌ی بحرانِ تعیین‌کننده‌ی سرمایه‌داری به سمت تشدید هرچه بیشتر شیءوارگی به پیش می‌رود و آن را به اوج خود می‌رساند. تقریباً در همین معناست که مارکس [در نامه‌ی ۱۲ دسامبر ۱۸۵۱ به لاسال] نوشته است: «هگل پیر عادت داشت بگوید: درست پیش از پدیدارشدن 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 بازبرمی‌کشد و از سر می‌گیرد که در تمام طول دوره‌ی رشد خود، کنارشان گذاشته بود.» از سوی دیگر، بوخارین نیز [در کتاب ***اقتصاد دورانِ گذار***] به‌درستی خاطرنشان 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 به‌ظاهر با هم متضاد اند، و خود این تضاد نیز نشانه‌ی زوال جامعه‌ی بورژوایی است: از یک‌سو شاهد تهی‌شدن فزاینده‌ی صورت‌های شیءواره ــ و به تعبیری، ترکیدن پوسته‌ی آن‌ها به علت خلأ درونی‌شان ــ، ناتوانی فزاینده‌ی آن‌ها در دریافت پدیده‌ها حتی به مثابه پدیده‌های خاص، حتی به عنوان موضوعات خوداندیشی و محاسبه هستیم؛ از سوی دیگر، و در عین‌حال، رشد کمّی 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 عقیدتیِ ــ دست‌کم موقتِ ــ او در مقابل منحط‌ترین و توخالی‌ترین صورت‌های فرهنگ بورژوایی افزایش می‌یابد. در حقیقت، تحول آگاهی پرولتاریا خودبه‌خود صورت نمی‌گیرد: در مورد پرولتاریا همان نکته‌ئی صادق است که ماتریالیسم کهنِ مکانیستی و شهودی قادر به درک آن نبوده است، یعنی این‌که دگرگونی و رهایی فقط ممکن است کار خودِ طبقه باشد، و «خود مربی [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 مناسبتِ گشایش «پژوهش‌گاهِ 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 روی‌دادهای گذشته از دیدگاه ماتریالیسم

تاریخی. باید بکوشیم ماتریالیسم تاریخی را به روش پژوهش علمیِ انضمامی، روشِ علمِ تاریخ بدل سازیم.

اما در این‌جا باید به این پرسش پاسخ دهیم که چرا چنین امری فقط اکنون ممکن شده است؟ با بررسی سطحی امور ممکن است به این پاسخ برسیم که تکامل ماتریالیسمِ تاریخی به روش علمی فقط از آن رو در حال حاضر ممکن گشته که پرولتاریا به قدرت دست‌یافته 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 کسبِ 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 دگرگونیِ 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 ضروتِ مطلق دارد.

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

بنابراین، ماتریالیسم تاریخی برای پرولتاریا ارزشی بسیار والاتر از ارزش یک روش پژوهش علمیِ صرف داشته و یکی از مهم‌ترین جنگ‌افزارهای پرولتاریا بوده است. زیرا مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا درواقع و در آن واحد در حکم بیداری آگاهی طبقاتی او بوده است. این بیداری همه‌جا برای پرولتاریا به صورت پی‌آمدِ شناخت وضعیت حقیقی، شناخت پیوند واقعی میان روی‌دادهای تاریخی جلوه‌گر می‌شود. و درست همین امر است که به مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا در میان تمام مبارزات طبقاتی جای‌گاهِ ویژه‌ئی می‌بخشد: پرولتاریا بُرنده‌ترین سلاح خود را از علمِ 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 ــ جنگ رهایی‌بخشِ واپسین طبقه‌ی ستم‌کش ــ ندای رزم و کارسازترین سلاح خود را در آشکارسازیِ حقیقتِ 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 پرده‌برداشتن از ذات این نظام است. بنابراین، ماتریالیسم تاریخی همواره در تمام مواردی به‌کار رفته که بورژوازی به یاریِ همه‌ی انواع عناصر عقیدتی به پنهان‌سازی و تزیین 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 درْخود نبوده، بل‌که از آن رو وجود داشته است که پرولتاریا بتواند وضعیت طبقاتی خود را به‌روشنی 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 به‌هیچ‌وجه صرفاً حاصل تنگ‌نظری نبود، بل‌که به‌عکس، بیان غریزه‌ی طبقاتی درست بورژوازی بود که در تاریخ‌نگاری بورژوایی جلوه‌گر شده است. زیرا برای بورژوازی، پذیرش ماتریالیسم تاریخی در حکم خودکشی خواهد بود. هر بورژوائی 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 به‌ویژگی‌های علمی ماتریالیسم تاریخی بسنده کند و در آن جز ابزاری برای شناخت نبیند. درواقع، ذات مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا را می‌توان وحدت نظریه و کردار، و گذر بی‌میانجی شناخت به عمل دانست.

شرط بقای بورژوازی آن است که هرگز به درک روشن از پیش‌شرط‌های 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 ــ و می‌توانست صادقانه امیدوار باشد ــ که این آزادی دموکراتیک و بورژوایی، و برتری اقتصاد، روزی نوع بشر را رستگار خواهد کرد.

فقط تاریخ نخستین انقلاب‌های بورژوایی ــ به‌ویژه انقلاب کبیر فرانسه ــ 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 جهان‌گسترِ دگرگونی جامعه بر اساس هنجارهای بورژوایی است. از زمان نظریه‌ی بحرانِ سیسموندی و نقد اجتماعی کارلایل، فرآیندی که پایه‌های ایدئولوژی بورژوایی را سست می‌کند با شدت همواره فزاینده‌ئی رشد می‌یابد. در آغاز با انتقاد فئودالی و ارتجاعی بر ضدّ سرمایه‌داریِ بالنده روبه‌رو هستیم؛ این انتقادِ متقابلِ طبقاتِ متضادِ حاکم هرچه بیش‌تر به انتقادازخودِ بورژوازی و سرانجام، پس از آن که انتقاد به نحوی فزاینده پوشانده و مخفی نگه‌داشته می‌شود، به آگاهی کاذب تبدیل می‌گردد. مارکس [در ***هجدهم برومرِ لویی بناپارت***] می‌گوید: «بورژوازی نیک دریافت که تمام جنگ‌افزارهائی 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 بورژوایی 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 حادتر 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 بیانِ 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، بل‌که پیوند میان اقتصاد و ارضای نیازهای انسانی را نیز دریابند). اما این بدان معنا نیست که بورژوازی مرزهائی 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 مرحله‌هایِ خاص، فقط نابینایی در برابر کلیت را آشکارتر می‌سازد. زیرا این «روشن‌بینی» فقط «مصرف داخلی» دارد؛ همان گروه پیش‌رفته‌ئی از بورژوازی که بهتر از بسیاری از سوسیالیست‌ها به پی‌آمدهای اقتصادی امپریالیسم پی‌برده است، نیک می‌داند که چنین شناختی برای بخش‌هائی از طبقه‌اش ــ چه رسد به کلیت جامعه ــ

بسیار خطرناک خواهد بود. (در این باره رجوع کنید به متافیزیک تاریخ که معمولاً با نظریه‌های امپریالیستی قدرت همراه است). اگرچه در این‌جا 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 تحولِ تاریخی، حتی برای آگاه‌ترین قشرِ بورژوازی نیز پی‌آمد ناگزیر وضعیت طبقاتی این طبقه است. اما در حالی که در دوره‌ی بالندگی طبقه‌ی بورژوا حد نهایی توانایی‌های او در شناخت جامعه هنوز ناروشن و ناآگاهانه بود، امروزه زوال عینیِ جامعه‌ی سرمایه‌داری در بی‌انسجامی و آشتی‌ناپذیریِ 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 کشورهائی مانند روسیه که در آن‌جا 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، توگان‌ـبارانوفسکی، و دیگران). همین پدیده هم‌زمان در آلمان (به عنوانِ مثال، زومبارت) و در دیگر کشورها روی داده است. و نظریه‌های اقتصاد جنگی و اقتصاد برنامه‌دار نشان‌دهنده‌ی تحکیم مداوم این گرایش اند. وضعیت پیش‌گفته هیچ تضادی با این امر ندارد که هم‌زمان ــ یعنی تقریباً از برنشتاین به بعد ــ بخشی از

نظریه‌ی سوسیالیستی زیر نفوذ فزاینده‌ی بورژوازی قرار می‌گیرد. حتی در همان زمان مارکسیست‌های روشن‌بین دریافتند که این موضوع ربطی به پیکارگرایش‌های مختلف درون جنبش کارگری ندارد. رفقای «رهبر» هرچه بیش‌تر آشکارا به اردوگاه بورژوازی پیوسته‌اند (بریان-میلران، و پاروووس-لِنش 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، بل‌که دیگر نمی‌تواند ــ و مسئله‌ی اصلی همین است ــ روش علمی پرولتاریا را نادیده گیرد و ــ البته به شکلی تحریف‌شده ــ آن را به کار می‌برد. وجود خائنان نظری از برنشتاین گرفته تا پاروووس بی‌تردید نشان بحران عقیدتی در درون صفوف پرولتاریاست؛ اما در عین‌حال، تسلیم بورژوازی در برابر ماتریالیسم تاریخی را نیز نشان می‌دهد.

درواقع، پرولتاریا از ره‌گذرِ پیکار با سرمایه‌داری، جامعه‌ی بورژوایی را به خودشناسی وا داشته و پی‌آمد ناگزیر این امر مسئله‌دار کردن این جامعه از درون بوده است. **به موازات مبارزه‌ی اقتصادی، مبارزه‌ئی 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]، بل‌که در آنِ واحد در مبارزه برای آگاهی اجتماعی نیز پیروز می‌شود، زیرا در پنجاه-شصت سال اخیر، در تضعیف ایدئولوژی بورژوایی و گسترش آگاهی خاص خود کام‌یابی‌های فزاینده‌ئی 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 اولیٰ 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 نسبی‌باوریِ 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 پیش‌شرط‌های اقتصادی و اجتماعی اعتبارِ اقتصاد سیاسی کلاسیک

را بررسی کرده است، ما نیز باید درباره‌ی پیش‌شرط‌های اجتماعیِ اعتبارِ مبانی 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 راه‌یافته است) به معنای **خودشناسی جامعه‌ی سرمایه‌داری است.** و آن هم نه فقط به معنای عقیدتی پیش‌گفته. درواقع 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 نظریه‌ئی درباره‌ی جامعه‌ی بورژوایی و ساختار اقتصادی آن است. مارکس [در **سرمایه**] می‌گوید: «در نظریه فرض بر این است که قوانینِ 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 توسعه‌یافتگیِ شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بیش‌تر و درآمیختگی و آلودگی آن با بقایای اوضاع اقتصادی پیشین کم‌تر باشد.» این انطباق [یعنی همان نزدیکی و شباهت ــ م.] نظریه با واقعیت را در این امر می‌توان دید که قوانین اقتصاد از یک‌سو بر تمام جامعه تسلط دارند، و از سوی دیگر به یاری قدرت صرفاً اقتصادی خود ــ یعنی بی‌کمک عوامل غیراقتصادی ــ به مثابه «قوانین طبیعی محض» عمل می‌کنند. مارکس این تمایز میان جامعه‌ی سرمایه‌داری و جامعه‌ی پیش‌از سرمایه‌داری را اغلب و با شدت تمام خاطرنشان

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 خاموشِ مناسبات اقتصادی، تسلط سرمایه‌دار بر کارگر را کامل می‌کند. البته قهرِ 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' وا گذاشت... ولی **در طول دوره‌ی تکوینِ تاریخیِ تولید سرمایه‌داری وضع به‌کلی متفاوت است.**» [**سرمایه**، تأکیدها از لوکاچ است. ـ م.].

پی‌آمد این ساختار اقتصادیِ 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. رونق گسترده‌ی 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 عناصرِ ساختار و تحول جامعه‌ی بورژوایی 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 فضلای منفردی مانندِ 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، درواقع عوامل صرف کلیتی فراگیر اند و خودفرمانیِ آن‌ها نیز سپری‌پذیر است.

اما این خودفرمانیِ ظاهری «اشتباه» محضی نیست که ماتریالیسم تاریخی آن را فقط «تصحیح» کرده باشد. بل‌که بیان فکری و مقوله‌ایِ ساختار اجتماعی عینی جامعه‌ی سرمایه‌داری است. بنابراین، حذف و سپری‌ساختنِ این خودفرمانی، به معنای فرا رَوی از جامعه‌ی سرمایه‌داری ــ در عرصه‌ی اندیشه ــ و سبقت‌گیری بر این حذف، به یاری نیروی پیش‌رونده‌ی اندیشه است. در هرحال، این استقلالِ حذف‌شده‌ی نظام‌های جزئی در کلیتی که به‌درستی شناخته‌شده 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 خودفرمانیِ 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 جداییِ سراپا انتزاعی از یک‌دیگر به سر می‌برند، به‌نحوی که در این جدایی نه هیچ‌گونه کنش متقابلِ بی‌میانجی امکان‌پذیر است و نه هیچ کنش متقابلی که بتوان آن را به سطح آگاهی اجتماعی بر کشید. و از سوی دیگر، بعضی از این عناصر ــ در درون چنین ساختارهای اجتماعی‌ئی ــ 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، به‌عکس، تمام عناصر ساختار اجتماعی در کنش متقابل دیالکتیکی به سر می‌برند: استقلال ظاهری این عناصر از یک‌دیگر، شیوه‌ی تمرکزیابی آن‌ها در قالب نظام‌های مستقل، صورت ظاهری و بت‌واره‌ی خودفرمانیِ آن‌ها، همه و همه ــ به مثابه جلوه‌ی ضروری سرمایه‌داری در نظرگاه بورژوازی ــ نقطه‌ی گذار ناگزیر برای رسیدن به شناخت درست و کامل این عناصر است. فقط با رساندن واقعی این گرایش‌های جویای خودفرمانی به نتیجه‌ی منطقی‌شان ــ کاری که علم بورژوایی، حتی در بهترین دوره‌های خود نیز قادر به انجام‌اش نبوده است ــ می‌توانیم وابستگی متقابل این گرایش‌ها، هم‌آهنگی آن‌ها را با کلیت ساختار اقتصادیِ جامعه و پی‌روی‌شان را از همین کلیت دریابیم. نظرگاه مارکسیسم، که به عنوان مثال تمام مسائل اقتصادی سرمایه‌داری را نه از دیدگاه سرمایه‌دار فردی، بل‌که از دیدگاه طبقه بررسی می‌کند، در عرصه‌ی ذهنی و تاریخ آموزه‌ها، فقط به صورت دنباله و نقطه‌ی مقابل دیالکتیکیِ نگرشِ صرفاً سرمایه‌دارانه دست‌یافتنی است. از سوی دیگر، «پی‌رَوی پدیده‌ها از قوانین طبیعی» که در این‌جا به آن اشاره شد، یعنی استقلال کامل آن‌ها از اراده، شناخت، و هدف‌های انسانی، شرط عینی شکل‌گیری دوباره‌ی آن‌ها در چارچوب دیالکتیکِ 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 تاریخیِ شکل‌گیری و کاربرد ماتریالیسم تاریخی است.

بنابراین، تصادفی نیست ــ و در مورد حقایق مربوط به جامعه، ممکن نسیت طور دیگری باشد ــ 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 واقعیتِ هم‌آهنگ با روش، تجسم یافته است.به همین سبب، همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، ماتریالیسم تاریخی خودشناسیِ 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 ره‌گذرِ سازمان‌دهی اقتصاد کالایی و ارتباطات خود، به زندگی اقتصادی سرشتِ ویژه‌ئی بخشیده که بر قوانین درونی، مستقل، و فروبسته 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 موضوعِ مطالعه‌ی فیزیک و دیگر علوم طبیعی همانندی‌های بسیاری دارد. درواقع، اقتصاد سیاسی کلاسیک به بررسی مناسباتی می‌پردازد که از سرشتِ ویژه‌ی انسانی، و نیز از هر گونه انسان‌وار ـ انگاری ــ اعم از انسان‌وار ـ انگاری دینی، اخلاقی، زیبایی‌شناختی، یا هر نوع دیگر ــ مستقل اند؛ در درون چنین مناسباتی، انسان فقط به صورت عددی انتزاعی، به صورت چیزی پدیدار می‌شود که به ارقام و روابط عددی کاهش‌پذیر است و ــ به گفته‌ی انگلس ــ قوانین این مناسبات فقط شناخت‌پذیر اند نه

تسلط‌پذیر. زیرا این قوانین به مناسباتی مربوط می‌شوند که در آن‌ها ــ باز هم به گفته‌ی انگلس ــ تولیدگران اختیار زندگی اجتماعی خود را به‌کلی از دست داده‌اند. پی‌آمد چیزوارگی و شیءوارگیِ اوضاع اجتماعی زندگی آن است که مناسبات اقتصادی به خودفرمانی کامل رسیده‌اند، زندگیِ* 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 دوران‌هایِ گذشته‌ی پیش از سرمایه‌داری نیز کاربردپذیر باشد. درواقع نیز ماتریالیسم تاریخی چنین کاربردی داشته، تا حدی هم موفق بوده، و در هرحال به نتایجِ درخشانی رسیده است. با این‌همه، در کاربرد ماتریالیسم تاریخی در مورد دوران‌های پیش‌از 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 خاطرنشان ساخته، و سپس انگلس نیز آن را به‌روشنی 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 متنِ فرانسه (ص. ۲۶۷) به جایِ 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 بازیچه‌ی 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 دیالکتیکیِ تصادف و ضرورت، صورت عقیدتی کلاسیکِ 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 پی‌رویِ 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 پی‌رویِ طبیعت از مقوله‌های [فرآیندِ] اجتماعی‌شدن 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 طبیعیِ جامعه هنوز مسلط نشده بودند، بی‌تردید بایستی مناسبات طبیعی ــ هم در «مبادلاتِ اندام‌وار» میان انسان و طبیعت، و هم در مناسبات اجتماعی میان خود انسان‌ها ــ 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 شکل‌هائی 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 به‌درستی 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 این‌جا 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 عامِ این فرآیند روشن است: «کنار رفتن محدودیت‌های طبیعی» در تمام عرصه‌ها که ــ برخلاف انتظار و به سود مسئله‌ی کنونی ما ــ این نتیجه را در بر دارد که چنین محدودیت‌هائی در تمام شکل‌های جامعه‌ی پیش از سرمایه‌داری وجود داشته و بر مجموع شکل‌های اجتماعی بیانِ 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 این‌جا 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، سخن‌گفتن از حقوق به معنای مورد نظر ما، به‌کلی نادرست است.

این تفاوت ساختار در عرصه‌هائی قاطعانه‌تر آشکار می‌شود که هگل آن‌ها را روحِ مطلق نامیده و در تقابل با صورت‌های روح عینی (اقتصاد، حقوق، و دولت)* قرار داده است که سازنده‌ی مناسبات متقابلِ اجتماعی و صرفاً انسانی هستند.[1] 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 برگرفته 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 یک‌سو این پرسش را که آیا شکل معینی از جامعه وجود دارد که در آن ارتباط بی‌میانجی با طبیعت امکان‌پذیر باشد فقط ماتریالیسمِ 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 (به‌ناگزیر) بستر رشد آن‌ها بوده است. البته صورت‌بندی‌های «روح عینی» نیز ممکن است مدت‌ها پس از ناپدیدی پایه‌ی اجتماعی موجودیت خود باقی بمانند. اما در این صورت همواره به مثابه مانع‌هائی بر سر راه تحول عمل می‌کنند و باید یا با قهر جارو شوند و یا با تغییر کارکرد خود، از مناسبات اقتصادیِ 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 به‌روشنی 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 الگوئی بی‌هم‌تا به حساب می‌آیند.» [***گامی در نقد اقتصاد سیاسی***]

اما این پای‌داریِ ارزش هنر و ذاتِ به‌ظاهر سراپا فراتاریخی و فرااجتماعی آن بر این واقعیت استوار است که در هنر پیش از هر چیز شاهدِ 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 ــ همان‌گونه که خاطرنشان کردیم ــ این مناسبات طبیعی نیز به‌طور اجتماعی مشروط شده‌اند، و در نتیجه با دگرگونی جامعه تغییر می‌یابند، اما آن‌ها بر پیوستگی‌هائی استوار اند که برخلاف دگرگونی بی‌وقفه‌ی صورت‌های کاملاً اجتماعی، ظاهرِ به لحاظِ

ذهنی موجهِ نوعی «جاودانگی» را به خود می‌گیرند، چرا که می‌توانند پس از دگرگونی‌های متعدد و حتی بسیار ژرفِ شکل‌های اجتماعی باقی بمانند و بی‌اعتبارشدن‌شان (گاه) درگرو دگرگونی‌های اجتماعیِ باز هم ژرف‌تری است که دوران‌های کاملی را از هم جدا می‌سازند.

بنابراین، چنین می‌نماید که مسئله بر سر تفاوتی صرفاً کمّی میان مناسباتِ باواسطه و مناسبات 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 کمّی، تقریب‌های صرفاً کمّی به نظام سازمان‌دهی اجتماعی آن محسوب می‌شوند. از دیدگاهِ شناختی که **ویژگی‌های واقعیِ** جامعه‌های پیش از سرمایه‌داری را در بر می‌گیرد، این درجه‌بندی‌های کمّی، تفاوت‌هائی کیفی اند که در عرصه‌ی شناخت، با تسلط نظام‌های مقوله‌های سراپا متفاوت، با کارکردهای سراپا متفاوتِ عرصه‌های جزئیِ خاص در چارچوب کلی جامعه بیان می‌شوند. حتی در عرصه‌ی صرفاً اقتصادی نیز قوانینِ کیفیتاً **جدیدی** پدیدار می‌شوند. و این نه فقط بدان معناست که قوانین بر اساس الزام‌های موضوعات مورد کاربست‌شان تغییر می‌یابند، بل‌که به این معنا نیز هست که در محیط‌های اجتماعیِ 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

یک‌سو به جامعه‌ی نوع سرمایه‌داری شباهت دارد، و از سوی دیگر ساختاری کیفیتاً متفاوت با سرمایه‌داری را نشان می‌دهد. این تفاوت‌های کیفی به نسبتِ تأثیر رابطه‌ی طبیعی بر جامعه‌ئی معین (یا بر شکلی معین، مانند هنر، در درون جامعه‌ئی معین) افزایش می‌یابند. تا زمانی که در چارچوبِ پیوستگیِ فشرده با نوعِ 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 هنرِ 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 تفاوتِ کیفی دارند؛ زیرا در سرمایه‌داری، تولید کالا «به‌خودی خود» و به نحو صرفاً اقتصادی، در یک فرآیند انقلابیِ بی‌وقفه پیش می‌رود. روشن است که در جامعه‌های پیش از سرمایه‌داری، تأثیرِ 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 امکان‌ناپذیریِ بقای آن نیز تابع اقتصاد است و با انگیزه‌های فنی تولیدِ صرفاً اقتصادی تعیین می‌شود (مانند معماری مدرن).

آن چه درباره‌ی هنر مطرح شد، در مورد دین نیز ــ البته با تغییرات مهمی ــ صادق است. انگلس [در ***آنتی دورینگ***] تفاوت

میان این دو دوره را به‌روشنی تمام آشکار می‌سازد. در هر حال دین، رابطه‌ی انسان با طبیعت را هیچ‌گاه با همان خلوص گسترده‌ی هنر بیان نمی‌کند و کارکردهای اجتماعی عملی در آن نقشی بسیار بی‌میانجی‌تر ایفا می‌کنند. درواقع: تنوع کارکردهای اجتماعی دین، تفاوت کیفی میان قوانین حاکم بر نقش تاریخی آن در صورت‌بندی‌های اجتماعی دین‌سالار شرق و «دین دولتیِ» 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 درواقع 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 سرمایه‌داری‌شدن، ریشه در محیطی داشت که به گفته‌ی مارکس [در ***ایدئولوژی آلمانی***]، در مورد آن «نه از رسته‌ها، و نه از طبقات، بل‌که دست‌بالا از رسته‌های گذشته و طبقات آینده می‌شد سخن گفت».

درواقع «کناررفتنِ 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 شناختِ موجود در آن زمان، دیدن این امر ممکن نبود که در پسِ دو مفهوم از طبیعت که آفریده‌ی تحول اقتصادیِ سرمایه‌داری بود ــ یعنی مفهوم طبیعت به مثابه «مجموعه‌ی قوانین طبیعی» (طبیعتِ 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 (طبیعتِ ژان ژاک روسو و اخلاق کانتی) ــ وحدت اجتماعی آن دو، یعنی جامعه‌ی

سرمایه‌داری و درهم‌شکسته شدن تمام مناسباتِ صرفاً طبیعی نهفته است. درست به همان نسبتی که سرمایه‌داری، تمام مناسبات را اجتماعی ساخته، خودشناسیِ راستین و انضمامی انسان **به عنوان موجودی اجتماعی**، ممکن شده است. این گفته فقط بدان معنا نیست که علمِ 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 نبودِ چنین خودشناسی‌ئی در سطحِ جامعه، فقط و فقط بازتاب فکری این واقعیت است که اجتماعی‌شدنِ اقتصادی و عینی، هنوز چندان پیش‌رفتی نکرده و فرایند تمدن بند ناف انسان و طبیعت را به‌تمامی نبریده بوده است. هر شناخت تاریخی نوعی خودشناسی است. گذشته فقط هنگامی شفاف می‌شود که انتقادازخودِ زمان حال به شیوه‌ی مناسبی امکان‌پذیر شده باشد، [یعنی] «هنگامی که [زمان حال] تا حدِ معینی آمادگی و به عبارتی توان انتقادازخود 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 به‌تمامی بی‌گانه، بی‌معنی، وحشیانه، و به‌کلی شناخت‌ناپذیر به حساب آید. بدین ترتیب می‌توانیم دریابیم که چرا راه شناخت جامعه‌های پیش‌از سرمایه‌داری که ساختار غیر شیءواره داشته‌اند، فقط هنگامی یافته شده که ماتریالیسم تاریخی دریافته است که شیءوارگیِ تمامِ مناسبات اجتماعی انسان نه فقط آفریده‌ی سرمایه‌داری، بل‌که در عین‌حال پدیده‌ئی تاریخی و گذرا است. (پیوستگی میان بررسی علمی جامعه‌ی ابتدایی و مارکسیسم نیز به‌هیچ‌وجه 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 پیش‌از سرمایه‌داری، مراحلی را کشف کرد که در آن‌ها، این صورت‌های [غیر شیءواره] ــ البته با کارکردهائی به کلی متفاوت ــ 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 بی‌قیدوشرط ماتریالیسم تاریخی ــ در شکل کلاسیک آن ــ در مورد تاریخ سده‌ی نوزدهم نادرست نبوده است. زیرا در تاریخ این سده، تمام نیروهائی که بر جامعه تأثیر گذاشته‌اند، درواقع کاملاً همانند صورت‌های تجلیِ «روح عینی» عمل کرده‌اند. اما در جامعه‌های پیش‌از سرمایه‌داری، وضع عیناً به این شکل نبوده است. در این جامعه‌ها زندگی اقتصادی هنوز برای خودش هدف نبوده و آن خودبنیادی، خودفرمانی، استقلال و درون‌ذاتیتی را نداشته که در جامعه‌ی سرمایه‌داری به دست آورده است. در نتیجه، ماتریالیسم تاریخی را نمی‌توان به نحوی یک‌سان در مورد صورت‌بندی‌های پیش‌از سرمایه‌داری و تحول سرمایه‌داری به کار بست. در این‌جا [در مورد جامعه‌های پیش‌از سرمایه‌داری] ما به تحلیل‌های بسیار پیچیده‌تر و بسیار دقیق‌تری نیاز داریم تا از یک‌سو نشان دهیم که از میان نیروهای محرک جامعه، نیروهای صرفاً اقتصادی چه نقشی ایفا کرده‌اند ــ البته اگر نیروهای «صرفاً» اقتصادی به معنای دقیق کلمه وجود داشته‌اند؛ از سوی دیگر برای نشان‌دادن چه‌گونگی تأثیر این نیروهایِ اقتصادی بر دیگر نهادهای جامعه نیز به چنین تحلیل‌هائی نیازمندیم. به همین سبب در کاربردِ ماتریالیسم تاریخی در مورد جامعه‌های باستانی باید بسیار بیش از

کاربرد آن در مورد دگرگونی‌های اجتماعی در سده‌ی نوزدهم احتیاط کنیم. درواقع، 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 ــ از نوع پژوهش‌هائی که کائوتسکی انجام داده است ــ با امکانات کنونی علم مقایسه کنیم، در می‌یابیم که آن‌ها دقت کافی ندارند و محتوای واقعی موضوع خود را به‌خوبی یا به‌تمامی 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، تحلیل‌هائی مانند تحلیل‌های مرینگ ــ کافی است فقط به ***افسانه‌ی لسینگ*** بیاندیشیم ــ هنگامی که به سازمان‌دهی نظامی و دولتیِ 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 به‌کلی 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 درواقع 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 اولین‌بار 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 ــ هرچند در بسیاری موارد، ناآگاهانه ــ 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 قهرِ 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 جای گیرند، 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 ــ البته به‌عمد ــ 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 معنائی سراپا متفاوت با نگرش مارکسیسم عامیانه دارد. زیرا سازمان‌دهی عناصر انقلابی در قالب طبقه، آن هم نه فقط به صورت طبقه‌ئی «در برابر سرمایه»، بل‌که هم‌چنین به صورت طبقه‌ئی «برای خود»، و دگردیسی نیروی تولیدی محض به اهرم دگرگونی اجتماعی، فقط به مسئله‌ی آگاهی طبقاتی و کارآیی عملیِ فعالیتِ آگاهانه مربوط نمی‌شود، بل‌که در عین‌حال آغاز انحلال «قوانین طبیعی» محضِ 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 قهرِ 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 ـ 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» [سوبژکتیو] آن‌ها مربوط می‌شوند و از مسئله‌ی «قهر» (به عنوان مثال، سازمان‌دهی کارگران) جدایی‌ناپذیر اند. جدایی بنیادین و مکانیکی میان مفاهیم قهر و اقتصاد به دو علت امکان‌پذیر شده است: نخست از آن رو که ظاهرِ 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 قهرِ سازمان‌یافته ــ این شکل نیز بت‌واره است ــ حضور نهفته و بالقوه‌ی این قهر را در درون و در پس هر رابطه‌ی اقتصادی پنهان می‌سازد؛ تمایزهائی مانند حق و قهر، نظم و شورش، قهر قانونی و قهر غیرقانونی نیز بر بنیان قهرِ مشترک در تمام نهادهای جامعه‌ی طبقاتی سایه می‌افکنند. (زیرا «مبادلات اندام‌وارِ» انسان‌های جامعه‌ی اولیه با طبیعت، درست مانند تنظیم حقوقی مناسبات انسان‌های آن دوران، جنبه‌ی اقتصادی ناچیزی داشته‌اند).

البته میان «حقوق» و قهر، میان قهرِ نهفته و قهرِ آشکار، تفاوتی وجود دارد؛ اما نباید این تفاوت را به فلسفه‌ی حق، اخلاق، یا متافیزیک مربوط دانست، بل‌که باید آن را به صورت تمایز اجتماعی و تاریخی میان انواع مختلف جامعه در نظر گرفت. در بعضی از

جامعه‌ها نظام تولید چنان به‌تمامی 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 نسبیِ) سهم درآمد طبقات گوناگون در درون نظام تولیدی، کاربرد قهرِ عریان و «غیراقتصادی» ناگزیر قاعده‌ی عام می‌شود. این تثبیت در جامعه‌های غیرسرمایه‌داری شکل سنتی و محافظه‌کارانه به خود می‌گیرد و بیان عقیدتی آن به صورت حاکمیت سنت و نظامِ «مقدّر الاهی» در می‌آید. فقط در دوران سرمایه‌داری که در آن تثبیت به معنای حاکمیت پای‌دار بورژوازی در دل فرآیند اقتصادیِ بی‌وقفه، پویا، و انقلابی است، این تثبیت به صورت سلطه‌ی «قوانین طبیعی»، «قوانین آهنین ابدیِ» اقتصاد سیاسی درمی‌آید. و چون هر جامعه‌ئی گرایش دارد که ساختار نظام تولیدی خود را «اسطوره‌وارانه» به گذشته باز گرداند، گذشته ــ و از آن هم بیش‌تر، **آینده** ــ 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 ارایه 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 ــ در سطح جهانی ــ نتیجه‌ی مبارزه میان نظام‌های اقتصادی رقیب، با برتری اقتصادی و اجتماعی یکی از نظام‌ها تعیین می‌شود. ولی این برتری لزوماً با برتری نظامِ 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 ــ تاریخی و جهانی ــ و رسالتِ پیش‌بُردِ جامعه را داشته باشد. اما باید پرسید این وضعیت را که نظام‌های تولیدی مختلف در آن به رقابت می‌پردازند، چه‌گونه باید به عنوان جامعه درک کرد؟ به عبارت دیگر، چنین جامعه‌ئی را تا چه حد می‌توان جامعه‌ئی وحدت‌یافته به معنایِ مارکسیستی دانست در حالی که فاقد مبنای عینی این وحدت، یعنی وحدت «ساختار اقتصادی» است؟ بدیهی است که در این‌جا 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» کارِ «صنعتی» در اجاره‌ی زمین در دوران حاکمیت اقتصاد طبیعی و به تسلطِ این اجاره بر شکل‌های اقتصادی کار «صنعتی» اشاره کرد. نمونه‌ی دیگر، شکل‌هائی است که کشاورزی در طول دوره‌ی اوج‌یابیِ 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 ــ دست‌کم به صورت گرایش [مسلط] ــ جامعه را در مسیر مطلوب خود به حرکت درآورد. در چنین وضعیت‌هائی، 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***] خاطرنشان می‌کند که دولت «**بنا به قاعده‌ی کلی**، دولت نیرومندترین طبقه‌ی **از نظر اقتصادی مسلط** است». ... «**اما استثنائاً** دوره‌هائی پیش می‌آیند که در آن‌ها طبقات پیکارگر در چنان **تعادل** نزدیکی با هم به سر می‌برند که قهر دولتی در مقام میانجیِ (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 سوسیالسم] همانند نظام‌های پیشاپیش کامل‌شده **با یک‌دیگر در هم‌زیستی به سر نمی‌برند** (آن‌گونه که در آغاز رشدِ سرمایه‌داری در دل نظام تولیدِ فئودالی دیده می‌شود)؛ رقابت آن‌ها به صورت تضاد حل‌ناپذیر **در درون** خودِ 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 درونیِ تحول سرمایه‌دارانه است؛ اما در گذشته، **طبقه‌ی سرمایه‌دار** همیشه توانسته است تولید را در مسیر سرمایه‌داری **دوباره** راه اندازد. در این‌جا نمی‌توانیم بررسی کنیم که وسایلی که طبقه‌ی سرمایه‌دار به کار برده است، چه‌گونه و تا چه حد مستلزم انحراف از قوانین تولید «عادی» بوده و نیروهای آگاهِ 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 ــ همان‌گونه که در مجادلات سیسموندی با ریکاردو و مکتب او نشان داده شده است ــ فرا رَوی از قوانین درونی دنیای سرمایه‌داری ضروری است؛ به عبارت دیگر، نظریه‌ئی 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، بل‌که 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. به‌علاوه، تفاوت‌ها، درجات شدت بحران‌ها، معناهای پویای این نقاط توقف، اهمیت نیروهای ضروری برای به حرکت درآوردن مجدد اقتصاد، هیچ‌یک از دیدگاه (درونیِ) اقتصاد بورژوایی 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 تولیدیِ» نظام تولید سرمایه‌داری، یعنی پرولتاریا، بحران را به مثابه مفعول [ابژه‌ی] صرف تجربه می‌کند یا به مثابه فاعلِ [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** اقتصادیِ عینی **پرولتاریا** تعیین می‌گردد [**سرمایه**]. اما در بحران‌های سرمایه‌داری بالنده، این جنبه از تعارض بدان سبب آشکارا پدیدار نمی‌شود که پرولتاریا به «پختگیِ 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 «قوانین 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 متنِ فرانسوی به‌غلط، به جایِ par (با)، (Pour) (برای) آمده است.

حرکت در آورد. بنابراین، تفاوت کیفی بحرانِ «واپسین»، بحرا تعیین‌کننده‌ی سرمایه‌داری (که البته ممکن است دورانی گسترده وقوعِ بحران‌های پیاپی باشد) با بحران‌های پیشین در دگردیسیِ صرفِ ابعاد و ژرفای آن، و خلاصه در دگردیسی کمیت‌ها به کیفیت نیست. یا به بیان دقیق‌تر، این دگردیسی در این امر جلوه‌گر می‌شود که پرولتاریا دیگر از حالت موضوع [یا مفعولِ] بحران در می‌آید و تعارض درونی تولید سرمایه‌داری آشکارا شکوفا می‌شود، تعارضی که بنا به تعریف، به معنای مبارزه‌ی نظام‌های تولید بورژوایی و پرولتری، و ستیزه‌ی نیروهای تولیدی اجتماعی‌شده با شکل‌های هرج‌ومرج‌گرایانه و فردی آن‌ها بوده است. سازمان‌دهی پرولتاریا که هدف‌اش همواره «از میان برداشتن پی‌آمدهای زیان‌بار 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 زمانِ بحران‌های پیشین در اختیار وی قرار دارند، به آوردگاهِ پیکارِ آشکار میانِ طبقات بدل می‌گردد. قهر نیز در این موقعیت، قدرت اقتصادی تعیین‌کننده می‌شود.

بنابراین یک‌بار دیگر دیده می‌شود که این «قوانین ابدیِ طبیعت»، فقط برای دوره‌ی معینی از تحول، معتبر اند؛ آن‌ها نه فقط شکل تجلی قانون‌های تحول اجتماعیِ نوع جامعه‌شناختی معینی هستند (یعنی نوعی که در آن طبقه‌ئی، برتری اقتصادی مسلم به دست آورده است)، بل‌که در درون این نوع معین نیز، صرفاً به شکل

ویژه‌ی تسلطِ سرمایه‌داری مربوط می‌شوند. با این‌همه، 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، به‌هنجار، کلاسیک، و رسمی در نظر می‌گیرد. البته ما مثال‌هائی 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 عنوانِ «الگوی کاملاً نمونه‌وار» مطرح می‌کند، زیرا انحلال آن «به نحوی سراپا ناب، بی‌دخالت قهرِ درونی یا بیرونی روی داده است»؛ حال آن‌که این امر در مورد آتن چه‌بسا به‌تمامی درست نباشد، و به‌طور قطع، الگوی نمونه‌وارِ 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 انکارِ 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 دنبال‌کردنِ تحولی پی‌گیر و مستقیم، آن‌گونه که مورد نظر

مارکسیسمِ عامیانه است، این خواسته که سوسیالیسم، بدون توسل به قهر «غیراقتصادی»، و به شکرانه‌ی قوانین درونی تحول اقتصادی تحقق‌یابد، در عمل به معنای حفظ ابدی جامعه‌ی سرمایه‌داری است. جامعه‌ی فئودالی 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 اقتصادیِ سرمایه‌داری رواج یافت.

غیرتاریخی و بی‌نهایت ساده‌اندیشانه خواهد بود اگر از جامعه‌ی سرمایه‌داری انتظار داشته باشیم که کاری بیش از آن‌چه فئودالیسم برایش انجام داده در حق جانشین خود یعنی پرولتاریا انجام دهد. پیش‌تر، به مسئله‌ی زمانِ 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 ــ به گفته‌ی ***مانیفست کمونیسم*** ــ خواستار حفظ نظمِ 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 نظریِ سرمایه‌داریِ رشدیابنده و اسطوره‌ی تاریخی خود سرمایه‌داری است؛ اما تاریخ واقعیِ 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 تمرکزیافته و سازمان‌یافته‌ی جامعه بهره می‌گیرند تا فرآیند دگرگونیِ شیوه‌ی تولید فئودالی به شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را **به شیوه‌ی گُل‌خانه‌ای 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 «گل‌خانه‌ایِ» این گذار، مؤید هیچ چیزی نیست که نافی واقعیت تاریخی، ضرورت، و «سلامتیِ» جامعه‌ی جدیدی باشد که بدین ترتیب آفریده شده است. امّا این مسئله هنگامی جنبه‌ئی به‌کلی 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 این‌جا 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 تعیین‌کننده 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 سرزمینیِ محدود و نظامی هرج‌ومرج‌گرا (که به فرا رَوی از هر مرزی می‌گراید) در میان است. به‌عکس، بر کسی پوشیده نیست که در

تولید پرولتاریایی، پیش از هر چیز، با مبارزه‌ی نظام اقتصادی سامان‌یافته با نظام هرج‌ومرج‌گرا سروکار داریم[۳]. و همان‌گونه که نظام‌های تولید هستند که ذات طبقات را تعیین می‌کنند، نوع قهرِ 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. درواقع باید در راستای **روش** دیالکتیکی. به فراسوی **نتایج** تاکنونیِ ماتریالیسمِ 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 دگرگونی‌هائی 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***) بل‌که در زمینه‌ی روش‌شناسی نیز به پیش‌بینی‌های گسترده‌ئی انجامیده است. برای مارکس و انگلس «جهش از قلمروِ ضرورت به قلمروِ آزادی»، و به فرجام رسیدنِ «پیش‌تاریخِ بشر»، به هیچ‌وجه چشم‌اندازهای زیبا ولی انتزاعی و پوچی برای نقد تزیینی و پرآب‌وتابِ زمان حال نبودند که در عرصه‌ی روش‌شناختی هیچ نتیجه‌ئی در بر نداشته باشند. به‌عکس. آن‌ها پیش‌بینی فکریِ 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 یک‌سو نور بیش‌تری بر زمان حال بیافکند، و از سوی دیگر به یاری چنین تقابلی، ذات کیفیتاً جدیدِ 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»، پدیده‌هائی 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 بورژوایی گذشته بر حال حاکم است، در جامعه‌ی کمونیستی حال بر گذشته حاکم است». و این تقابلِ ریشه‌ای و برطرف‌نشدنی را نمی‌توان با «کشف» «گرایش‌هائی» در سرمایه‌داری که گویی «گذارِ اندام‌وارِ» [جامعه‌ی بورژوایی 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 دیرهنگامی که این حاکمیت را آشکار می‌کند، صرفاً بیان فکری وضعیت اقتصادی اساسیِ جامعه‌ی سرمایه‌داری ــ و فقط و فقط همین جامعه ــ هستند: بیان شیء‌واره‌ی امکانِ نوشدن و گسترش‌یابی از ره‌گذر پیوندِ مداوم با کار زنده، امکانی که ذاتی مناسبات استوار بر سرمایه است. با این همه، روشن است که «تسلط محصولات کار گذشته بر کارِ اضافی زنده فقط تا زمان تداومِ مناسباتِ استوار بر سرمایه ادامه دارد؛ یعنی تا زمان تداوم مناسبات

اجتماعی معینی که در آن‌ها، کارِ گذشته، با تمام توان و مستقلانه در برابر کارِ زنده قد علم می‌کند» [**سرمایه**].

معنای اجتماعی دیکتاتوری پرولتاریا، [یعنی] اجتماعی‌شدن، در درجه‌ی اول بیرون کشیدن این حاکمیت از چنگ سرمایه‌داران است. اما در این میان، **به لحاظ عینی کار پرولتاریا** ــ به مثابه طبقه ــ **دیگر به گونه‌ئی مستقل و عین‌واره در برابر او قرار نمی‌گیرد**. پرولتاریا با در اختیار گرفتن هم‌زمانِ کاری که پیش‌تر عین‌واره شده و کاری که هم اکنون انجام می‌گیرد، به نفیِ عملی و عینیِ این تقابل می‌پردازد؛ و همراه با آن، تضادِ منطبق با این تقابل در جامعه‌ی سرمایه‌داری، یعنی تضاد میان گذشته و حال نیز، که ساختار مناسبات‌شان به ناگزیر تغییر می‌یابد، ناپدید می‌گردد. فرآیند عینیِ اجتماعی‌شدن و آگاهی‌یابی پرولتاریا به رابطه‌ی درونیِ 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 «اجتماعی‌شدنِ» «آزمایشی»، هیچ نوع «اقتصاد برنامه‌دار» و مانند آن‌ها در درون جامعه‌ی سرمایه‌داری ممکن نیست به آن نزدیک شود. زیرا چنین اقداماتی ــ در بهترین حالت ــ چیزی نیستند مگر تمرکزیابی‌های سازمانی **در درون نظام** سرمایه‌داری که در انسجام بنیادینِ ساختار اقتصادی یا در رابطه‌ی بنیادین آگاهیِ طبقاتی پرولتری با کلیتِ فرآیند تولید هیچ‌گونه تغییری ایجاد نمی‌کنند؛ برعکس، کوچک‌ترین یا «آشفته‌ترین» اجتماعی‌شدنی که شکلِ تصرف مالکیت یا قدرت به خود بگیرد، **درست همین ساختار را** زیرورو می‌کند و بدین ترتیب جهشی عینی و جدی به سیر تحول می‌دهد. هنگامی که مارکسیست‌های عامیانه‌اندیشِ اقتصادپرست

می‌کوشند گذارهای تدریجی را جای‌گزین این جهش سازند، همواره از یاد می‌برند که مناسبات سرمایه‌داری نه فقط مناسبات مربوط به تکنیک‌های تولید، مناسبات «نابِ» اقتصادی (به معنای مورد نظر اقتصاد بورژوایی)، بل‌که مناسبات اقتصادی و **اجتماعی** به معنای حقیقیِ واژه اند. آن‌ها در نمی‌یابند که «تولید سرمایه‌داری، به مثابه فرآیندی به‌هم‌پیوسته، یا به مثابه فرآیندِ بازتولید، نه فقط کالا و ارزش اضافی، بل‌که **خودِ رابطه‌ی سرمایه‌داری**، یعنی سرمایه‌دار در یک‌سو و کارگر مزدبگیر در سوی دیگر، را نیز **تولید و بازتولید** می‌کند» [***سرمایه***، تأکیدها از لوکاچ است. ـ 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. تازگیِ بنیادین این ساختار به‌هیچ‌وجه از آن رو دگرگون نمی‌شود که امکان‌ناپذیری اقتصادیِ اجتماعی‌شدنِ سرمایه‌داری کوچک، بازتولید مکرر سرمایه‌داری و بورژوازی را «بی‌وقفه، هر روزه، در هر ساعت، به نحوی خودانگیخته و در سطح گسترده» ایجاد می‌کند. [لنین، ***چپ‌روی، بیماری کودکانه‌ی کمونیسم***]. این امر البته فرآیند اجتماعی‌شدن را بسیار پیچیده‌تر می‌سازد و هم‌زیستی دو ساختارِ اجتماعی پرتنش‌تر می‌شود، اما **معنای اجتماعیِ** فرآیند اجتماعی‌شدن و نقش آن در فرآیند تحولِ آگاهی پرولتاریا هیچ تغییری نمی‌یابد. اگر این اصل اساسیِ روش دیالکتیکی را به‌درستی دریابیم که «آگاهی انسان نیست که هستی او را تعیین می‌کند، بل‌که 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 فرآیندِ [تحول اجتماعی]، یعنی مقوله‌ی جهش را باید در عمل جدی گرفت.

درواقع، همانا تضاد میان شناختِ «پس از روی‌داد [پدیده‌ها]» و پیش‌بینی ساده و درست، تضاد میان آگاهی «کاذب» و آگاهی اجتماعیِ صادق است که نشان می‌دهد چنین جهشی در کدامین نقطه واقعیت عینی و اقتصادی می‌یابد. البته این جهش اقدامی منحصربه‌فرد نیست که در یک آن، و بی‌هیچ گذاری، بزرگ‌ترین دگرگونی در تاریخ بشر را به انجام رساند. به‌علاوه چنین جهشی از الگوی تاریخ گذشته هم کم‌تر پی‌روی می‌کند و به صورت تبدیل ناگهانیِ محضِ دگرگونی کمّیِ آرام و تدریجی به تغییری کیفی درمی‌آید، تغییری که در آن، «قوانین ابدیِ» 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، چه‌بسا به‌ناگهان (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، نمایش‌گرِ **چرخشی به‌سوی چیزی کیفیتاً جدید است** و عمل آگاهانه‌ئی که کلیتِ بازشناخته‌ی جامعه را هدف قرار داده است، در آن بیان می‌شود؛ و بدین ترتیب ــ در قصد و پایه‌ی خود ــ در قلمرو آزادی مسکن می‌گزینند. در بقیه‌ی موارد، جهش در صورت و محتوای فرآیند آهسته‌ی دگرگونی جامعه ادغام می‌شود و فقط در صورتی می‌تواند خصلت جهشی خود ر به‌درستی حفظ کند که به‌تمامی با این فرآیند درآمیزد، و هیچ چیزی نباشد مگر معنای آگاهانه‌ی هر مرحله، رابطه‌ی آگاهانه‌ی مرحله ب کلیت، و تشدید آگاهانه‌ی فرآیندِ [دگرگونی اجتماعی] در مسیـ

ضروری؛ تشدیدی که یک گام پیش‌تر از این فرآیند است، و نمی‌خواهد هدف‌های بیرونی و آرمان‌های ساختگی را به آن تحمیل کند، بل‌که فقط هدف درونی خود این فرآیند را روشن می‌سازد، آن هم در زمانی که انقلاب، هراسان «از سهم‌گینیِ نامعینِ هدف‌های خویش»، با خطر تزلزل و افتادن به دام سازش و ناپی‌گیری روبه‌رو می‌گردد.

بنابراین، جهش گویی به‌تمامی در این فرآیند جذب می‌شود. اما «قلمرو آزادی» هدیه‌ئی نیست که بشرِ دردمند در زیر یوغ ضرورت، به نشان پاداشِ پای‌داری‌اش در تحمل درد و رنج‌ها از دست تقدیر دریافت می‌کند. این قلمرو نه فقط هدف، بل‌که وسیله و سلاح پیکار نیز هست. و در همین‌جاست که تازگیِ بنیادین و کیفیِ اوضاع نمایان می‌شود: نوع بشر برای نخستین‌بار ــ به شکرانه‌ی آگاهی طبقاتی پرولتاریایی که به کسب قدرت فراخوانده شده است ــ سرنوشت تاریخ خود را آگاهانه رقم می‌زند. در این میان «ضرورت» فرآیند اقتصادی عینی حذف نمی‌شود، بل‌که کارکردی متفاوت و تازه پیدا می‌کند. اگر تاکنون وظیفه‌ی ما آن بود که ببینیم در سیر عینیِ فرآیند تاریخ چه چیزی ــ به هر شکل ــ 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 ــ پس از مبارزات طولانی و دشوار ــ به‌تمامی حذف گردد. اما شناخت روشن و بی‌وقفه‌ی آن‌چه درواقع 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 زیوروکننده‌ی دنیا را تا حد ناکجاآبادی تو‌خالی فرومی‌کاهد و قدرت دشمن را تقویت می‌کند. اما شناخت گرایش‌های سیر ناگزیر اقتصاد، دیگر در خدمت تسریعِ خود این فرآیندِ سیرِ ناگزیر یا بهره‌گیری از آن نیست. به‌عکس، نقش آن پیکارِ کارساز با این سیر، پس‌راندن و ــ در صورت امکان ــ کشاندن آن به مسیری دیگر یا پرهیز از آن است ــ 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 ــ یعنی همان چیزی که آن را به معنای دقیق کلمه به اقتصاد بدل کرده است ــ 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 هرقدر 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 فرآیندِ ضروری را هم‌راهی می‌کردند و با آن تعیین می‌شدند. اکنون قهر در خدمت انسان و شکوفایی انسان است.

اغلب به‌درستی گفته شده که اجتماعی‌شدن به مسئله‌ی کسب

قدرت مربوط می‌شود و مسئله‌ی قهر در این‌جا 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 ــ قهر عریان، حاد و آشکار ــ پیشاپیشِ کنش اجتماعی قرار می‌گیرد. اما این فقط توهّم 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 ــ و در عین‌حال 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 میانجی‌نیافته به‌سوی تازگی بنیادین جامعه‌ئی با نظم و ترتیب آگاهانه که در آن، «اقتصاد» تابع انسان و نیازهای وی است. سرشت فرآیندیِ 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 اولین‌بار در تاریخ، اختیار هدایت نوع بشر را در دست می‌گیرند، آنگاه موضوعات و ابزارهای پیکار، اقتصاد و قهر، مسائل هدف‌های واقعیِ هر مرحله، محتوای نخستین‌گامی که در این مسیر واقعاً برداشته شده یا باید برداشته شود، همه و همه درکانون توجه قرار می‌گیرند. زیرا این محتواها، که پیش‌تر «ایدئولوژی» خوانده می‌شدند، اکنون ــ که البته از هر نظر دگرگون شده‌اند ــ 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 یک‌سو] تقریباً فقط و فقط به اقتصاد توجه دارد و [از سوی دیگر] با کاربرد آشکار قهرِ عریان 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 بازمان بدارد که با آخرین ایفای نقش اقتصاد و قهر در تاریخ روبه‌رو ایم. انگلس در *آنتی‌دورینگ* می‌گوید: «نخستین اقدامی که دولت (قهرِ سازمان‌یافته) با آن واقعاً در مقام نماینده‌ی تمام جامعه پدیدار می‌شود ــ تملک ابزار تولید به نام جامعه ــ در عین‌حال واپسین اقدام مستقل دولت نیز هست... دولت رفته رفته زوال می‌یابد...».

«اجتماعی‌شدنِ 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 بدین‌جا، در قالبِ «ایدئولوژی» محض، با سیر ناگزیرِ تحول نوع بشر همراهی می‌کرده است، [یعنی] زندگی انسان به مثابه انسان در روابطاش با خود، با هم‌نوعان‌اش، و با طبیعت، اکنون می‌تواند به محتوای راستین زندگی نوع بشر بدل گردد. بدین ترتیب زایش ــ اجتماعیِ ــ 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 جزیره‌هائی که پرولتاریا حاکمیت خود را برقرار ساخته است، این طبقه فقط با سخت‌کوشی می‌تواند سرمایه‌داری را گام‌به‌گام به عقب براند و نظم نوین جامعه را آگاهانه به وجود آورد ــ نظمی که دیگر در قالب مقوله‌های سرمایه‌داری بیان نمی‌شود. اما صرف همین امر که مبارزه به چنین مرحله‌ئی رسیده است، در عین‌حال دو دگرگونی بسیار مهم را در کارکرد ماتریالیسم تاریخی نشان می‌دهد.

در وهله‌ی نخست باید به یاری دیالکتیک ماتریالیستی، چه‌گونگیِ پیمودن راهی را نشان داد که به مهار و تسلط آگاهانه بر تولید و آزادی از قیدوبند نیروهای اجتماعیِ 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 کاربردِ ــ بی‌پیش‌داوریِ ــ روشِ دیالکتیکی در مورد این موضوعِ یک‌سره جدید برمی‌آید. در وهله‌ی دوم، از آن‌جا که هر بحرانی نشان‌دهنده‌ی عینیت‌یابیِ انتقادازخودِ سرمایه‌داری است، بحران کنونیِ به‌غایت حاد سرمایه‌داری ما را قادر می‌سازد تا با بهره‌گیری از این فرآیند انتقادازخود، 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، بل‌که از دیدگاه تحکیم علمی آن نیز باید از پیروزی پرولتاریا برای ساختن این خانه و این کارگاه برای ماتریالیسم تاریخی بهره برگیریم.

ژوئن ۱۹۱۹

فعالیت قانونی و غیرقانونی

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، تزهائی درباره‌ی فویر 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 بودنِ بخشی از جنبش کارگری درواقع چنان تابع «تصادف‌های» تاریخی است که بررسی آن همواره به شناخت اصولی نمی‌انجامد. هیچ حزبِ 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 بپردازیم. 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 فعالیتِ غیرقانونی را به نحوی مکانیکی به احزاب انقلابی نسبت دهیم. البته در هر جنبش انقلابی دوره‌هائی وجود دارد که در آن‌ها نوعی **رمانتیسم فعالیتِ غیرقانونی** حاکم یا دست‌کم نیرومند است. اما این رمانتیسم، آشکارا بیماری کودکانه‌ی جنبش کمونیستی و واکنشی است بر ضد فعالیت قانونی به هرقیمتی (دلایل این امر را جلوتر به‌روشنی 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 معنائی دارند؟ این مسئله ناگزیر به مسئله‌ی عام قهرِ 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 ــ در هم‌آهنگیِ کامل با نظریه‌ی مارکس و انگلس ــ به این ترتیب تفسیر کرد که تصویر ایدئولوژیکیِ متناظر با چنین پیوندی در اندیشه‌ها و احساسات انسان‌هائی پدیدار می‌شود که در عرصه‌ی اِعمال قهر جای گرفته‌اند. به عبارت دیگر، سازمان‌دهی مبتنی بر قهر چنان با اوضاع (اقتصادی) زندگی انسان‌ها هم‌خوان است، یا با چنان برتریِ به‌ظاهر رفع‌ناپذیری در نظر آنان جلوه می‌کند که آن را همانند نیروئی طبیعی یا محیط ضروری

زندگی‌شان احساس می‌کنند و در نتیجه **آزادانه** تابعِ آن می‌شوند (این به‌هیچ‌وجه بدین معنا نیست که با آن **موافق** اند). درواقع همان‌گونه که سازمان‌دهی مبتنی بر قهر فقط تا هنگامی تداوم‌پذیر است که بتواند بر مقاومت افراد و گروه‌ها به‌زور چیره گردد، به همان‌ترتیب اگر این سازمان‌دهی مجبور بود که در هر فرصتی به قهر متوسل شود، به‌هیچ‌وجه 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 سازمان‌دهیِ استوار بر قهر فقط هنگامی امکان‌پذیر می‌گردد که باور به امکان‌ناپذیریِ 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 خودِ انقلاب را فقط انسان‌ها می‌توانند انجام دهند، انسان‌هائی 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 «کاذبِ» نظام موجود قرار می‌دهد (مانند حقوق طبیعی که پیش‌درآمد انقلاب‌های بورژوایی بوده است). از سوی دیگر تردیدی نیست که حتی گروه‌ها و توده‌هائی نیز که به علت وضعیت طبقاتی خود، به کام‌یابی انقلاب علاقه‌ی مستقیم دارند فقط **در طول** ــ و اغلب، **پس از** ــ انقلاب به رهاییِ درونی از نظام کهن می‌رسند. آنان پیش از آن که بتوانند از سلطه‌ی افکار و احساسات نظامِ کهن رهایی یابند، باید به چشم خود ببینند که چه جامعه‌ئی با 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 بیش‌تر از انقلاب اساساً سیاسی اعتبار دارند. انقلاب سیاسی کاری جز صحه گذاشتن بر وضعیت اقتصادی ـ اجتماعی‌ئی که دست‌کم تا حدی خود را بر واقعیتِ 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 خاطرنشان 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 غریزه‌های انسان معمولی چنان اختلاف ژرفی دارد که او آن را به چشم تهدیدی فاجعه‌بار برای **زندگی به طور کلی**، و نیروی طبیعیِ 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 پیش‌رفتِ

سرمایه‌داری نیز پرولترهائی که پرورش خرده‌بورژوایی 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 (به‌تفکیک از نشانه‌ها و جلوه‌هایِ بیرونی آن) درک می‌کند و گرایش تعیین‌کننده‌ی تحول آینده را (به‌تفکیک از پدیده‌های روزمره) نشان می‌دهد. همین امر در عین‌حال 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 **آگاهی** یابد که به‌نحوی مقاومت‌ناپذیر به‌سوی نابودی سرمایه‌داری به پیش می‌رود. هنگامی که مارکس جوان «نوسازی آگاهی» را برنامه‌ی خود قرار داده بود، ذات فعالیت بعدیِ 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، بل‌که در پی آن است که معنای نهفته‌ی همین فرآیند را آشکار سازد؛ نگرش او در عین‌حال 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 آگاهیِ 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 دست یابد**» (تأکیدها از من است).

این نوسازی آگاهی عبارت است از خود فرآیند انقلابی. زیرا پرولتاریا فقط به‌تدریج و از ره‌گذرِ بحران‌های سخت و طولانی می‌تواند به آگاهی برسد. هرچند در آموزه‌ی مارکس، تمام پی‌آمدهای نظری و عملیِ وضعیت طبقاتی پرولتاریا بیرون کشیده شده‌اند (مدت‌ها پیش از آن که «فعلیت» تاریخی بیابند)؛ هرچند تمام این آموزش‌ها نه ناکجاآبادهائی بی‌گانه با تاریخ، بل‌که شناخت‌های خودِ فرآیند تاریخی اند، به‌هیچ‌وجه این نتیجه به دست نمی‌آید که پرولتاریا به رهایی مطرح‌شده در آموزه‌ی مارکس ــ حتی اگر **کنش‌های خاص** وی با این آموزه هم‌آهنگ باشند ــ آگاهی‌یافته است. در جای دیگری [در مقاله‌ی ***آگاهی طبقاتی***] توجه خوانندگان را به این فرآیند جلب کرده و خاطرنشان ساخته‌ایم که پرولتاریا در زمانی که از نظر سیاسی هنوز به‌تمامی زیر نفوذ دولتِ 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 دولتِ سرمایه‌داری را به عنوان دولت عام پذیرفته و مبارزه‌ی خود را با آن به مثابه اعتراض «جناح مخالف» (اپوزیسیون) در نظر گرفته‌اند (این نکته به‌روشنی تمام در مجادله‌ی پانه‌کوک-کائوتسکی در ۱۹۱۲ دیده می‌شود). زیرا برخورد «مخالفت‌آمیز» درواقع به معنای آن است که نظام موجود، در اساس، **به عنوان مبنای دگرگون‌ناپذیر**

پذیرفته‌شده و هدف تلاش‌های «جناح مخالف» فقط به دست آوردن بیش‌ترین امتیازهای ممکن برای طبقه‌ی کارگر **در درون** نظامِ موجود است.

در حقیقت فقط افراد نادانِ به‌کلی غافل از دنیا ممکن است واقعیت دولتِ سرمایه‌داری را در مقام عامل قدرت نادیده گیرند. تفاوت 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، بل‌که موضوع مبارزه به حساب می‌آوزند، از جهت ذهنی در عرصه‌ی بورژوازی جای گرفته و بدین ترتیب حتی پیش از آغاز نبرد، نیمی از آن را باخته‌اند. درواقع، هر نظام دولتی و حقوقی، و به طریق اولی نظام سرمایه‌داری، در تحلیل نهایی بر پذیرش بی‌چون‌وچرای 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[1] به‌درستی یادآور می‌شود که هر جنایت‌کاری (بی آن 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، هرچند انگیزه‌های شخصی یا فشارِ اوضاع و احوال او را به سرپیچی از قوانین کشانده‌اند، اما آن‌ها در نظرش هم‌چنان معتبر اند. از آن‌جا که این سرپیچی‌ها در مواردِ 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 ــ بنا به ذات خود ــ 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، سرپیچیِ گذرا از قوانین روی می‌دهد. شگرد عوام‌فریبانه‌ی معمولی این است که نقد مارکسیستی دولت را با آنارشیسم درهم می‌آمیزند. در واقعیت امر، مارکسیسم نه با پندارهای آنارشیستی سروکار دارد و نه با ناکجاآبادها؛ مسئله‌ی اساسیِ آن است که دولت جامعه‌ی سرمایه‌داری، **تا هنگامی که وجود دارد، به مثابه پدیده‌ئی تاریخی بررسی و ارزیابی شود.** در نتیجه ضروری است که آن را فقط به صورت منظومه‌ی قدرتی ببینیم که از یک‌سو باید در محدوده‌ی قدرت‌اش ــ و فقط در محدوده‌ی قدرت واقعی‌اش ــ 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 پی‌برد. **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، بل‌که پیش‌شرط کارکرد مناسب آن نیز هست.

۲

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 کاربردِ 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 آغازگاهِ 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 خرده‌بورژوایی 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 به‌سوی 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 ذهنیِ بسیار خاصی قرار دهد. دولت سرمایه‌داری باید در نظر او همانند حلقه‌ئی از

زنجیره‌ی تحول تاریخی پدیدار شود: در نتیجه این دولت به‌هیچ‌وجه «محیط طبیعی انسان» را نمی‌سازد، بل‌که 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 واقعیتی 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، بل‌که به‌عکس باید با رویارویی با باد و به‌کارگرفتن آن، به‌سوی مقصد آغازین پیش رود. انسان در جریان تحول تاریخی طولانی، در برابر نیروهای ستیزه‌گر طبیعت به‌تدریج **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 به‌آسانی می‌توان دریافت. اقدامات سرکوب‌گرانه‌ی جامعه در موارد خاص معمولاً سخت و به گونه‌ئی بی‌رحمانه مادی اند، **اما قدرتِ 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) بل‌که شناختی است که گوشت و خون گرفته، یعنی به گفته‌ی مارکس «فعالیت عملی ـ انتقادی» است.

بحران فعلی و حاد سرمایه‌داری چنین شناختی را ممکن و ضروری می‌سازد. ممکن‌شدنِ 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، بل‌که 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. درواقع وقتی به روش‌ه

و وسایل غیرقانونی مبارزه نوعی هاله‌ی قداست بخشیده شود و آن‌ها از «اصالت» انقلابی ویژه‌ئی برخوردار گردند، دولت موجود از اعتباری قانونی، اعتباری بسیار فراتر از یک واقعیت تجربیِ 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 زندگیِ 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 چه‌بسا متهبه‌خشخاش‌گذاشتن 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 غیرقانونیِ حقیقتاً انقلابی آشکار شده است ــ اقداماتی که نه سرپیچی‌های قهرمانانه و رمانتیکی از قوانین خاص، بل‌که رد و نفی تمام نظام حقوقی بورژوایی بوده‌اند ــ بررسی کنیم، درمی‌یابیم که

در این‌جا نه با ابداعی انتزاعی و میان‌تهی، بل‌که با توصیف وضعیتی واقعی سروکار داریم. باریس ساوینکوف امروزه در اردوگاه لهستان سفید بر ضد روسیه‌ی پرولتاریایی می‌جنگد: اما درگذشته او نه فقط سازمان‌ده مشهور تقریباً تمام سوءقصدهای بزرگ دوران تزاریسم، بل‌که هم‌چنین یکی از نخستین نظریه‌پردازان رمانتیسم فعالیت غیرقانونی بود.

بنابراین، برای حزب کمونیست مسئله‌ی فعالیت قانونی یا غیرقانونی به **مسئله‌ئی 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 موضع‌گیریِ کاملاً بی‌اصول است که یگانه شیوه‌ی نفی عملی و اصولیِ اعتبارِ نظام حقوقی بورژوایی نهفته است. ضروری بودن چنین تاکتیک‌هائی 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 لحظه‌ئی معین از بیش‌ترین انعطاف و انطباق‌پذیری برخوردار گردد و تناوب و یا هم‌زمانیِ کاربرد وسایل قانونی و غیرقانونی برای پیکارِ به‌راستی کارساز با بورژوازی، در مورد اموری واحد، ضروری است؛ چنین تاکتیک‌هائی برای تکمیل خودآموزی انقلابی پرولتاریا نیز ضروری اند. زیرا پرولتاریا درواقع فقط هنگامی می‌تواند از وابستگی عقیدتی به صورت‌های زندگیِ آفریده‌ی سرمایه‌داری رهایی یابد که فراگرفته باشد به‌نحوی رفتار کند که این صورت‌ها نتوانند بر اَعمال 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. به‌عکس، پرولتاریا به یاری همین رهایی و باور درونی است که می‌تواند نظام اجتماعی سرمایه‌داری را مانع دشواری در راه تحول سالم بشر ببیند، مانعی که هم محکوم به مرگ است و هم زیان مرگ‌آوری دارد؛ و این امر برای موضع انقلابی آگاهانه و ماندگارِ پرولتاریا ضرورت مطلق دارد. این خودآموزیِ پرولتاریا فرآیندی طولانی و دشوار است که او را برای انقلاب «پخته» می‌سازد؛ و هرچه سرمایه‌داری و فرهنگ بورژوایی در کشوری توسعه‌یافته‌تر باشند، این فرآیند طولانی‌تر می‌شود، زیرا آلودگی شکل‌های زندگی سرمایه‌داری به پرولتاریا سرایت می‌کند.

خوش‌بختانه، ضرورت تعیین شکل‌های مناسب فعالیت انقلابی با الزامات این کارِ آموزشی انطباق دارد و چنین انطباقی البته تصادفی نیست. به عنوان مثال، دومین کنگره‌ی انترناسیونال سوم در «تزهای تکمیلی» خود درباره‌ی نظام پارلمانی بر ضرورت پی‌روی کاملِ فراکسیون پارلمانی از کمیته‌ی مرکزیِ (احتمالاً غیرقانونیِ) حزب تأکید می‌ورزد؛ این امر فقط حاصل ضرورت مطلق تضمین عمل یک‌پارچه‌ی [حزب] نیست و به کاهش محسوس اعتبار پارلمان در ذهن توده‌های وسیع پرولتری نیز یاری می‌رساند (اعتباری که پایه‌ی آزادی عمل دژ فرصت‌طلبی ــ یعنی فراکسیون پارلمانی ــ است). از جمله مواردی که ضرورت این تدبیر را نشان می‌دهد آن است که پرولتاریای انگلستان در پی پذیرش درونیِ چنین نهادهائی، همواره به راه‌های فرصت‌طلبانه کشیده شده است. سترونیِ تأکیدِ انحصاری بر «عمل مستقیمِ» ضد پارلمانی، درست مانند سترونیِ مباحثات در باب رجحان یکی از این روش‌ها، نشان می‌دهد که هر دو ــ البته به شکل‌های متضاد ــ اسیر پیش‌داوری‌های بورژوایی اند.

کاربردِ هم‌زمان و متناوبِ وسایل قانونی و غیرقانونی از آن رو

نیز ضروری است که فقط از همین راه می‌توان در پس نقاب نظام حقوقی، دستگاه اقتدار بی‌رحمانه‌ی سرکوب سرمایه‌داری را نشان داد ــ و همین اقدام، پیش‌شرطِ برخوردِ واقعاً انقلابی به حقوق و دولت است. هنگامی که یکی از این دو روش ــ حتی در عرصه‌هائی محدود ــ به‌تنهایی به کار رود یا کاملاً مسلط باشد، بورژوازی می‌تواند این توهم را در ذهن توده‌ها حفظ کند که نظام حقوقی او یگانه نظام ممکن است. یکی از هدف‌های اساسیِ فعالیت هر حزب کمونیستی آن است که حکومت کشورش را به زیرپا گذاشتن نظام حقوقی خود وادارد و حزب قانونی سوسیال ـ خائنان را به پشتیبانی آشکار از این «قانون‌شکنی» بکشاند. در بعضی موارد، به‌ویژه هنگامی که پیش‌داوری‌های ملت‌پرستانه [ناسیونالیستی] در چشم پرولتاریا خاک می‌پاشند، حکومت سرمایه‌داری ممکن است از این «قانون‌شکنی» به سود خود بهره‌گیرد؛ اما به نسبتی که پرولتاریا گردآوریِ نیروهای خویش را برای نبرد سرنوشت‌ساز آغاز می‌کند، این قانون‌شکنی خطرناک می‌گردد. پندارهای زیان‌آور در باب دموکراسی و گذار صلح‌آمیز به سوسیالیسم از همین ملاحظات ــ یعنی از احتیاط سرکوب‌گران ــ سرچشمه می‌گیرند؛ چنین پندارهائی با این امر تقویت می‌شوند که فرصت‌طلبان بر فعالیت قانونی خود به هر قیمتی اصرار می‌ورزند و بدین ترتیب د پیش‌گرفتنِ رفتار محتاطانه را برای طبقه‌ی حاکم ممکن می‌سازند این کارِ آموزش‌یابی پرولتاریا فقط در صورتی ممکن اس مسیردرست را بپیماید که تاکتیکی واقع‌گرایانه و هوش‌یارانه در پیش گرفته شود، تاکتیکی که تمام وسایل قانونی و غیرقانونی را به‌تناو به کار برد و همواره فقط هدف [نهایی پرولتاریا] را راه‌نمای خود قر دهد.

۳

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 حقوقیِ 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 تناسبِ قوای گذرائی که روزی دیگر ممکن است واژگون گردد، بل‌که همانند نظام حقوقی و قانونی مستقری ببیند. ساده‌لوحانه است که بپنداریم پای‌داری بورژوازی را ــ اعم از آن‌که به صورت ضد انقلابِ آشکار یا خراب‌کاریِ پنهانی درآید ــ می‌توان با هر نوع امتیازی کاهش داد. مثال دیکتاتوری شوراهایِ مجارستان نشان می‌دهد که تمام این امتیازها که در عین‌حال و

بی‌استثنا امتیازهائی به سوسیال دموکراسی نیز بودند، آگاهی طبقات حاکمِ 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 عقب‌نشینیِ قدرت شوراها در برابر بورژوازی، برای ایدئولوژیِ قشرهای وسیع خرده‌بورژوازی پی‌آمدهای زیان‌بارتری به همراه دارد، زیرا آنان درواقع 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 محافل 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 ضدانقلابِ 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 رهاییِ 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 به‌تدریج 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 بورژوایی دریافتی بسیار گسترده‌تر به دست می‌آورد، بل‌که بخش‌های هرچه بیش‌تری از پرولتاریا به کار فکریِ لازم برای هدایت اقتصاد و دولت آگاهی می‌یابند. به‌علاوه، پرولتاریا که در پیش‌بُردِ 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 خرده‌بورژوایی و حتی بورژوایی 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 ــ دست‌کم در طول دوره‌ئی که باید با دولت پرولتریِ نوپا و تثبیت‌نشده پیکار کند ــ بسیار پخته‌تر و پیش‌رفته‌تر از پرولتاریا نبود؛ برای بورژوازی نیز مسئله‌ی عقیدتیِ فعالیت قانونی و غیرقانونی تغییر کارکرد همانندی پیدا کرده است. بورژوازی درواقع با همان ساده‌اندیشی و اعتمادبه‌نفسی که در گذشته بر قانونی بودن نظام حقوقی خود تأکید می‌کرد، اکنون نظام حقوقی پرولتاریا را غیرقانونی می‌داند. ما از پرولتاریائی که برای کسب قدرت پیکار می‌کرد می‌خواستیم که دولت بورژوایی را فقط به چشم واقعیتی گذرا و عامل قدرت بنگرد؛ بورژوازی نیز اکنون به طور غریزی همین کار را انجام می‌دهد. بنابراین پرولتاریا به‌رغمِ 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 می‌ماند و خواهد ماند. اما در پی آموزشی که فرصت‌طلبان در طی فرآیند رهایی پرولتاریا به وی می‌دهند، نگرشی در ذهن‌اش شکل می‌گیرد که مانع بزرگی در راه این تحول ایجاد می‌کند. از آن‌جا که پرولتاریا عادت کرده است نهادهای سرمایه‌داری را در هاله‌ئی از قانونیت نگاه کند، برای او دشوار است که بازمانده‌های این نظام را نیز که دیرزمانی دوام می‌آورند، به همین چشم ننگرد. پرولتاریا پس از کسب قدرت هنوز از نظر فکری زندانیِ محدودیت‌های ترسیمیِ سیر تحول سرمایه‌داری باقی می‌ماند. چنین اسارتی از یک‌سو در این امر نمودار می‌شود که پرولتاریا چیزهائی را که باید مطلقاً درهم‌شکند، دست‌نخورده باقی می‌گذارد؛ از سوی دیگر او در کار ویرانگری و سازندگی، نه با اطمینان برخاسته از حاکمیت مشروع خود، بل‌که با آمیزه‌ئی از نوسان و شتاب غاصبی به عمل می‌پردازد که باطناً، در اندیشه‌ها، احساسات، و تصمیم‌گیری‌های خود، بازگشتِ ناگزیرِ سرمایه‌داری را پیش‌بینی می‌کند.

من در این‌جا فقط خراب‌کاریِ کمابیش آشکارا ضدانقلابیِ دیوان‌سالاران اتحادیه‌های کارگری را در فرآیند اجتماعی‌شدن ــ در تمام طول دیکتاتوری شوراهای مجارستان ــ در نظر ندارم که هدف‌اش استقرار دوباره‌ی سرمایه‌داری از بی‌دردسرترین راه ممکن بود. منظور من هم‌چنین پدیده‌ی آشکارا چشم‌گیر فساد در شوراهاست که یکی از سرچشمه‌های اصلی آن در همین‌جا نهفته است. منشأ این فساد تا حدی در نگرش بسیاری از مقامات شوراها قرار دارد که باطناً بازگشت سرمایه‌داری «مشروع» را انتظار می‌کشیدند 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 دیدگاهِ مشروع، یعنی از دیدگاه دولتِ پرولتری، فعالیت آنان نیز مانند هر فعالیت دیگری «قانونی» بوده است. در افرادی که شخصیت اخلاقیِ نااستواری داشتند، این سردرگمی به صورت فسادِ آشکار جلوه‌گر می‌شد؛ در انقلابیان صادق این امر در زیاده‌روی رمانتیکی در «فعالیت‌غیرقانونی» 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 بورژوایی شود، که ضرورت دوره‌ی پیشین انقلاب بود. اما به‌رغم این دگرگونی، **تحول آگاهی طبقاتی پرولتاریا، به‌گونه‌ئی یک‌دست و در خطِ مستقیم به پیش می‌رود.** این امر به‌روشنیِ تمام در سیاست خارجی دولت‌های پرولتری جلوه‌گر می‌شود که در برابر ساختارهای قدرت دولت‌های سرمایه‌داری باید همان مبارزه‌ئی را به پیش برند که به هنگام تدارک برای کسب قدرت در کشورهای خود انجام می‌دادند، با این تفاوت که روش‌های مبارزه تا حدی ــ و فقط تاحدی ــ عوض شده‌اند. مذاکرات صلح در برست‌ـلیتوفسک 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 مشروعِ خویش در پشت میز مذاکرات می‌دانستند. هرچند لنین با هوش‌مندی تمام و روشن‌نگریِ 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 خارجیِ او بیش از آن‌که 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 شوراها 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 شوراها، که در عین‌حال اصل بیداریِ آگاهی طبقاتی انقلابیِ 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، بل‌که 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 خرده‌بورژوای روسیه، و نیز بخش‌های متزلزل پرولتاریای جهانی، در اساس یک‌سان می‌ماند: مشروعیت انقلابِ پرولتری تأیید و تضمین می‌شود؛ این بخش‌ها به چنین تضمینی نیاز دارند تا قانونیت نهادهای دولتی جمهوری شوراها 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 صفوفِ بخش‌هائی از جبهه‌ی ضدانقلاب داخلی چنددستگی ایجاد می‌کنند

و آن‌ها را به تمکین در برابر مشروعیت انقلاب وا می‌دارند. همین سیاست‌ها به رشد خودآگاهیِ انقلابی پرولتاریا و شناخت او از نیرو و ارزش و اعتبار خاص خودش نیز یاری می‌رسانند.

پختگی عقیدتیِ پرولتاریایِ روس در همان جنبه‌هائی از انقلاب به‌روشنی پدیدار می‌شود که در نظر فرصت‌طلبانِ 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 غیرقانونیِ طولانی پرورده و ورزیده شده و در نتیجه ذات دولت سرمایه‌داری را به‌روشنی شناخته و عمل خود را نه بر توهماتِ عقیدتی، بل‌که 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 تاکتیکیِ مسئله‌ی فعالیت قانونی و غیرقانونی را دریابد، و در یک کلام خود را هم از بلاهت قانونی‌گری برهاند و هم از رمانتیسم غیرقانونی‌گری.

ژوئیه‌ی ۱۹۲۰

نکته‌های انتقادی درباره‌ی «نقد انقلاب روسیه» روزا لوکزامبورگ

پاول لِوی فرصت را مغتنم شمرده و جزوه‌ی ناتمام رَفیق روزا لوکزامبورگ را که با عجله در زندان برسلو نوشته‌شده منتشر کرده است. انتشار این جزوه به هنگام حادترین حمله‌ها بر ضد حزب کمونیست آلمان و انترناسیونال سوم صورت گرفته و مرحله‌ئی از این مبارزه است ــ درست مانند افشاگری‌های نشریه‌ی ***فورورتس*** [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، بل‌که متزلزل‌کردن 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 خاطرنشان کنیم که روزا لوکزامبورگ بعدها نگرش‌هایش را تغییر داد. باید به‌دقت ببینیم

که او تا چه حد حق داشته یا نداشته است. زیرا ــ از دیدگاهی انتزاعی ــ کاملاً امکان دارد که در جریان نخستین ماه‌های انقلاب او به مسیری نادرست چرخیده و تغییری را که رفقا وارسکی و زتکین در نگرش‌هایش دیده‌اند، نشانه‌ی گرایشی نادرست باشد. بنابراین ــ مستقل از برخورد بعدی روزا لوکزامبورگ با نظریات مطرح‌شده در این جزوه ــ باید همین نظریات را مورد بحث قرار دهیم. به‌ویژه از آن رو که برخی اختلاف نظرهائی که در این‌جا میان روزا لوکزامبورگ و بلشویک‌ها طرح شده‌اند، پیش‌تر در جزوه‌ی یونیوس[۲] و انتقاد لنین از آن، و نیز در نقدی که روزا لوکزامبورگ درباره‌ی کتاب ***یک گام 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 عامِ [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 لوِی 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 انقلابِ پرولتری**. روزا لوکزامبورگ با تأکید خاطرنشان 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 مناسباتِ ارضی؛ چنین حکومتی دست‌کم باید از هر آن‌چه سد راهِ این اقدامات می‌شود بپرهیزد.» و سپس لنین و بلشویک‌ها را سرزنش می‌کند که چرا از این نکته غافل مانده و حتی برخلاف آن عمل کرده‌اند. اگر این سرزنش، نظری منفرد بود، چه بسا [برای توجیه آن] می‌شد عنوان کرد که رفیق روزا لوکزامبورگ ــ تقریباً مانند هر کس دیگری در ۱۹۱۸ ــ از روی‌دادهای واقعی در روسیه اطلاعات کافی نداشته است. اما هنگامی که این نظر را در متن مجموع نوشته‌ی او بررسی می‌کنیم، بی‌درنگ در می‌یابیم که وی قدرت واقعی بلشویک‌ها را در مورد گزینش راه‌حل مناسب برای مسئله‌ی ارضی بسیار بیش از حد ارزیابی می‌کند. انقلاب ارضی داده‌ئی به‌تمامی مستقل از اراده‌ی بلشویک‌ها و حتی اراده‌ی پرولتاریا بود. دهقانان در هر حال هم‌آهنگ با بیان اساسی منافع طبقاتی خود، زمین‌ها را تقسیم می‌کردند. و اگر بلشویک‌ها با این جنبشِ بی‌امان مخالفت می‌ورزیدند، همین جنبش آنان را از سر راه برمی‌داشت، همان‌گونه که منشویک‌ها و «سوسیالیست‌های انقلابی» را از سر راه برداشته بود. بنابراین، برای طرح درست مسئله‌ی ارضی نباید پرسید که آیا اصلاحات ارضی بلشویک‌ها اقدامی سوسیالیستی بوده یا در مسیر سوسیالیسم قرار داشته است؛ بل‌که باید این پرسش را طرح کرد که در آن دوران، هنگامی که جنبشِ اوج‌گیرنده‌ی انقلاب به نقطه‌ی تعیین‌کننده‌ی خود می‌رسید، آیا تمام نیروهای اساسی جامعه‌ی بورژوایی در حال فروپاشی بایستی بر ضد بورژوازی که برای فعالیت‌های ضدانقلابی تدارک می‌دید، به هم می‌پیوستند یا نه

(مستقل از آن که این نیروها «صرفاً» پرولتری بودند یا خرده‌بورژوایی و در مسیر سوسیالیسم به پیش می‌رفتند یا نمی‌رفتند). در واقع بایستی در برابر جنبش انقلابیِ 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 ــ 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 درواقع 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؛ یگانه گزینش 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 پیروزیِ ضدِ 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 ارزیابیِ درستِ خود را از **تاکتیک سیاسی** بلشویک‌ها با انتقاد از نحوه‌ی عمل آنان **در عرصه‌ی اقتصادی و اجتماعی** همراه می‌سازد، ذات ارزیابیِ او از انقلاب روسیه و انقلاب پرولتری آشکار می‌شود: **دادن اهمیتِ 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 درواقع نیز به دست آورده است. در عین حال، پی‌آمد منطقی این امر **کم‌اهمیت شمردن** عناصر غیرپرولتریِ 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 برداشتِ نادرستِ او می‌انجامد: **ناچیزشمردن نقش حزب** در انقلاب و فعالیت سیاسیِ آگاهانه‌ی آن، در مقابل جنبشی بی‌امان که زیر فشار ضرورتِ تحول اقتصادی صورت می‌پذیرد.

۲

بعضی از خوانندگان ممکن است تبدیل این نکته را به مسئله‌ئی اصولی گزافه‌آمیز بدانند. اما برای توجیه درستیِ عینیِ داوری‌مان 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 لنین 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 به‌کلی منتفی هم نیست. تحقق آن به ضرب‌آهنگِ 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 جنگ‌هائی ملی به حساب می‌آیند که حزب‌های انقلابی باید با هر وسیله‌ئی از آن‌ها پشتیبانی کنند و بی‌اعتنایی به چنین جنگ‌هائی سیاستی یک‌راست ضد انقلابی خواهد بود (مانند برخورد سِراتی 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)، بل‌که هم‌چنین درخود 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 پرولتاریایِ ملت ستم‌گر پس از دست‌یابی به پیروزی، از تمام گرایش‌های 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 دوران گذار را پشت سر بگذارد. سیاست بلشویک‌ها در این عرصه، به‌رغم شکست‌های ۱۹۱۸، درستی خود را نشان داده است. زیرا پس از صلح برست ـ لیتوفسک، روسیه‌ی شوروی حتی بدون شعار حقِ 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 ـ ***برخلاف جریان*** ـ رد کرده است). در این‌جا نیز روزا لوکزامبورگ

گزینش میان ضرورت‌هائی را که «کاملاً» سوسیالیستی نیستند و دست سرنوشت آن‌ها را از همان آغاز به انقلاب نوپای پرولتری 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 برخورد است: استدلال‌هائی 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 نظامِ شورایی، محرومیت بورژوازی از حقوقِ مدنی، نبود «آزادی»، کاربرد ترور، و مانند آن‌ها سخت مخالفت می‌کنند. بدین ترتیب، ما با این وظیفه روبه‌رو می‌شویم که نشان دهیم کدام مواضعِ نظری بنیادین، روزا لوکزامبورگ ــ سخن‌گوی غلبه‌ناپذیر و آموزگار و رهبر فراموش‌نشدنی مارکسیسم انقلابی ــ 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 پیش گذاریم تا بتوانیم سرچشمه‌ی منطقی این نگرش‌های او را دریابیم.

این سرچشمه، ارزیابی گزافه‌آمیز او از **خصلتِ اندام‌وارِ** 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، بل‌که در روابط میان اقتصاد و سیاست نیز به نحو قانع‌کننده‌ئی 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 همین‌جا 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 این‌جا چنان به قوت تمام نشان داده شده‌اند که ــ در این زمینه ــ توجیه چنین نتیجه‌گیری‌هائی را بسیار دشوار می‌کند. به‌علاوه، روزا لوکزامبورگ ضرورت قهر را برای انقلاب روس رد نمی‌کند و [در *اصلاح اجتماعی یا انقلاب؟*] می‌گوید: «پیش‌شرطِ سوسیالیسم، زنجیره‌ئی از اقدامات قهرآمیز بر ضد مالکیت و غیره است.» و بعدها در «برنامه‌ی [جمعیت] اسپارتاکوس» آمده است که «قهر ضدانقلاب بورژوایی را باید با قهر انقلابی پرولتاریا پاسخ داد.»

اما این پذیرشِ نقش قهر فقط جنبه‌ی **منفی** و مانع‌هائی را در بر می‌گیرد که باید از سر راه برداشته شوند و به‌هیچ‌وجه ساختمان خودِ سوسیالیسم را شامل نمی‌شود. سوسیالیسم «با صدور فرمان اجرا و مستقر نمی‌شود». روزا لوکزامبورگ تأکید می‌ورزد که «نظام سوسیالیستیِ 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 نیازِ اجتماعی واقعی، وسایل برآوردن آن، و همزمان با ایجاد مسئله، راه‌حل آن را نیز می‌آفریند.»

قصد آن ندارم که بر سرشت بسیار غیردیالکتیکی این شیوه‌ی اندیشیدن روزا لوکزامبورگ، که معمولاً دیالکتیک‌ورزِ 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 اولیٰ عملاً امکان‌پذیر. پیکار با بورژوازی و بیرون کشیدن ابزارهای قدرت از دست وی در مبارزه‌ی طبقاتی اقتصادی ــ به‌ویژه در آغاز انقلاب ــ 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 ــ یعنی تا دیرزمانی ــ این جنبه‌ی «منفیِ» 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 هدفِ انتقاد روزا لوکزامبورگ است) از هر نظر و به‌تمامی اجتناب‌پذیر باشد.

اما اهمیت روشی که در قطعه‌ی پیش‌گفته دیده می‌شود،

بیش‌تر از اهمیت تاریخی آن است. درواقع در این قطعه گرایشی 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 طبیعیِ عقیدتی به سوسیالیسم ــ م.] سخن می‌گویم، 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 عقیدتیِ کافی به پیش می‌برد و به جائی 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 اهمیت‌دادنِ 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 پرولتری بشود. سپس

معترضانه 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 دگردیسی‌های مجمع‌های پارلمانی آن‌ها اشاره می‌کند. این موارد کاملاً درست اند. اما روزا لوکزامبورگ به اندازه‌ی کافی تأکید نمی‌کند که این «دگردیسی‌ها» در ذات خود بسیار شبیه انحلال مجلس مؤسسان بودند. سازمان‌های انقلابیِ مترقی‌ترین عناصر انقلاب در آن زمان («شوراهای سربازان» در ارتش انگلستان، گردان‌های پاریسی، و مانند آن‌ها) درواقع **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 بورژوایی** غالباً چیزی بیش از جابه‌جایی‌هائی **در درون** نهادِ 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 کمّی را به تغییر کیفی** به ارمغان آورد. شوراها، سازمان‌های ترقی‌خواه‌ترین عناصرِ 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)، بل‌که 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 «ناانداموارِ» این دگرگونی‌های مجمع‌های پارلمانیِ گذشته را بسیار کم‌اهمیت می‌شمارد، بل‌که **بدان سبب که شکل شورایی را به مثابه شکل پیکار و حکومتِ 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 تحقق‌یافته است. «مهمل‌گویی 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 نابه‌هنگام و بشارت‌دهنده‌ی وضعیت حقوقی مناسب با پایه‌ی اقتصادِ به‌تمامی سوسیالیستی‌شده 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 شکلِ دولتی ویژه‌ی پرولتاریای پیروزمند) در دگرگونی اقتصادی و اجتماعی جامعه. آیا در این‌جا فقط با وضعیتِ آفریده‌ی نیروهایِ محرکِ اقتصادی

ــ نیروهای فراسوی آگاهی یا در نهایت بازتاب‌یافته در نوعی آگاهی «کاذب» ــ روبه‌رو ایم، وضعیتی که دولت پرولتری **پس از روی‌داد** 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 بکشاند. اما روشن است که در حالت‌های دوم و سوم، قدرتِ 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 همانندِ نقش دولت بورژوایی است؟ آیا فقط می‌تواند ــ در بهترین حالت ــ تحول اقتصادی مستقل از خود را (یعنی تحولی اقتصادی که **به‌تمامی مقدم بر دولت است**) کُند 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 ــ در بهترین حالت ــ تحول اقتصادیِ مستقل از خود را کُند یا تند کند (یعنی آیا وضعیت اقتصادی **به‌تمامی 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 به‌کلی متفاوت می‌شود اگر نقش دولت پرولتری را پی‌ریزیِ سازمان‌دهی سوسیالیستی جامعه، یعنی سازمان‌دهی آگاهانه‌ی اقتصاد بدانیم. بدیهی است که هیچ کس (و به طریق اولیٰ 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 به صرف دست‌یابی پرولتاریا به قدرت سیاسی و اجتماعی‌شدنِ ــ حتی بسیار گسترده‌ی ــ وسایل تولید از میان نمی‌روند. ازمیان‌برداشتن آن‌ها و جای‌گزینی‌شان با شیوه‌ی اقتصاد سوسیالیستیِ آگاهانه سازمان‌یافته را باید نه فقط به صورت فرآیندی طولانی بل‌که بیش‌تر به صورت مبارزه‌ی سرسختانه‌ئی 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 ناچیزشمردن قدرت نیروهای مخالف، به بهای گرانِ 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 ــ همانند اقتصاد سرمایه‌داری ــ خودبه‌خود و به یاری «قوانین کورِ» نیروهای محرک‌اش تحقق می‌یابد. لنین [در ***برخلاف جریان***] در تفسیر نامه‌ی کائوتسکی به تاریخ ۱۲ سپتامبر

۱۸۹۱ می‌نویسد: «انگلس به‌هیچ‌وجه معتقد نیست که 'عامل اقتصادی' تمام دشواری‌های سر راه را به‌خودی‌خود 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». تنظیمِ 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 درواقع «بشارت‌دهنده‌ی وضعیت حقوقیِ» مرحله‌ئی برتر از تقسیم طبقاتی [جامعه] به حساب می‌آیند؛ اما با این‌همه، نه آرمانی پوچ و معلق در هوا، بل‌که برعکس، **یگانه ابزار مناسب برای تحقق راستین این وضعیتِ بشارت‌داده‌شده** اند. زیرا سوسیالیسم هرگز «به‌خودی‌خود» و تحت تأثیر قوانین طبیعیِ تحول اقتصادی استقرار نمی‌یابد. البته قوانین طبیعی سرمایه‌داری ناگزیر این نظام را به‌سوی بحران نهایی می‌کشانند، اما پایان [خودبه‌خودی] راه **آن**، نابودی تمام تمدن و توحشی جدید خواهد بود.

ژرف‌ترین تفاوت میان انقلاب‌های بورژوایی و پرولتری در همین‌جا نهفته است. پیش‌رَویِ بسیار درخشان انقلاب‌های بورژوایی بر این مبنای اجتماعی استوار است که این انقلاب‌ها تحول اقتصادی ـ اجتماعیِ تقریباً کامل‌شده‌ی جامعه‌ئی را به نتیجه‌ی منطقی‌اش می‌رسانند که **توسعه‌ی نیرومند سرمایه‌داری ساختار فئودالی ـ استبدادی آن را از نظر سیاسی، دولتی، حقوقی، و غیره سخت تضعیف کرده است.** عاملِ به‌راستی انقلابی، دگرگونی اقتصادی نظام تولید فئودالی به نظام تولید سرمایه‌داری است، به نحوی که می‌توان در عرصه‌ی نظریه **این** تحول را **بدون انقلاب بورژوایی**، بدون کوشش بورژوازی انقلابی برای دگرگون‌سازی

سیاسی، تحقق‌یافته دانست؛ در این مورد آن چه از روبنای فئودالی ـ استبدادی باقی می‌ماند و با «انقلاب از بالا» از میان نمی‌رود، در دوره‌ی توسعه‌ی کامل سرمایه‌داری «به‌خودی‌خود» فرومی‌ریزد. (وضعیت آلمان از جهاتی با این الگو هم‌خوان است).

تردیدی نیست که اگر مقدمات و پیش‌شرط‌های اقتصادی انقلاب پرولتری نیز در پی تحول تولید سرمایه‌داری در دل جامعه‌ی سرمایه‌داری شکل نمی‌گرفتند، این انقلاب تصورناپذیر می‌بود. اما تفاوت عظیم میان این دو نوع تحول در آن است که **سرمایه‌داری، به مثابه شیوه‌ی تولید، در دل فئودالیسم گسترش می‌یابد و آن را در هم می‌شکند**؛ حال آن که پنداری واهی است که تصور کنیم در دل سرمایه‌داری چیزی جز دو عامل زیر می‌تواند به‌سوی سوسیالیسم به پیش برود: از یک‌سو **شرایط اقتصادی عینی امکان سوسیالیسم**، که فقط پس از سقوط سرمایه‌داری و به مثابه پی‌آمد همین سقوط می‌توانند به عوامل واقعی شیوه‌ی تولید سوسیالیستی **بدل شوند**؛ و از سوی دیگر، تکامل پرولتاریا به صورت طبقه. در این مورد می‌توان تحولی را در نظر گرفت که در آن نظام کارگاهی و نظام اجاره‌داریِ سرمایه‌داری در حالی پشت سر گذاشته شدند که نظام‌فئودالی هنوز موجود بود. آن‌ها درواقع فقط باید موانع حقوقی را از سر راه توسعه‌ی آزادشان بر می‌داشتند. در مقابل، اگرچه تمرکز سرمایه در قالب تراست‌ها، کارتل‌ها، و سایر انحصارات از شرط‌های ناگزیر تبدیل شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به شیوه‌ی تولید سوسیالیستی است، اما حتی پیش‌رفته‌ترین تمرکز سرمایه‌دارانه در عرصه‌ی اقتصادی نیز با سازمان‌دهی سوسیالیستی تفاوت کیفی دارد و ممکن نیست «به‌خودی‌خود» به سازمان‌دهی سوسیالیستی بدل شود یا در چارچوب جامعه‌ی سرمایه‌داری «به صورت حقوقی» به

چنین سازمان‌دهی‌ئی تبدیل گردد. شکست تراژی ـ کمیکِ 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، به‌کلی 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 ـ برخلاف پنهان‌سازی عقیدتی نقش دولت در انقلاب‌های بورژوایی ـ آگاهی **پیش‌بینی‌کننده** و دگرگون‌سازنده‌ئی درباره‌ی نقش دولت در انقلاب پرولتری دارد که در تقابل با آگاهی ضرورتاً دیرهنگام و **پس از رویدادِ** بورژوازی است، این تفاوت را به‌روشنی نشان می‌دهد. روزا لوکزامبورگ در انتقاد از جای‌گزینی مجلس مؤسسان با شوراها این نکته را به‌درستی در نیافته است. **او انقلابِ پرولتری را در قالب‌های ساختاری انقلاب‌های بورژوایی به تصور درمی‌آورد.**

۵

با این تقابل آشکار میان ارزیابی «اندام‌وار» و ارزیابی دیالکتیکی و

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، بل‌که فقط در عرصه‌ی سازمانی بود. تقریباً در مورد تمام مسائل تاکتیکی (اعتصاب توده‌ای، ارزیابی انقلابِ ۱۹۰۵، امپریالیسم، پیکار با جنگِ جهانی قریب‌الوقوع) روزا لوکزامبورگ و بلشویک‌ها همیشه نظری مشترک داشتند. از جمله در اشتوتگارت، در مورد صدور قطع‌نامه‌ی قاطع درباره‌ی جنگ، روزا لوکزامبورگ درواقع نماینده‌ی بلشویک‌ها بود. با این‌همه، فرعی بودن اختلاف آنان بسیار کم‌تر از آن است که از توافق‌های 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، **مبارزه‌ئی 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

درخودانگیختگی 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 پرجوش‌وخروش و سوسیال دموکراسی مردّد و متزلزل می‌شود». دوم آن‌که شکل خودِ 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 **پیش‌بینی‌پذیرِ جنبش انقلابی** استوار است، نگرشی که پیش‌تر، پی‌آمدهای عملی آن را در انتقاد وی از اصلاحات ارضی بلشویک‌ها و شعار حقِ ملت‌ها در تعیین سرنوشت خویش دیده‌ایم. او می‌گوید: «سوسیال دموکراسی همیشه از این اصل دفاع کرده که نه فقط نماینده‌ی طبقه‌ی کارگر، بل‌که در عین حال نماینده‌ی مجموعه‌ی منافع مترقی 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 بدین‌سان به حزب مردمیِ 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 سازمانیِ تمام قشرهائی است که فرآیند تاریخ آن‌ها را بر ضد بورژوازی به حرکت درمی‌آورد. فقط باید مانع آن شد که تحریفات خرده‌بورژوایی، مفهوم مبارزه‌ی طبقاتی را بی‌رمق 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 اِعمال نفوذ مقتدرانه‌ی اکثریت واقعاً موجود پرولتاریای انقلابی در حزب» باشد.

بنابراین، روزا لوکزامبورگ از یک‌سو 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 (***اعتصاب توده‌ای***). از سوی دیگر، گویی می‌پذیرد که قشرهای خرده‌بورژوای جامعه‌ی بورژوایی، که وخامت انقلابی 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 ردِّ 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 بپردازد، اما نباید با آن‌ها وحدت سازمانی داشته باشد؛ و در این فرآیند به ناگزیر باید حتی **با بعضی از قشرهای پرولتری به ستیزه برخیزد**، قشرهائی 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، بل‌که مسئله‌ی اتحاد و ائتلاف با بورژوازی «ترقی‌خواه» را نیز برای انجام و تحکیم انقلاب بورژوایی

دربرمی‌گرفت (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 فرصت‌طلب آنان رزمیده و همواره نه فقط نافذترین و پرشورترین، بلکه ژرف‌ترین و قاطع‌ترین رسواگرِ هرگونه فرصت‌طلبی بوده است؛ اما در این‌جا به‌روشنی می‌بینیم که چرا او می‌بایست **در ارزیابی از خطر فرصت‌طلبی و در نتیجه در شناخت روشِ 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 صرفِ متقاعدساختن 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 نامنظمِ روی‌دادها طبعاً نتوانست ــ حتی در حزب‌های غیر روسی ــ از شکل‌گیری جناح‌های راست، میانه، و چپ به‌کلی 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 سراپا کاذب بود؛ و با استحکام سازمانی این دسته‌بندی‌ها، مانع‌های مهمی بر سر راه روشن‌گری در طبقه‌ی کارگر ایجاد شد. (از جمله استروبل در گروه «انترناسیونال»؛ «پاسیفیسم» به مثابه عاملِ 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 ــ چون در اروپای مرکزی و غربی دست‌گاهِ حزب غالباً در دست جناح راست یا میانه بود ــ مبارزه‌ی سازمان‌نیافته و صرفاً فکری با فرصت‌طلبی، در اغلب موارد و به آسانیِ تمام، به مبارزه بر ضد حزب به‌طور کلی به عنوان صورت سازمان‌دهی بدل شد. (پانه‌کوک، رول، و دیگران).

در زمان نخستین مناظره میان روزا لوکزامبورگ و لنین، و بی‌درنگ پس از آن، این خطرها ــ دست‌کم برای کسانی که نمی‌توانستند به ارزیابی انتقادی از تجربه‌ی نخستین انقلاب روسیه بپردازند ــ 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 انقلابیِ 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 عین‌حال او به خطرهای تاکتیکی و سیاسی نهفته در هرگونه برخوردِ فرصت‌طلبانه آگاهی روشن داشت و با آن‌ها قاطعانه

پیکار کرد. اما بر این نظر بود که چنین نوسان‌هائی به سمت جناح راست، در پی تحول «اندام‌وارِ» جنبش‌های کارگری باید رفع شوند و درواقع نیز رفع می‌شوند. به همین سبب مقاله‌ی جدلی خود را بر ضد لنین با این سخنان به پایان می‌رساند: «و سرانجام، بگذارید بی‌پرده بگوییم: خطاهائی که از جنبشِ 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، مسئله‌ئی 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 جنگِ جهانی را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان به مثابه یک «بداقبالی» یا پی‌آمد محضِ 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 ـ شوونیسم، پاسیفیسم، و مانند آن‌ها را ادامه‌ی منطقی گرایش 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: رویارویی نارسا با فرصت‌طلبی به مثابه گرایش عام. البته جزوه‌ی یونیوس و پیش از آن ***انترناسیونال**** سرشار از **جدل نظری درست** با خیانت جناح راست و تزلزل‌های جناح میانه در جنبش کارگریِ آلمان بودند. اما این جدل به عرصه‌ی نظریه و تبلیغات مربوط می‌شد و مسائل سازمان‌دهی را در بر نمی‌گرفت، زیرا همواره از این اعتقادِ [پیش‌گفته] الهام می‌گرفت که مجادلات به «اختلاف نظر» **در درون** حزب انقلابی پرولتاریا مربوط می‌شوند. البته در «اصول راه‌نمای» پیوستِ جزوه‌ی یونیوس (تزهای 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 این‌جا مسئله‌ی سازمان‌دهی به مسئله‌ئی سیاسی بدل می‌گردد که به تمام پرولتاریای انقلابی مربوط می‌شود. ناتوانی تمام حزب‌های کارگری در برابر جنگِ جهانی را باید روی‌دادی 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 بخشِ 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

---

* نشریه‌ئی که سردبیران‌اش روزا لوکزامبورگ و فرانتس مرینگ بودند و فقط یک شماره از آن در آوریل ۱۹۱۵ منتشر شد که حاوی مقاله‌ئی از کارل لیبکنشت بود.

به‌روشنی 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 ــ که **به‌طور غریزی** انقلابی است، اما هنوز **به آگاهی روشن** نرسیده است ــ چه‌گونه می‌تواند از این رهبری رهایی 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** ــ که انجام آن‌ها کاملاً در گرو ایجاد **سازمان‌های انقلابی حزبیِ ویژه‌ی خودشان** است ــ 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*** ــ 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) ــ بنیانی نظری برای شناخت سرشتِ به‌طور عینی انقلابی اوضاع فراهم آورده است. او نشان می‌دهد که چه‌گونه رشد سرمایه‌داری با درهم‌شکستن قشرهائی 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 فرآیندِ 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 جنبش‌هائی به راه می‌اندازند که به‌خودی‌خود به‌سوی سوسیالیسم پیش نمی‌روند، اما از ره‌گذر برخورد قهرآمیزشان، تحقق پیش‌شرط سوسیالیسم ــ یعنی سرنگونی بورژوازی ــ را بسیار تسریع می‌کنند.

در چنین اوضاعی، که با ازهم‌گسیختگی فزاینده‌ی جامعه‌ی بورژوایی همراه است و پرولتاریا را ــ خواه ناخواه ــ 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 پذیرشِ 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 برخورد 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 «جریان‌ها»ی 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 منطقیِ 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 تابعِ محضِ 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 ــ و خود روزا لوکزامبورگ نیز بر این نکته تأکید می‌ورزد. یگانه پرسش موجود آن است که همه‌ی این امور چه‌گونه باید تحقق یابند و «آزادی» (و همه‌ی چیزهای همراه با آن) **چه‌گونه باید نقشی انقلابی و نه ضد انقلابی بیابد.** اُتو باوئر، یکی از

هوش‌مندترین مخالفان بلشویک‌ها، این موضوع را به‌روشنی دریافته است. او به سبک کائوتسکی، و صرفاً به یاری دلیل‌های انتزاعی حقوق طبیعی، با ذات «غیر دمکراتیک» نهادهای دولت بلشویک‌ها مبارزه نمی‌کند، بل‌که 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 دنباله‌روِ سیاست پرولتاریا می‌سازد. اُتو باوئر با این گفته ــ برخلاف میل خود ــ خصلت انقلابی اقدام بلشویک‌ها را در «سرکوب آزادی» نشان می‌دهد.

روزا لوکزامبورگ با ارزیابیِ گزافه‌آمیز خود از خصلت اندام‌وار تحول انقلابی گرفتار غریب‌ترین تضادها می‌شود. برنامه‌ی [حزب] اسپارتاکوس مبنائی 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* [۳] درباره‌ی تضاد میان دیکتاتوری حزب و دیکتاتوری طبقه دیده می‌شود. البته وقتی دو شخص متفاوت کارِ 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 ــ درست به سبب دورشدن از شناخت ساختارِ واقعی نیروهای متضاد ــ 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 یوتوپیایی 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 دریغا بسیار کوتاه بود.

روزا لوکزامبورگ در مقاله‌اش بر ضد لنین می‌گوید تضاد دیالکتیکی جنبش سوسیال دموکراسی همانا در این امر نهفته است که «[از یک‌سو] برای نخستین‌بار در تاریخ، توده‌های خلق خواستِ 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 نظمِ موجود، یعنی **در چارچوب** جامعه‌ی سرمایه‌داری، می‌توانند بپرورند. در یک‌سو توده‌ها قرار دارند، و در سوی دیگر هدف‌شان که از تمامی نظم موجود فراتر می‌رود؛ از یک‌سو 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 به‌هیچ‌وجه کاهش نمی‌یابد: فقط قطب‌های آن، چارچوب موجودِ عمل، و هدفی که در «فراسو» قرار گرفته است تغییر محتوا می‌دهند. و مسئله‌ی آزادی و دموکراسی، که در طول پیکار در چارچوب جامعه‌ی بورژوایی مسئله‌ئی ساده می‌نمود (زیرا هر وجب از سرزمین آزادی که به دست می‌آمد، عرصه‌ئی **بیرون‌کشیده از چنگ بورژوازی** بود)، اکنون **دیالکتیکی** می‌شود و حالتی حاد به خود می‌گیرد. حتی به‌دست‌آوردن واقعیِ «آزادی‌ها» در پیکار با بورژوازی نیز در مسیری مستقیم صورت نمی‌گیرد، با آن که خط تاکتیکیِ پرولتاریا در تعیین

هدف، بی‌تردید 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 بی‌مانع 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 می‌گذراند، صف‌بندی طبقاتی همواره به ناگهانی و تندی دگرگون می‌شود. به همین سبب، **تجدید صف‌بندی مدامِ 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 تمامِ 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 قشرهائی از کارگران به‌سوی 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 قشرهائی که باید جلب شوند، آمادگی قشرهای هم‌پیمان و تحت نفوذِ پرولتاریا. آزادی (درست مانند اجتماعی‌شدن) ممکن نیست نماینده‌ی ارزشی درْخود 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 آن‌قدر نرمش، ابتکار عمل، و فقدانِ پیش‌داوری در ارزیابی از نیروهای واقعاً درگیر دارد که بتواند با گذر از صلح برست ـ لیتوفسک، دوره‌ی کمونیسم جنگی، و وحشیانه‌ترین جنگ داخلی، به سیاست اقتصادی نوین و سپس (همراه با دگرگونیِ تازه در تعادل قوا) صف‌بندی جدید نیروها برسد و در عین حال عامل اساسی ــ یعنی حاکمیت پرولتاریا ــ را همواره حفظ کند.

اما در میان این دگرگونیِ دایم پدیده‌ها، یک قطب هم‌چنان ثابت مانده است: موضع‌گیری ضدانقلابی دیگر «جریان‌های جنبش کارگری». در این‌جا خطی مستقیم کورنیلوف را به کرونشتات می‌رساند. بنابراین، «انتقاد» آنان از دیکتاتوری نوعی انتقاد ازخودِ پرولتاریا نیست ــ انتقادی که امکان نهادینِ آن، حتی در دوران دیکتاتوری پرولتاریا باید حفظ شود. این انتقاد گرایشی ویرانگرانه در خدمت بورژوازی است. گفته‌ی انگلس درباره‌ی ببل، در مورد چنین گرایش‌هائی نیز به‌درستی صادق است: «تا هنگامی که پرولتاریا دولت را **به کار می‌برد**، آن را نه برای خدمت به آزادی، بل‌که برای درهم‌شکستن دشمنان خود به کار می‌گیرد.» و بی‌تردید نگرش‌های روزا لوکزامبورگ ــ که در این‌جا بررسی شده‌اند ــ 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 لازم بر ضد آن، و در نتیجه ساختار و کارکرد خود حزب انقلابی متقاعد کرده باشد.

ژانویه‌ی ۱۹۲۲

نکته‌های روش‌شناختی درباره‌ی مسئله‌ی سازمان‌دهی

مسائل سیاسی را نمی‌توان به‌طور مکانیکی
از مسائل سازمان‌دهی جدا کرد.
لنین: *سخنرانی پایانی کنگره‌ی یازدهم حزب کمونیست روسیه*

۱

با آن‌که مسائل سازمان‌دهی در زمان‌های معینی ــ از جمله هنگام بحث درباره‌ی شرایط پیوستن به حزب‌های کمونیست ــ در کانون پیکارهای عقیدتی قرار داشته‌اند، از جمله مسائلی هستند که پرورش نظریِ چندانی نیافته‌اند. مفهوم حزب کمونیست که با موج حمله‌ها و تهمت‌هایِ 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 تعمیقِ 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 پی‌آمدهای تاکتیکی و توجیه نظری آن‌ها معطوف شده که دیگر هیچ توان نظریِ زنده و پویائی برای پی‌گیری مسئله‌ی سازمان‌دهی در نظریه‌ی کمونیسم باقی نمانده است. چیزهای درستی هم که در این زمینه صورت می‌گیرند، بیش‌تر آفریده‌ی غریزه‌ی انقلابی درست اند تا حاصل برخورد نظری روشن. از سوی دیگر، بسیاری از برخوردهای تاکتیکی غلط ــ از جمله در مجادلات مربوط به جبهه‌ی واحد ــ از برداشت نادرستی از مسائل سازمان‌دهی سرچشمه می‌گیرند.

این «ناآگاهی» در مسائل سازمان‌دهی نشانه‌ی مسلم ناپختگی جنبش است. زیرا پختگی یا ناپختگی جنبش فقط در پاسخ به این پرسش روشن می‌شود که آیا در آگاهی طبقه‌ی فعال و حزب رهبر او، نگرش یا برخورد نسبت به وظیفه و هدف حالتی انضمامی و بامیانجی دارد یا انتزاعی و بی‌میانجی. به عبارت دیگر، هرچند انسان‌های بسیار روشن‌بین بی‌تردید می‌توانند خود هدف، ماهیت آن، و ضرورت اجتماعی‌اش را تا حدی به‌روشنی ببینند، اما تا زمانی که هدف مورد نظر دور از دست‌رس است، نمی‌توانند به اقدام‌های معینی که به آن هدف می‌انجامند و به وسایل مشخصی که باید بر مبنای نگرش احتمالاً درستِ خود به دست آورند، آگاهی یابند. البته یوتوپیاپردازان نیز می‌توانند وضعیتی واقعی را به عنوان نقطه‌ی عزیمت به‌درستی تشخیص دهند. آنان بدین سبب یوتوپیاپردازِ محض باقی می‌مانند که این وضعیت را فقط به صورت امر واقع یا درنهایت همانند مسئله‌ئی می‌بینند که باید حل شود؛ اما نمی‌توانند دریابند که راه‌حل و شیوه‌ی رسیدن به آن در خودِ مسئله نهفته است. از همین رو، «آنان در فقر فقط فقر را می‌بینند، و نه

جنبه‌ی انقلابی و براندازانه‌ی آن را که به سرنگونی جامعه‌ی کهن می‌انجامد.» (**فقر فلسفه**). تضاد میان علمِ آموزه‌پرست و علم انقلابی، که در این‌جا 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 پیش‌رویِ پرولتاریا در راه انقلاب، فقر از حالت داده‌ی محض به در می‌آید و به دیالکتیک زنده‌ی عمل می‌پیوندد. اما ــ بسته به مرحله‌ئی از تحول که طبقه به آن رسیده است ــ جای آن را پدیده‌های دیگری می‌گیرند که برخورد نظریه‌ی پرولتری به آن‌ها به **ساختاری** که مارکس در این‌جا تحلیل کرده شباهت بسیاری دارد. پنداری یوتوپیایی است که فکر کنیم جنبش کارگری فقط از آن رو یوتوپیاپردازی 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 مسئله‌ئی همواره نخست به صورت امکان انتزاعی پدیدار می‌گردد و فقط پس از دیرزمانی شکل‌های انضمامیِ تحقق آن نمودار می‌شوند. و بحث درباره‌ی درستی یا نادرستی مسائل در حقیقت فقط هنگامی معنا دارد که مرحله‌ی دوم پیموده شده و شناختِ کلیتی انضمامی که باید بستر و راه تحقق هدف‌ها باشد. امکان‌پذیر شده باشد. به عنوان مثال، در نخستین مجادله‌های انترناسیونال دوم، اعتصاب عمومی آرمانی به‌تمامی انتزاعی بود و فقط در پی نخستین انقلاب روسیه و اعتصاب عمومی در بلژیک صورتی انضمامی پیدا کرد. به همین ترتیب، فقط پس از سپری‌شدن

سال‌ها پیکار انقلابی حاد بود که شوراهای کارگری خصلت یوتوپیایی و اسطوره‌ای خود را از دست دادند و دیگر حلاّل تمام مشکلات انقلاب پنداشته نشدند و پرولتاریای غیرروس آن‌ها را همان‌گونه دریافت که درواقع بودند. (من به‌هیچ‌وجه مدعی نیستم که این فرآیند روشن‌گری دیگر تمام شده است؛ درواقع در این مورد تردید بسیار دارم. اما چون در این‌جا 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 سایه‌روشنِ یوتوپیایی 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 زندگیِ روزمره‌شان را تعیین نمی‌کرد. بنابراین، فراهم آوردن مفهوم نظریِ انضمامی و روشنی از ماهیت و سیر احتمالی انقلاب برای رسیدن به نتیجه‌گیری‌های لازم در مورد نحوه‌ی عمل آگاهانه‌ی بخش آگاهِ پرولتریا 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 ــ همان‌گونه که در طول نخستین انقلاب روسیه و پس از آن اتفاق افتاد ــ 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 پرولتری پیدا کرده بود که شناخت نظریِ درست از انقلاب را ناممکن می‌ساخت.

اما حتی جائی که اوضاع بدین ترتیب نبود و نیروهای محرک انقلاب به‌درستی 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 ناپرورده، و «به‌طور طبیعی رشدیافته‌ی» سازمان‌های موجود بود. انقلاب روسیه محدودیت‌های شکل‌های سازمان‌دهی در اروپای غربی را به‌روشنی 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 اقدام‌هائی را متزلزل می‌سازد و ثابت می‌کند که این سازمان‌ها همواره از اقدام‌های واقعی توده‌ها عقب می‌مانند و به‌جای پیش‌بردن یا هدایت این اقدام‌ها، از پیش‌رَویِ 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 برداشتِ 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 پرولتریِ سازمان‌نیافته و ناپختگی سیاسی آنان همراه است». نتیجه‌گیری‌های او در این مورد از یک‌سو به جدل با ارزیابی گزافه‌آمیز از نقش سازمان‌دهی می‌انجامند، و از سوی دیگر به تعیین وظیفه‌ی حزب که «نه تدارک و رهبری فنیِ اعتصاب توده‌ای، بل‌که پیش از هر چیز، **رهبری سیاسی** تمامی جنبش است.»[1]

بدین ترتیب گامی بزرگ در جهت شناخت روشنِ 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 **کارکردِ** درستِ 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 این‌جا فقط باید خاطرنشان کنیم که این گام درواقع 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 جریانِ 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 مسائلِ سازمان‌دهی بودند. اما برای جنبشِ بیرون از روسیه فاجعه‌آمیز بود که در آن هنگام هیچ کس (حتی روزا لوکزامبورگ) **وحدت**، پیوندِ جدایی‌ناپذیر و دیالکتیکیِ این **دو مسئله** را درک نکرد. در نتیجه، نه فقط از انتشار مسائل سازمان‌دهی انقلابی در میان پرولتاریا در راهِ آماده‌ساختنِ فکری او برای روی‌دادهای آینده (در آن زمان بیش از این امکان‌پذیر نبود) غافل شدند، بل‌که حتی دیدگاه‌های سیاسی درست روزا

لوکزامبورگ، پانه‌کوک، و دیگران نیز نتوانستند به عنوان گرایشِ سیاسی انضمامیت کافی بیابند؛ به گفته‌ی روزا لوکزامبورگ، این دیدگاه‌ها نهفته و صرفاً نظری ماندند و پیوند آن‌ها با جنبشِ انضمامی همواره آلوده به یوتوپیاپردازی[۲] بود.

سازمان‌دهی، صورت میانجی بین نظریه و عمل است. و همانند هر رابطه‌ی دیالکتیکی، در این‌جا 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 تضادهای‌شان 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 درستیِ نگرش‌های متضاد یا حتی امکان‌پذیری یا امکان‌ناپذیری آشتی آن‌ها فراهم آورد. هر اقدامی ــ به‌طورِ درْخود و برای‌خود ــ آمیزه‌ئی از عمل‌های خاص افراد و گروه‌های معین است

و تفسیر آن به مثابه روی‌داد تاریخی و اجتماعیِ «ضروری» و کاملاً جهت‌یافته، همان قدر نادرست است که آن را پی‌آمد تصمیم‌های «نادرست» یا «درستِ» افراد بدانیم. این آمیزه‌ی آشفته فقط در صورتی معنا و واقعیت می‌یابد که در کلیت تاریخی دریافته شود، یعنی کارکرد آن در فرآیند تاریخی و نقش میانجی‌گرانه‌اش بین گذشته و آینده در نظر گرفته شود. در هر حال، تحلیلی که شناخت عملِ سازمان‌یافته را به مثابه درس‌آموزی از آن برای آینده، به مثابه پاسخ به پرسش «چه باید کرد؟» در نظر می‌گیرد، مسئله را در عرصه‌ی سازمان‌دهی طرح می‌کند. این تحلیل از ره‌گذر ارزیابی اوضاع، از ره‌گذر تدارک برای عمل و هدایت آن، در پی کشف عامل‌هائی است که به ناگزیر، نظریه را به مناسب‌ترین عمل ممکن می‌کشانند؛ بنابراین، چنین تحلیلی در جست‌وجوی عوامل **تعیین‌کننده‌ی اساسی‌ئی** است که نظریه و کردار را به هم پیوند می‌دهند.

روشن است که انتقادازخودِ واقعاً بارور و تحلیلِ حقیقتاً ثمربخشِ «خطاهای» صورت‌گرفته، فقط با درپیش‌گرفتن این راه امکان‌پذیر می‌شود. اعتقاد به «ضرورت» انتزاعیِ روی‌دادها به تقدیرباوری می‌انجامد؛ به همین ترتیب، این فرض میان‌تهی که سرچشمه‌ی پیروزی یا شکست را در «خطاها» یا شایستگی افراد می‌بیند، نمی‌تواند درس‌های 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 درنهایت ممکن است به نشان دادنِ این امر بیانجامد که شخص مورد نظر برای انجام نقش خود مناسب نبوده است؛ این نکته، اگر درست باشد، بی‌ارزش نیست، اما

تا آن‌جا که به انتقادازخودِ اساسی مربوط می‌شود، جنبه‌ئی فرعی دارد. اهمیت گزافه‌آمیزی که چنین دیدگاهی برای افراد خاص قایل 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 تقدیرباوریِ 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 عملِ درست یا نادرستِ این افراد خاص عاملی را بیابیم که البته در مجموعه‌ی روی‌دادها نقش دارد، ولی با گذر به فراسوی آن، امکان‌های عینی اعمال این افراد و امکان‌های عینی روی‌دادهائی را بررسی کنیم که این افراد به یاری آن‌ها به چنین مقام‌هائی دست‌یافته‌اند، آن‌گاه دوباره به طرح مسئله در عرصه‌ی سازمان‌دهی می‌رسیم.[۳] زیرا در این صورت وحدتی که افرادِ کنش‌گر را در عمل به هم پیوند می‌دهد، به مثابه وحدت عینیِ 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 خودِ وضعیت باشد. اما فقط بررسی‌ئی که مسائل سازمان‌دهی را محور قرار دهد، نقد واقعیِ 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 به‌روشنی 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 [اپورتونیسم] همیشه **از بیرون کشیدنِ پی‌آمدهای سازمانیِ اختلافاتِ** نظری بیش‌ترین بیزاری را داشته است. برخورد سوسیالیست‌های مستقلِ راست در آلمان و هواداران سِراتی 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 ــ به خاطر مقاصد عملی ــ حل‌نشده باقی بمانند؛ در مقابل، کنگره‌ی دوم، با طرح مسائل در عرصه‌ی سازمان‌دهی، تصمیم‌گیری روشن و بی‌درنگی را الزام‌آور می‌ساخت. اما چنین برخوردی به هیچ‌وجه تازگی ندارد. تمام تاریخ انترناسیونال دوم انباشته از کوشش‌های مشابهی برای آشتی‌دادن متفاوت‌ترین، متضادترین، و آشتی‌ناپذیرترین نگرش‌ها در چارچوب «وحدتِ» نظریِ قطع‌نامه‌ئی است که حق همه‌ی آن‌ها را به‌جا آورد. خودبه‌خود پیداست که چنین قطع‌نامه‌هائی 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 قطع‌نامه‌هائی از تمام پی‌آمدهای سازمانی به‌دقت پرهیز می‌کرد، توانست در مورد بسیاری از چیزها به بحث نظری بپردازد، بی آن که کم‌ترین توجهی به الزام به مقیدکردن 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 عملیِ 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 برسد. 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 فرصت‌طلبیِ رویزیونیست‌های آشکار و جریان میانه نتوانستند 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 نظرِ بخش انقلابی پرولتاریا به مثابه مدافعان مارکسیسم راستین جلوه کنند. توضیح نظری و تاریخی چیرگیِ 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 رویزیونیسمِ آشکار و نیز با الزامات فعالیتِ انقلابی؛ ردّ نظریِ این رویزیونیسم، بی‌هیچ کوشش جدی برای حذف آن از کردار حزب؛ تأیید نظری این الزامات، بی‌پذیرشِ کاربردِ بی‌درنگ آن‌ها در فعالیت روزانه. در چنین اوضاعی، به عنوان مثال، کائوتسکی و هیلفردینگ هنوز می‌توانستند سرشت انقلابیِ کلی آن دوران و **فعلیت تاریخی** انقلاب را به‌خوبی بپذیرند، بی‌آن که به الزام

کاربردِ این نگرش در **تصمیم‌گیری‌های روز** برسند. در نتیجه، این عقاید متضاد برای پرولتاریا صرفاً در حکم اختلاف‌نظرهای **درون** جنبش‌های کارگری باقی ماندند، جنبش‌هائی که با این همه انقلابی بودند؛ بدین ترتیب تمایز روشن میان گرایش‌های مختلف ناممکن شد. اما این ناروشنی بر نگرش‌های جناحِ چپ نیز تأثیر گذاشت. از آن‌جا که این نگرش‌ها هرگونه رویارویی با عمل را انکار کرده بودند، نتوانستند به یاری انتقادازخودِ 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 مثالِ برجسته‌ی این امر، جدل پانه‌کوک با کائوتسکی بر سر مسئله‌ی اقدامات توده‌ای است. روزا لوکزامبورگ نیز به همین دلیل‌ها نتوانست اندیشه‌های درست خود را درباره‌ی نقش **رهبری سیاسی** سازمان پرولتاریای انقلابی تکامل دهد. جدلِ درست او با شکل‌های مکانیکیِ سازمان‌دهی جنبش کارگری، برای مثال در مسئله‌ی مناسباتِ 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 به‌تمامی پاک سازد.

۲

در مقاله‌ی پیشین توضیح دادیم که در این‌جا با تصادف یا «خطای» صرفِ این اندیشه‌گرِ برجسته و پیش‌تاز روبه‌رو نیستیم. در این چارچوب، اساس این‌گونه نگرش‌ها را می‌توان چنین خلاصه کرد که آن‌ها به پندار انقلابِ «اندام‌وار» و **صرفاً پرولتری** گرفتار آمده‌اند.

نظریه‌ی «اندام‌وار» و انقلابیِ مبارزات توده‌ایِ خودانگیخته در جریان پیکار با آموزه‌ی فرصت‌طلبانه‌ی تحولِ «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 بـه دست مـی‌آورد.[۴] نـظریه‌ی انـقلاب «انـدام‌وار» به‌رغم احتیاط‌های دقیقِ بهترین نمایندگان‌اش، در تحلیل نهایی بـه این دیدگاه می‌انجامید که وخامتِ پـیوسته‌ی وضـعیت اقـتصادی، جنگ جهانی امپریالیستی که آفریده‌ی ناگزیر آن بود، و فرارسـیدن دوران پـــیکارهای تـــوده‌ای انـــقلابی، جـنبش‌های تـــوده‌ایِ خودانگیخته‌ئی را با ضرورتی تاریخی و اجتماعی در میان پرولتاریا بر می‌انگیزاند؛ در این فرآیند، ارزیابی روشن رهـبری از هـدف‌ها و روش‌های انقلاب به بوته‌ی آزمایش گذاشته می‌شود. اما این نظریه به‌طور ضمنی فرض می‌کند کـه انـقلاب خـصلتی کـاملاً پـرولتری خواهد داشت. البته نحوه‌ی دریافتِ روزا لوکـزامـبورگ از گسـترش مفهوم «پرولتاریا» با درک فرصت‌طلبان به‌کلی تفاوت داشت؛ او بود که به روشنی تمام نشـان داد وضـعیت انـقلابی، تـوده‌های عـظیم پرولتری را بسیج می‌کند، توده‌هائی که تاکـنون سـازمان‌یافته و در دست‌رسِ کارِ سازمان‌دهی نبوده‌انـد (کـارگران کشـاورزی و مـانند آنان)؛ او بود که نشان داد سطح آگاهی طبقاتی این توده‌ها در اقداماتِ خود حتی از آگاهی حزب و سندیکاها بسیار برتر است، همان حزب و سندیکاهائی که می‌پنداشتند بر توده‌های ناپخته و «عـقب‌مانده» منت می‌گذارند. با این‌همه، نگرش روزا لوکزامـبورگ بـر فـرضیه‌ی 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 توده‌هائی که اعمال‌شان بررسی می‌شوند، تـوده‌های

پرولتریِ ناب اند و ممکن نیست طور دیگری باشد. زیرا فقط در آگاهی طبقاتی پرولتاریاست که برخورد درست به عمل انقلابی به‌طور 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 ــ با شرایطی ــ انقلاب را به پیش برد؛ اما این‌هم ممکن است که به‌آسانی مسیری ضدانقلابی را برگزیند، زیرا در وضعیت طبقاتیِ این قشرها (خرده‌بورژواها، دهقانان، ملت‌هایِ ستم‌دیده، و مانند آن‌ها)، سمت‌گیری ضروری به‌سوی انقلاب پرولتری تصورپذیر نیست و نمی‌تواند باشد. حزبی انقلابی که این نگرش را پذیرفته باشد، در راهِ هم‌آهنگ ساختن چنین قشرهائی 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، فرآیندِ آگاه‌شدن [پرولتاریا] با **بحران عقیدتی** حادی **در درون صفوف** خود پرولتاریا همراه نیست. در این‌جا نمی‌خواهیم ترسِ فرصت‌طلبان را از «ناپختگی» پرولتاریا برای کسب و حفظ قدرت رد کنیم. روزا لوکزامبورگ در جدل با برنشتاین این استدلالِ فرصت‌طلبان را قاطعانه رد کرده است. در این‌جا می‌خواهیم تأکید ورزیم که، هم‌گام با بحران اقتصادی عینی، آگاهی طبقاتی پرولتاریا

در خط مستقیم و به نحوی یک‌پارچه در تمام طبقه‌ی پرولتاریا رشد نمی‌کند؛ بخش‌های عظیمی از پرولتاریا زیر نفوذ فکری بورژوازی باقی می‌مانند و حتی بدترین و حادترین 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.**[۵]

این وضعیت نیز که وجودِ منشویسم را امکان‌پذیر می‌سازد، بی‌تردید بر پایه‌های عینیِ اقتصادی استوار است. مارکس و انگلس در همان اوایل فعالیت‌شان خاطرنشان کردند که بخش‌هائی از کارگران که به شکرانه‌ی سودهای انحصارها در انگلستانِ آن روزگار موقعیتی برتر از رفقای هم‌طبقه‌ی خود به دست آورده‌اند، گرایش‌های بورژوایی پیدا کرده‌اند.[۶] با ورود سرمایه‌داری به مرحله‌ی امپریالیستی، این قشر همه‌جا پدیدار گشته و بی‌هیچ تردیدی تکیه‌گاه مهمی برای گرایش فرصت‌طلبانه و ضدانقلابیِ 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 نظریِ گسترده‌ئی قایل شویم و بپنداریم که می‌توان با آن، از فقدان خواست روشن و قاطع برای انقلاب در صفوف پرولتاریا، به فقدان وضعیتِ عینیِ انقلابی رسید. اما در درجه‌ی دوم، تجربه‌های مبارزات انقلابی به‌هیچ‌وجه به‌روشنی نشان نداده‌اند که استواریِ انقلابی و شور

مبارزاتی پرولتاریا به‌سادگی با قشربندیِ اقتصادیِ بخش‌های مختلف این طبقه هم‌خوانی دارند. در این‌جا می‌بینیم که واقعیت امور از موازنه‌ی ساده و تک‌خطی بسیار به‌دور 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 اقتصادیِ سرمایه‌داری، به ناگزیر و خودبه‌خود، از ره‌گذرِ رشته‌ئی از بحران‌ها به سوسیالیسم می‌رسد، آن‌گاه عامل‌های عقیدتیِ طرح‌شده در این‌جا فقط پی‌آمدهای یک تشخیص نادرست اند. در این صورت، این عامل‌ها فقط نشانه‌های آن اند که بحرانِ تعیین‌کننده‌ی عینیِ 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 حفظِ تقدیرباوریِ اقتصادیِ 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 این‌جا را نمی‌توان به مثابه مسئله پذیرفت؛ فقط آن‌چه پیش‌تر «ناممکن» بود، اکنون به «هنوز فرانرسیده» بدل شده است. اما لنین به درستی بسیار خاطرنشان کرده است که وضعیتی وجود ندارد که به‌طور درْخود و برای‌خود، 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

محضِ اقتصاد و ورود به واقعیت مبارزات طبقاتی، در آن‌جا نیز تحقق‌پذیر و عملی اند یا نه؟ بنابراین، برای سرمایه‌داری راه‌هایِ خروج از بحران به‌طورِ درْخود و برای‌خود تصورپذیر اند. اما عملی‌شدن 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 خودِ بحران را تعیین می‌کنند و گستره و ژرفائی به آن می‌بخشند که توسعه‌ی «صلح‌آمیز» سرمایه‌داری را ناممکن می‌سازند. در هرحال، اگر این قوانین بی‌هیچ مانعی (در چارچوب سرمایه‌داری) گسترش می‌یافتند، نه به سقوط کامل سرمایه‌داری و گذار آن به سوسیالیسم، بل‌که 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 «طبیعیِ» آن‌ها پرولتاریائی را آفریده‌اند که قدرت مادی و اقتصادی‌اش امکانِ 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» اقتصادیِ عینی است. اما تبدیل این قدرتِ ممکن به واقعیت، و دخالت واقعی پرولتاریا به مثابه فاعل فرآیند اقتصادی (پرولتاریائی که امروزه درواقع 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 مقدّر این قوانین دیگر اساس قدرت واقعیِ پرولتاریا را تعیین نمی‌کند. درواقع، تا هنگامی که واکنش‌های پرولتاریا در برابر بحران صرفاً بر اساس «مجموعه‌های قوانین» اقتصادِ 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 سیاسیِ بورژوازی، در مقابل کوششِ بورژوازی برای یافتن راه‌حلی «صرفاً اقتصادی» برای بحران هستند. (خودانگیختگیِ جنبش فقط بیان ذهنی [سوبژکتیو] و توده‌ای ـ روان‌شناختیِ پی‌رویِ آن از قوانین اقتصادی است). اما همین واکنش‌ها هنگامی که هدف‌های بی‌واسطه‌شان بر آورده شوند یا تحقق‌ناپذیر به نظر آیند، به همان ترتیبِ 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، بل‌که در محیط واقعی‌شان، درکلیت 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 توده‌ایِ خودانگیخته‌ئی 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 ژرفِ تمام نیروهای اجتماعی و تزلزلِ بنیادهای قدرت طبقه‌ی حاکم دیده می‌شود. به

همین سبب، شناختِ نقشِ مهمِ قشرهای غیرپرولتری در انقلاب و خصلت غیرپرولتری انقلاب 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 بخش‌هائی از خودِ طبقه‌ی انقلابی نیز باید کوشش کرد). این امر به‌ویژه در مورد بورژوازی صادق است. این طبقه بسیار کم‌تر از طبقات حاکمِ پیشین (از جمله شهروندان دولت ـ شهرهای یونانی یا اشراف دوران 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 اِعمال واقعیِ قدرت (ارتش، دیوان‌سالاریِ خُرد، و...) را به دست خرده‌بورژواها، دهقانان، اتباع ملت‌های ستم‌دیده، و مانند آن‌ها بسپارد. اگر در پی بحران، وضعیت اقتصادی این قشرها دگرگون شود و تعلقِ ساده‌لوحانه و نسنجیده‌ی آن‌ها به نظام اجتماعیِ تحت هدایتِ بورژوازی متزلزل گردد، تمام دستگاه 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، بی آن‌که پیکاری جدی کرده یا واقعاً به پیروزی رسیده باشد.

جنبش‌های این قشرهای میانی واقعاً و صرفاً خودانگیخته اند. آن‌ها واقعاً چیزی نیستند مگر آفریده‌ی قدرت‌های طبیعی جامعه که از «قوانین طبیعیِ» کور پی‌روی می‌کنند؛ و به همین سبب خود نیز به

معنای اجتماعی کور اند. این قشرها آگاهی طبقاتی‌ئی ندارند که با خواست یا توانایی دگرگون‌سازیِ مجموع جامعه پیوندی داشته باشد؛[۷] به همین سبب، همواره منافع طبقاتیِ کاملاً خاصی را نمایندگی می‌کنند که حتی در ظاهر هم بیان منافع عینیِ مجموع جامعه نیست؛ پیوند عینی این قشرها با کلیت فقط ممکن است پیوندی علّی باشد، یعنی آن‌ها معلولِ جنبش‌هائی در درون کلیت اند، اما نمی‌توانند به‌سوی دگرگونیِ کلیت پیش روند. به همین سبب، سمت‌گیری‌شان به‌سوی کلیت، و صورتِ عقیدتی این سمت‌گیری سرشتی تصادفی دارند، حتی اگر شکل‌گیری آن‌ها تابع ضرورت علّی دانسته شود. پیش‌رفت این جنبش‌ها، به علت سرشت آن‌ها، تابع علت‌های بیرونی است. هر مسیری هم که سرانجام در پیش گیرند ــ خواه در راه تسریع فروپاشی جامعه‌ی بورژوایی تلاش ورزند، خواه دوباره آلت دست بورژوازی شوند، و خواه پس از کوشش‌های بی‌نتیجه به انفعال گرفتار آیند، خلاصه هرچه انجام دهند ــ به‌هیچ‌وجه پیشاپیش در سرشت درونی‌شان نقش نبسته است، بل‌که تا حد زیادی به برخورد طبقاتِ قادر به داشتنِ آگاهیِ [مستقل] یعنی بورژوازی و پرولتاریا بستگی دارد. اما سرنوشت بعدی این جنبش‌ها هرچه باشد، صرف برپایی آن‌ها ممکن است به‌آسانیِ بسیار تمامِ ماشین حافظ و محرکِ جامعه‌ی بورژوایی را فلج کند و توانایی عملِ 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 رهاشده و به تعبیری بی‌صاحب بود. بازگشت نظامِ پیشین فقط از آن رو امکان‌پذیر شد که قشر انقلابی‌ئی وجود نداشت که بتواند این قدرت بی‌صاحب را به کار گیرد. پیکارهای استبدادِ نوپا با فئودالیسم ساختارِ سراپا 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 ــ که حالت بورژوایی بیش‌تری پیدا کرده بود ــ 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 سرزمین‌هائی که فئودالی مانده بودند (مانند منطقه‌ی وانده). در مقابل، مجموعه‌های قدرتِ صرفاً «دموکراتیک» ممکن است در جریان انقلاب به آسانیِ بسیار در وضعیت همانندی قرار بگیرند: در حالی که در دوره‌ی فروپاشیِ [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[۸]). 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 سرمایه‌داریِ 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 سرمایه‌داریِ با ثبات به‌کلی متفاوت است؛ و حتی در صورتی که آن‌ها ــ اگر مجزا و منفرد در نظر گرفته شوند ــ ذات قدیمی خود را حفظ کرده باشند نیز این تغییر نقش انجام می‌گیرد. اما در این‌جا در وضعیتِ طبقات پیکارگر تفاوت‌های کمّی 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 «اقتصادیِ» بحران فقط با تشدید استثمار پرولتاریا به دست می‌آید. به همین سبب، در تزهای تاکتیکیِ کنگره‌ی سوم به درستیِ 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 اجتماعیِ تحققِ آن در موارد بسیاری فراهم بوده، چنان نیرومند نشده است که واقعیت یابد؛ و **بحران عقیدتیِ پرولتاریا درست در همین‌جا نهفته است.** این بحران عقیدتی از یک‌سو در این امر پدیدار می‌شود که وضعیت عینیِ بسیار متزلزل جامعه‌ی بورژوایی در ذهن پرولترها در قالب ثباتِ پیشین‌اش بازتاب می‌یابد و پرولتاریا هنوز از جهات بسیاری زندانیِ شکل‌های اندیشه و احساس سرمایه‌داری کهن باقی می‌ماند. از سوی دیگر، این بورژوایی‌شدنِ پرولتاریا صورت سازمانی ویژه‌ی خود را در حزب‌های کارگری منشویکی و رهبری سندیکاهای تابع آن‌ها می‌یابد. این سازمان‌ها آگاهانه می‌کوشند تا جنبش‌های خودانگیخته‌ی محضِ پرولتاریا (وابستگی به انگیزش‌های فوری، پراکندگی حرفه‌ای و سرزمینی، و مانند آن‌ها) را در سطح خودانگیختگیِ محض نگه دارند و نگذارند که آن‌ها از ره‌گذر اتحادِ حرفه‌ای و سرزمینی، یا از ره‌گذر پیوند جنبش اقتصادی با جنبش سیاسی، به جنبش‌هائی بدل شوند که کلیتِ اجتماعی را در بر می‌گیرند. نقش سندیکاها بیش‌تر عبارت است از تقسیم و پراکنده‌سازیِ جنبش، سیاست‌زدایی از آن، و پنهان‌کردنِ پیوندش با کلیتِ [اجتماعی]؛ اما وظیفه‌ی حزب‌های منشویکی تثبیت عقیدتیِ شیءوارگی در آگاهی پرولتاریا در عرصه‌ی سازمان‌دهی و نگه‌داشتن او در سطح آلودگیِ نسبی به اندیشه‌هایِ بورژوایی است. آن‌ها بدین سبب می‌توانند چنین وظیفه‌ئی را انجام دهند که [۱] پرولتاریا گرفتار بحران عقیدتی است، [۲] گذارِ عقیدتیِ اندام‌وار به دیکتاتوری پرولتاریا و سوسیالیسم ــ حتی از جهت نظری ــ امکان‌ناپذیر است، و [۳] بحران نه فقط به معنای تزلزل اقتصادیِ

سرمایه‌داری است، بل‌که دگرگونی عقیدتیِ پرولتاریائی را نیز در برمی‌گیرد که در جامعه‌ی سرمایه‌داری و تحت تأثیر صورت‌های زندگی بورژوایی رشد کرده است. این دگرگونی عقیدتی بی‌تردید زاده‌ی بحران اقتصادی است که امکان عینی کسب قدرت را آفریده است، اما روند آن به‌هیچ‌وجه هم‌پاییِ خودکار و «قانون‌مندانه»ئی با خود بحران عینی ندارد و **راه‌حل بحران فقط و فقط در گرو عمل آزاد خود پرولتاریاست.**

لنین، در گفته‌ئی که فقط صورت قضیه ــ و نه اصل آن ــ 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 آسانیِ بسیار به ضدانقلاب بپیوندند. و نکته‌ی بسیار مهم آن که این تغییر سمت‌گیری‌ها به‌هیچ‌وجه آفریده‌ی محض و خودکارِ وضعیت طبقاتی یا حتی ایدئولوژی قشر مورد بحث نیستند، بل‌که مناسباتِ همواره دگرگون‌شونده با کلیتِ 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 برجستهٔ همین امر است: شعارهای صلح و حق تعیین سرنوشت، و راه‌حل رادیکال مسئله‌ی ارضی، در لحظه‌ئی سرنوشت‌ساز، قشرهائی را که خودبه‌خود متزلزل بودند به سپاهی کارساز برای انقلاب بدل ساختند و تمام دستگاه قدرتِ ضدانقلابی را به‌تمامی فلج و متلاشی کردند. ایرادِ به‌جائی نیست که گفته شود انقلابِ ارضی و جنبش توده‌ها برای صلح، بی‌حزب کمونیست و حتی بر ضدّ آن نیز گسترش می‌یافتند. در وهله‌ی نخست، این امر به‌کلی اثبات‌ناپذیر است؛ شکست جنبش دهقانی در مجارستان ــ جنبشی که برپایی آن نیز در اکتبر ۱۹۱۸ خودانگیخته بود ــ مثالی برای رد چنین ایرادی است؛ در روسیه نیز احتمالاً ممکن بود که با متحدکردن تمام «حزب‌های کارگریِ» «بانفوذ» (در چارچوب وحدتی ضدانقلابی)، جنبش دهقانی را سرکوب کرد یا فرو نشاند. در وهله‌ی دوم، اگر «همان» جنبش ارضی بر ضدّ 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 بحرانِ 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 تعیین‌کننده‌ئی 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 عملِ 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، نبودِ سنت طولانیِ جنبش کارگری قانونی ــ البته اگر وجود حزب کمونیستِ بسیار قوام‌یافته را موقتاً نادیده گیریم ــ امکان چیرگی سریع بر بحران عقیدتی را برای پرولتاریای روسیه فراهم آوردند.[۹]

بدین ترتیب، توسعه‌ی نیروهای اقتصادی سرمایه‌داری، تصمیم‌گیری درباره‌ی سرنوشت جامعه را بر عهده‌ی پرولتاریا می‌گذارد. انگلس، گذاری را که نوع بشر **پس از** انقلابِ ضروری برای رهایی خود انجام می‌دهد با عبارتِ «جهش از قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی» توصیف می‌کند. برای ماتریالیسم دیالکتیکی بدیهی است که این جهش ــ به‌رغم، یا درست به علتِ، جهش بودن‌اش ــ در ذات خود نوعی **فرآیند** است. مگر خودِ انگلس در بند پیش‌گفته نمی‌گوید که دگرگونی‌هائی 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 لفظ‌به‌لفظ سخنِ 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 بپرسیم 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 ــ چه رسد به این که آن را به لحاظ اجتماعی متحقق کنیم ــ که در طی **فرآیندی** طولانی آماده نشده باشد، فرآیندی که به‌سوی این وضعیت پیش می‌رود، عناصر آن را دربردارد، و گسترش می‌دهد ــ 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 یوتوپیایی 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 نشان خواستِ ــ البته کاملاً ناآگاهانه‌ی ــ پیش‌رَوی به سوی این قلمرو است. تأثیر مستقیم هدف نهاییِ جنبش پرولتری بر مرحله‌های خاصِ بخشِ آغازین این جنبش ــ حتی در عرصه‌ی نظری ــ 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 مبارزاتِ تعیین‌کننده با دوران‌های پیشین فقط در دامنه و شدت خودِ مبارزات نیست؛ بل‌که این تفاوت‌های کمّی چیزی نیستند مگر نشانه‌های تفاوت‌های کیفی ژرفی که این مبارزات را از مبارزات پیشین متمایز می‌سازند. در دوران پیشین، به گفته‌ی ***مانیفست کمونیسم***، «حتی هم‌بستگیِ گسترده‌ی کارگران، نه پی‌آمدِ اتحادِ خود آنان، بل‌که پی‌آمد اتحاد بورژوازی بود»؛ اما امروزه دست‌یابی به استقلال و «سازمان‌یابی طبقاتیِ» پرولتاریا در سطحی همواره برتر تکرار می‌شود تا دوره‌ی بحرانِ قطعیِ سرمایه‌داری فرا رسد، دوره‌ئی که در آن تصمیم‌گیری بیش از پیش در اختیار پرولتاریا قرار می‌گیرد.

این وضعیت به‌هیچ‌وجه به معنای عملی‌نشدن «مجموعه‌های قوانین» اقتصادی عینی نیست. برعکس، آن‌ها **پس از پیروزی** پرولتاریا دیرزمانی به قوت خود باقی می‌مانند و ــ همانند دولت ــ

فقط پس از پیدایی جامعه‌ی بی‌طبقه‌ئی که به‌تمامی در اختیار انسان قرار گرفته، رو به زوال می‌گذارند. آن‌چه در وضعیت حاضر تازگی دارد، فقط ــ آری فقط! ــ این است که نیروهای کورِ 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 سمت‌گیریِ 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 طبقاتیِ پرولتاریاست. اما خود این ناگزیری خصلتی جهشی دارد.[۱۰] پیوند **عملی** با کلیت، وحدت واقعیِ نظریه و کردار که در اقدام‌های پیشینِ پرولتاریا به عبارتی فقط حضوری ناآگاهانه داشتند، اکنون به‌روشنی و آگاهانه آشکار می‌شوند. در مرحله‌های پیشینِ 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 ناگزیرِ 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 زندانیِ صورت‌های اندیشه‌ی سرمایه‌داری باقی مانده‌اند، از انجام این جهش هراس داشته باشند و با تمام توانِ فکری خود به مسئله‌ی ضرورت ــ به مثابه «قانون تکرار» پدیده‌ها، به مثابه قانونِ طبیعی ــ بچسبند و

پیدایش چیزی در اساس نو 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 روشنیِ هرچه تمام‌تر خاطرنشان کرده است: «پیش‌داوری بلشویکیِ اساسی این اندیشه است که فقط هنگامی می‌توانیم اسب‌سواری یاد بگیریم که محکم روی اسبی نشسته باشیم».[۱۱] اما کائوتسکی و هم‌فکران‌اش فقط به مثابه نشانه‌های وضعیتِ خاصی اهمیت دارند: آنان نمایندگان نظری امور زیر هستند: بحرانِ عقیدتیِ طبقه‌ی کارگر، مرحله‌ئی از تحول وی که در آن «بار دیگر در برابر عظمتِ نامعینِ هدف‌های خود» پس می‌نشیند، و وظیفه‌ئی که باید بر عهده بگیرند؛ و اگر پرولتاریا نمی‌خواهد که همراه با بورژوازی، در خفت و شرم‌ساری، در بحرانِ سقوط سرمایه‌داری غرقه گردد، باید این وظیفه را آگاهانه انجام دهد.

۳

اگر حزب‌های منشویکی صورتِ سازمان‌یافته‌ی بحران عقیدتیِ پرولتاریا هستند، حزب کمونیست نیز صورت سازمان‌یافته‌ی آمادگیِ آگاهانه برای انجام این جهش، و در نتیجه نخستین گام آگاهانه به‌سوی قلمرو آزادی است. در بالا مفهوم عامِ قلمرو آزادی را روشن کردیم و نشان دادیم که نزدیک‌شدن آن به‌هیچ‌وجه به معنای پایان ناگهانیِ 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 این‌جا به معنای آزادی فرد نیست. منظور آن نیست که جامعه‌ی کمونیستیِ 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 به‌هیچ‌وجه همانند آزادی‌ئی نخواهد بود که ایدئولوژی‌پردازان طبقه‌ی بورژوا امروزه در نظر دارند. برای تأمین پیش‌شرط‌های اجتماعیِ آزادی واقعی، باید درگیر پیکارهائی شد که در جریان آن‌ها نه فقط جامعه‌ی کنونی، بل‌که نوع انسانِ 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، بل‌که باید از میان برود تا انسان‌هائی جانشین‌اش شوند که برازنده‌ی دنیای نو هستند.» زیرا «آزادی» انسانی که هم‌اکنون زنده است، آزادی فردی است که به انزوای زاده‌ی مالکیتِ شیء‌واره و شیء‌واره‌ساز گرفتار آمده است، آزادی بر ضد افراد دیگر (که به همان اندازه در انزوا به سر می‌برند): آزادیِ فردِ خودپرست، فردی که از دیگران می‌بُرَد و در خود فرو می‌رود، آزادی‌ئی که برای آن، هم‌بستگی و پیوند انسانی در بهترین حالت فقط به صورت «اندیشه‌های نظام‌بخش» بی‌تأثیر وجود دارند.[۱۲] امروز خواست زندگی‌بخشیدنِ بی‌درنگ به این آزادی در حکم دست‌کشیدن از تحقق آزادیِ 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 غیرآزادِ 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 گام‌هائی باشد که درواقع به آن می‌رسند. در

جامعه‌ی بورژوایی کنونی، آزادی فردی از آن‌جا که بر نبودِ 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 اراده‌ئی جمعی است که هدف‌اش تحققِ واقعیِ آزادی واقعی است و امروزه به‌طور جدی نخستین گام‌های دشوار، نامطمئن، و تردیدآمیز را به سمت آن برمی‌دارد. این اراده‌ی جمعیِ آگاهانه همان حزب کمونیست است. و همانندِ هر جنبه‌ئی از فرآیند دیالکتیکی، این حزب نیز نطفه‌های ابتدایی، انتزاعی، و رشدنیافته‌ی عواملِ تعیین‌کننده‌ی مناسب را برای هدفی که باید تحقق‌پذیرد، در بر دارد: آزادی در وحدت‌اش با هم‌بستگی. عامل وحدت‌بخشِ این دو **انضباط** است. زیرا حزب فقط به یاری انضباط می‌تواند به اراده‌ی جمعی فعالی بدل شود، حال آن که هرگونه رسوخِ مفهوم آزادی بورژوایی 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 به‌سوی آزادی امروزین 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 ذاتِ خود نمایش‌گرِ 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 فردِ عضوهایش** نمودار می‌شود. این موضوع در همان نخستین انشعاب در سوسیال دموکراسیِ روسیه به‌روشنی آشکار شد: منشویک‌ها (مانند هر حزب اساساً بورژوایی) پذیرش صرفِ

برنامه‌ی حزب را برای عضوشدن بسنده می‌دانستند؛ اما برای بلشویک‌ها عضو حزب بودن به معنای مشارکت شخصیِ فعال در کار انقلابی بود. این اصلِ مربوط به ساختار حزب، در جریان انقلاب تغییر نیافت. در تزهای کنگره‌ی سوم درباره‌ی سازمان‌دهی آمده است: «پذیرش برنامه‌ی کمونیستی فقط در حکم اعلامِ خواستِ کمونیست‌شدن است... . نخستین شرط اجرای جدی برنامه مشارکتِ تمام عضوها در کار مشترکِ همیشگی و روزانه است.» البته این اصل تاکنون در موارد بسیاری روی کاغذ مانده است. اما این امر اهمیت اساسی آن را به‌هیچ‌وجه 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 جائی بیرون از فرآیند در انتظار ما نیست بل‌که در درون هر مرحله‌ی خاصی از فرآیند حضور دارد، حزب کمونیست نیز در مقام شکلِ انقلابیِ آگاهی پرولتاریا، درسرشت خود، نوعی **فرآیند است**. روزا لوکزامبورگ به درستیِ تمام دریافته است که «سازمان باید همانند محصول پیکار شکل بگیرد». او فقط به سرشت اندام‌وارِ این فرآیند ارزشِ 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 نادیده‌گرفتن سرشت فرآیندیِ 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 فرآیندیِ شکل‌گیری و رشد آن را با تدبیرهای سازمانی آن‌ها نمی‌توان نشان داد. تدبیرهای سازمانیِ درست البته ممکن است بر شتاب این فرآیند بسیار بیافزایند، به روشن‌سازیِ آگاهی یاری فراوان برسانند، و در نتیجه پیش‌شرطِ ناگزیر برای

شکل‌گیری هر سازمانی باشند. اما سازمان کمونیستی فقط در پیکار می‌تواند ساخته شود و فقط در صورتی تحقق می‌پذیرد که هر فردِ عضو آن، از ره‌گذر تجربه‌ی خاص خود، به درستی و ضرورتِ این شکل ویژه‌ی وحدت آگاهی یابد.

بنابراین، با مسئله‌ی کنش متقابل میان خودانگیختگی و نظم‌بخشیِ آگاهانه سروکار داریم. در سیر تحول شکل‌های سازمانی، این نکته به‌طور درخود و برای‌خود هیچ چیز تازه‌ئی ندارد، و درست برعکس، نحوه‌ی نمونه‌وارِ 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 عینیِ وضعیت واقعی، به نحوی خودانگیخته از غریزه‌ی سربازان سرچشمه گرفته‌اند؛ این امر بی‌هیچ تدارک نظری و حتی بر ضد نظریه‌های حاکم و شکل‌های سازمان‌دهیِ نظامیِ 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 تغییریافته میان فعالیت خودانگیخته و پیش‌بینی آگاهانه و نظری، ناپدیدی تدریجی ساختار کاملاً **پس از روی‌دادیِ** آگاهی بورژوایی شیء‌واره و صرفاً «نظاره‌گرانه»، و پیکار مدام با این ساختار است. سرچشمه‌ی واقعیِ این رابطه‌ی تغییریافته آن است که در این مرحله از تحول، برای آگاهی طبقاتی پرولتاریا این **امکانِ عینی** به وجود آمده که دیگر از وضعیت طبقاتی خاص خود و از فعالیت درست متناظر با آن، نگرشی صرفاً **پس از روی‌دادی** نداشته باشد. اما **برای هر فرد کارگر**، به علت آگاهی شیء‌واره‌اش، راه دست‌یابی به آگاهی طبقاتیِ ممکنِ عینی، راه گزینشِ برخوردی 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 تضادِ آگاهی فردی و آگاهی طبقاتی که در هر فرد پرولتری وجود دارد، به‌هیچ‌وجه تصادفی نیست. زیرا در حزب کمونیست، به مثابه شکلی سازمانی که از هر شکل سازمانی دیگری برتر است، سرشت فعال و عملیِ آگاهی طبقاتی برای نخستین‌بار در تاریخ به دو صورت پدیدار می‌شود: از یک‌سو به صورت اصلی که بر عمل‌های خاصِ هر فردی تأثیر **بی‌واسطه** می‌گذارد، و از سوی دیگر و در عین‌حال به صورت عاملی که در تعیین تحول تاریخی مشارکتِ **آگاهانه** دارد.

این معنای دوگانه‌ی فعالیت، پیوندِ هم‌زمانِ آن با حاملِ فردیِ 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 ــ اعم از حزب‌های بورژوایی یا حزب‌های کارگری فرصت‌طلب ــ 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 گرداگردِ هسته‌ئی از اشخاصی که رهبری فعال را در اختیار دارند، 'عضوهائی' 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 بر نداشته، بل‌که برعکس، تثبیت و جاودانه‌اش ساخته است. در عرصه‌ی سازمان‌دهی، «آگاهی کاذب»، امکان‌ناپذیریِ عینیِ دخالت

در سیر تاریخ از ره‌گذر عمل آگاهانه، به صورتِ امکان‌ناپذیریِ ایجاد مجموعه‌های سیاسی فعالی (حزب‌ها) بازتاب می‌یابد که باید میانجی‌های بین عملِ هر عضو خاص و فعالیت تمام طبقه باشند. از آن‌جا که این طبقات و حزب‌ها به معنای تاریخیِ عینی فعال نیستند و فعالیت آشکارشان فقط ممکن است بازتاب تسلیمِ تقدیرباورانه‌ی 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 روی‌دادها برخوردی صرفاً **نظاره‌گرانه** دارند. در نتیجه، در آن‌ها ناگزیر دو نگرش نادرست درباره‌ی سیر تاریخ پدیدار می‌گردد که به یک‌دیگر وابسته اند و همیشه هم‌زمان جلوه‌گر می‌شوند: ارزیابی گزافه‌آمیز و اراده‌گرایانه از اهمیت فعال فرد (رهبر) و ناچیزشمردن تقدیرباورانه‌ی اهمیت طبقه (توده‌ها). حزب به یک بخش فعال و یک بخش منفعل تقسیم می‌شود و دومی فقط باید گه‌گاهی، آن هم همیشه به فرمان اولی، به حرکت در آید. در نتیجه، «آزادی»ئی که اعضای چنین حزب‌هائی می‌توانند داشته باشند چیزی بیش از آزادی ارزیابیِ سیر مقدّر روی‌دادها یا خطاهای افراد نیست؛ این اعضا **تماشاگرانی** هستند که کمابیش در روی‌دادها نقشی دارند، اما هیچ‌گاه با تمام وجود و شخصیت خود به میدان نمی‌آیند. زیرا چنین سازمان‌هائی هرگز نمی‌توانند تمام شخصیت اعضای‌شان را در بر گیرند 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 استوار اند. اعضا فقط با بخش‌های انتزاعی وجودشان با سازمان

پیوند دارند، و این پیوستگیِ انتزاعی در قالب حقوق و وظایف متمایز عینیت می‌یابد.[۱۳]

مشارکت واقعاً فعال در هر روی‌دادی، برخورد واقعاً عملیِ تمام اعضای سازمان فقط در پرتو به کارگرفته‌شدن تمامی شخصیتِ افراد امکان‌پذیر است. فقط هنگامی که عمل در یک جماعت به کار شخصیِ اصلیِ هر فردِ درگیر با آن بدل شود، جدایی میان حق و وظیفه، شکل سازمانیِ جدایی انسان از روند اجتماعی‌شدن‌اش، و شکل چندپاره‌شدنِ 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 افرادِ 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 تمامِ شخصیت انسان، از این گنجاندن [افراد نابرابر] در جای‌گاهی انتزاعی بگسلد، گامی به سوی درهم‌شکستن شیءوارگیِ آگاهیِ 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 بی‌گانه

می‌نگرد و «آزادی» صوریِ 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 بی‌قیدوشرط مجموع شخصیت هر عضو در کردارِ جنبش، یگانه راه ممکن برای تحقق آزادی راستین است. و این امر فقط در مورد مجموع جنبش صادق نیست که به یاریِ چنین سازمانی تکیه‌گاهی برای تأمین پیش‌شرط‌های اجتماعی عینی این آزادی به دست می‌آورد، بل‌که 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 عملیِ بنیادی و شرط ناگزیر کارکرد مؤثر آن است؛ اما انضباط مسئله‌ئی صرفاً فنی و عملی نیست، بل‌که یکی از والاترین و مهم‌ترین مسائل **فکری** در سیر تحول انقلاب است. این انضباط که فقط به مثابه عمل آگاهانه و آزادِ آگاه‌ترین بخش، یعنی پیش‌آهنگ طبقه‌ی انقلابی می‌تواند به وجود آید، بدون پیش‌شرط‌های فکری این طبقه تحقق‌پذیر نیست. بدونِ شناخت دست‌کم غریزیِ فرد فرد اعضای حزب از پیوند مجموعِ شخصیت باانضباط حزب، این انضباط ناگزیر به نظام انتزاعی و شیءواره‌ی حقوق و وظایف فروکاسته می‌شود و حزب نیز ناگزیر تا حد حالتِ نمونه‌وارِ سازمان‌دهی حزب بورژوایی سقوط می‌کند. بدین ترتیب درمی‌یابیم که از یک‌سو سازمان‌دهی جلوه‌ی عینیِ بیش‌ترین حساسیت نسبت به ارزش انقلابی یا بی‌ارزشیِ دیدگاه‌ها و گرایش‌های نظری است، و از سوی دیگر پیش‌شرط ذهنی سازمان انقلابی، درجه‌ی بسیار بالائی از آگاهی طبقاتی است.

۴

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 اراده‌ئی جمعی که او با تمام شخصیت خود از آن پی‌روی می‌کند، اگر جداگانه در نظر گرفته شود، فقط ویژه‌ی حزب کمونیست نیست؛ برعکس، چنین رابطه‌ئی از ویژگی‌های اساسی بسیاری از فرقه‌های یوتوپیاپرداز بوده است. این فرقه‌ها جنبه‌ی اخلاقی و صوریِ مسئله‌ی سازمان‌دهی را نه فقط جنبه‌ئی از مجموع مسئله‌ی سازمان‌دهی، بل‌که یگانه اصل، یا دست‌کم اصل 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 اصلِ سازمان‌دهی به‌طور یک‌سویه و فقط از جنبه‌ی اخلاقی و صوری‌اش در نظر گرفته شود، خودبه‌خود منتفی می‌شود؛ حقیقتِ آن، امری به‌دست‌آمده و به کمال‌رسیده نیست، بل‌که فقط عبارت است از **هدایت درست** به سوی هدفی که باید تحقق پذیرد؛ اما همین که این پیوندِ درست با مجموع فرآیند تاریخی گسسته شود، درستیِ 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 انضمامیِ میانجی بین انسان و تاریخ اهمیتی تعیین‌کننده داده‌ایم. فقط در صورتی که اراده‌ی جمعیِ تمرکزیافته در حزب، عامل فعال و آگاه ضرورت تاریخی باشد و با فرآیند دگرگونی اجتماعی درکنش متقابلِ مداوم و زنده به سر برد، افراد عضو حزب نیز با این فرآیند و طبقه‌ی انقلابیِ پشتیبان

آن کنشِ 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 وحدتِ این عامل‌ها و کنش متقابل زنده میان سازمان حزب و توده‌های سازمان‌نیافته نیست. مخالفت هر فرقه‌ئی با جامعه‌ی بورژوایی هر اندازه زیاد باشد، یقین ذهنیِ 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 تاریخ‌نگریِ 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 فرآیند دیالکتیکی، به مثابه فرآیند تاریخی نسبت داد. از چنین دیدگاهی، تفاوتی ندارد که آیا این وحدت دیالکتیکی عینی در آگاهیِ کاذب فرقه‌ها به صورت یک هستی منجمد ظاهر می‌شود یا به صورت یک نیستیِ 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 موردِ 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 آن‌رو به یک‌دیگر و به آگاهی بورژوایی شباهت دارند که فرآیند تاریخی واقعی را از تحول آگاهی «توده‌ها» جدا می‌سازند. اگر فرقه به نمایندگی از توده‌ی «ناآگاه»، به‌جای آن‌ها، و برای آن‌ها عمل کند، جدایی سازمانیِ 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 به‌تمامی حل شود، باید آگاهی طبقاتی پرولتاریا و اندیشه‌ها و احساس‌های گذرای توده‌ها را به‌سادگی تمام معادل هم بگیرد؛ در نتیجه هرگونه معیاری را برای ارزیابی عینی درستیِ عمل از دست می‌دهد و در هر حال زندانیِ دوراهگی بورژوایی 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 یک‌سو، به‌رغم جدایی سازمانی طبقه و حزب، وحدت عینی و واقعی آگاهی طبقاتی اتحاد دیالکتیکی آن‌ها را سبب می‌شود. از سوی دیگر، نبودِ وحدت و وجود درجه‌های متفاوت در روشنی و ژرفای آگاهیِ طبقاتی افراد، گروه‌ها و قشرهای مختلف پرولتاریا، جدایی سازمانیِ حزب و طبقه را ناگزیر می‌سازد. بنابراین، بوخارین درست می‌گوید که اگر طبقه‌ئی وحدت درونی داشته باشد، ایجاد حزب کاری زائد خواهد بود.[۱۴] فقط باید دانست که آیا استقلال سازمانی حزب و

جدایی این بخش از کل طبقه، با تفاوت‌های عینیِ قشربندی 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 قشربندی‌های اقتصادی عینی در درون پرولتاریا نابخردانه است. اما نباید از یاد برد که این قشربندی‌ها به‌هیچ‌وجه مانند تفاوت‌هائی که طبقات مختلف را از لحاظ اقتصادی و عینی جدا می‌کنند بر تفاوت‌های عینی استوار نیستند. درواقع این قشربندی‌ها را حتی نمی‌توان زیربخش‌هائی در درون چارچوب کلی اصول حاکم بر این تمایز به حساب آورد. به عنوان مثال، هنگامی که بوخارین خاطرنشان می‌کند که «دهقانی که تازه به کارخانه پا می‌گذارد، با کارگری که از کودکی در آن‌جا کار کرده، به‌کلی 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 عینیِ متفاوتی در فرآیند تولید روبه‌رو هستیم؛ حال آن که در حالت نخست، فقط با تغییر (هرچند نمونه‌وارِ) جای‌گاه فرد در فرآیندِ تولید سروکار داریم. به همین سبب، در این مورد با مسئله‌هایِ زیر سروکار داریم: [۱] سرعتِ سازگاری آگاهیِ فرد با وضعیت جدیدش در فرآیند تولید، و [۲] مدت زمانی که طی آن بازمانده‌های روان‌شناختیِ وضعیت طبقاتی پیشینِ او، بر شکل‌گیری آگاهی طبقاتی‌اش تأثیر بازدارنده می‌گذارند. اما در حالت دوم با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که آیا منافع طبقاتی ناشی از وضعیت اقتصادیِ عینیِ قشرهای مختلف پرولتاریا آن قدر متمایز هستند که به تفاوت‌گذاری در درون منافع طبقاتی عینیِ کل طبقه

بیانجامند؟ در نتیجه، موضوع مطرح در حالت اخیر آن است که آیا آگاهی طبقاتیِ عینی و متناسب[۱۵] را باید به مثابه آگاهی تمایزیافته و قشربندی‌شده در نظر گرفت یا نه؛ حال آن که، برعکس، در حالت نخست باید دریافت که کدام وضعیت‌های زندگی فردی ــ یا احتمالاً نمونه‌وار ــ بر رشد موفقیت‌آمیز این آگاهی طبقاتیِ عینی تأثیری بازدارنده می‌گذارند.

روشن است که فقط حالت دوم اهمیت نظری واقعی دارد. زیرا از زمان برنشتاین به بعد، فرصت‌طلبان همواره کوشیده‌اند که از یک‌سو قشربندی‌های اقتصادی عینی در درون پرولتاریا را بسیار عمیق وانمود کنند، و از سوی دیگر شباهت «وضعیت زندگی» قشرهای مختلف پرولتری، نیمه‌پرولتری، خرده‌بورژوایی، و غیره را چنان برجسته سازند که **وحدت و استقلال طبقاتی در این «تفاوت‌گذاری» ناپدید گردد.** (برنامه‌ی گورلیتسِ حزب سوسیال دمکرات آلمان آخرین بیان روشن این گرایش است که جلوه‌ی سازمانی نیز پیدا کرده است). البته بلشویک‌ها واپسین کسانی خواهند بود که وجودِ چنین تفاوت‌هائی را نادیده گیرند. فقط باید دریافت که آن‌ها در کلیت فرآیند تاریخی و اجتماعی چه **جای‌گاه** وجودی و چه کارکردی خواهند داشت؟ شناخت این تفاوت‌ها تا چه حد به تحلیل‌ها و اقدام‌های (به‌ویژه تاکتیکی) و تا چه حد به تحلیل‌ها و اقدام‌های (به‌ویژه سازمانی) می‌انجامد؟ در نگاه اول این پرسش‌ها گویی چیزی نیستند مگر بحث بی‌هوده در باب مفهوم‌ها. با این همه، باید دریافت که اتحاد سازمانی ــ به معنای حزب کمونیست ــ در گرو وحدت آگاهی و وحدت هستیِ اجتماعی‌ئی است که مبنای این آگاهی را می‌سازد؛ اما اتحاد تاکتیکی میان طبقات مختلفی که هستی اجتماعی متفاوتی دارند ممکن است کاملاً

امکان‌پذیر و حتی ضروری باشد ــ البته اگر اوضاع و احوال تاریخی جنبش‌هائی را بر پا سازند که تابع علت‌های متفاوت هستند، اما از دیدگاه انقلاب، برای مدتی هم‌سو شده‌اند. با این حال، اگر هستیِ اجتماعیِ عینیِ 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 چه‌بَسا به نحو جبران‌ناپذیری از دست خواهند رفت. البته خودِ امکان این هم‌کاری میان پرولتاریا و قشرهای نیمه‌پرولتری به‌هیچ‌وجه 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 قشرهائی 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 هستیِ اجتماعیِ متفاوتی دارند و جز از ره‌گذر رسالت تاریخیِ 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 تزلزل‌هائی است که هر چیزی بیش از هم‌کاری تاکتیکی ممکن است سرنوشت انقلاب را به خطر اندازد. اکنون در می‌یابیم که چرا مسئله باید به این آشکاری طرح شود: آیا قشربندی‌هایِ موجود در درون خود پرولتاریا با نوعی قشربندی مشابهِ (هرچند ضعیف‌ترِ) هستی اجتماعی عینی، یعنی وضعیت طبقاتی، و در نتیجه آگاهی طبقاتی عینیِ متناسب، متناظر هستند؟ یا این‌که چنین قشربندی‌هائی فقط بر اساس آسانی یا دشواری رسوخِ این آگاهی طبقاتی راستین در قشرها، گروه‌ها، و افراد خاص پرولتاریا شکل می‌گیرند؟ یعنی آیا قشربندی‌های عینیِ انکارناپذیر در وضعیت زندگی پرولتاریا فقط **چشم‌اندازی** را تعیین می‌کنند که در آن، منافع گذرائی که بی‌تردید جلوه‌ئی مختلف دارند، به حساب می‌آیند اما **خود این منافع** نه فقط از نظر تاریخ جهانی، بل‌که بالفعل و بی‌واسطه، **انطباق عینی دارند**، حتی اگر هیچ کارگری آن‌ها را نشناسد؟ یا این منافع به علت تفاوتی عینی در هستیِ اجتماعی، با هم تفاوت دارند؟

اگر پرسش به این ترتیب طرح شود، در پاسخ آن تردید نمی‌توان کرد. جمله‌های ***مانیفست کمونیسم*** که در تزهای کنگره‌ی دوم درباره‌ی «نقش حزب کمونیست در انقلاب پرولتری» تقریباً واژه به واژه تکرار شده‌اند، فقط در صورتی دریافتنی و معنادار می‌شوند که وحدت هستیِ اقتصادیِ عینی پرولتاریا پذیرفته شده باشد: «حزب کمونیست منافعی 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، بل‌که فقط مرحله‌هائی 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 طبقاتیِ پرولتاریا است. جدایی سازمانی حزبِ کمونیست از طبقه‌ی کارگر در این مورد به معنای آن نیست که می‌خواهد (به عنوان مثال مانند بلانکیست‌ها) **به جای** خود طبقه **برای** منافعِ 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 موردِ نظر نیست (هدف‌هائی که در درازمدت فقط به همت خود طبقه دست‌یافتنی و تداوم‌پذیر اند)، بل‌که برای پیش‌برد و تسریع فرآیند رشد آگاهی طبقاتی است. فرآیند انقلاب ــ در مقیاس تاریخی ــ 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 عین‌حال 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 بی‌واسطه مشاهده کند؛ از آن رو که در هر روی‌دادِ زندگی روزانه، نظرگاهِ بایسته‌ی متناسب با منافع مجموع طبقه چنان به‌روشنی 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 آگاهیِ طبقاتیِ «درست» را (البته اگر وجود این آگاهی در چنین انزوای انتزاعی‌ئی امکان‌پذیر باشد) از زندگی و تحول طبقه جدا می‌سازد، شکل سازمان‌دهی فرصت‌طلبان، این قشربندی‌های آگاهی را با پایین‌ترین سطح، و یا در بهترین حالت با سطح افزادِ 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، بل‌که خود نیز پی‌آمد فرآیند انقلابی است، بی‌هیچ تردیدی اگر سازمانی بر سطح موجود افرادِ متوسط استوار باشد، ناگزیر از پیش‌رفت باز می‌ماند و حتی سطحِ آن پایین می‌آید. برعکس، شناخت روشنِ بالاترین امکانِ عینی‌ئی که در لحظه‌ی معینی در دست‌رس است، و در نتیجه استقلال سازمانیِ پیش‌آهنگِ آگاه، وسیله‌ئی است برای کاهش تنش میان این امکان عینی و سطح آگاهیِ بالفعل افرادِ متوسط، به نحوی که به پیش‌رفت انقلاب یاری رساند.

استقلال سازمانی اگر در عینِ حال با توجه **تاکتیکی** مداوم به سطح آگاهیِ گسترده‌ترین و عقب‌مانده‌ترین توده‌ها هم‌راه نباشد، معنائی 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 سازمان‌دهیِ 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 فعالیت‌هائی بیش از آن که در پرتو هدایت واقعی حزب به پیش بروند، زاده‌ی جنبش‌های ناآگاه و مهارناپذیر توده‌ها 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 برخورد نظری، دریافت نظریِ درست را تولید و بازتولید می‌کند. بنابراین، توانایی عمل، انتقادازخود، اصلاح و اعتلای نظری فزاینده‌ی خویش، در کنشِ متقابل جدایی‌ناپذیری به سر می‌برند. حزب کمونیست حتی از لحاظ نظری نیز به‌جای پرولتاریا عمل نمی‌کند. اگر آگاهی طبقاتی پرولتاریا با توجه به اندیشه و عملِ مجموع این طبقه چیزی اندام‌وار و همواره تغییریابنده است، این امر باید در قالب سازمانیِ همین آگاهی، یعنی در حزب کمونیست بازتاب پیدا کند ــ فقط با این

تفاوت که در حزب، سطح بالاتری از آگاهی در عرصه‌ی سازمانی عینیت می‌یابد: در برابر فراز و نشیب‌های کمابیش آشفته‌ی سیر تحولِ 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 بی‌تحرکیِ 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.[۱۶] بنابراین، در نظریه‌ی حزب، سرشتِ فرآیندی و دیالکتیکیِ آگاهی طبقاتی به دیالکتیکی بدل می‌گردد که آگاهانه به کار گرفته می‌شود.

اما این کنش متقابلِ دیالکتیکیِ 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 بدفهمی‌هائی که به این اندیشه انجامیدند که سرانجامِ کار جبهه‌ی واحد اتحاد سازمانی مجدد و بی‌واسطه‌ی پرولتاریاست، هیچ سخنی نمی‌گویم. اما ترس از آن که مبادا حزب در پی نزدیکیِ بیش از حد به شعارهای به‌ظاهر «اصلاح‌طلبانه» و هم‌کاری تاکتیکیِ 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 برند. سازگار ساختن تاکتیک‌های حزب کمونیست با جنبه‌هائی از زندگی طبقه که در آن‌ها آگاهی طبقاتی درست (چه‌بسا 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 ــ و خواسته‌های گذرای توده‌ها اغلب مهم‌ترین و حیاتی‌ترین نشانه‌ی همین چیز است ــ گاه به‌ناچار 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 روی‌داد**، 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 تهیِ انزوای فرقه‌گرایانه، بل‌که در دل واقعیت تاریخی، در کنش متقابل دیالکتیکی بی‌وقفه با بحران اقتصادی عینی و با توده‌هائی که بر اثر همین بحران انقلابی شده‌اند، صورت می‌گیرد. ممکن است ــ همان‌گونه که در فاصله‌ی دو انقلاب روسیه اتفاق افتاد ــ سیر روی‌دادها این امکان را برای حزب فراهم آورد که پیش از پیکارهای تعیین‌کننده، راه خود را به روشنی کامل پیدا کند. اما هم‌چنین ممکن است ــ مانند آن‌چه در بعضی از کشورهای اروپای غربی و مرکزی رخ داد ــ بحران، توده‌های گسترده را چنان به‌وفور و پرشتاب انقلابی سازد که بخش‌هائی از آنان پیش از گذراندن دوره‌ی آموزشیِ آگاهی‌بخشی که پیش‌شرط ناگزیر سازمان‌یابی است، به کمونیست‌های سازمان‌یافته بدل شوند؛ به نحوی که حزب‌های کمونیستِ توده‌گیری پدیدار گردند که فقط در جریان پیکارهای‌شان می‌توانند به حزب‌های کمونیست راستین بدل شوند. این نوع‌شناسیِ نحوه‌ی شکل‌گیری حزب ممکن است تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز داشته باشد؛ در بعضی از موارد افراطی چه‌بسا 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 حزبِ 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

توده‌گیری بیرون می‌آید. 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 ناگزیرِ 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 عملِ 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. لنین می‌گوید: «مفهوم توده در جریان پیکار دگرگون می‌شود.» حزبِ کمونیست **شکل مستقلی** از آگاهی طبقاتیِ پرولتری است که به منافع انقلاب خدمت می‌کند. باید دریافتِ 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 حزب گرایش 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 علت‌هائی 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 زندگیِ «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 پی ببرد که تمرکز سازمانی حزب (هم‌راه با تمام مسائل انضباطی که از همین امر ناشی می‌شوند و روی دیگرِ این سکه را تشکیل می‌دهند) و توانایی درپیش‌گرفتن ابتکارهای تاکتیکی، مفهوم‌هائی هستند که یک‌دیگر را مشروط می‌سازند. پیش‌شرطِ رواج تاکتیک مورد نظر حزب در میانِ توده‌ها، رواج آن در درون خود حزب است. اما کافی نیست که افرادِ عضو حزب به

معنای مکانیکیِ انضباط کاملاً در اختیار کمیته‌ی مرکزی باشند و در بیرون همانند اندام‌های واقعی اراده‌ئی جمعی عمل کنند؛ بل‌که حزب باید به ساختاری چنان متحد بدل شود که در آن هر تغییری در مسیر پیکار به معنای تجدید آرایش همه‌ی نیروها باشد، هر تغییرِ نظرگاهی در یکایک افراد عضو بازتاب یابد، و در نتیجه، حساسیت سازمان نسبت به تغییر مسیرها، گسترش فعالیت پیکارگرانه، عقب‌نشینی‌های ضروری، و مانند آن‌ها به اوجِ 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 سرعتِ تمام آشکار می‌سازد و فقط همین حساسیت است که بیش‌ترین امکان را برای انتقادازخودِ سالم و سازنده فراهم می‌آورد و توانایی عمل را افزایش می‌دهد.[۱۷] بدیهی است که انسجام سازمانیِ استوار حزب، فقط توانایی عینی عمل را برای حزب فراهم نمی‌آورد، بل‌که در عین‌حال فضای درونی حزب را برای دخالتِ کارساز در روی‌دادها و بهره‌گیری از امکاناتی که آن‌ها عرضه می‌کنند، آماده می‌سازد. بنابراین، تمرکزِ درواقع کاملِ تمامِ نیروهای حزب به ناگزیر باید به یاری پویاییِ درونی آن‌ها، حزب را در راه فعالیت و ابتکار به پیش برد. در مقابل، احساس ناکافی‌بودن انسجامِ سازمانیِ 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 ولفگانگ کاپ علیه دولت اِبِرت در ۱۳ مارس ۱۹۲۰ است که پس از یک اعتصاب عمومی چهار روزه شکست خورد.

در تزهای 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 به‌درستی دریافت مگر از ره‌گذر درک وحدت تاکتیک و سازمان‌دهی. زیرا اگر تاکتیک از سازمان‌دهی جدا شود، و اگر در هر دو آن‌ها فرآیند واحدِ رشدِ آگاهی طبقاتی پرولتری را نبینیم، مفهومِ تاکتیک ناگزیر گرفتار دوراهگی فرصت‌طلبی و کودتاگری می‌شود و «عمل سازمان‌یافته» یا به اقدام منفردِ «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 «تدارکِ» عمل را ایفا کند. (این امر در مورد دیدگاه‌های سراتی 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 راکسب کند، بل‌که فقط نشان می‌دهد که در پی وضعیت عینیِ مجموع اقتصاد، هر تغییری در این وضعیت، هر جنبشی در میانِ توده‌ها که حاصل همین تغییر است، گرایشی 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 درونیِ شکل مستقل این آگاهیِ طبقاتی، یعنی حزب کمونیست، عاملی درجه اول است. سرشت انقلابی این وضعیت در درجه‌ی اول و به آشکارترین وجه در بی‌ثباتیِ همواره فزاینده‌ی نهادهای اجتماعی جلوه‌گر می‌شود که زاده‌ی بی‌ثباتیِ همواره فزاینده‌ی تعادل میانِ نیروها و قدرت‌های اجتماعی‌ئی است که تکیه‌گاه کارکرد جامعه‌ی بورژوایی 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 لحاظِ عینی انقلابی است، صحت مارکسیسم انقلابی معنائی فراتر از صحت صرفاً «عام» نظریه‌ی آن دارد. این نظریه درست به همان سبب که به‌کلی امروزین و عملی شده است، باید راه‌نمائی برای هر مرحله‌ی خاص عمل‌های روزانه باشد. اما این امر فقط در صورتی امکان‌پذیر است که نظریه از دست سرشتِ محضِ نظری خود به‌تمامی خلاص شود و سراپا دیالکتیکی گردد، یعنی هر تقابلی میان عام و خاص، میان قانون و مورد ویژه‌ئی 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 سازمان‌دهیِ فرصت‌طلبان بر کنار گذاشتن روش دیالکتیکی استوار است؛ آنان مبانی نظری استوار خود را قربانی «واقع‌بینی سیاسی» 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 درواقع هم هیچ نیازی به آن ندارد، زیرا رشد آگاهانه‌ی اصلِ سازمان‌دهی کمونیستی بهترین راه آشنایی پیش‌آهنگ انقلابی با فرآیند آموزش دیالکتیک عملی است. درواقع وحدت تاکتیک و سازمان‌دهی و ضرورت انتقال بی‌درنگ هر کاربردِ 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 آگاهیِ 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 شفابخش است، اگر کم‌تر یا بیش‌تر مصرف گردد، 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 آگاهیِ 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 آگاهیِ شیء‌واره بر انسان‌های زنده‌ی امروز درست در این جهت [یعنی محدود کردن مبارزه با آگاهی شیء‌واره به شکلی معین از آن ــ م.] عمل می‌کند. همین که شیء‌وارگی در جائی مغلوب می‌شود، بی‌درنگ این خطر نمودار می‌گردد که آگاهیِ 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 بورژوایی، محیط «ابدی»، «عقلانی»، و «طبیعیِ» زندگی انسان اند؛ آنان باید احترام بیش از حدشان را به محیط اجتماعی معمولیِ خویش زیر پا

بگذارند؛ اما پس از آن که به قدرت دست یافتند و بورژوازی را در جریان پیکار طبقاتیِ آشکار سرنگون کردند، ممکن است آن‌چه لنین «تکبر کمونیستی» نامیده و زاده‌ی این پیروزی است، به همان اندازه‌ی بزدلیِ منشویکیِ 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[۱۸] 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 سلاح‌هائی که روز پیش برای کسب پیروزی به کار رفته‌اند، امروز انعطاف‌ناپذیر گردند و مانعی بر سر راه پیکارهای آینده شوند. لنین در سخن‌رانیِ 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 سکه اند. اما این ژرف‌ترین معنای شکل سازمان‌دهی کمونیستی را حتی محفل‌های کمونیستی نیز در تمامی گستره‌اش در نیافته‌اند. حال آن که نه فقط امکان عملِ درست، بل‌که توانایی رشد درونی حزب کمونیست نیز به کاربرد درست همین نکته بستگی دارد. لنین در مورد سازمایه‌ی انسانی‌ئی که انقلاب باید به یاری آن صورت‌پذیرد و به پیروزی برسد، بر ردِّ هرگونه نگرش یوتوپیایی سخت تأکید می‌ورزد: این سازمایه به ناگزیر از انسان‌هائی تشکیل می‌شود که پرورده‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری اند و زیر فشار همین جامعه درهم‌شکسته شده‌اند. اما

ردّ امیدها یا پندارهای یوتوپیایی به‌هیچ‌وجه به معنای آن نیست که یگانه گزینش ممکن تقدیرباوری و پذیرش وضع موجود است. درواقع، 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 سازمانی‌ئی** بیابیم که بتوانیم به یاری آن‌ها با پی‌آمدهای فاجعه‌بار این وضعیت مقابله کنیم، به محض پدیدار شدنِ ناگزیرِ این پی‌آمدها به اصلاح‌شان بپردازیم، 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. شیءوارگیِ سرمایه‌دارانه‌ی آگاهی هم باعث فردگرایی بیش از حد انسان می‌شود و هم سبب چیزوارگی ماشینی او.[۱۹] تقسیم کار، 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 امورِ یک‌نواخت بدل می‌کند؛ از سوی دیگر به‌طور هم‌زمان آگاهی فردیِ آنان را بی‌اندازه افزایش می‌دهد، که به علت امکان‌ناپذیریِ بیانِ شخصیت انسان‌ها و ارضای آنان در فعالیت‌های‌شان، به چیزی میان‌تهی و انتزاعی و به خودپرستیِ حیوانیِ 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 تقسیم کار واقعی و گسترده را به حزب نیز تحمیل می‌کند، تقسیم کاری که به ناگزیر همین خطرهای تحجر، گسترش دیوان‌سالاری، و فساد را در بر دارد. زندگی درونیِ حزب پیکاری بی‌امان با این میراث سرمایه‌داری

است. یگانه جنگ‌افزار قاطعِ 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 به‌موقع و با درست‌کاری و فداکاری تمام انجام می‌شود، اما در هرحال صرفاً وظیفه‌ئی رسمی باقی می‌ماند؛ برعکس، فعالیت همه‌ی اعضا باید به تمام انواع ممکنِ کار حزب مربوط شود، و به‌علاوه، این فعالیت باید در حد امکاناتِ 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.[۲۰] در این‌جا یک بارِ دیگر وحدت ناگسستنیِ تاکتیک و سازمان‌دهی نمودار می‌شود. هرگونه سلسله‌مراتب در حزب (و تا هنگامی که پیکار ادامه دارد، وجودِ سلسله‌مراتب به‌طور قطع ناگزیر است) باید بر تناسب انواع معین استعدادها با الزاماتِ واقعیِ 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 سلسله‌مراتبِ تشکیلات حزب نیز ضروری است؛ گزینش افراد باید با صورت جدید مبارزه سازگاری دقیق داشته باشد.[۲۱] البته این امر بی«اشتباه» یا بی‌بحران صورت نمی‌پذیرد. اگر حزب کمونیست در جریان پیش‌رفتِ خود همواره در معرض این خطرها قرار نداشت، جزیره‌ئی خوش و خرم، خیالی، و یوتوپیایی در اقیانوس سرمایه‌داری می‌بود. عاملِ بی‌تردید تازه در سازمان‌دهی آن

فقط این است که با آگاهیِ هردم فزاینده با این خطر درونی 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. درواقع، همه‌ی تصمیم‌های حزب باید با فعالیت مجموع اعضای آن عملی شود و هر یک از شعارهای حزب باید به اقدام‌هائی بیانجامد که همه‌ی افراد عضو حزب با تمام وجودِ مادی و معنوی خود در آن‌ها شرکت می‌ورزند؛ درست به همین سبب، آنان نه فقط می‌توانند انتقادهای‌شان 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 نقشِ 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 انتقادِ **پس از روی‌داد** (در کنگره‌ها و غیره) باشد که به‌ندرت تأثیری تعیین‌کننده بر سمت‌گیری‌های واقعی فعالیت‌های آینده‌ی حزب می‌گذارد. در مقابل، مشارکت فعال تمام اعضا در زندگی روزانه‌ی حزب، و ضرورت درگیرشدن 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 وا داشت و آنان را نسبت به صحت این تصمیم‌ها متقاعد

کرد، چرا که در غیر این صورت، نمی‌توانند آن‌ها را به‌درستی اجرا کنند (هر اندازه حزب سازمان‌یافته‌تر باشد، و وظیفه‌های هر عضوی ــ به عنوان مثال، به مثابه عضو بخشِ سندیکایی ــ 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 برگذارِ واقعیِ آن‌ها به عمل تأثیر بگذارند. (در این‌جا نیز کنش متقابل، به نسبت افزایش میزان تمرکز و انضباط، بیش‌تر می‌شود). هرچه این گرایش‌ها ریشه‌دارتر شوند، تضادِ 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. انتقادِ **پس از** روی‌داد که تا مدتی موقتاً ناگزیر است، هرچه بیش‌تر به مبادله‌ی تجربه‌های تاکتیکی و سازمانیِ **انضمامی و عام** بدل می‌شود که به نحوی فزاینده رو به آینده دارند. آزادی ــ همان‌گونه که فیلسوفان کلاسیک آلمان در یافته اند ــ 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 آزادیِ صوریِ دموکراسیِ 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 برخوردی نظاره‌گرانه و تقدیرباورانه داشته باشند. اما دموکراسیِ راستین، یعنی حذف

جدایی میان حقوق و وظایف، آزادیِ صوری نیست، بل‌که **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 پیش‌رَوی از یوتوپیا به واقعیت پیموده شود. به همین سبب، به عنوان مثال، مطالبه‌ی طرح شده در ۲۱ شرط کنگره‌ی دوم که بر اساس آن هر حزب قانونی باید گاه‌گاهی به چنین تصفیه‌هائی بپردازد، به صورتِ مطالبه‌ئی یوتوپیایی و ناسازگار با مرحله‌ی رشد حزب‌های توده‌ایِ نوپدید در اروپای غربی نمودار گشته است. کنگره‌ی سوم نیز با تردید و احتیاط بسیار بیش‌تری در این باره نظر داده است. اما در هرحال 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 پیش‌آهنگِ 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 ناگسستنیِ تاکتیک و سازمان‌دهی یک بار دیگر نشان می‌دهد که این مسئله از زندگیِ درونی خودِ حزب فراتر می‌رود و روابطاش را با توده‌های گسترده‌ی تمام کارگران در بر می‌گیرد. تصفیه‌ی حزب در روسیه در مرحله‌های مختلفِ 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 پرمعنای 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؛ بل‌که به این معنا که پیش‌نهادها و مخالفت‌های آنان را بـه حسـاب آورد تـا عناصر فاسد، شیفته‌ی دیوان‌سالاری، بی‌گانه با توده‌ها، و نامطمئن برای فعالیت انقلابی را بیرون راند.[۲۲]

بدین ترتیب، این موضوعِ 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 جدایی سازمانیِ قاطع میان پیش‌آهنگ آگاه و توده‌های گسترده فـقط مـرحـله‌ئی در فرآیند یک‌پارچه اما دیالکتیکی تحول تمام طبقه و آگاهی طبقاتی آن است. اما در عین حال نشان می‌دهد که این فرآیند هرچه روشن‌تر و پرتوان‌تر میانجی‌گرِ ضرورت‌های روز شود و آن‌ها را در چشم‌انداز تاریخی‌شان قرار دهد، فـرد عـضو حـزب را در فـعالیت فـردی‌اش روشن‌تر و پرتوان‌تر در بر می‌گیرد، او را بـیش‌تر بـه کـار مـی‌گیرد، شکوفا می‌سازد، و به داوری‌اش می‌پردازد. حزب در مـقام کـلیت، تمایزات شیءواره‌ی [کارگران] را بر حسب ملیت، حـرفه، و مـانند آن‌ها، و نیز شیوه‌های زندگی (اقتصادی و سیاسی) را به یاری عمل خود پشت سر می‌گذارد، عملی که به وحـدت و انسـجام انـقلابی گرایش دارد و هدف‌اش ایجاد وحدت حقیقیِ 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 انـضباط آهـنین نـاشی از آن، و از ره‌گـذر الزامـی‌ساختن تـعهدِ همه‌جانبه‌ی اعضا، پرده‌های شیءواره‌ئی را که بـر آگـاهی افـراد در جامعه‌ی سرمایه‌داری سایه می‌اندازند، برای فرد عـضوِ خـود کـنار

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 این‌جا می‌بینیم و برخورداری کارگر از آگاهی طبقاتی را طلب می‌کند: اصل نزدیکی به «قلمرو آزادی». همانا بدان سبب که شکل‌گیری حزبِ کمونیست فقط ممکن است حاصل کار آگاهانه‌ی کارگران برخوردار از آگاهی طبقاتی باشد، هر گام در مسیر شناخت درست، در عین حال گامی به‌سوی تحقق این قلمرو است.

سپتامبر ۱۹۲۲

پی‌نویس‌ها

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 زندگیِ اقتصادی، اجتماعی و سیاسی به قبضه‌ی خود درآورده‌اند. بدین ترتیب این واژه نه فقط فن‌سالارانِ تولید صنعتی، بل‌که فن‌سالارانِ 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 لوکاچ است و علاوه بر تجدید چاپِ ***تاریخ و آگاهی طبقاتی***، دیگر مقاله‌هایِ لوکاچ 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، انتشاراتِ (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 لوکاچ بوده است - مترجم فرانسوی.

11. Jósef 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 اندیشهٔ او، تهران، نشر ایران، ۱۳۵۸.

13. ***Internationale Literatur***. Vol. III, n 2, Moscou. 1933, pp 95-126.

مارکسیسم درست آیین [اُرتدوکس]

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 این‌جا 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 لوکاچ است).

6. K. Marx. ***Contribution à la critique de L'economie politique, Appendice***, éd. costes, pp. 296-297.

(تاکیدها از لوکاچ است). این محدودسازیِ روش به واقعیتِ تاریخی - اجتماعی اهمیت بسیار دارد. بدفهمی‌هایِ برخاسته از نحوه‌ی تعریفِ انگلس از دیالکتیک اساساً ناشی از آن است که انگلس - با پی‌روی از سرمشق نادرست هگل - عرصه‌ی کاربرد روش دیالکتیکی را به شناختِ

طبیعت نیز تعمیم داده است؛ در حالی که تعین‌های اصلی دیالکتیک، یعنی تأثیر متقابل ذهن و عین، وحدت نظریه و کردار، دگرگونیِ تاریخیِ واقعیتِ نهفته در پس مقوله‌ها به عنوان مبنای دگرگونی اندیشه، و... در شناخت ما از طبیعت یافت نمی‌شوند. متأسفانه در این‌جا مجالی برای بحث مفصل درباره‌ی این مسائل نیست.

7. ***Contribution à la critique de L'economie 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 الزامِ روش‌شناختی را پیش‌تر گالیله طرح کرده است.

۹. **سرمایه**، جلد ۳، ص. ۸۸؛ این تمایز میان وجود (که به عناصر دیالکتیکیِ نمود یا نمایش، پدیدار و ذات تقسیم می‌شود) و واقعیت، از **منطقِ** هگل سرچشمه می‌گیرد. متأسفانه نمی‌توان در این جا توضیح داد که تمام مفهوم‌پردازیِ **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. [Reflexonszusammenhang]

مقوله‌ی پیوندِ بازتابی نیز از **منطقِ** هگل گرفته شده است.

13. ***Misère de la philosophie,*** éd. Costes, p. 128.

۱۴. برای خوانندگان علاقه‌مند به مسئله‌ی روش‌شناسی باید در این جایادآوری کنیم که در **منطقِ** هگل نیز مسئله‌ی رابطه‌ی کل و جزء در حکم گذارِ دیالکتیکی وجود به واقعیت است؛ به‌علاوه 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. فرصت‌طلبیِ 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 Salarié 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 (توضیح تکمیلی بندِ ۲۷۰)

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 درمورد مسئله‌ئی که مارکس از بیخ و بن از هگل جدا شده است. کوئو در برابرِ مفهومِ سراپا تاریخیِ دولت در نزد مارکس، دولتِ هگلی را به مثابه «ارزشِ ابدی» 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 این‌جا (به نظر کوئو) عقب‌ماندگیِ مارکس از هگل ناشی از آن است که مارکس این مسئله را از دیدگاه اهل سیاست درنظر گرفته است و نه از دیدگاه جامعه‌شناسان. کاملاً آشکار است که فرارَویِ 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 اقتصادِ سیاسی بسیار معنادار است (***فلسفه‌ی حق***، بند ۱۸۹)؛ او (با دیدگاهی بسیار شبیهِ دیدگاهِ انگلس در

منشاء خانواده **و** ***فویرباخ***) مسئله‌ی روش‌شناختیِ اساسیِ اقتصاد را، که همان مسئله‌ی تصادف و ضرورت است، می‌پذیرد، اما قادر نیست معنای اساسی بنیاد مادی اقتصاد ــ یعنی مناسبات میان انسان‌ها ــ را درک کند. این مناسبات را «هرج‌ومرج 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 Vernuft in der Geschichte*** (**Phil *Biblioth.***, I, pp. 133-134).

۳۲. برای پی‌بردن به دلایل این امر به مقاله‌ی «آگاهی طبقاتی» در همین کتاب رجوع شود.

33. Hegel, ***Principes de la philosphie du droit***, Gallimard, 1940, paragrafes 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 این‌باره رجوع شود به مجادله‌ی زینوویف با ژول گِد و برخورد او با جنگ، در اشتوتگارت. هم‌چنین به (کتابِ ***برخلافِ جریان*** و نیز اثرِ لنین به نام ***چپ‌روی، بیماری کودکانه‌ی کمونیسم***).

مارکسیسمِ روزا لوکزامبورگ

۱. همان‌گونه که مارکس در مورد رابینسون‌بازی‌های اقتصادی به نحو متقاعدکننده‌ئی اثبات کرده است، این امر تصادفی نیست بل‌که از ذات جامعه‌ی بورژوایی 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 آلمانیِ ***مقدماتِ سوسیالیسم***، ص. ۲۶۰.

۳. روزا لوکزامبورگ در کتابِ ***ضد انتقاد*** این نکته را به‌ویژه در موردِ جدی‌ترین منتقدِ خود ــ اوتو باوئر ــ قاطعانه ثابت کرده است.

۴. درباره‌ی رابطه‌ی هگل با پیروان‌اش رجوع شود به کتابِ ***منطق هگل و منطق روزنکرانتس***، اثرِ 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 «مارکسیسمِ درست‌آیین چیست؟»

۵. درباره‌ی محدودیت‌های این نگرش رجوع شود به مقاله‌هایِ «نکته‌های انتقادی...» و «نکته‌های روش‌شناختی درباره‌ی مسئله‌ی سازمان‌دهی». در این‌جا به شرحِ دیدگاهِ روزا لوکزامبورگ بسنده شده است.

۶. رجوع شود به ***جزوه‌ی یونیوس*** (جزوه‌ئی معروف از روزا لوکزامبورگ که به نامِ 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 می‌دهد. 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 لوکاچ 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 ***کارِ مُزدی و سرمایه***، و درباره‌ی ماشین‌ها، نگاه کنید به فصل مربوط به پول در ***فقر فلسفه***.

4. ***Dokumente des Sozialismus***. 11, 76.

۵. در این جا متأسفانه نمی‌توانم توضیح بیش‌تری درباره‌ی بعضی از پی‌آمدهای این اندیشه‌ها در مارکسیسم ارایه دهم، که از جمله‌ی آن‌ها می‌توان از مقوله‌ی بسیار مهمِ «نقاب شخصیت اقتصادی» یاد کرد. اشاره به رابطه‌ی ماتریالیسم تاریخی با گرایش‌های مشابه در علم بورژوایی (به عنوان مثال، مقوله‌ی «انواع آرمانیِ» ماکس وبر) نیز در این مختصر نمی‌گنجد.

۶. با توجه به این نکته می‌توان شناخت تاریخیِ درستی از یوتوپیاپردازانِ بزرگ ـ ازجمله افلاطون یا سِر تامس مور ـ به دست آورد. هم‌چنین رجوع شود به مطلب مارکس درباره‌ی ارسطو در کتاب ***سرمایه***، جلد ۱، صص. ۲۶ـ۲۷.

۷. مارکس درباره‌ی فرانکلین نوشته است: «نمی‌داند چه می‌گوید، اما آن را به زبان می‌آورد.» (***سرمایه***، جلد ۱، ص. ۱۷.). هم‌چنین رجوع کنید به

بخش‌های دیگر، از جمله: «آنان نمی‌دانند چه کاری می‌کنند، اما انجام‌اش می‌دهند». **همان جا**، ص. ۷۴.

۸. در این جا و نیز در سرتاسر کتاب، واژه‌ای آلمانیِ **Stand** را به **état** (رسته) و واژه‌ی Staat را به Etat (دولت) برگردانده‌ایم (مترجم فرانسوی).

۹. **سرمایه**، جلد ۱، ص. ۳۲۴. این نکته چه بسا نقش سیاسی ارتجاعی سرمایه‌ی تجاری را در اوایل سرمایه‌داری، در تضاد با سرمایه‌ی صنعتی، توضیح می‌دهد. رجوع شود به **سرمایه**، جلد ۳، بخش ۱، ص. ۳۱۱.

۱۰. مارکس و انگلس بارها جنبه‌ی «طبیعی» این شکل‌بندی‌های اجتماعی را خاطرنشان کرده‌اند (**سرمایه**، جلد ۱، صص. ۳۰۳-۳۱۶ و...) در کتاب **منشاء خانواده**... اثر انگلس، تمام ساختار تکامل بر پایه‌ی همین اندیشه بنا شده است. در این جا نمی‌توانم به اختلاف‌نظرهای موجود درباره‌ی این مسئله ـ حتی بین مارکسیست‌ها ـ بپردازم؛ فقط می‌خواهم خاطرنشان کنم که در این مورد نیز دیدگاه مارکس و انگلس را از دیدگاه «اصلاح‌کنندگان» آنان بسیار ژرف‌تر، و از نظر تاریخی بسیار درست‌تر می‌دانم.

11. ***Die Soziale Funktion der Rechtinstitute, Marx-Studien***, Bd. I.

۱۲. این چیزی بیش از یک گرایش نیست. یکی از دست‌آوردهای بزرگ روزا لوکزامبورگ آن است که نشان داده این گرایش پدیده‌ئی موقتی و گذرا نیست، بل‌که بقای اقتصادی سرمایه‌داری در گرو این پدیده‌ی [متضاد] است که در حالی که می‌کوشد در جامعه رسوخ کند و آن را صرفاً به سوی سرمایه‌داری بکشاند، نمی‌تواند به‌طور کامل در آن رسوخ کند. این تضاد اقتصادی ذاتی هر جامعه‌ی کاملاً سرمایه‌داری، بی‌تردید یکی از علل وجودِ تضاد در آگاهی طبقاتی بورژوازی است.

۱۳. **سرمایه**، جلد سوم، بخش اول، صص. ۱۱۵، ۲۹۷-۲۹۸ و... بدیهی است که گروه‌های مختلف سرمایه‌داران، مانند سرمایه‌داران صنعتی و تجاری، در این مورد دیدگاه‌های متفاوتی دارند؛ اما این تفاوت‌ها در مسئله‌ی مورد نظر ما نقش مهمی ندارند.

۱۴. رجوع شود به مقاله‌ی «مارکسیسم روزا لوکزامبورگ».

۱۵. این امر به عنوان مثال در مورد شکل‌های اولیه‌ی پول‌اندوزی (رجوع شود به **سرمایه**، جلد ۱، ص. ۹۴) و حتی شکل‌هائی از سرمایه‌ی تجاریِ (نسبتاً «پیش‌سرمایه‌داری») صادق است (رجوع شود به **سرمایه**، جلد ۳، ص. ۳۱۹).

۱۶. ***فقر فلسفه***، ص. ۱۲۹.

شیءوارگی و آگاهی پرولتاریا

۱. ***گامی در نقد اقتصاد سیاسی***، صص. ۶۹ـ۷۰.
۲. ***سرمایه***، جلد ۳، ص. ۳۱۴.
۳. ***سرمایه***، جلد ۳، ص. ۳۶۷.
۴. ***سرمایه***، جلد ۱، صص. ۳۸ـ۳۹. درباره‌ی این تعارض، رجوع شود به تفاوتِ 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. ۲۸۶ـ۲۸۷، ۳۱۰، و...
۷. شرح تاریخی و نظام‌مند تمام این فرآیند در جلد نخست ***سرمایه*** آمده است. واقعیات پراکنده‌ئی نیز درباره‌ی همین فرآیند ـ که البته غالباً به مسئله‌ی شیءوارگی ربط داده نشده‌اند ـ در اقتصاد سیاسی بورژوایی، در آثار کسانی مانند زومبارت، بوشر، آ. وبر، و گوتل یافت می‌شود.
۸. ***سرمایه***، جلد ۱، ص. ۴۵۱.
۹. ***همان‌جا***، یادداشت ص. ۲۰.
۱۰. چنین نموداری از دیدگاهِ آگاهی **فردی** به‌تمامی موجه است. در مورد طبقه، باید به یاد داشت که این پی‌روی، محصول پیکاری طولانی بوده است که با سازمان‌یابی پرولتاریا به صورت طبقه، به مرحله‌ی جدیدی گام می‌گذارد ـ البته در سطحی برتر و با جنگ‌افزارهای متفاوت.
۱۱. ***سرمایه***، جلد ۱، صص. ۳۳۸ـ۳۳۹، ۳۸۷ـ۳۸۸، 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. ۵۶ـ۵۷.
۱۳. ***سرمایه***، جلد ۱.
۱۴. در این باره به اثرِ زیر رجوع شود:
Gottl, ***Wirtschaft und Technik. Grundriss der Sozialökonomik***, II, 234, etc.
۱۵. ***سرمایه***، جلد ۱، ص. ۴۴.

۱۶. منظور مارکس در این‌جا بیش از هر چیز مالکیت خصوصی سرمایه‌دارانه 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. ***همان‌جا***، ص. ۳۶۶.

19. ***Gesammelte Politische Schriften***, Munich, 1921, P. 140-142

وِبِر به سیر تحول حقوق انگلستان استناد می‌ورزد، اما این امر به مسئله‌ی ما مربوط نمی‌شود. درباره‌ی استقرار تدریجی اصلِ محاسبه‌ی اقتصادی، رجوع شود به:

Alfred Weber, ***Standort der Industrien***.

۲۰. ماکس وِبِر، ***اقتصاد و جامعه***.

۲۱. ***همان‌جا***.

۲۲. در **این** چارچوب از آن رو خصلت طبقاتیِ دولت را برجسته نساخته‌ایم که‌قصد ما درک شیء‌وارگی به مثابه پدیده‌ی اساسی، **عام**، و ساختاریِ **تمامیِ** جامعه‌ی بورژوایی 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 وِبِر.

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. ***همان‌جا***، ص. ۱۶۶.

۲۹. ***همان‌جا***، ص. ۳۲۱.

۳۰. نامه به کُنراد اشمیت، ۲۷ اکتبر ۱۸۹۰. رجوع شود به: مارکس-انگلس، ***بررسی‌های فلسفی***، ص. ۱۲۷.

۳۱. ***گامی در نقد اقتصاد سیاسی***.

۳۲. ***همان‌جا***.

۳۳. ***سرمایه‌ی مالی***، چاپ ۲، صص. ۳۷۸ـ۳۷۹.
۳۴. ***سرمایه***، جلد ۲، ص. ۴۹.
۳۵. ***انباشت سرمایه***. روشن کردن رابطه‌ی روش‌شناختیِ این تحول و نظام‌های بزرگِ عقل‌باور، پژوهشی گیرا خواهد بود.
۳۶. این نقل‌قول از کتاب زیر برگرفته شده است:
Bergbohm, ***Jurisprudenz und Rechtsphilosophie***.
۳۷. **همان جا**.
38. ***Preuss, Zur Methode der juristischen Begriffsbil dung. 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***.
نتیجه‌گیری‌هایِ 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 سیرِ تحول را توصیف می‌کنند، یعنی نفوذ عقل‌باوریِ ریاضی و علوم «دقیق» را بر پیدایی اندیشه‌ی مدرن نشان می‌دهند.
۴۵. ***سرمایه***، جلد ۱، ص. ۴۵۱. هم‌چنین رجوع شود به Gottl، به‌ویژه در موردِ تقابل با عهد باستان. بنابراین، مفهوم «عقل‌باوری» را نباید به نحوی انتزاعی و غیرتاریخی به کار برد؛ به‌عکس، همواره باید موضوعی (قلمروئی از زندگی) را به دقت معین کرد که این مفهوم در موردش به کار می‌رود؛ تعیینِ دقیق موضوعاتِ بیرون از حوزه‌ی کاربرد این مفهوم نیز اهمیتی ویژه دارد.

46. Max Weber, ***Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.***

در سیر تحولِ تمام علوم «خاص» در هندوستان، ساختاری مشابه دیده می‌شود: تکنیک بسیار پیش‌رفته در جزئیات، بدونِ پیوند با کلیتی عقلانی و بی‌هیچ **کوششی** برای عقلانی ساختن **کل** و اعتبار عام بخشیدن به مقوله‌های عقلانی. «عقل‌باوریِ» آیین کنفوسیوس نیز همین وضعیت را دارد.

۴۷. کانت در این‌جا 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 خاصِ سمت‌گیری‌های این تحول و اختلافاتِ تعیین‌کننده میان آن‌ها در چارچوبِ کار ما نمی‌گنجد.

۴۸. به نقل از ***سنجش خرد ناب***، صص. ۵۷۷-۵۷۸ (با تغییراتی چند).

۴۹. فویرباخ نیز مسئله‌ی فرارَویِ مطلق فهم از حس‌پذیری را به تضادِ درونی در وجودِ خدا ربط می‌دهد: «اثبات وجود خدا از مرزهایِ 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 کتابِ پیش‌گفته‌ی کاسیرر.

۵۰. لاسک این مسئله را از همه روشن‌تر بیان کرده است: «برای ذهنیت یا سوبژکتیویته» (یعنی برای داوری منطقاً ذهنی) «[مسئله‌ی تعیین] مقوله‌ئی که از تمایزیافتن صورتِ منطقی به‌طور کلی به هنگام دریافت ماده‌ی ویژه و معینی به یاری مقوله‌ها ـ یا به عبارت دیگر به هنگام دریافت ماده‌ی خاصی که همه‌جا سازنده‌ی عرصه‌ی مادی مقوله‌های خاص است ـ به دست می‌آید، به‌هیچ‌وجه روشن و بدیهی نیست، بل‌که به‌عکس، هدف پژوهش است». ***Die Lehre vom Urteil.***

۵۱. در این‌جا مجال بحث در این باره نیست که نه فلسفه‌ی یونان (شاید به استثنای اندیشه‌گران کاملاً متأخری مانند پروکلوس) 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 الزامِ روش‌شناختیِ آگاهانه بدل می‌گردد.

۵۲. مفهومِ «فهم پایان‌ناپذیر»، شهود عقلانی، و... به حل **جزئی** این دشواری در عرصه‌ی نظریه‌ی شناخت یاری می‌رساند. اما کانت به روشنی تمام دریافته 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 پی‌آمدهای استدلال خود، و به‌ویژه امکان‌ناپذیری اصولیِ نظام عقلانی را بیرون نمی‌کشد.

۵۴. در این مورد می‌توان به روشِ پدیدارشناختیِ هوسرل اندیشید که در آن، در تحلیل نهایی، تمام عرصه‌ی منطق به نوعی «نظام روی‌دادگیِ» سطحِ برتر بدل می‌شود. خود هوسرل نیز این روش را روشی صرفاً توصیفی می‌خواند.

۵۵. این گرایشِ اساسیِ فلسفه‌ی لایبنیتس تحت عنوان انحلال مسئله‌ی شیءِ درْخود و «احتمال درک‌پذیر» در فلسفه‌ی سلیمان میمون صورتی تکامل‌یافته به خود می‌گیرد؛ این امر بر فیشته، و از ره‌گذر او بر تحول بعدی فلسفه‌ی [کلاسیک آلمان] تأثیری تعیین‌کننده می‌گذارد. مسئله‌ی ناعقلانیت در ریاضیات در یکی از رساله‌های ریکرت 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 ـ با درجات متفاوتی از صراحت ـ در فلسفه‌ی «انتقادیِ» بعدی نیز به همین شیوه طرح می‌شود. روشن‌ترین بیان این امر در آرای ویندلباند آمده است که وجود را به مثابه «محتوای مستقل از شکل» تعریف می‌کند. ایرادهای او مسئله‌ی مورد نظر را حل نکرده و فقط ناسازه‌ی [دیدگاه] او را مبهم‌تر ساخته‌اند.

۵۷. انتقاد از مکتب‌های فلسفی خاص در این صفحات جائی ندارد. برای نشان دادن درستی این فرضیه صرفاً به باز افتادن در حلقه‌ی حقوق طبیعی (که از نظر روش‌شناختی، به دوران پیش‌انتقادی تعلق دارد) اشاره می‌کنم که اگر نه در واژگان، در ذات آرای کوهن و اشتاملر نمایان است (اشتاملر به مکتب ماربورگ نزدیک است).

۵۸. ریکرت، یکی از پی‌گیرترین نمایندگان این نظرگاه، برای ارزش‌های فرهنگی که علم تاریخ را از جهت روش‌شناختی بنیان می‌گذارند، خصلتی صرفاً صوری قایل می‌شود، و درست همین امر است که کل این وضعیت را روشن می‌کند. در این باره رجوع شود به بخش سوم مقاله‌ی حاضر.

۵۹. ***منطق استعلایی***، درس ۲۳. برای خوانندگان ناآشنا به واژگان فلسفه‌ی

کلاسیک [آلمان] باید تصریح کنیم که مفهوم «منِ» فیشته هیچ وجه اشتراکی با منِ تجربی ندارد.

۶۰. پیش‌گفتار دومِ ***آموزه‌ی علم***. واژگان فیشته از کتابی به کتاب دیگر تغییر می‌کنند، اما این تغییر نباید بر این امر پرده اندازد که **درواقع** او همواره با **مسئله‌ئی** 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. ***همان‌جا***.

64. ***Uber die wissenschaflichen Behandlungsarten des Naturrechts.***

هگل در جای دیگری می‌گوید: «زیرا صورت، انتزاع مطلق از هرگونه موضوع ذهنی اراده است؛ هر محتوائی نوعی دگرسالاری اراده‌ی آزاد را طرح می‌کند». یا به بیان روشن‌ترِ ***پدیدارشناسی روح***: «زیرا وظیفه‌ی محض... در برابر تمام محتواها کاملاً بی‌اعتناست و با هر محتوائی 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 بنیادِ وجودشناختی می‌توان عزیمت‌گاه اندیشه را در حالت‌های «طبیعی» ـ عزیمت‌گاهی که برای اندیشه‌ی مدرن این همه بی‌گانه است ـ 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»). شکِ روشیِ دکارت، که آغازگاهِ 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 ریاضی‌وارسازیِ واقعیت و «عملِ» بورژوایی محاسبه‌ی نتایج پیش‌بینی‌شده‌ی «قوانین»، رجوع شود به کتاب ***تاریخ ماتریالیسم*** اثر لانگه، بخش‌های مربوط به هابز، دکارت، بیکن، و غیره.

۷۰. زیرا نظریه‌ی مُثُل افلاطون هم با کلیت و هم با وجود کیفی داده‌ها پیوند جدایی‌ناپذیر داشت (درستی یا نادرستی چنین پیوندی جایِ بحث دارد). نظاره دست‌کم به معنای ازهم‌گسستن پیوندهائی است که «جان» آدمی را زندانی محدودیت‌های دنیای تجربی می‌کنند. آرمان رواقیِ بی‌غمی، این نظاره‌ی سراپا ناب را بهتر نشان می‌دهد، اما البته فاقد پیوندِ ناساز با «فعالیت» پرشور و بی‌وقفه است.

۷۱. ***تفاوت نظام‌های فیشته و شلینگ***. هرگونه نظریه‌ی «ذره‌ای» از این دست درباره‌ی جامعه فقط نمایش‌گرِ بازتاب عقیدتی دیدگاه کاملاً بورژوایی از جامعه است. مارکس در نقد آرای برونو باوئر [در ***ایدئولوژی آلمانی***] همین نکته را به‌روشنی نشان داده است. اما این نقد، «عینیتِ» چنین برداشت‌هائی را نفی نمی‌کند: آن‌ها درواقع شکل‌های ضروری آگاهی‌ئی هستند که انسانِ شیءواره از وضعیتِ خود در جامعه به دست آورده است.

۷۲. ***سرمایه***، کتاب ۱، ص. ۳۵۴.

73. ***Gemeinschaft und Gesellschaft***, p. 38.

۷۴. ***لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان***.

۷۵. به عنوان مثال، رجوع شود به پیش‌گفتارِ ***پدیدارشناسی روح***.

۷۶. مارکس این اصطلاحات را در بندِ مهم مربوط به پرولتاریا در ***فقر فلسفه*** به کار می‌برد که در این کتاب بارها آن را ذکر کرده‌ایم. درباره‌ی مجموع این مسئله هم‌چنین رجوع شود به بندهای مهمی از ***منطق*** هگل و انتقادهای متعدد او از کانت.

۷۷. اشاره‌ی لوکاچ به مقاله‌ی انگلس (***طرح نقدی بر اقتصاد سیاسی***) است.

۷۸. ***همان‌جا***.

۷۹. ***سرمایه***، کتاب ۱، ص. ۵۵۵. درباره‌ی «آگاهی کاذب» بورژوازی نیز رجوع شود به مقاله‌ی «آگاهی طبقاتی».

۸۰. همین نکته است که انتقادهای شدید و مکرر هگل را برمی‌انگیزد. گوته نیز در ردّ اخلاق کانت به همین مسئله می‌پردازد (البته انگیزه‌ها و در نتیجه واکنش او متفاوت اند). این نکته که رسالت نظام‌مند اخلاق کانت حلّ

مسئله‌ی شیءِ دژخود است، در جاهای بسیاری دیده می‌شود (از جمله در ***بنیاد مابعدالطبیعه‌ی اخلاق و نقد عقل عملی***).

۸۱. درباره‌ی رابطه‌ی متقابل روش‌شناختی میان این دو اصل، رجوع شود به مقاله‌ی «مارکسیسمِ روزا لوکزامبورگ».

۸۲. ***درآمدی بر تاریخ ماتریالیسم***. چه‌گونگی نزدیک‌شدن دُلباک و هلوسیوس به مسئله‌ی شیءِ دژخود نیز ـ البته به صورتی هنوز خام ـ در همین مقاله آمده است.

۸۳. در این‌جا نمی‌توانیم تاریخ آگاهیِ رابینسون‌وار را ترسیم کنیم. فقط خوانندگان را به نکته‌های مارکس در «***گامی در نقد اقتصاد سیاسی***» و اشاره‌ی ظریف کاسیرر درباره‌ی نقشِ این مسئله در نظریه‌ی شناخت هابز (در کتابِ پیش‌گفته‌ی کاسیرر) رجوع می‌دهیم.

۸۴. به‌ویژه نگاه کنید به ***نقد قوه‌ی داوری***، بند ۴۲. مثال شیلر درباره‌ی بلبل واقعی و تقلیدی تأثیر عظیمی بر اندیشه‌گران بعدی داشته است. پرداختن به این‌که در جریانِ تحولِ مهمِ تاریخی از ره‌گذر رمانتیسمِ آلمان، مکتبِ تاریخی حقوق، کارلایل، راسکین، و دیگران، چه‌گونه مفهوم «رشدِ اندام‌وار» به مثابه شعار پیکار با شیءوارگی، حالتی هرچه ارتجاعی‌تر به خود گرفت، مسئله‌ی تاریخی بسیار گیرائی است، اما در چارچوب بررسی حاضر نمی‌گنجد. در این‌جا برای ما فقط **ساختار موضوعات [ابژه‌ها]** مهم است: آن چه درونی‌شدنِ طبیعت به نظر می‌رسد، در حقیقت در حکمِ روی‌گردانیِ کامل از درک واقعی آن است. تبدیل وضع روانی (Stimmung) به صورت محتوا، مستلزم وجود اعیانی است (اشیای دژخود) که درست مانند قوانین طبیعت، رسوخ‌نیافته و رسوخ‌ناپذیر باشند.

۸۵. به نقل از ***سیستم علم اخلاق***. نشان‌دادن این‌که چه‌گونه فلسفه‌ی طبیعتِ 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 طبیعتِ گوته در جریان ستیز با «تجاوزِ» 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 کپلر رنسانس است که نخستین پیکار با طبیعت‌نگری ریاضی‌وار برد.

۸۶. ***تفاوت نظام‌های فیشته و شلینگ***.

۸۷. هسته‌ی اساسی فلسفه‌ی شلینگِ پیر در مقابله‌ی او با این برخورد نهفته است. اما روش اندیشه‌ی اسطوره‌ساز او در این‌جا به‌تمامی ارتجاعی می‌شود. اندیشه‌ی هگل ـ همان‌گونه که نشان خواهیم داد ـ روش عقل‌باورانه را به نقطه‌ی اوج مطلق می‌رساند، اما این خود بدان معنی است که فرارَوی از این اندیشه دیگر فقط از ره‌گذرِ پیوند میان اندیشه و هستی ـ **پیوندی که دیگر نظاره‌گرانه نباشد** ـ و نمایشِ **انضمامیِ** ذهن ـ عین‌یگانه امکان‌پذیر است. شلینگ به تلاشی بی‌هوده دست می‌زند تا این راه را در مسیرِ معکوس تا به آخر بپیماید 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 خاطرنشان کنم که جای‌گاه شروع بررسیِ روش‌شناختی مسائل رمانتیسم چه‌بسا همین‌جا 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 مقامِ پیش‌گامِ روشِ دیالکتیکی، بین شلینگ و هگل جای‌گاهی تقریباً مشابه جای‌گاه سلیمان میمون بین کانت و فیشته می‌یابد. بر اساس این نکته است که نقشِ اسطوره در زیبایی‌شناسیِ شلینگ روشن می‌شود. میان این نوع مسائل و مفهوم طبیعت به مثابه 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 پی‌گیر از هنر همین امر را نشان می‌دهد (فلوبر، گُنراد، فیدلر، و...). 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 فیشته و شلینگ. پدیدارشناسی روح** نمونه‌ی بی‌هم‌تای چنین روشی (حتی در آثار خود هگل) است.

۹۱. لاسک، هوش‌مندترین و منطقی‌ترین نوکانتی‌هایِ معاصر، این چرخش

منطق هگل را به‌روشنی در می‌یابد: «منتقد در این مورد نیز باید به هگل حق بدهد: فرارَوی از ناعقلانیت فقط و فقط در صورتی امکان‌پذیر است که دگرگونی دیالکتیکیِ مفاهیم را بپذیریم».

(***Fichtes Idealismus und die Geschichte***).

۹۲. نگاه کنید به کتاب پیش‌گفته از پلخانوف. البته فقط عقل‌باوریِ صورت‌گرایانه است که در این‌جا **از نظر روش‌شناختی** با مسئله‌ئی حل‌نشدنی روبه‌رو می‌شود. صرف‌نظر از ارزیابی ارزش‌ِ علمی **عینیِ** راه‌حل‌های قرون وسطی برای این پرسش‌ها، تردیدی نیست که قرون وسطی در این‌جا هیچ مسئله‌ئی و به‌ویژه هیچ مسئله‌ی حل‌ناپذیری ندیده است. از جمله می‌توان (به نقل از پلخانوف) این عبارت دُلباک را که ما نمی‌توانیم بدانیم آیا «مرغ پیش از تخم‌مرغ وجود داشته است یا تخم‌مرغ پیش از مرغ؟» با گفته‌ی زیر از مایستر اکهارت مقایسه کرد: «طبیعت انسان را از کودک و مرغ را از تخم‌مرغ به وجود می‌آورد؛ خدا انسان را پیش از کودک و مرغ را پیش از تخم‌مرغ به وجود می‌آورد» (***موعظه‌ی انسان‌های شریف***). البته در این‌جا **صرفاً** به تضاد میان برخوردهای **روش‌شناختی** توجه داریم. بر اساس این محدودیتِ روش‌شناختی که تاریخ را چون یک شیءِ درْخود نشان می‌دهد، پلخانوف به‌درستی این ماتریالیست‌ها را در برخورد به تاریخ، ایدئالیست‌هایِ ساده‌اندیش نامیده است.

Zu Hegel 60. Todestag, Neue Zeit X . I. 273.

۹۳. در این‌جا 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 کوشش‌ِ کوندورسه (۱۷۹۵) برای ارایه‌ی تبیینی عقل‌باورانه از تاریخ (تا حدی شبیه به تبیینِ اوگوست کنت ـ اسپنسر) اشاره کرد: «**کیفیات همیشگیِ** انسان موضوع علمِ محض اند، اما **دگرگونی‌های انسان** ـ اعم از انسانِ فردی یا توده‌ی انسان‌ها ـ موضوعِ تاریخِ علمیِ نوعِ بشر را تشکیل می‌دهند.»

Prosaische Jugendschriften, Vienne, 1906.

۹۴. ***دانش‌نامه***، بند ۳۸۹. بی‌تردید برای ما **فقط** جنبه‌ی روش‌شناختیِ مسئله اهمیت دارد. با این همه، باید خاطرنشان 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 این‌جا برای ما مهم است، یعنی در مورد رابطه‌ی صورت و محتوا، مفهوم کارکرد هیچ تمایزی 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 روش‌شناختی به همین اندازه مبهم و ناروشن است). «روح مطلق» حقیقتِ مرحله‌ی پیشین، یعنی تاریخ است و در نتیجه بر اساسِ منطق هگل باید تاریخ را حذف و در عین حال در درون خود حفظ کند. اما در روشِ دیالکتیکی تاریخ، حذف‌شدن را بر نمی‌تابد و این پیامی است که در آخرِ ***درس‌های تاریخ فلسفه‌ی*** هگل آمده است: در نقطه‌ی اوج نظام، در لحظه‌ئی که «روح مطلق» خود را تحقق می‌بخشد، تاریخ باز پدیدار می‌شود و به فراسوی فلسفه گذر می‌کند: «این اهمیتی که تعین‌های اندیشه داشته‌اند. آشکارکننده‌ی شناختی بعدی است که جائی 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 تصادف بسیار بیش‌تر است.

۹۹. نگاه کنید به مقاله‌ی ***مارکسیسم درست‌آیین***.

۱۰۰. بدین ترتیب، خود منطق نیز مسئله‌ساز می‌شود. این مطالبه‌ی هگل که مفهوم باید «هستیِ بازساخته» باشد، فقط به شرط ایجاد واقعیِ ذهن-عینِ یگانه تحقق‌پذیر است. در غیر این صورت، مفهوم معنائی ایدئالیستی و کانتی پیدا می‌کند که با کارکرد دیالکتیکی‌اش تضاد دارد. توضیح مشروح این نکته از چارچوب بررسی حاضر بسیار فراتر می‌رود.

۱۰۱. در این باره نگاه کنید به مقاله‌هایِ: «***مارکسیسم درست‌آیین***» «***آگاهی طبقاتی***»، و «***دگرگونیِ کارکردِ ماتریالیسم تاریخی***». از آن‌جا که موضوعاتِ این مقاله‌ها بسیار به‌هم‌پیوسته اند، متأسفانه خودداری از تکرار بعضی نکته‌ها همیشه امکان‌پذیر نبوده است.

102. ***Grenzen der naturwissenschaflichen Begriffsbildung.***

103. *Ibid.*

۱۰۴. نگاه کنید به مقاله‌ی «***مارکسیسم درست‌آیین***».

۱۰۵. ***سرمایه***، کتاب ۱، صص. ۴۰۶-۴۰۷.

۱۰۶. درباره‌ی ماتریالیسم سده‌ی هجدهم، نگاه کنید به کتابِ پیش‌گفته‌ی پلخانوف. در بخش اول نشان داده‌ایم که نظریه‌ی بورژوایی بحران، نظریه‌ی خاست‌گاه حقوق، و غیره، این دیدگاه روش‌شناختی را می‌پذیرند. درخودِ تاریخ نیز همگان به‌آسانی می‌توانند ببینند نگرشی که تاریخ جهانی را در نظر نمی‌گیرد و همواره به کلیتِ فرآیند تاریخی رجوع نمی‌کند، به ناگزیر باید چرخش‌های تعیین‌کننده‌ی تاریخ را به فاجعه‌های بی‌معنی بدل سازد، زیرا علل این چرخش‌ها را در بیرون از حوزه‌ئی 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.

۱۰۱. یک بار دیگر مایل ام به گفته‌ی پلخانوف درباره‌ی دوراهگی‌ئی رجوع کنم که ماتریالیسم کهن با آن روبه‌روست. مارکس در انتقاد از برونو باوئر نشان داده که هرگونه نگرشِ بورژوایی به تاریخ، از لحاظ منطقی، «ماشین‌وارگیِ 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 شرط‌هائی چند) گرایش دارد که «محیط» و «حرکت‌های توده‌ها» را تابع قوانین طبیعی بداند و فقط اشخاصِ منفرد را افراد تاریخی ببیند (کتابِ پیش‌گفته).

۱۰۰. ***نقد عقل عملی***. هم‌چنین نگاه کنید به ***بنیاد مابعدالطبیعه‌ی اخلاق***. و نیز در این باره نگاه کنید به انتقادِ هگل.

۱۰۹. شایستگی پلخانوف در آن است که در سال ۱۸۹۱ اهمیت این صفحه از ***منطقِ*** هگل را برای تمیز انقلاب از تکامل خاطرنشان کرده است (***Neue Zeit***, X, I). متأسفانه نظریه‌پردازان بعدی دیدگاه او را ادامه ندادند.

۱۱. درباره‌ی جنبه‌ی روش‌شناختی این مسئله به‌ویژه نگاه کنید به بخش اول ***فلسفه‌ی دینِ*** هگل. «دانشِ بی‌واسطه وجود ندارد. دانش بی‌واسطه بدیر معنی است که ما هنوز به وساطت **آگاهی** نیافته‌ایم، اما هر آگاهی

وساطت‌یافته است.» به همین ترتیب در پیش‌گفتار ***پدیدارشناسی*** نیز می‌خوانیم: «امر حقیقی نه وحدتی **آغازین** یا **بی‌واسطه** به‌طور کلی، بل‌که فقط همین همانندی در **بازسازی خویشتن** یا تأمل درباره‌ی غیریت در خویشتنِ خویش است.»

۱۱۱. انگلس درواقع 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 نمایندگانِ به‌راستی اصیل اندیشه‌ی بورژوایی را در بر می‌گیرد. مقلدان، التقاطیان، و مدافعانِ محض منافع طبقه‌ی روبه‌زوال به رده‌ی کاملاً متفاوتی تعلق دارند.

۱۱۲. درباره‌ی این تفاوت میان پرولتاریا و بورژوازی نگاه کنید به‌مقاله‌ی «آگاهی طبقاتی».

۱۱۳. مقوله‌های تمام نظریه‌های موسوم به خویشتن‌داری بر همین پایه استوار اند. اهمیتی که ماکس وبر به «زهد باطنی» برای پیدایی «روح» سرمایه‌داری می‌دهد نیز بر همین مبناست. مارکس نیز در تأیید همین امور خاطرنشان 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): «آقایانِ اقتصاددان این ساده‌ترین نکته را تاکنون متوجه نشده‌اند که صورتِ '۲۰ یارد پارچه = یک پیراهن' فقط اساس بسط‌نیافته‌ی صورت '۲۰ یارد پارچه = ۲ لیره' است و بنابراین **ساده‌ترین صورتِ کالایی** که در آن ارزش‌اش هنوز نه به صورت رابطه با تمام دیگر کالاها، بل‌که فقط به صورت چیزی **متمایز** با صورت طبیعیِ خاص خودش بیان شده است، **تمام راز صورت پولی** و در نتیجه **راز تمام صورت‌های بورژوایی محصول کار را به صورت نطفه‌ئی** در خود نهفته دارد». در این باره هم‌چنین نگاه کنید به تحلیل استادانه‌ی تفاوت میان ارزش مبادله‌ای و قیمت در ***گامی در نقد اقتصاد سیاسی***؛ در آن‌جا نشان داده شده که این تفاوت «کانون تمام توفان‌هائی است که کالا را در فرآیندِ واقعی گردش تهدید می‌کنند.»

۱۱۵. مارکس درباره‌ی برداشت فویرباخ از مفهوم «نوع» ــ و هیچ برداشتِ

دیگری ذره‌ئی برتر از برداشت فویرباخ نیست و بسیاری از آن‌ها حتی اغلب به آن هم نمی‌رسند ـ می‌گوید 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 این‌جا فقط به جنبه‌ی روش‌شناختی این مسئله توجه داریم. پرسش مرینگ در این باره که آیا مارکس به جنبه‌ی آگاهانه‌ی شورش بافندگان اهمیتِ بیش از حد داده است یا نه، در این‌جا مورد نظر نیست. **از جهتِ 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 بورژوایی و پرولتری 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 درحد تفسیرِ درستِ این درام باقی بماند، درستی مطالب طرح‌شده در این‌جا 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 سرشتِ «پس از رویدادیِ» آگاهی بورژوازی در مقاله‌های زیر گفته شده است: «***دگرگونی کارکرد ماتریالیسم تاریخی***»، «***مارکسیسم درست‌آیین***».

۱۲۱. بررسیِ مشروحِ این مسئله در این‌جا ناممکن است، هرچند بر اساسِ این تفاوت می‌توان تفاوت روزگار باستان با دوران مدرن را به‌روشنی آشکار ساخت، زیرا مفهوم هراکلیت درباره‌ی خود ـ فرارَویِ شیء درواقع بیش‌ترین شباهت را با ساختار شیءواره‌ی اندیشه‌ی مدرن دارد. محدودیت اندیشه‌ی روزگار باستان، ناتوانی آن در دریافت دیالکتیکی هستیِ 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 هدفِ 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«باستانیِ» اندیشه (برخوردی که درنهایت، در برابر سرشت تاریخی مشروط صورت‌بندی‌های خاستگاه 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 این‌جا نیز، همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، تغییر کمیت به کیفیت، وجه مشخص **هر** عنصر **خاصی** است. عناصر کمّی فقط در صورتی کمّی باقی می‌مانند که به‌کلی جداگانه و منفرد در نظر گرفته شوند. اگر آن‌ها عناصر فرآیندی جاری محسوب گردند، به صورتِ دگرگونی‌های کیفی در ساختار اقتصادی سرمایه در می‌آیند.

۱۲۳. نگاه کنید به «***دگرگونیِ کارکردِ ماتریالیسم تاریخی***»؛ درباره‌ی امر واقع و واقعیت، هم‌چنین نگاه کنید به مقاله‌ی «***مارکسیسمِ درست‌آیین***».

۱۲۴. نگاه کنید به مبحث محو یا افزایشِ بنگاه‌های متوسط، در کتاب ***اصلاحِ 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 همین‌جا تفاوت اساسی نگرشِ مارکس با اندیشه‌ی بورژوایی دیده می‌شود.

۱۲۶. نگاه کنید به «***مارکسیسم درست‌آیین***».

۱۲۷. نگاه کنید به ملاحظات مارکس درباره‌ی بنتام در کتاب اول ***سرمایه***.

۱۲۸. شرح و بسطِ رسائی 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 وبر در جلد اول کتاب وی به نام ***جامعه‌شناسی دین***. برای ارزیابی امور واقع، پذیرش یا ردّ تفسیر علّی 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 طنینِ 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 یادِ دریغ‌آمیزِ صورت‌های جامعه‌ی «طبیعی» همراه است که در این‌جا 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»، ناروایی هرگونه جنبشِ سازمان‌یافته‌ی پرولتاریا را استنتاج کرده‌اند. (از جمله نگاه کنید به مطلبِ ماکس وِبِر درباره‌ی حقوق طبیعی امریکایی در کتاب ***اقتصاد و جامعه***). هوگو، بنیان‌گذار کلبی‌مسلک مکتب حقوق تاریخی نیز ــ برای اثبات دیدگاه متضاد لاسال ــ 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 سفت‌وسخت سیاست و اقتصاد نشان‌دهنده‌ی پی‌روی از خطاهای لاسال است. نگرشِ او در باب دموکراسی شناخته‌تر از آن است که در این‌جا نیازی به تحلیل داشته باشد. در مورد تقدیرباوری اقتصادی او نیز روشن است که حتی در آن‌جا که کائوتسکی امکان‌ناپذیری پیش‌بینی انضمامیِ پدیده‌ی اقتصادی بحران را می‌پذیرد، از نظر روش‌شناختی برای او بدیهی است که روی‌داد آن باید بر اساسِ قوانین اقتصاد سرمایه‌داری تنظیم شود.

۱۳۵. شایستگی لنین در کشف جنبه‌ئی از مارکسیسم است که راه دست‌یابی به آگاهی از هسته‌ی **عملی** این نگرش را نشان می‌دهد. فراخوانِ همواره مکررِ لنین مبنی بر این که «حلقه‌ی بعدیِ» زنجیره‌ی تکامل را با تمام قوا در دست گیریم (حلقه‌ئی که سرشت کلیت، در لحظه‌ئی معین، به آن وابسته است) و مخالفت‌اش با تمام مطالبات یوتوپیایی، و «نسبی‌باوری» و «واقع‌گراییِ سیاسی» او، در حکم تحقق عملی ***تزهائی درباره‌ی فویرباخِ*** مارکس جوان است.

۱۳۶. اکنون باید به‌خودی‌خود بدیهی باشد که کلیت مسئله‌ئی 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 ردِّ معنایِ متافیزیکیِ ماتریالیسم بورژوایی ارزش تاریخی آن را نفی نمی‌کند: این ماتریالیسم، صورت عقیدتیِ انقلاب بورژوایی بود و، در همین مقام، تا زمانی که انقلاب بورژوایی مطرح بماند (از جمله به مثابه مرحله‌ئی در انقلاب پرولتاریایی) این ماتریالیسم نیز **عملاً مطرح** خواهد ماند. نگاه کنید به مقاله‌های من درباره‌ی «مولەشوت»، «فویرباخ»، و «خداناباوری» (***Rote Fahne***, Berlin) و مقدم بر همه به مقاله‌ی پربار لنین با عنوانِ ***زیرِ درفش مارکسیسم*** (***L'Internationale Communiste***, 1922, N° 21).

۱۳۹. لاسک به‌گونه‌ئی بسیار منطقی دو حوزه پیش و پس از بازتاب را درخود منطق وارد کرده است («آموزه‌ی داوری») او البته افلاطون‌گرایی محض، دوگانگی بازتابی مثال و واقعیت را ــ با نگرشی انتقادی ــ رد می‌کند، اما این مکتب در آرای او تجدید حیات منطقی می‌یابد.

۱۴۰. پژوهش‌های صرفاً منطقی و صرفاً روش‌شناختی فقط نمایش‌گر لحظه‌ئی تاریخی اند که در آن به‌سرمی‌بریم: آن‌ها نشان‌دهنده‌ی ناتوانی موقت ما در درک و تشریح مجموعه‌ی مسائل مقوله‌ای، به مثابه مسائلِ واقعیت تاریخی زیروروشونده 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 رِوایی 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 بیافزایم که اولاً فقط برای مرزگذاری روشن میان این عرصه‌ها به آین 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، معنائی 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 جائی به‌کلی متفاوت با جائی 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 «تعادل» 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. لوکاچ در این‌جا بی‌تردید به رمان ***خاطرات خانه‌ی مردگان*** اشاره می‌کند (مترجم فرانسوی).

نکته‌های انتقادی درباره‌ی «نقد انقلابِ روسیه» اثر روزا لوکزامبورگ

۱. لوکاچ در این‌جا به نقدِ ***انقلاب روسیه*** اثر روزا لوکزامبورگ (۱۹۲۲)

می‌پردازد. (ترجمه‌ی فارسی این مقاله در کتاب ***برگزیده‌ی آثار روزا لوکزامبورگ*** منتشر شده است (۱۳۵۸). ـ 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 ـ 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 رِوایی 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 جریان***). اما حتی برنامه‌ی [جمعیت] اسپارتاکوس نیز در ترسیم مسیر انقلاب، با وظایف پرولتاریا برخوردی بسیار یوتوپیایی 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 جدل روزا لوکزامبورگ با قطع‌نامه‌ی داوید در ماینس، ***اعتصاب توده‌ای***، و نیز تفسیرهای او (در تحلیل برنامه‌ی کنگره‌ی

مؤسس حزب کمونیست آلمان) درباره‌ی ***پیش‌گفتارِ*** انگلس بر ***مبارزات طبقاتی در فرانسه*** که «کتاب مقدس» قانون‌پرستی به حساب می‌آید.

۵. چنین نگرشی فقط پی‌آمد رشد به‌اصطلاح آرام انقلاب نیست. لنین از همان کنگره‌ی اول این نگرانی را بیان کرده که «پیکارها چه‌بسا چنان شدتی بیابند که آگاهی توده‌های کارگر نتواند پا به پای روی‌دادها 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» بورژوایی و سوسیال دموکراتیک صورت گیرد؛ چنین نگرشی بر این باور استوار است که فروپاشی عینی جامعه‌ی بورژوایی 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 کُمون بلاکون (مترجم فرانسوی).

۹. در این میان نباید ادعا کرد که این مسئله برای روسیه به‌طور قطعی حل شده است. به‌عکس، تا زمانی که پیکار با سرمایه‌داری ادامه دارد، این مسئله نیز به قوت خود باقی است. اما در روسیه شکل‌هائی 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 کودکانه‌ی کمونیسم***، اثر لنین.

۱۰. رجوع کنید به مقاله‌ی «***دگرگونیِ کارکردِ ماتریالیسم تاریخی***».

۱۱. ***تروریسم و کمونیسم***. به نظر من به هیچ‌وجه تصادفی نیست که در جدل تروتسکی با کائوتسکی در عرصه‌ی سیاسی، استدلال‌های اساسیِ جدل هگل بر ضد نظریه‌ی شناخت کانت تکرار می‌شود. (البته بین این دو جدل هیچ‌گونه ارتباط واژه‌شناختی وجود ندارد). افزون بر این کائوتسکی بعدها ادعا کرد که با آن که شناخت انضمامیِ گرایش‌های سیرِ تحول ناممکن است، امّا قوانین سرمایه‌داری برای آینده اعتبار مطلق دارند.

۱۲. رجوع کنید به ***روش‌شناسی*** اخلاقِ کانت و فیشته؛ در شرح بالفعل آنان، این فردگرایی بسیار رقیق می‌شود. اما به عنوان مثال فیشته خاطرنشان می‌کند که

(در نظام فکری او) عبارت زیر، که به کانت بسیار نزدیک است، نه اعتبار مطلق، بل‌که 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. توصیفِ مناسبی از این شکل‌های سازمان‌دهی در ***تزهائی درباره‌ی سازمان‌دهی*** در کنگره‌ی سوم دیده می‌شود؛ در این تزها مقایسه‌ی معتبری میان این شکل‌ها با سازمان‌دهی دولت بورژوایی 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 «***آگاهیِ طبقاتی***».

۱۶. درباره‌ی پیوندهای هدف نهایی با عمل‌های خاص، رجوع کنید به مقاله‌ی «***مارکسیسمِ درست‌آیین***».

۱۷. «می‌توانیم درباره‌ی سیاست و حزب‌ها نیز ــ البته، با قید و شرط‌هائی ــ 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 سر زند، می‌داند چه گونه به‌سرعت و با آسانی به اصلاح آن‌ها بپردازد». لنین، ***چپ‌روی، بیماری کودکانه‌ی 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 جریان***. 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 بورژوایی 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، بل‌که 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 «***شیء‌وارگی و آگاهیِ پرولتاریا***».
۲۰. در این باره رجوع شود به بخشِ بسیار مهمِ مربوط به مطبوعات حزبی در تزهای 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 مارسِ 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*

زبانِ لوکاچ سخت تحت تأثیر ایدئالیسم آلمانی و اندیشه‌ی نوکانت‌باور، ویتالیستی، و وِبریِ سال‌های آغازین قرن حاضر است. به‌ویژه هگل تأثیر نیرومندی بر لوکاچ نهاده است: مفاهیمی چون totality [تمامیت] (کلیت)، mediated/unmediated [وساطت‌یافته/ وساطت‌نایافته] 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، اندیشه‌هائی که شعور متعارف آن‌ها را ــ به دلیل خاص‌بودن‌شان ــ انضمامی تلقی می‌کند، به دیده‌ی او معمولاً انتزاعی اند، زیرا وساطت‌نایافته اند؛ انضمامیِ راستین نه

---

* این توضیحات را ویراستار محترم و فرزانه‌ی کتاب، آقای حکیمی، ترجمه کرده‌اند. در این جا یک بار دیگر از همه‌ی تلاش‌هائی 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. امیدوار ام این توضیحات به روشن‌کردن بعضی از مفاهیم پیچیده‌ی این کتاب یاری رساند.

یک پدیده‌ی خاص و مجزا، بل‌که 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 [تعیّن‌ها 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 فلسفه‌هائی که کانت آن‌ها را «جزم‌اندیشی» می‌نامید. [به نظر هگل] در این فلسفه‌ها، اندیشه، تأمل وساطت‌نایافته‌ئی است درباره‌ی وجود، و دوگانگیِ 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 هستیِ صِرف فراتر می‌رود. وانگهی، در شیوه‌ی اندیشیدن دیالکتیکیِ هگل، Reflection همچنین قوام‌بخشِ هستی [Being] است، و اندیشه و وجود متقابلاً در یک‌دیگر رسوخ می‌کنند.

بحث مربوط به تعیّن‌هایِ خوداندیشی در بخش «ذاتِ» ***علم منطق*** هگل آمده است. این تعیّن‌ها با این‌همانی (یگانگی)، تفاوت، و تناقض سروکار دارند. برای مارکوزه، جنبه‌ی مثبت این تعیّن‌ها چنان قوی است که او ادعا می‌کند که «قوانینِ خوداندیشی، قوانین اساسیِ دیالکتیک اند». برعکس، به نظر لوکاچ، آن‌ها عمدتاً منفی اند: شکل‌هائی 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 **Reflextion** به صورت‌های گوناگونِ unmediated [وساطت‌نایافته] یا abstract mental categories [مقوله‌های ذهنیِ انتزاعی]، و به صورت خنثی‌ترِ categories [مقولات] یا determinants of

reflection [تعیّن‌های خوداندیشی] ترجمه شده‌اند. افزون بر این، باید خاطرنشان کنیم که در مبحث [reflection theory ـنظریه‌ی بازتاب]، reflection به معنای منعکس‌کردن واقعیت است و نه به‌معنای تأمل درباره‌ی آن، یا کنش متقابلِ دیالکتیکیِ «ذات» [Essence] و «هستی» [Being].

zugerechnetes Klassenbewusstsein (Imputed class consciousness) [آگاهی طبقاتیِ ممکن]. Zurechnen به معنای انتساب یا نسبت‌دادن چیزی به چیزی دیگر. به نظر می‌رسد که کاربردِ فنی این واژه توسط لوکاچ 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، برداشت‌هائی که بر تبیین‌های اجتماعی-تاریخی در قرن نوزدهم حاکم بود (نگاه کنید به ***مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی***، بخش ۱۱). در کتاب حاضر، منظور از آگاهی طبقاتیِ «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 عِلّی) با موقعیت آن تناسب دارد. در مورد تعریف خود لوکاچ، نگاه کنید به صص. ۱۸ و ۱۹ صفحات متن انگلیسی مقدمه، و ص. ۵۱.

Erzeugung (Creation) [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 بورژوایی ذاتاً منفعل و نظاره‌گرانه است، اگر این اندیشه، تاریخ را فقط **پس از وقوع** می‌نگرد، و اگر کنش‌های آن غیر آفرینش‌گرانه و دست‌کاریِ صِرف پدیده‌های موجود است، پس مسئله این است که چه‌گونه می‌توانیم «امور واقع» (فاکت‌ها) را در فرآیندها حل کنیم و به «آفرینش‌گریِ» راستین برسیم، آفرینش‌گری‌ئی که فعّالانه (یا

کنش‌گرانه) باشد و نه صرفاً واکنش‌گرانه. در این معنا، جست‌وجوی «تکوین» همانا جست‌وجوی فاعلِ (یا سوژه‌ی) حقیقتاً آفرینش‌گرِ فعلِ 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 سوژه‌ئی است در جهانی از ابژه‌ها. اما انسان‌ها برای یک‌دیگر نیز درواقع ابژه اند. هم شکاکیت هیوم و هم جبرباوریِ علمی، منکر سوبژکتیویته [یا فاعلیت] (ذهنیت)، اختیار انسان و قدرت‌اش برای مهار و آفریدن دنیای خویش می‌شدند. از این‌رو ، وظیفه‌ی ایدئالیسم آلمانی چیرگی 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 واقعِ» ظاهراً عینی «فرآورده» و «آفریده»ی خودِ انسان هستند. و این امر به معنای جست‌وجوی سوژه-ابژه‌ی این‌همان (ذهن-عین یگانه) بود. لوکاچ، 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 سنّت ایدئالیستی آلمان از کانت تا هگل، به کار رفته است.

Critical [انتقادی] به گونه‌ئی طنزآمیز به‌معنائی دوگانه به کار رفته است. مراد از آن تلاش‌های کسانی مانند برنشتاین یا استروه و توگان-بارانوفسکی برای تجدید نظر یا پالایش مارکسیسم به گونه‌ئی **انتقادی**

اما درواقع خالی‌کردن 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 لوکاچ دیدگاه هگلیِ 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 داوری*** است.] اشاره دارد، و طنزِ آن در این است که مدافعان این نقدها اغلب به مواضع پیشاانتقادی بازگشته‌اند.

Science [علم]. می‌دانیم که واژه‌ی آلمانیِ **Wissenschaft** هم علوم طبیعی و هم علوم انسانی را شامل می‌شود. معمولاً راحت‌تر آن است که واژه‌ی science را به فیزیک و شیمی و علومی از این دست محدود کنیم. اما، در این‌جا، دشواری معمولی این کار افزایش می‌یابد، زیرا لوکاچ، 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 ـ فرانسوی)

sujet	آفریننده، ذهن، سوژه، شناسنده، فاعل، عامل
conscience	آگاهی
coscience de classe	آگاهی‌طبقاتی
doctrinaire	آموزه‌پرست
super ego	اَبَرخود، اَبَرمن
objet	ابژه، عین، موضوع (شناخت)
opportunisme	اپورتونیسم، فرصت‌طلبی
socialisation	اجتماعی‌سازی، اجتماعی شدن
contingence	احتمال، امکان خاص
moralisme	اخلاق‌پرستی
volontarisme	اراده‌گرایی
orthodoxe	اُرتُدوکس، درست‌آیین
orthodoxie	اُرتُدوکسی، درست‌آیینی
organique	اُرگانیک، اندام‌وار
aliénation	ازخودبیگانگی
transcendance	استعلا
autonomie	استقلال، خودفرمانی
postulat	اصل‌موضوعه، بن‌انگاره
économisme	اقتصادپرستی

امرمشروط	imperatif hypothétique
امرمطلق	imperatif catégorique
امرواقع، روی‌داده	fait
امروزین، فعلی	actuel
انتزاعی	abstrait
انتقاد از خود، خودسنجی	auto-critique
انزوا	isolation
انسان‌گرایی، اومانیسم	humanisme
انسان‌گونه	anthropomorphe
انسان‌وارانگاری	anthropomorphisme
انسانیت‌زدایی	déshumanisation
انضمامیت	concrétion
انضمامی، عینی، مشخص، ملموس، واقعی	concrete
انفراد، تجزیه، ذره‌وارگی	atomisation
انفراد، منفردسازی	isolement
ایدئولوژیکی، عقیدتی	idéologique
بازتاب	reflection
بازتابی، فاهمه‌ای	reflexif
بازنمود، تصویر، تمثیل، نمایش	représentation
بت‌وارگی	fétichisme
بت‌واره	fetichiste
بدآموزی	mystification
برون گستر	extensif
بنیاد	substrat
بهره	intérêt
بیرون‌شدگی	extériorisation
بی‌میانجی، بی‌واسطه	immédiat
بی‌واسطگی	immédiateté
پدیدار، پدیده	phénomène

problématique (la)	پرسش‌گری
post festum	پس از روی‌دادی
présupposition	پیش‌انگاره، پیش‌فرض
artisanat	پیشه‌وری، کاردستی
historicisation	تاریخ‌مند شدن
historicisme	تاریخ‌مندی
conception de l'histoire	تاریخ‌نگری
contemplation	تأمل، نظاره‌گری
révisionniste	تجدیدنظرطلب، رویزیونیست
empirisme	تجربه‌باوری
spécialisation	تخصص‌یابی، تخصصی‌شدن
utopique	تخیلی، ناکجاآبادی، یوتوپیایی
problématique	تردیدپذیر
explication	تشریح
explicatif	تشریحی
contradiction	تضاد
antagonisme	تعارض
surdétermination	تعین چند عاملی
opposition	تقابل، تضاد
fatalisme	تقدیرباوری، تقدیرگرایی
monogamie	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، حس‌پذیری
dévoilement de soi	خودآشکارگی
conscience de soi	خودآگاهی
spontanéité	خودانگیختگی
immanence	خودبنیادی، درون‌بودگی، درون‌ذاتی
égoisme	خودپرستی
intuition de soi	خوددرون‌یابی
connaissance de soi	خودشناسی
autodépassement	خودفراروندگی
autogestion	خودگردانی
jugement de valeur	داوری‌ارزشی
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، گسترش‌دموکراسی
dilemme	دوراهگی، معضل
dialecticien	دیالکتیک‌دان، دیالکتیک‌ورز
théocratique	دین‌سالار
essence	ذات، گوهر

noumene	ذات معقول
subjectivité	ذهنیت، سوبژکتیویته، 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
structuratoin	ساخت‌بندی
structure	ساخت، ساختار
mécanisme	ساختکار، مکانیسم
organisation	سازمان، سازمان‌دهی، سازمان‌یابی
capitalisation	سرمایه‌داری شدن
capital à intérêt	سرمایه‌ی‌رباخوار
négativité	سلبیت، نفی‌گری
quantification	سنجش‌کمّی، کمّی‌سازی
profit	سود
devenir	شدن، صیرورت، 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	عقلانی‌شدن
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
fonctionel	کارآ، کارکردی
fonctionalité	کارآیی
praxis	کردار
tolalité	کلیت

conception de la totalité	کلیت‌نگری
acte	کنش
interaction	کنش متقابل
bureaucratisation	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	نظرور ـ نظرورز
réglementation	نظم‌بخشی
prototype	نمونه‌ی نوعی

typologie	نوع‌شناسی
effectivité	واقع‌گری
fait	واقعیت
ontique	وجودی
unité	وحدت
ontologie	هستی‌شناسی
identification	همانندسازی
nivellement	هم‌ترازی
syncronie	هم‌زمانی
unification	هم‌سان سازی
identique	هم‌سان، یگانه
identité	هم‌سانی، یگانگی
monisme	یکتااندیشی، یگانه‌نگری
unicité	یکتایی
uniformisation	یک‌سان سازی
utopiste	یوتوپیاپرداز

(فرانسوی ـ 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
bureaucratisation	گسترش دیوان‌سالاری
capital à intérêt	سرمایه‌ی‌رباخوار
capitalisation	سرمایه‌داری‌شدن
chosification	چیزوارگی

choséité	شیءگونگی، شیئیت
communauté	جماعت
compréhensif	دریافتی
compréhension	دریافت
concept	صورت معقول (هگل)
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
coscience de classe	آگاهی طبقاتی
devenir	شدن، صیرورت، گردیدن
diachronie	ناهم‌زمانی
dialecticien	دیالکتیک‌دان، دیالکتیک‌ورز
dilemme	دوراهگی، 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
égoisme	خودپرستی
empirisme	تجربه‌باوری
esprit absolu	روح‌مطلق
esprit objectif	روح عینی
essence	ذات، گوهر
esthétique	زیبایی‌شناسی
explicatif	تشریحی
explication	تشریح
extensif	برون گستر
extériorisation	بیرون‌شدگی
facticité	روی‌دادگی
fait	امرواقع، روی‌داد، واقعیت
fatalisme	تقدیرباوری، تقدیرگرایی
fétichisme	بت‌وارگی
fetichiste	بت‌واره
fonctionalité	کارآیی
fonctionel	کارآ، کارکردی
formaliste	صورت‌گرا
formation	صورت‌بندی
forme	شکل، صورت، فرم
gradation	درجه‌بندی
historicisation	تاریخ‌مند شدن
historicisme	تاریخ‌مندی
humanisme	انسان‌گرایی، اومانیسم

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	امرمطلق
imperatif hypothétique	امرمشروط
indeterminisme	علیت‌ناباوری
individualisme	فردگرایی
intensif	درون‌گستر
interaction	کنش متقابل
interpénétration	رسوخ‌متقابل
intuition	درون‌یابی، شهود
intuition de soi	خوددرون‌یابی
intérêt	بهره
ironie	طنز
isolation	انزوا
isolement	انفراد، منفرد‌سازی
jugement de fait	داوری عینی
jugement de valeur	داوری‌ارزشی
libido	زیست‌مایه، لیبیدو
légalité	فعالیت قانونی، قانونی‌گری
machiavelisme	ماکیاول‌گرایی

manipulation	دست‌کاری
manufacture	نظام‌کارگاهی
messianisme	منجی‌گرایی
moment	جنبه، مرحله
monisme	یکتااندیشی، یگانه‌نگری
monogamie	تک‌همسری
moralisme	اخلاق‌پرستی
mystification	بدآموزی
mécanisation	ماشین‌وارگی، ماشینی‌شدن
mécanisme	ساختکار، مکانیسم
médiation	میانجی‌گری، وساطت
nationaliste	ملت‌پرست، ناسیونالیست
nivellement	هم‌ترازی
notion	معنی، مفهوم
noumene	ذات‌معقول
négativité	سلبیت، نفی‌گری
objectivation	عینیت‌یابی
objectivé	عین‌واره
objet	ابژه، عین، موضوع (شناخت)
ontique	وجودی
ontologie	هستی‌شناسی
opportunisme	اپورتونیسم، فرصت‌طلبی
opposition	تقابل، تضاد
organique	اُرگانیک، اندام‌وار
organisation	سازمان، سازمان‌دهی، سازمان‌یابی
orthodoxe	اُرتُدوکس، درست‌آیین
orthodoxie	اُرتُدوکسی، درست‌آیینی
paradoxal	ناساز
paradoxe	ناسازه

phénomène	پدیدار، پدیده
post festum	پس از روی‌دادی
postulat	اصل‌موضوعه، بن‌انگاره
praxis	کردار
problématique	تردیدپذیر
problématique (la)	پرسش‌گری
profit	سود
prototype	نمونه‌ی نوعی
présupposition	پیش‌انگاره، پیش‌فرض
putsch	شورش ناگهانی
quantification	سنجش‌کمّی، کمّی‌سازی
rationalisation	عقلانی‌شدن
rationalisme	عقل‌باوری
receptivité	دریافت‌پذیری
reflection	بازتاب
reflexif	بازتابی، فاهمه‌ای
relativisme	نسبی‌انگاری، نسبی‌باوری
représentation	بازنمود، تصویر، تمثیل، نمایش
réflexion	فهمِ‌خوداندیش
réglementation	نظم‌بخشی
réifiant	شیء‌واره‌ساز
réification	شیء‌وارگی
réifié	شیء‌واره
révisionniste	تجدیدنظرطلب، رویزیونیست
scepticisme	شک‌گرایی
sectarisme	فرقه‌گرایی
sensibilité	حساسیت، حس‌پذیری
socialisation	اجتماعی‌سازی، اجتماعی شدن
société	جامعه

spontanéité	خودانگیختگی
spécialisation	تخصص‌یابی، تخصصی‌شدن
spéculatif	نظرور ـ نظرورز
statut	جایگاه
structuratoin	ساخت‌بندی
structure	ساخت، ساختار
subjectivité	ذهنیت، سوبژکتیویته، فاعلیت
substrat	بنیاد
sujet	آفریننده، ذهن، سوژه، شناسنده، فاعل، عامل
super ego	اَبَرخود، اَبَرمن
super-individualisation	فردگرایی بی‌حد
suprasensible	فراحسی
surdétermination	تعین چند عاملی
syncronie	هم‌زمانی
systématique	منظم، نظام‌مند
systématisation	نظام‌بندی، نظام‌پردازی، نظام‌سازی
système	منظومه، نظام
technicien	فن‌ورز
technicité	فن‌آزمودگی
technologie	فن‌آوری
théocratique	دین‌سالار
tolalité	کلیت
transcendance	استعلا
typologie	نوع‌شناسی
unicité	یکتایی
unification	هم‌سان سازی
uniformisation	یک‌سان سازی
unité	وحدت
utopie	ناکجاآباد، یوتوپیا

utopique	تخیلی، ناکجاآبادی، یوتوپیایی
utopisme	ناکجاآبادگرایی، یوتوپیاپردازی
utopiste	یوتوپیاپرداز
vision du mond	جهان‌نگری
volontarisme	اراده‌گرایی
vulgaire	عامیانه
vulgarisation	عامیانه‌سازی

نمایه

آ

آتاتورک، مصطفی کمال‌پاشا (۱۸۸۱-۱۹۳۸)، اولین رئیس‌جمهور ترکیه: ۴۸۲، ۵۳۴

آدلر [Adler]، ماکس (۱۸۷۳-۱۹۳۷)، سیاست‌مدار و نویسنده‌ی اتریشی: ۱۵، ۵۰، ۱۰۵-۱۰۶

آلتوسر [Althusser]، لویی (۱۹۱۸-۱۹۹۰)، فیلسوف فرانسوی: ۳۷

آنتی دورینگ، انگلس: ۱۴، ۹۲، ۳۴۱، ۴۲۷، ۴۵۲، ۵۴۳

آندلر [Andler]، چارلز (۱۸۶۶-۱۹۳۳)، نویسنده‌ی فرانسوی: ۴۱۷

آوناریوس [Avenarius]، ریچارد (۱۸۴۳-۱۸۹۶)، فیلسوف آلمانی: ۹۴، ۱۰۴، ۱۰۸، ۲۶۹

آیسخولوس [Aeschylus]، (۴۵۶-۵۲۵ ق. م.)، درام‌نویس و پایه‌گذار تراژدیِ 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، ۲۹۹-۳۰۰، ۳۰۴، ۳۰۹

استالین [Stalin]، یوسیف ویساریونوویچ (۱۸۷۹-۱۹۵۳)، رهبر حزب کمونیست شوروی: ۳۰، ۶۴-۶۵، ۷۰

استروبل [Ströbel]، ه. : ۴۹۹
استرووه [Struve]، پیتر (۱۸۷۰-۱۹۴۴)، مارکسیست تجدیدنظرطلب روس: ۸۱، ۴۱۳
اسمیت [Smith]، آدام (۱۷۲۳-۱۷۹۰)، اقتصاددان اسکاتلندی: ۱۳۴، ۱۵۵، ۲۴۷، ۴۱۱
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، سیسموندی: ۱۳۹
اعتصاب توده‌ای، روزا لوکزامبورگ: ۱۴۹، ۴۹۷، ۵۱۵
افسانه‌ی لسینگ، فرانتس مرینگ: ۴۳۱
افلاطون [Platon] (۴۲۷-۳۴۷ ق. م.)، فیلسوف یونانی: ۱۱۴، ۲۵۵، ۳۰۳، ۳۹۳-۳۹۴، ۳۹۸
اقتصاد دورانِ گذار، بوخارین: ۴۰۴
اقتصاد و جامعه، ماکس وبر: ۵۴۴
اِکشتاین [Eckstein]، ف. آ. : ۱۳۲
اکهارت [Eckhart]، مایستر (حـ ۱۲۶۰-حـ ۱۳۲۸)، متأله عارف‌مشرب آلمانی: ۳۸۳
انباشت سرمایه، روزا لوکزامبورگ: ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰-۱۴۱، ۵۰۲-۵۰۳
انترناسیونال (نشریه): ۵۰، ۵۰۱
انگلس [Engels]، فریدریش (۱۸۲۰-۱۸۹۵)، سوسیالیست آلمانی: ۱۳-۱۵، ۱۹، ۵۳، ۶۹، ۷۴-۷۵، ۸۱-۸۲، ۸۴، ۹۲، ۹۴، ۹۸، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۵۳-۱۵۴، 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]، ک.: ۲۰۴
باستیا-شولتسه، لاسال: ۳۸۴
بـاوئر [Bauer]، اوتـو (۱۸۸۱-۱۹۳۸)، سـوسیالیست اتـریشی: ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۴۱-۱۴۳، ۵۰۰-۵۰۵
ببل [Bebel]، فردیناند آوگوست (۱۸۴۰-۱۹۱۳)، سوسیالیست آلمانی: ۵۰۸
براندلر [Brandler]، ه.: ۶۵
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
برگبوم [Bergbohm]: ۲۴۸
برگسون [Bergson]، هانری (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 لوکاچ]: 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
پاروس [Parvus]، [نام مستعار الکساندر هلفاند] (۱۸۶۷-۱۹۲۴)، انقلاب‌گر روسی: ۱۷، ۴۱۴
پانه‌کوک [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، ۳۲۶، ۳۴۹

پرودون [Proudhon]، پیر ژوزف (۱۸۰۹-۱۸۶۵)، نظریه‌پرداز فرانسوی در امور اجتماعی و سیاسی: ۳۵، ۱۰۷، ۱۳۶، ۱۴۲، ۳۳۱، ۴۴۲، ۴۵۹
پروکلوس [Proclus]، (۴۱۰-۴۵۸ ق. م.)، فیلسوف نوافلاطونیِ بیزانسی: ۴۰۱
پلخانوف [Plekhanov]، گئورگی والنتینوویچ (۱۸۵۷-۱۹۱۸)، فیلسوف و متفکر مارکسیست روسی: ۱۳، ۱۵، ۵۶، ۷۵، ۸۲، ۸۴، ۲۹۲ - ۲۹۳، ۲۹۹
پوانکاره [Poincaré]، هانری (۱۸۵۴-۱۹۱۲)، ریاضی‌دان فرانسوی: ۲۶۹

ت

تابلوهای اقتصادی، فرانسوا کِنه: ۲۴۷
تاکتیک و اخلاق (مقاله): ۴۴
تالهایمر [Thalheimer]، آ.: ۶۵
تراچینی [Terracini]: ۴۶
تروتسکی [Trotsky]، لئون (۱۸۷۹-۱۹۴۰)، انقلابگر روسی: ۱۴، ۱۹-۲۰، ۳۰، ۳۸، ۴۸۷، ۵۳۹
تزهائی درباره‌ی فویرباخ، مارکس: ۲۶، ۱۱۷، ۱۴۴، ۳۹۶، ۴۵۵
توگان-بارانوفسکی [Tugan-Baranowsky]، م. ی.: ۱۴۲ - ۱۴۳، ۲۴۵، ۴۱۳
تولستوی [Tolstoy]، لیف نیکولایویچ (۱۸۲۸-۱۹۱۰)، رمان‌نویس و ادیب روسی: ۳۷۸
توماس آکویناس [Aquinas]، قدیس (۱۲۲۵-۱۲۷۴)، فیلسوف ایتالیایی: ۲۵۵
تونیز [Tönnies]، فردیناند (۱۸۵۵-۱۹۳۶)، فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی: ۲۸۶

ج

جان و صورت‌ها: ۱۳، ۷۶

چ

چپ‌روی، بیماری کودکانه‌ی 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)، طبیعی‌دان 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]، [دِ/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
دیالکتیکِ 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)، مورّخ آلمانی: ۱۵۶
رِوایی [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، ۴۲۸
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 کیتیونی [Zeno of Citium]، (حـ. ۳۳۶-حـ. ۲۶۴ ق.م.)، فیلسوف یونانی: ۳۶۰، ۴۰۲

زومبارت [Sombart]، ورنر (۱۸۶۳-۱۹۴۱)، اقتصاددان آلمانی: ۴۱۳

زیمل [Simmel]، گئورگ (۱۸۵۸-۱۹۱۸)، فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی: ۴۲، ۲۲۸، ۳۲۷

زینوویف [Zinoviev]، گریگوری یفسیویچ (۱۸۸۳-۱۹۳۶)، رهبر کمونیست روسی: ۴۶-۴۸

س

سابو [Szabó]، اروین: ۴۲، ۱۶۴

سارتر [Sartre]، ژان پل (۱۹۰۵-۱۹۸۰)، فیلسوف و نویسنده‌ی فرانسوی: ۲۲، ۵۷

ساوینکوف [Savinkov]، باریس: ۴۶۷

سراتی [Serrati] (۱۸۷۲-۱۹۲۶)، سوسیالیست ایتالیایی: ۴۸۲، ۴۹۹، ۵۶۴

سرمایه، مارکس: ۱۶، ۳۱، ۴۲، ۸۳، ۱۰۰، ۱۲۹، ۱۳۳-۱۳۴، ۱۳۷، ۱۵۵، ۱۶۸-۱۶۹، ۱۸۱-۱۸۲، ۱۸۶، ۳۳۹، ۳۶۶، ۳۴۱، ۴۱۶-۴۱۷، ۴۳۸-۴۳۹، ۴۴۳، ۴۴۵-۴۴۶

سرمایه‌ی مالی، هیلفردینگ: ۱۷

سورل [Sorel]، ژرژ (۱۸۴۷-۱۹۲۲)، فیلسوف فرانسوی: ۴۲

سوسمان [Susmann]، مارگارت: ۷۶

سه [Say]، ژان باتیست (۱۷۶۷-۱۸۳۲)، اقتصاددان فرانسوی: ۱۴۰-۱۴۲

سیسموندی [Sismondi]، ژان شارل لئونار سیموند دو (۱۷۷۳-۱۸۴۲)، مورّخ و منتقد سویسی: ۱۰۷، ۱۳۶، ۱۳۹-۱۴۰، ۱۸۵، ۳۱۹، ۴۱۱، ۴۳۸

ش

شاموئی [Szamuely]، ت.: ۴۴

شرایط تاریخی انباشت، روزا لوکزامبورگ: ۱۳۲

شکسپیر [Shakspere]، 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
فای‌اینگر [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، ۳۲۷، ۳۳۱، ۴۳۳، ۵۱۳
فلسفه‌ی پول، زیمل: ۲۲۸، ۳۲۷
فلسفه‌ی حق، هگل: ۱۱۲
فلود [Fludd]، ر.: ۲۵۸
فورلندر [Vorländer]، کارل (۱۸۶۰-۱۹۲۸)، فیلسوف آلمانی: ۱۵، ۸۳-۸۴
فوروِرتس (نشریه): ۴۷۷
فویرباخ [Feuerbach]، لودویگ آندرئاس (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

کائوتسکی [Kautsky]، کارل (۱۸۵۴-۱۹۳۸)، نظریه‌پرداز و سیاست‌مدارِ آلمانی: ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۴۲، ۵۵، ۴۳۱-۴۳۲، ۴۹۱، ۴۹۸، ۵۰۵، ۵۲۱-۵۲۲، ۵۳۹

کارلایل [Carlyle]، تامس (۱۷۹۵-۱۸۵۱)، ادیب بریتانیایی: ۱۸۵، ۳۷۶، ۴۱۱
کارِ مُزدی 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، ۵۳، 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)، منجّم و ریاضی‌دان آلمانی: ۲۹۳
کرنسکی [Kerensky]، آلکساندر فیودوروویچ (۱۸۸۱-۱۹۷۰)، رهبر انقلابی روسی: ۵۳۱
کرونر [Kroner]، ر.: ۵۶
کِلزِن [Kelsen]، هانس (۱۸۸۱-۱۹۷۳)، حقوق‌دان اتریشی‌تبارِ امریکایی: ۲۴۹
کمونیسم (نشریه): ۴۶
کُنت [Comte]، اوگوست (۱۷۹۸-۱۸۵۷)، فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی: ۱۰۶، ۳۲۴
کِنه [Quesnay]، فرانسوا (۱۶۹۴-۱۷۷۴)، اقتصاددان فرانسوی: ۲۴۷
کوپرنیک [Copernicus]، نیکولاوس (۱۴۷۳-۱۵۴۳)، منجّم لهستانی: ۴۲۹، ۴۶۳
کورش [Korsch]، کارل (۱۸۸۶-۱۹۶۱)، نظریه‌پرداز انقلابی آلمانی: ۶۷
کورنیلوف [Kornilof]، لاورگیورگیویچ (۱۸۷۰-۱۹۱۸)، ژنرال روسی: ۵۰۸
کون [Kun]، بلا (۱۸۸۶-۱۹۳۷)، سیاست‌مدار مجار: ۴۴، ۴۷-۴۹، ۶۷
کونو [Cunow]، ه.: ۱۷۱
کیرشمان [Kirchmann]: ۱۳۶
کیرکگور [Kierkegaard]، سرن اوبو (۱۸۱۳-۱۸۵۵)، فیلسوف دانمارکی: ۴۲، ۵۶ گ
گالیله [Galilée] (۱۵۶۴-۱۶۴۲)، ریاضی‌دان و منجّم 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

گرامشی [Gramsci]، آنتونیو (۱۸۹۱-۱۹۳۷)، متفکر سیاسی ایتالیایی: ۱۶، ۱۸، ۲۰-۲۱
گلدمن [Goldmann]، لوسین (۱۹۱۳-۱۹۷۰)، فیلسوف و منتقد رومانی‌تبارِ فرانسوی: ۱۳، ۵۷
گوارا [Guevara]، ارنستو چه (۱۹۲۸-۱۹۶۷) انقلابگر آرژانتینی: ۳۸
گوته [Goethe]، یوهان ولفگانگ فون (۱۷۴۹-۱۸۳۲)، شاعر و نمایش‌نامه‌نویس آلمانی: ۳۰۱

ل

لابریولا [Labriola]، آنتونیو (۱۸۴۳-۱۹۰۴)، فیلسوف ایتالیایی: ۱۵
لاسال [Lassalle]، فردیناند (۱۸۲۵-۱۸۶۴)، سوسیالیست یهودی‌الاصل آلمانی: ۷۱-۷۳، 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: ۲۵۷-۲۶۷، 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، 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

م

مائو تسه-تونگ [Mao Tse-Tung] (۱۸۹۳-۱۹۷۶)، فیلسوف سیاسی و رهبر حزب کمونیست چین: ۳۸
ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم، لنین: ۱۵
ماخ [Mach]، ارنست (۱۸۳۸-۱۹۱۶) فیزیک‌دان و فیلسوف اتریشی: ۹۴، ۱۰۴، ۱۰۸، ۲۶۹
مارا [Marat]، ژان پل (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، ۱۹۲-۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۲-۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۱-۲۱۶، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۲۵-۲۲۶، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۴۲-۲۴۳، ۲۴۶، ۲۵۶، ۲۸۲-۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۹، ۳۱۲، ۳۱۵-۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۶-۳۲۷، ۳۳۱، ۳۳۹-۳۴۱، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۲-۳۵۳، ۳۵۷-۳۵۸، ۳۶۱، ۳۶۵-۳۶۶، ۳۷۴-۳۷۵، ۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۶، ۳۹۹، ۴۰۱، ۴۰۳، ۴۱۱، ۴۱۵-۴۱۶، ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۲۸، ۴۳۱-۴۳۳، ۴۳۵، ۴۳۸، ۴۴۱، ۴۴۳-۴۴۵، ۴۵۵-۴۵۶، ۴۵۹، ۴۶۳-۴۶۴، ۴۹۰، ۵۱۳، ۵۲۵، ۵۴۰، ۵۴۶
ماسلو [Maslow]، آ.: ۶۵
مانیفست کمونیسم، مارکس: ۱۲۴، ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۹۳، ۲۰۳، ۳۵۰، ۴۴۲، ۴۴۵، ۵۲۷، ۵۳۷، ۵۵۴
مبارزات طبقاتی در فرانسه، مارکس: ۵۴۰
مرینگ [Mehring]، فرانتس (۱۸۴۶-۱۹۱۹)، مورّخ سوسیالیست آلمان و عضو جمعیت اسپارتاکوس: ۷۵، ۱۵۹، ۴۳۱، ۴۳۲، ۵۰۱

مُزد، بها، سود، مارکس: ۱۶۲، ۱۹۶، ۳۴۰، ۴۳۴
مقدمات سوسیالیسم، برنشتاین: ۱۳۰
مکاشفه‌ی یوحنّا: ۳۷۸
مک کلوچ [Mac Culloch]، ر.: ۱۴۰
منشأ خانواده، مالکیت خصوصی، و دولت، انگلس: ۳۶۷، ۴۲۱-۴۲۴، ۴۳۷، ۴۴۱، ۵۴۶
منطق استعلایی، کانت: ۲۹۰
منطق، هگل: ۳۰۳، ۳۴۱
مونتسر [Münzer]، توماس (۱۴۸۹-۱۵۲۵)، آناباتیست 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 اوگوست ماری (۱۷۹۶-۱۸۸۴)، مورّخ فرانسوی: ۱۸۳

ن

ناپلئون [Napoléon]، (۱۷۶۹-۱۸۲۱)، امپراتور فرانسه: ۴۳۱
ناپلئونِ سوم [Napoléon III]، شارل لویی (۱۸۰۸-۱۸۷۳) امپراتور فرانسه: ۱۴
ناتورپ [Natorp]، پاول گرهارت (۱۸۵۴-۱۹۲۴)، فیلسوف آلمانی: ۲۵۵
«**نامه به روگه**»، مارکس: ۹۱
نامه‌هائی 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 داوری، کانت: ۲۶۴، ۲۹۶-۲۹۷
نوسکه [Noske]، گوستاو (۱۸۶۸-۱۹۴۶)، سیاست‌مدارِ 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
وبر [Weber]، ماکس (۱۸۶۴-۱۹۲۰)، جامعه‌شناس آلمانی: ۴۲، ۲۲۹-۲۳۰، ۳۲۴، ۵۴۴
ولتر [Voltaire]، [فرانسوا ماری آروئه] (۱۶۹۴-۱۷۷۸)، فیلسوف و نویسنده‌ی فرانسوی: ۲۴۸
وونت [Wundt]، ویلهلم ماکس (۱۸۳۲-۱۹۲۰)، روان‌شناس آلمانی: ۲۵۱
ویتفوگل [Wittfogel]، کارل: ۷۱
ویکو [Vico]، جووانی باتیستا (۱۶۶۸-۱۷۴۴)، فیلسوف و مورّخ ایتالیایی: ۲۵۶-۲۵۷، ۳۰۷
ویندلباند [Windellband]، ویلهلم (۱۸۴۸-۱۹۱۵)، فیلسوف آلمانی: ۲۷۰ ه
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]، آلکساندر ایوانوویچ (۱۸۱۲-۱۸۷۰)، رهبر انقلابی و نویسنده‌ی روسی: ۱۲۸
هستی و زمان، هایدگر: ۵۷
هس [Hess]، موزس (۱۸۱۲-۱۸۷۵)، سوسیالیست و فیلسوف آلمانی: ۵۶، ۷۱-۷۳
هگل [Hegel]، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۷۷۰-۱۸۳۱)، فیلسوف آلمانی: ۱۵-۱۶، ۲۸، ۴۲-۴۳، ۵۵-۵۸، ۷۱-۷۳، 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، ۳۹۷-۳۹۸، ۴۰۱-۴۰۳، ۴۲۴-۴۲۵، ۴۲۸، ۴۴۴

هلوسیوس [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

هیلفردینگ [Hilferding] (۱۸۷۷-۱۹۴۱)، سیاست‌مدارِ اتریشی‌تبارِ آلمانی: ۱۷، ۳۱، ۲۴۵، ۵۲۱

هیوم [Hume]، دیوید (۱۷۱۱-۱۷۷۶)، فیلسوف و مورّخ اسکاتلندی: ۲۵۷، ۲۸۹

ی

یاکوبی [Jacobi]، فریدریش هاینریش (۱۷۴۳-۱۸۱۹)، فیلسوف آلمانی: ۳۸۳

یک گام به پیش، دو گام به پس، لنین ۴۷۸