

\* شالوده‌های ماتریالیسم پراتیکی مارکس

\* تزه‌های مارکس درباره‌ی فویرباخ

\* ماتریالیسم

\* نقد ماتریالیستی به‌روایت

آقای ایرج آخرین

\* چرا يك مارکسیست هستم؟

\* ماکس وِبر و کارل مارکس



نقد - سال اول - شماره‌ی دوم - خردادماه ۱۳۶۹ - ماه مه ۱۹۹۰

ویراستار این شماره : ش - والامنش

طرح روی جلد : رهی

نشانی:

**NAGHD**

P.L.K.

Nr. 75743 C

3000 Hannover 1

W-Germany

## فهرست

یادداشت ویراستار

۳

ش - والامنش

شالوده‌های ماتریالیسم پراتیکی مارکس

۵

کارل مارکس

تزهایی درباره‌ی فویرباخ (یک ترجمه‌ی تطبیقی تازه)

۲۸

رُوی باسکار

ماتریالیسم

۳۷

ش - والامنش

نقد ماتریالیستی به روایت آقای ایرج آذرین

۴۹

کارل کُرش

چرا یک مارکسیست هستم؟

۶۶

کارل لُویت

ماکس وِیر و کارل مارکس

۸۱

خسرو الوندی

معرفی و بررسی کتاب

۱۲۷

## یادداشت ویراستار

انتشارنشریه‌ای که قلمرو کمابیش محدودی از مباحث تئوریک را دربرگیرد، دشواریهای ویژه‌ی خویش را دارد: پیش از هر چیز، دستیابی به مقالات و تالیفات از روشنفکران ایرانی که به لحاظ انسجام موضوعی و استحکام بیانی از سطحی — دست‌کم — متوسط و پذیرفتنی برخوردار باشند، همین دشواری ناتوانی ما در مقابله‌ی کامل با آن، موضوع انتقادات روایی بود که شماره‌ی نخست "نقد" با آن روبرو شد؛ بدین ترتیب که حجم مطالب ترجمه شده بر تالیفات می‌چربد و بهتر است که این تناسب وارونه باشد.

نخست باید یادآور شد که "نقد" بنا بر برنامه‌ی کار خود که در بیانیه‌ی "نقد" آمده است، بر آن است که "به معرفی زمینه‌ها و پیشینه‌های تئوری انتقادی، بن‌بست‌ها و بحران‌هایش پردازد" و در حد توان خود "تجربه‌ی نزدیک به یک قرن مبارزه‌ی نظری و عملی در افت و خیزهای مبارزه‌ی طبقاتی" را منتقل کند. از این‌رو، ترجمه‌ی آثاری که چنین خصلتی را داشته باشند، همواره در دستور کار "نقد" خواهد بود. از سوی دیگر، بر دشواریهای یاد شده تنها با یاری و تلاش روشنفکران و مبارزانی که کمر همت به کار و مبارزه‌ی تئوریک بسته‌اند و نقد دستاوردهای تئوریک و پراتیک جنبش انقلابی را در ایران و در جهان در دستور کار خویش قرار داده‌اند، می‌توان چیره شد. "نقد" دست‌چین یاری‌دهندگانی را صمیمانه خواهد فشرد.

در بیانیه‌ی "نقد" که به عنوان سرآغاز شماره‌ی نخست منتشر شد، نخستین پیشفرض عام یک جریان انتقادی چنین صورت‌بندی شده بود: "تئوری انتقادی تنها بر بنیادی ماتریالیستی ممکن است." دومین شماره‌ی "نقد" که

پیش‌روی شماست، محور عمده‌ی کار خود را بر طرح مباحثی پیرامون ماتریالیسم قرار داده است.

در این شماره، مقاله‌ی "شالوده‌های ماتریالیسم پراتیکی مارکس" تلاشی است برای ارائه‌ی طرحی کمابیش تازه درباره‌ی دیدگاه ماتریالیستی مارکس. مقاله‌ی "ماتریالیسم" نوشته‌ی "روی باسکار" که از یکی از آخرین کتابهای او برگرفته شده، تلاش دیگری است برای نشان دادن گرایشهای مختلف ماتریالیستی در درون مارکسیسم و از دید مارکس. نقاط اختلاف این دو مقاله از یکسو نمایانگر تفاوتی است که در گرایشهای مختلف پیرامون ماتریالیسم وجود دارد و از سوی دیگر نمایشگر ظرفیتی است که نخستین پیش‌فرض عام تئوری انتقادی برای بحث و نقد دارد.

مقاله‌ی "نقد ماتریالیستی به روایت آقای ایرج آذرین" جدلی است با سردبیر نشریه‌ی تئوریک حزب کمونیست ایران پیرامون مصاحبه‌ای با ایشان که در شماره‌ی سوم این نشریه تحت عنوان "انحرافات جنبش کمونیستی: انحراف فلسفی یا طبقاتی؟" چاپ شده است.

مقاله‌ی "چرا یک مارکسیست هستم؟" نوشته‌ی کارل کرش تلاشی است که یک روشنفکر مارکسیست بیش از ۵۰ سال پیش برای تعریف هویت خویش، و از آنجا، هویت مارکسیسم بکار برده است. اهمیت این مقاله بیشتر از آنروست که نشان می‌دهد سطح ارزیابی از مارکسیسم و بویژه ارزیابی آن به عنوان یک تئوری انتقادی از سوی روشنفکران اروپایی تا چه اندازه و به چه شیوه‌ای با درک روشنفکران مارکسیست ما تفاوت دارد. از سوی دیگر، مسئله‌ی درک ماتریالیستی تاریخ، که با زمینه‌ی اصلی مطالب این شماره ارتباط دارد، در این مقاله مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

در این شماره ترجمه‌ی تطبیقی تازه‌ای از تترهای مارکس درباره‌ی فویرباخ نیز آمده است. تترهای مارکس که در سال ۱۸۴۵ نوشته شده‌اند و عنوان اصلی آنها، "به فویرباخ" است، برای نخستین بار از سوی انگلس در ۱۸۸۸ و با عنوان "تترهایی درباره‌ی فویرباخ" منتشر شدند. متن تترها، آنطور که از سوی مارکس تدوین شده، یادداشت‌گونه است و انگلس برای کامل کردن برخی از جملات کوشیده است آنها را ویرایش کند. تغییرات انگلس در متن مارکس در بیشتر موارد، تغییراتی انشایی‌اند، اما برخی از آنها، به تغییر محتوا یا دست‌کم به

زمینه‌سازی تعابیر دیگری راه می‌برند. در ترجمه‌ی متن ویرایش شده از سوی انگلس، زیر جملاتی که تغییر یافته‌اند، خط‌کشیده شده است و بدین ترتیب می‌توان تغییرات انشایی را از تغییرات مفهومی تمیز داد. همچنین کوشش شده است، معادل واژه‌هایی که در ترجمه‌ی فارسی برگزیده شده‌اند، به ترتیب به آلمانی، انگلیسی و فرانسوی داده شود تا امکان تطبیق و تدقیق بیشتر فراهم شود.

در شماره‌ی نخست "نقد" بخش اول مقاله‌ی "مارکس ویر و کارل مارکس" نوشته‌ی "کارل لویت" چاپ شده بود. در این شماره بخش دوم (و پایانی) آن که درباره‌ی شیوه‌ی تحلیل مارکس از جامعه‌ی سرمایه‌داری - بورژوازی است، آمده است.

در این شماره کار معرفی و بررسی کتابهایی را که به نحوی مربوط به مسائل اجتماعی و تاریخی‌اند، آغاز کرده‌ایم و امیدوارم ضمن ادامه‌ی این کار در شماره‌ی دیگر، کار نقد کتاب را نیز از شماره‌ی آینده آغاز کنیم.

در پایان از دوستانی که برای نشریه مقاله یا ترجمه می‌فرستند خواهش می‌کنیم که اولاً در نوشتن از یک روی کاغذ استفاده کنند و ثانیاً اگر ترجمه‌ای در اختیار ما می‌گذارند، نسخه‌ای هم از متن اصلی آنرا برای ما بفرستند.

## شالوده‌های ماتریالیسم پراتیکی مارکس

"... برای هموار کردن راه سوسیالیسم انتقادی و ماتریالیستی، یعنی تنها سوسیالیسمی که می‌تواند تحول تاریخی و واقعی تولید اجتماعی را آگاهانه گرداند، گسست قطعی از اقتصاد ایدئولوژیک ضروری است..."<sup>۱</sup> (مارکس)

در شرایطی که جوامع نوع شوروی در حال آشفتگی، بحران و فروپاشی‌اند، در شرایطی که بن‌بست چشم‌انداز تاریخی‌رهایی‌انسان آشکارا خود را به نمایش گذاشته است، در شرایطی که کارگران یا مایوسانه خود را تسلیم روابط تام‌وتمام سرمایه‌دارانه می‌کنند و برای فروش نیروی کار خود، چشم به بازارهای پرزرق و برق غربی دوخته‌اند و یا آخرین تلاشهای خود را بکار می‌بندند تا بخشی از دستاوردهای مبارزه‌ی خویش را در برابر تجاوز سرمایه‌داری غربی حفظ کنند؛ در شرایطی که جنبش کارگری در غرب اینجا و آنجا مجبور است برای جلوگیری از افزایش ساعت کار دست به مبارزه‌ی تدافعی بزند و مبارزاتش برای کاهش ساعت کار و افزایش دستمزد با مقاومت سرسختانه‌ی سرمایه‌داران روبروست؛ در شرایطی که هواداران الگوی جوامع نوع شوروی در میان روشنفکران ما سترونی‌و بن‌بست این الگورا عریان در برابر دیدگان خویش می‌بینند و چاره‌ای جز سکوت یا تن دادن به "سوسیالیسم!" گورباچفی ندارند، در شرایطی که مخالفان الگوی جوامع نوع شوروی، بی‌بهرگی خود از هرگونه تحلیل تئوریک جدی در باره‌ی خاستگاه،

قانون‌وارگی‌ها و علل فروپاشی این جوامع را پشت عبارت پردازی‌های پرآب و تاب و فاقد محتوای دقیق، تاریخی و معین پنهان می‌کنند؛ در شرایطی که خیالپردازیهای انقلابی هیچ راه‌حل تاریخی معینی برای سازمان‌یابی جامعه‌ای عاری از سلطه‌ارائه نمی‌کند، آری، در چنین شرایطی پرسیدنی است که آیا بحث پیرامون ماتریالیسم، بحثی که سنتا فلسفی است، اما تنها با شکستن فلسفه‌ی سنتی می‌تواند به نتیجه‌ای تازه برسد، بحثی ضروری و عاجل است؟ آیا در شرایطی که بی‌پاسخ ماندن مسائل حادی از این دست، سدی جدی در برابر هر گونه پیشرفت به سوی جامعه‌ای ره‌اشده می‌کشد، بحث بر سر ماتریالیسم ضروری است؟ برای آن "ماتریالیست"هایی که فلسفه را تنها گپ‌وگفت‌هایی فارغ‌البال در باره‌ی عدم وجود و لاهوت و ناسوت می‌بینند، آنها که فلسفه را قلمبه‌بافی‌های بی‌محتوا و ناشی از سیری و بی‌خیالی بشمار می‌آورند، آنها که کارشان با فلسفه با "روشن شدن" تکلیف تقدم ماهیت بر وجود یا وجود بر ماهیت؛ ایده بر ماده یا ماده بر ایده تمام می‌شود، و آنها که وقتی قصد دارند خیلی جدی و عمیق سخن بگویند، فلسفه را بحث در باره‌ی امور "کلی" و "انتزاعی" می‌دانند، و البته درکشان از این واژه‌ها هم کلی و انتزاعی است، و در یک کلام برای آنها که فلسفه را فلسفی می‌فهمند، پرسش فوق، امروز پرسیدنی نیست. آنها معتقدند به تقدم ماده بر ایده، "ماتریالیست" اند و تا همینجا کافی است.

بنظر من، پاسخ تئوریک به مسائل فوق درگرو شکسته شدن بن‌بست‌های تئوری انتقادی است (و کاملاً روشن است که شکسته شدن این بن‌بست‌ها بهیچ روی تنها مسئله‌ای تئوریک نیست) و بنیادی‌ترین پیشفرض و نقطه‌ی عزیمت هر تئوری انتقادی توانا در نقد ایدئولوژی‌ها، ماتریالیسم است. اما مادام که این ماتریالیسم در چارچوب سنتی فلسفه اسیر است، مادام که به مثابه مکتبی در سنت فلسفه و تاریخ آن تعبیر می‌شود و در یک کلام مادام که ماتریالیسمی فلسفی است، هرگز نمی‌تواند شالوده‌ای برای تئوری انتقادی و در نتیجه یکی از فصول ممیز آن از ایدئولوژی باشد.

غرض من از نوشته‌های حاضر تنها روشن کردن شالوده‌ها و نقاط عزیمت ماتریالیسم پراتیکی - و غیر فلسفی - مارکس است. بنابراین نمی‌توان آنرا بحث کاملی در باره‌ی ماتریالیسم مارکس (و به طریق اولی ماتریالیسم مارکسیستی)

تلقی کرد. این بحث تنها می‌تواند پس از روشن شدن معیارهای ماتریالیسم مارکس و کارکردهای آن در تحلیل تاریخی او، کامل شود.

در آثار مارکس، برخلاف آثار انگلس و لنین کمتر می‌توان به مجموعه‌ی ویژه‌ای برای ارائه‌ی یک سیستم فلسفی - به مفهوم سنتی آن - برخورد، اما این نه تنها ضعف مارکس نیست، بلکه شاید نشانه‌ی درک خاصی باشد که اواز فلسفه و بحث فلسفی دارد. به عبارت دیگر فقدان یک مجموعه‌ی فلسفی مستقل در آثار مارکس، اصلاً بدین معنا نیست که مارکس بحثی در باره‌ی فلسفه و دیدگاه کاملاً ویژه‌ای درباره‌ی ماتریالیسم و ایده‌آلیسم ندارد؛ بنظر من، ردپاهای درک مارکس از ماتریالیسم را می‌توان آشکارا در آثارش دنبال کرد و به سرمنشأ آن که نقطه‌ی گسستی قطعی از ماتریالیسم فلسفی است، یعنی به تزهائیش درباره‌ی فویرباخ رسید. من در این نوشته خود راتنها به بحث پیرامون همین سرآغاز و جایگاه ماتریالیسم پراتیکی محدود خواهم کرد.

نخست ببینیم که منظور از ماتریالیسم فلسفی چیست؟ ماتریالیسم فلسفی، در یک کلام و در تحلیل نهایی ماتریالیسمی است که تاریخی نیست. اما بسنده کردن به این تعریف چند ایراد دارد: نخست آنکه تنها تعریفی سلبی برای ماتریالیسم فلسفی است و روشن نمی‌کند که این ماتریالیسم چیست؛ دوم آنکه برای تعیین حدود ماتریالیسم فلسفی، آنرا در مقابل ماتریالیسم تاریخی قرار می‌دهد و اصطلاح "ماتریالیسم تاریخی"، اگر محتوایش دقیقاً توضیح داده نشود، شدیداً کجراه کننده است. زیرا این اصطلاح بلافاصله تداعی کننده‌ی معنای رایج و عامیانه‌ی آن دال بر فلسفه‌ی تاریخی "پنج مرحله" ای است. اصطلاح "ماتریالیسم تاریخی" معمولاً در کنار "ماتریالیسم دیالکتیک" بیشتر نقش یک فلسفه‌ی تاریخ و در نتیجه مکملی ایدئولوژیک را برای دستگاه فلسفی ماتریالیسم دیالکتیک ایفا می‌کند و دست کم منظور ما از ماتریالیسم تاریخی برآورده نمی‌سازد؛ و سوم آنکه ماتریالیسم تاریخی هنوز لازم است که نشان دهد چرا ماتریالیسم و چرا تاریخی است. به عبارت دیگر برای آنکه ماتریالیسم تاریخی بتواند فصل ممیز روشنی از ماتریالیسم فلسفی باشد، لازم است **میناها و نقاط عزیمتش** در ژرفای بیشتری مورد پژوهش و واری قرار گیرند.

به دلیل همین دشواری‌ها و برای روشن ساختن محتوای حقیقی ماتریالیسم تاریخی، ماتریالیسم فلسفی را به شیوه‌ی دیگری توضیح می‌دهیم. ماتریالیسم

فلسفی عبارت است از آن دستگاه فکری برای تبیین هستی به مثابه‌ی هستی که اولاً هستی را به امر ذهنی (سوبژکتیو) و امر عینی (ابژکتیو) تقسیم می‌کند، ثانیاً تحت عنوان امر عینی، فقط ماده یا شیء را مد نظر دارد و ثالثاً در تحلیل نهایی بر آن است که امر عینی بر امر ذهنی تقدم دارد. قدمت تاریخی ماتریالیسم فلسفی و تلقی‌های بسیار گوناگونی که از امر ذهنی و رابطه‌ی آن با امر عینی دارد، مانع از آن نیست که - با اندکی تسامح - بگوییم که ماتریالیسم فلسفی هستی را به دوجزء سوژه (آگاهی، خود، خود-آگاهی، روح، جان، خدا، مساورا، الطبیعه، لاهوت، امر معقول، صور معقول، مثلاً ۰۰۰) و ابژه (هیولا، ماده، امر مادی، امر محسوس ۰۰۰) تقسیم می‌کند و بر آن است که ابژه بر سوژه تقدم دارد. به همین ترتیب ماتریالیسم فلسفی، ایده‌آلیسم را در همین چارچوب، دستگاه فکری‌ای تعریف می‌کند که معتقد به تقدم سوژه بر ابژه است. گرچه ایمن دوگانگی دستگاه مختصات ماتریالیسم را برای توضیح خود و توضیح ایده‌آلیسم می‌سازد، اما لزوماً بدین معنی نیست که ماتریالیسم فلسفی همواره دوئالیست یا ثنوی مذهب است. برعکس، ماتریالیسم فلسفی سوژه را از ابژه استنتاج می‌کند و بر آن است که تفاوتش با ایده‌آلیسم در این است که ایده‌آلیسم ابژه را از سوژه نتیجه می‌گیرد. به سخن دیگر ماتریالیسم فلسفی همواره سوژه را به ابژه تقلیل می‌دهد و بر آن است که ایده‌آلیسم عکس این حالت عمل می‌کند.<sup>۲</sup>

می‌توان گفت نقطه‌ی عزیمت ماتریالیسم فلسفی، انسانی است منفرد و انتزاعی که در برابر هستی طبیعی و اجتماعی قرار گرفته و قصد دارد این هستی و جایگاه خود را در درون آن توضیح دهد. بنابراین وجوه مشخصه‌ی ماتریالیسم فلسفی عبارتند از اینکه: هستی را به مثابه‌ی هستی در نظر می‌گیرد، هستی را به دوجزء سوژه و ابژه تقسیم می‌کند و برای هیچکدام از آنها تاریختی قائل نیست، و در نهایت سوژه‌ی منفرد انتزاعی را از هستی انتزاعی غیرتاریخی منتج می‌کند.

نقطه‌ی عطف و یا شاید نقطه‌ی آغاز ماتریالیسم فلسفی در سنت مارکسیستی را باید در نزد انگلس جستجو کرد. او در کتاب "لودویک فویرباخ و..."

۲- احسان طبری در مناظره‌ی تلویزیونی کذایی به عبدالکریم سروش می‌گفت که مسلمانان، هر دو مذهب توحیدی داریم!

باطرح يك دوراهه، سنگ بنایی را می گذارد که اگر هیچ عیبی نداشته باشد، دست کم این عیب را دارد که برپایه ی آن، کل دستگاه ماتریالیسم فلسفی در درون سنت مارکسیستی بنا شده است. انگلس به روشنی می گوید که همه ی فلاسفه یسا اردوگاههای فلسفی را می توان به دو دسته تقسیم کرد: آنها که تقدم ماده بر ایده را قبول دارند و در نتیجه ماتریالیست اند و آنها که به وارونه، معتقد به تقدم ایده بر ماده اند و ایده آلیست اند. همین فرمولبندی به زبانی دیگر در نزد لنین و در کتاب "ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم" یافت می شود: بدین ترتیب که کسیکه استقلال واقعیت مادی از ذهن و خارجیت آنرا نسبت به سوژه ی شناسامی پذیرد، ماتریالیست است، کسی که آنرا ناشی و منتج از سوژه می داند، ایده آلیست است. و آنکس که این دو را به هم منوط می کند یا در خارجیت عین نسبت به ذهن اما و اگر می آورد، آگنوستیسیست، لادری، کانتی مسلک و بالاخره ایده آلیست است. من در اینجا به علل طرح این دیدگاه از سوی انگلس و لنین و جایگاه ایدئولوژیک و سیاسی این دو اثر در مبارزات سیاسی آن دوره ها نمی پردازم. روشن است که این درک از ماتریالیسم به مقدار زیادی در درک قرن هیجدهمی از ماتریالیسم ریشه دارد و این ماتریالیسم اخیر نیز خود با مبارزه ی طبقاتی بورژوازی نواخته علیه اشکال اجتماعی و سیاسی کهن و تکیه گاه مذهبی آنها گره خورده است. دقیقاً از همین روست که اغلب لبه ی تیز حمله ی ماتریالیسم انگلس و بویژه لنین عمدتاً متوجه ی مذهب است و به همین دلیل است که هر دوی آنها به گسستی بین ماتریالیسم مارکس و ماتریالیسم فلسفی فویرباخ قائل نیستند و آنرا تکامل و تداوم ماتریالیسم فویرباخی می دانند. (بدین نکته ی آخر بعداً خواهم پرداخت).

بنای من در این نوشته تنها اینست که ثابت کنم ماتریالیسمی که اساس کار خود را بر این پایه بگذارد، اگر در بحث و استدلال پی گیر باشد و از منطق خود تخطی نکند، بطور اجتناب ناپذیری یا به ایده آلیسم - بنا به تعریف خودش - منجر می شود و یا حداکثر به استلزام، اتکاء و ضرورت متقابل سوژه و ابژه (که بنابر درک لنین عبارت است از شک گرایي و کانتی مسلکی) به عبارت دیگر می خواهم ثابت کنم که اگر کسی خود را به این دلیل ماتریالیست می داند که به تقدم ماده بر ایده یا به خارجیت و استقلال اشیاء از ذهن معتقد است، اگر در استدلال پی گیر باشد، مسلماً یا به تقدم ایده بر ماده (و به نظر خودش

ایده آلیسم) می رسد و یا به لادری گری.

برای اثبات این ادعا از نقد این توهم آغاز می کنم که گویا نقطه ی عزیمت فیلسوفان ایده آلیست، ایده، ذهن، روح، خدا و غیره است. به سخن دیگر، از نقد این تصور که گویا همه ی فیلسوفان ایده آلیست بخاطر توهم مذهبی خود، از آغاز و بدون هیچ استدلالی، ایده، خدا و ... را پیش فرض می گیرند و سپس از آن ماده را به مثابه ی مخلوق، برنشانده یا ثانوی نتیجه می گیرند. هرگز چنین نیست. بسیاری از آنها که فیلسوفان ایده آلیست نامیده شده اند و خود را (مثل مورد هگل) ایده آلیست می دانند، هرگز نقطه ی عزیمت استدلالشان، موهومات و الهیات نیست. برعکس، درست همانگونه که يك "ماتریالیست" انتظار دارد از ماده، و از واقعیت خارجی و از امر واقع عزیمت می کنند و در پایان، پس از يك استدلال منطقی پی گیرانه (که فیلسوف ماتریالیست از آن شانه خالی می کند) بدین نتیجه می رسند که بدون پیش فرض گرفتن ایده یا سوژه، توضیح و تبیین هستی به مثابه ی هستی ممکن نیست.

در نتیجه در همین نخستین گام باید این توهم را کنار گذارد که فیلسوفانی چون کانت و هگل - که از خردمندترین انسانهای زمانه ی خویش بوده اند - آنقدر نادان و ابله بوده اند که نمی توانسته اند به واقعیت و "مادیت" جهان پی ببرند و یا آنقدر تحت سیطره ی ایمان مذهبی قرار داشته اند، که چشمشان به "روی واقعیتی چنین آشکار" بسته بوده است. چنین هم نیست. هم کانت و هم هگل از پیش تازان و مروجان مبارزه ی طبقاتی بورژوازی علیه سیطره ی فئودالیسم و کلیسای حامی آن هستند و در حیات خویش در اتهام کفر و ارتداد قرار گرفته اند.

نگاهی گذرا و صریح به فرآیند استدلال کانت و هگل، هم انتقاد ماتریالیسم فلسفی را بی اعتبار می کند و هم چارچوب و بن بست را که ماتریالیسم فلسفی و ایده آلیسم در آن اسیرند، آشکار می سازد.

کانت، درست برطبق انتظار يك "ماتریالیست" از اینجا آغاز می کند که واقعیتی خارجی و مستقل از ذهن در برابر ذهن یا آگاهی یا انسان (و در يك کلام سوژه) قرار دارد. مثلاً يك رودخانه، یا يك درخت. در نخستین گام، برای آنکه بتوان به وجود این واقعیت ها اعتراف کرد، لازم است که آنها به احساس و به تجربه درآیند. اما آنها برای اینکه بتوانند به تجربه درآیند باید در زمان و

مکان قرار داشته باشند. اولین مشکل اینجا پدیدار می‌شود. زیرا مکان و زمان را نمی‌توان از خود واقعیت خارجی استنتاج کرد. چرا که هر چیز در مکان و در زمان معنی دارد. به عبارت دیگر یک چیز خاص، مثلاً درخت یا رودخانه می‌تواند در یک چیز خاص دیگر مثلاً در کره‌ی زمین قرار داشته باشد و کره‌ی زمین در منظومه شمسی؛ اما نمی‌توان گفت: والی آخر. زیرا در پایان، هستی نمی‌تواند خود شامل مکان باشد و باید در مکانی قرار بگیرد. به همین دلیل مکان و زمان باید به مثابه‌ی صورت‌های بیرونی و درونی حس از قبل داده شده باشند. یا به قول کانت پیش‌آ (a priori) باشند.

از سوی دیگر، تفاوت رودخانه و درخت، در صفات (یا محمول‌های) مختلفی است که آنها دارند. یعنی رودخانه، چیزی است که چنین است و چنان و درخت چیزی است با مشخصات و صفاتی دیگر. اما اگر ما این صفات و مشخصات را از اشیاء مشخص انتزاع کنیم، چه چیز باقی می‌ماند؟ فقط چیز. یا چیز به مثابه‌ی چیز. یعنی چیز (شیء) فی‌نفسه. ماتریالیست فلسفی ممکن است بگوید که آنچه باقی می‌ماند، ماده است، اما ماده‌ای که هیچ تعینی ندارد، چیزی نیست جز همان چیز به مثابه‌ی چیز یا شیء فی‌نفسه (جالب اینجاست که انگلس در "دیاکتیک طبیعت" این نکته را تصدیق می‌کند)؛ به عبارت دیگر، تنها یک انتزاع است. بی‌پهلو نیست که در دستگاه ارسطویی که منشاء و مادر دستگاه کانتی است، این ماده‌ی بی‌شکل و بی‌تعین، هیولا نامیده شده است. مشکل دوم اینجا رخ می‌کند. یعنی محمولها (یا مفاهیم) متعلق به خود چیز نیستند، بلکه قالب‌هایی هستند که چیز در آنها فهمیده می‌شود؛ و در نتیجه آنها نیز باید از پیش موجود باشند. به همین ترتیب کانت مقولات دوازده‌گانه‌ی داوری را نتیجه می‌گیرد و با همین روند به اصول یا آغازهای خرد ناب می‌رسد. (مسلم است که شیوه‌ی استدلال کانت - بویژه با استفاده‌ی ابتکاری از دانش ترکیبی‌ازپیشی [synthetische Erkenntnisse a priori] - از ظرایف بسیار زیادی برخوردار است و در شکلی که ما فوقاً آنرا ارائه کردیم، این ظرایف و بویژه تفاوت درک او با استدلال ارسطویی از یکسو و استدلال هیومی از سوی دیگر، کمرنگ و یا حتی بی‌رنگ می‌شود. اما تا جاییکه برای پاسخگویی به یک ماتریالیست فلسفی لازم است، همینقدر کفایت می‌کند).

بدین ترتیب نتیجه‌ی پروسه‌ی استدلال کانت که از واقعیت خارجی آغاز

شده است، این است که سوژه بدون اُبژه و ابژه بدون سوژه قابل فهم نیستند. آنها متقابل به هم وابسته و از هم مستقل‌اند. به عبارت دیگر، سوژه بدون ابژه (یا انسان بدون طبیعت) ممکن نیست و ابژه بدون سوژه (یا طبیعت بدون انسان) شیء فی‌نفسه است. در نتیجه وقتی انگلس در همان کتاب "لودویک فویرباخ و..." می‌گوید شیء فی‌نفسه‌ی کانتی را نقد کند، نشان می‌دهد که اساساً با پروسه‌ی استدلال کانت بیگانه است.

استدلال انگلس دو جنبه دارد. اول از یکسو بر آن است که پیشرفت علم جنبه‌ی ناشناخته‌ی شیء را روشن می‌کند و از سوی دیگر مدعی می‌شود که اگر ما بتوانیم شیء را بسازیم، دیگر فی‌نفسه‌ی اش بی‌معنی است. بعد هم استدلال تولیدالزاین بوسیله‌ی قطران ذغال سنگ را می‌آورد. در مورد جنبه‌ی نخست باید گفت که پیشرفت علم و شناختن جلوه‌ها و خواص مجهول اشیاء هیچ ربطی به مسئله‌ی شیء فی‌نفسه ندارد. زیرا پایه‌ی استدلال کانت بر این است که ما اگر هر خاصیت یا هر صفتی (یعنی هر دانشی نسبت به شیء) را از شیء انتزاع کنیم، آنگاه آنچه باقی می‌ماند، شیء فی‌نفسه است. در جنبه‌ی دوم استدلال انگلس البته یک نکته‌ی بسیار مهم در نقد کانت و ایده‌آلیسم بطور کلی، یعنی نقش و جایگاه پراتیک انسانی و بویژه پراتیک تولیدی، نهفته است، اما انگلس کمتر این نکته را به گونه‌ای پیگیر مبنای استدلال خود قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، نقد انگلس به کانت در قلمرو شناخت‌شناسی، نقدی بی‌پایه و مایه است. تنها حسن این نقد عبارت است از این توجه هوشیارانه که برای پاسخ دادن به مسئله باید از قلمرو شناخت‌شناسی سوژه/ابژه بیرون رفت؛ و فراموش نباید کرد که این مشکل، در این دعوا، از دید کانت یا فیخته پنهان نبوده است.<sup>۲</sup>

۳- لوکاج می‌نویسد: کانت در "نقد خرد عملی" کوشیده بود نشان دهد که فایق آمدن بر سربین عین و ذهن تنها بوسیله‌ی راه‌حلهای عملی ممکن است. (نگاه کنید به: Lukács, G.; History and Class Consciousness, Merlin Press, London, 1983, p. 123 گوروچ می‌نویسد: "عزیمتگاه فیخته، انسانیت عینی و واقعی، در فعل یا فعالیت است، و همین انسانیت است که روح نامتناهی را جسم می‌سازد." نگاه کنید به: ژرژ گوروچ/ دیاکتیک یا سیر جدالی و جامعه‌شناسی/ ترجمه‌ی حسن حبیبی/ شرکت سهامی انتشار/ ص ۲۲

به همین ترتیب وقتی لنین کانت را تا آنجا ماتریالیست می‌داند که او از واقعیت خارجی عزیمت می‌کند، درواقع تنها درک محدود خود از ماتریالیسم را آشکار می‌سازد، زیرا این مسئله به هیچ‌روی وجه‌میز کانت نیست. هم‌سایه اشکال ایده‌آلیسم، از افلاطون تا هگل هرگز از ایده عزیمت نمی‌کنند، بلکه در پایان یک پروسه استدلال ثابت می‌کنند که می‌بایست از یک ایده عزیمت کرد. اشکالی اگر هست، که هست، لزوماً در پروسه استدلال یا در توهم‌مذهبی نیست، بلکه در این چارچوب دوگانه‌ی رابطه‌ی سوژه / ابژه است. رابطه‌ای که در آن ابژه به مثابه‌ی شیء محسوس تلقی می‌شود و سوژه به مثابه‌ی انسان منفرد انتزاعی و غیرتاریخی. اتفاقاً جالب توجه است که حتی انواع ایده‌آلیسم‌های مذهبی و عرفانی نیز که نقطه‌ی عزیمتشان ایده، مطلق یا خداست، ناگزیر بدین نتیجه می‌رسند که ایده یا خدا یا مطلق بخودی‌خود و بدون یک دیگری (که اسمش را کائنات یا جهان مادی و موجود می‌گذارند) نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد. شاید سلیس‌ترین و زیباترین بیان این استلزام سوژه / ابژه در ایده‌آلیسم عرفانی و مذهبی را بتوان در این شعر وبرژیل یافت که:

"در آغاز هیچ نبود، کلمه بود، و آن کلمه خدا بود" (تورات)

و "کلمه" بی‌زبانی که بخواندش و بی "اندیشه" ای که بداندش، چگونه می‌تواند بود؟

و خدا یکی بود و جز خدا هیچ نبود،

و با "نبودن"، چگونه می‌توان "بودن"؟

شکل غایی و کامل این ضرورت را می‌توان در ایده‌آلیسم عینی شلینگ یا ایده‌آلیسم مطلق هگل یافت. هگل در کتاب "پدیدارشناسی ذهن" - که به گفته‌ی مارکس "زادگاه و رمز فلسفه‌ی هگلی در آن قرار دارد" - انتظارماتریالیست فلسفی را کاملاً برمی‌آورد و دقیقاً واقعیت خارجی آغاز می‌کند. از نظر اون‌خستین و ساده‌ترین مرحله یا لحظه‌ی آگاهی، یقین حسی است، یعنی اینکه ناظر یا سوژه به لحاظ حسی، یقین می‌کند که چیزی خارج از او و مستقل از او وجود دارد. اما بلافاصله این مشکل پیش می‌آید که آیا منشا یقین، در اوست یا در خود شیء. این مشکل نمی‌تواند در سطح شیء عام حل شود و ناگزیر باید به لحظه‌ی متقابل و متضاد آن، یعنی شیء خاص گذار کند، و آگاهی به لحظه‌ی ادراک بجهت، اما در مرحله‌ی ادراک نیز نمی‌توان تشخیص داد که رمز مفاهیم و

محمولها کجاست و آیا به خود شیء تعلق دارند یا از سوی سوژه‌بدان نسبت داده می‌شوند. این تضاد نهایتاً می‌تواند در مرحله‌ی فهم (سنتریزم حسی و ادراک) حل شود. در اینجا مشکل شیء فی‌نفسه‌ی کانتی هم حل می‌شود. زیرا، بنا بر این دلیل، اساساً آنچه به مثابه‌ی شیء شناخته‌شده و نقطه‌ی عزیمت یقین حسی بوده‌است، چیزی نیست مگر ترکیب متناهی و معینی از محمولهای نامتناهی. به زبان ساده‌تر، شیء عبارت است از مجموعه‌ی معین صفاتش یا محمولهایش. زیرا مفاهیم که نامتناهی‌اند، وقتی بصورت متناهی درآیند، غیریت و در نتیجه شیئیت می‌یابند. هگل نتیجه می‌گیرد که پس آنچه به مثابه‌ی شیء نقطه‌ی عزیمت ماتریالیسم است، چیزی نیست مگر مجموعه‌ای معین از مفاهیم. پس، آگاهی به شیء، یعنی آگاهی به آگاهی یا خود-آگاهی. اوسپس مراحل خود-آگاهی رانیز با همین روند دیالکتیکی تا مرحله‌ی آگاهی ناخوش (unglückliches Bewusstsein) استنتاج می‌کند؛ یعنی جائیکه سوژه یا عامل آگاهی نیز، در واقع فقط لحظه‌ای متناهی از یک آگاهی نامتناهی است. در نتیجه، لحظه یا مرجعی که بتواند آگاهی و خود-آگاهی را دربرگیرد، ضرورت می‌یابد که آن عبارت است از عقل. به همین ترتیب و بنابر روند استدلالی دیالکتیکی، هگل به دانش یا ایده‌ی مطلق می‌رسد.

بدین ترتیب می‌بینیم که هگل، هرگز از ایده‌ی مطلق آغاز نمی‌کند و آنرا پیشفرض استدلال خود نمی‌گیرد. بلکه تنها در پایان پروسه‌ی استدلال، نشان می‌دهد که تنها با وجود یک ایده‌ی مطلق است که می‌توان تکوین هستی‌طبیعی و تاریخی را توضیح داد. اوسپس از رسیدن به ایده‌ی مطلق، سیر استدلال را وارونه می‌کند و می‌کوشد ثابت کند ایده‌ی مطلق، برای رسیدن به خودشناخت خود ناچار بوده است با خود بیگانه شود و سیر این جدایی و بازگشت، عبارت است از سیر تکوین هستی. هگل حتی در مقدمه به پدیدارشناسی، کسانی را که با ایده‌ی از پیش فرض شده فرایند استدلال را آغاز می‌کنند، یا آنها که از پیش یک مطلق را فرض گرفته‌اند (شلینگ) مورد انتقاد و تمسخر قرار می‌دهد و اصرار می‌ورزد که ایده‌آلیسم عینی، ایده‌آلیسمی است که با دقت و مراقبت مراحل آگاهی را از یقین حسی، لحظه به لحظه و منطبق بر استدلال دیالکتیکی، تا رسیدن به لحظه‌ی آگاهی ناخوش دنبال کند.

با ایده‌آلیسم دیالکتیکی هگل نه تنها استلزام سوژه / ابژه به نقطه‌ی

اوج و کمال خود می‌رسد، بلکه مشکل تقدم و تاخرو تسلسل نیز که گریبانگیر انواع خام ماتریالیسم و ایده‌آلیسم مذهبی بود، از میان برمی‌خیزد. زیرا ایده یا آگاهی، نسبت به ماده یا موضوع آگاهی تنها تقدم منطقی دارد.

به همین دلیل انگلس در نقد به هگل، دیگر دچار مشکلاتی که با کانت داشت، نیست. نه شیء فی‌نفسه‌ای در کار است و نه دوئالیسمی. کافی است هگل را وارونه کنیم تا از او یک ماتریالیست بسازیم. روشن است که وارونگی در مورد هگل بی‌معناست. زیرا، اولاً هگل از یقین حسی آغاز می‌کند و نه از ایده‌ی مطلق و وارونه‌کردنش یعنی آغاز کردن از ایده‌ی مطلق و رسیدن به یقین حسی، ثانیاً هگل در نهایت تنه‌ا به استلزام سوژه / ابژه می‌رسد و وارونه کردن این استلزام چیزی جز تکرار آن نیست. همین اشتباه را نین به خود دیگری مرتکب می‌شود. او می‌گوید که اگر ایده‌ی مطلق را از هگل بگیریم، او یک ماتریالیست است. آنهم ماتریالیستی به مراتب بهتر از کانت، زیرا هم دیالکتیکی است و هم در در شیء فی‌نفسه را ندارد. غافل از اینکه ایده‌ی مطلق، و صله‌ی ناجوری بر پیکر ایده‌آلیسم دیالکتیکی هگلی نیست، بلکه نتیجه‌ی منطقی، دیالکتیکی و اجتناب‌ناپذیر آن است.

بدین ترتیب، مادام که در چنبره‌ی عزیمت از سوژه یا از ابژه در قالب ماده‌ی محسوس اسیر باشیم، راهی به بیرون وجود ندارد. تقسیم فلسفه‌ها به اردوگاه‌های ایده‌آلیستی و ماتریالیستی و دفاع از فیلسوفان ماتریالیست هم دردی را دوا نمی‌کند، تنها راه‌گریز در این است که همه‌ی فلاسفه را تعبیر کنندگان جهان بدانیم و برای راه‌یابی به ماتریالیسم، همه را (و دسته‌ی ماتریالیست هایشان را نیز) نقد کنیم و در اندیشه‌ی تغییر جهان باشیم.

بنظر من فویرباخ در حل مسائل اساسی‌ای که پیش‌پای ماتریالیسم قرار دارد، گام جدی و مهمی بر نمی‌دارد. او تا جاییکه منشاء و راز ایده‌آلیسم را همانی سوژه / ابژه معرفی می‌کند، قدمی از کانت جلوتر نیست و هنگامیکه ادعا می‌کند "سوژه‌ای که ابژه‌ای جدا از خود و بیرون از خود ندارد، هستی مطلق است که بیان مذهبی و عامیانه‌اش کلمه‌ی خداست"، چیزی بر هلسوس و هولباخ که معتقد بودند انسان مخلوق طبیعت است و برای توضیح طبیعت نباید از طبیعت بیرون رفت، نمی‌افزاید. بعلاوه، اینکه بگوییم سوژه‌ای که ابژه‌ای بیرون از خود ندارد، خداست، برای هگل نه تنها استدلالی بسود ماتریالیسم نیست، بلکه بی‌مایه است، زیرا او هم معتقد است که سوژه‌ی بدون ابژه ممکن

نیست و آنرا نتیجه‌ی منطقی عزیمت از ابژه (و نه خدا) معرفی می‌کند. فویرباخ می‌کوشد تفاوت خویش از ماتریالیست‌های فرانسوی را روشن کند. او می‌گوید که اگر بگوییم تنها ماده وجود دارد، در آن صورت دیگر مفهوم ماده نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما اگر فویرباخ بخواهد در این استدلال جدی باشد و برای مفهوم ماده، منشاء جدا از ماده در نظر بگیرد، در آن صورت دوباره به دوئالیسم کانتی و نظام دوجوه‌ری او باز خواهد گشت. البته فویرباخ مسئله را می‌خواهد بدینگونه حل کند که مفهوم ماده عبارت است از انعکاس ماده در ذهن. اما این استدلال که مبتنی است بر تئوری انعکاس، اگر پی‌گیرانه دنبال شود، نتیجه‌ای جز ایده‌آلیسم هگل یا حداکثر دوئالیسم کانت ندارد.

دیدگاه فویرباخ البته دستاوردهایی دارد. او دیگر در دستگاه سوژه / ابژه، خود، آگاهی یا ذهن را در مقابل طبیعت قرار نمی‌دهد، بلکه طبیعت را در برابر انسان، انسان نوعی، می‌گذارد. ویژگی این انسان، دیگر آگاهی یا خود-آگاهی نیست، بلکه عبارت است از اینکه موجودی است اراده‌مند. در نتیجه از آنجا که دیگر این آگاهی نیست که در برابر طبیعت است، بلکه انسان است که در برابر آن قرار دارد، خودبخود رابطه‌ی انسانها با یکدیگر نیز در مقایسه با روابط طبیعی تشخیص می‌یابد و جهان اجتماعی در برابر جهان طبیعی قرار می‌گیرد. دقیقاً از همین روست که مارکس در دستنوشته‌های اقتصادی - فلسفی، یعنی جاشیکه هنوز به مقدار زیادی تحت تاثیر فویرباخ است، این دیدگاه را از مهمترین دستاوردهای فویرباخ ارزیابی می‌کند و او را فاتح فلسفه‌ی کهن می‌نامد.

اما، اینکه در عزیمت از رابطه‌ی اجتماعی انسان با انسان برای رسیدن به ماتریالیسم چه نکته‌ی اساسی و تعیین‌کننده‌ای نهفته است، و یا بهتر، اینکه در رابطه‌ی اجتماعی انسان با انسان چه چیزی بطور مشخص نقطه‌ی عزیمت است، مسئله‌ای است که نه فویرباخ بدان پی می‌برد و نه مارکس می‌تواند تا پیش از تزهایش درباره‌ی فویرباخ به صراحت برجسته‌اش کند.

از سوی دیگر، ماتریالیسم فویرباخ با نشان دادن شیوه‌ای که ایده‌های انسان استقلال می‌یابند، از او جدا می‌شوند و بصورت قلمروی جداگانه شخصیت می‌یابند، حربه‌ی برنده‌ای در برابر ایده‌آلیسم مذهبی است. اما از آنجا که این ماتریالیسم نقطه‌ی عزیمت تاریخی و معینی ندارد، حداکثر می‌تواند "جهان

مذهبی را در مبنای ناسوتی آن حل کند"، اما نمی‌تواند نشان دهد که چرا ایمن مبنای ناسوتی در آن ایده‌های ابرآلود تجلی یافته است.

مارکس در نوشته‌های آغازین، یعنی تا پیش از تزهایش درباره‌ی فویرباخ<sup>۴</sup>، در زمینه‌ی هستی‌شناسی همچنان در چارچوب درک فویرباخی مبتنی بر استلزام سوژه و ابژه است. آخرین دلیل مارکس عبارت است از اینکه سوژه در ابژه و ابژه در سوژه بیان می‌شوند. استدلال او در این زمینه، حتی تا تکرار کلمه به کلمه‌ی فویرباخ و کانت (در زمینه‌ی شناخت‌شناسی) پیش می‌رود.<sup>۵</sup>

نقطه‌ی قوت و نقطه‌ی تمایز استدلال مارکس در اینست که اولاً جنبه‌ی تاریختی سوژه و ابژه‌ها که در دید هگل نهفته است، برجسته می‌کند. بنظر او طبیعت و انسان بطور بلاواسطه داده‌شده نیستند و شکل‌گیری طبیعت و حواس هر یک تاریخ خود را دارند. ثانیاً از نظر مارکس انسان به مثابه‌ی موجودی زنده، عینی، جسمانی و محسوس به ابژه‌های واقعی و عینی نیاز دارد. در نتیجه اینجا دیگر تقابل بین انسان به مثابه‌ی موجودی نوعی و طبیعت یا تقابل آگاهی و

۴- اینکه من تزهای مارکس درباره‌ی فویرباخ را نقطه‌ی عطفی در کار او و لحظه‌ی تولد ماتریالیسم پراتیکی ارزیابی می‌کنم، لزوماً انطباقی با دیدگاه آلتوسر که تزهای مارکس را نقطه‌ی عطف گسست شناخت‌شناسانه‌ی او می‌داند، ندارد. ادامه‌ی بحث این نکته را روشن خواهد کرد.

۵- فویرباخ: "سوژه‌ای که ابژه‌ای جدا از خود و بیرون از خود ندارد و بنابراین محدود نیست و سوژه‌ای متناهی نیست، سوژه‌ای که دیگر یک من نیست که در مقابلش چیز دیگری وجود داشته باشد، عبارت است از هستی مطلق که بیان مذهبی و عامیانه‌اش کلمه‌ی 'خدا' است." (اصول فلسفه‌ی آینده)

مارکس: "تصور اینکه هستی‌ای، خود ابژه‌ی هستی دیگری نباشد، مثل اینست که بگوییم یک هستی غیر عینی وجود دارد."

مارکس: "یک هستی غیر عینی، عدم است، ناموجود است."

مارکس: "هستی‌ای که طبیعتی خارج از خود ندارد، یک موجود طبیعی نیست و در هستی طبیعت شریک نیست" (دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی)

و در مقایسه با کانت:

مارکس: "طبیعت نیز، اگر بطور مجرد برای خود در نظر گرفته شود، طبیعتی که از انسان مجزاست، برای انسان هیچ است." (همانجا)

طبیعت مطرح نیست، بلکه استلزام دو عینیت مطرح است.<sup>۶</sup> آنچه هنوز معلوم نیست اینست که در انسان چه چیزی عینی است و چرا این عینیت در عین حال سوژه است. اگر قرار بود که مارکس نیز عینیت انسان را بر اساس مادیت آن استنتاج کند، در آن صورت درک او کماکان تفاوتی با درک ماتریالیسم فلسفی نداشت. انسان منشأ عینیت دیگر و تازه‌ای است که تنها با عزیمت از آن می‌توان معمای ماتریالیسم را گشود. اما این عینیت تازه هنوز در بحث مارکس روشن نیست یا دست‌کم برجسته نیست. همین ناروشتایی باعث می‌شود که مارکس عینیت عمل انسانی را از عینیت خود او نتیجه بگیرد و در نتیجه به سوی طبیعت‌گرایی (ناتورالیسم) و انسان‌گرایی (اومانیزم) گرایش یابد.<sup>۷</sup>

مارکس در دست‌نوشته‌ها از جهان بیرون از ذهن حرف نمی‌زند، بلکه از جهانی بیرون از انسان زنده و فعال حرف می‌زند، زیرا ذهن خود، انتزاعی است نسبت به فرد. مارکس تا همینجا می‌تواند راز هگل را فاش سازد. هگل ذهنیت را از انسان زنده و فعال انتزاع می‌کند، بدان استقلال و شخصیت می‌بخشد و دوباره انسان واقعی و فعال را از آن نتیجه می‌گیرد. وجه ممیز مارکس برای انسان، دیگر آگاهی نیست، بلکه تاثیرپذیری و آگاهی نسبت به این تاثیرپذیری است. انسان عینیت خود را در دانش به این عینیت تصدیق می‌کند. با این وجود دانش به عینیت تا بیان نشود، نمی‌تواند ملاکی برای اثبات عینیت باشد. مارکس در نهایت و تا اینجا ممیز انسان را آفرینش (تولید) آگاهانه قرار می‌دهد و این آخرین پله‌ای است که از روی آن می‌توان بر سکوی ماتریالیسم پراتیکی نوین - از فراز شکاف بین ماتریالیسم فلسفی و ماتریالیسم نوین - پرید.

۶- مارکس: "گرسنگی یک نیاز طبیعی است و از اینرو ارضا و تسکین آن مستلزم طبیعت خارج از خویش است. گرسنگی نیاز عینی یک اندام برای عینی است که خارج از آن بوده و برای تمامیت ذاتش و تبیین آن ضروری است. خورشید برای نبات به منزله‌ی یک عین، عینی ضروری و حیاتی بخش است، درست همانطور که نبات برای خورشید یک عین و تجسمی از قدرت حیاتی بخش و قوای ذاتی عینی خورشید است." (دست‌نوشته‌ها)

۷- مارکس: "... ناتورالیسم تمام و کمال، یا اومانیزم، هم از ایده‌آلیسم و هم از ماتریالیسم متمایز بوده و در عین حال حقیقت متحدکننده‌ی هر دو است." (همانجا)

اما پیش از آن یکبار دیگر بطور خلاصه ببینیم که بن بست ماتریالیسم فلسفی در کجاست و اساسا ما برای حل معضل آن و شکستن این بن بست، در انتظار چه شرایط یا پاسخ مطلوبی هستیم. ماتریالیسم فلسفی، ماتریالیست بودن را در این می بیند که جهان را آفریده‌ی خدا و موجودات موهوم ندانیم، جهان واقعی را خیال و تصور نپنداریم و برای مفاهیم و امور ذهنی تقدیمی تاریخی، زمانی، مکانی و هستی‌شناسانه بر امور مادی قابل نشویم. درست هم هست. کسی را که چنین درکی نداشته باشد، نمی‌توان ماتریالیست خواند. اما اشکال ماتریالیسم فلسفی از آنجا آغاز می‌شود که تحت عنوان واقعیت یا امر عینی یا امر محسوس، تنها ماده، طبیعت مادی و اشیا، مادی را می‌فهمد. به همین دلیل وقتی آغاز به استدلال می‌کند، واقعیت را بنابر همین درک نقطه‌ی عزیمت خود قرار می‌دهد و نهایتا به بن بست یا به نتایجی خلاف آنکه توقع دارد می‌رسد.

می‌توان پرسید که پس چاره چیست؟ اگر انتظارات ماتریالیسم فلسفی انتظارات درستی هستند، اگر واقعیت چیزی نیست جز ماده و امور ذهنی (که آنهم قابل تقلیل به ماده است یا بقول فویرباخ: آگاهی محصول ماده‌ی پیچیده‌ای بنام مغز است) و سرانجام اگر آغاز کردن از آگاهی یا از ماده ما رابه نتایجی غیرماتریالیستی می‌رساند، پس چه باید کرد؟

شکل مطلوب حل این بن بست این است که چیزی وجود داشته باشد که اولاً از چارچوب طبیعت و انسان بیرون نباشد و ثانياً مادی و عینی باشد تا بتوانیم آنرا نقطه‌ی عزیمت خود قرار دهیم. پس پرسشهایی که در برابر ما قرار می‌گیرند، بدین قرارند:

۱ - آیا چنین چیزی وجود دارد؟ یعنی آیا ابژه‌ی دیگری جز ابژه‌ی طبیعی/ مادی وجود دارد؟ و اگر آری،

الف) چرا عزیمت از این ابژه با مشکلات ماتریالیسم فلسفی و عزیمت از ماده روبرو نیست؟

ب) آیا در نهایت انتظارات ماتریالیسم را برآورده می‌کند یا نه؟ اگر آری، چرا؟ بحث ماتریالیسم پراتیکی مارکس از اینجا، یعنی از پاسخ به این پرسشها آغاز می‌شود. نقطه‌ی آغاز حرکت ما در کشیدن خطی که ماتریالیسم مارکس را از ماتریالیسم فلسفی متمایز می‌سازد، اینست که در هرگونه بحث و استدلال پیرامون ماتریالیسم یا ایده‌آلیسم، پیرامون جهان طبیعی و جهان

اجتماعی / تاریخی، همیشه وجود اجتماعی انسانها یا تاریخ انسان، پیشفرض ماست. به عبارت دیگر آنچه ماتریالیسم تاریخی را از ماتریالیسم فلسفی جدا می‌کند، اینست که بدون در نظر گرفتن انسان و تاریخ انسانی، تصور بحث در باره‌ی تقدم و تاخر ایده و ماده، بی‌معنی است. اما این وجه تمایز، اگر چه نقطه‌ی آغاز درستی برای جداسازی ماتریالیسم تاریخی از ماتریالیسم فلسفی است، اما چه کمکی به حل معضل ما می‌کند و چه پاسخی برای پرسشهای ما فراهم می‌آورد؟ بعلاوه، این وجه تمایز يك خطر هم دارد؛ و آن اینکه: آیا بدین ترتیب ما توضیح واقعیت مادی جهان طبیعی را به وجود انسان و فکسرو اندیشه‌ی او موکول نمی‌کنیم و آیا حداقل خود را در مقابل مشکلی که کانت با آن روبرو بود، قرار نمی‌دهیم؟ کانت هم می‌گفت که بدون وجود صورت‌های پیشای حس انسانی و مقولات پیشای فهم انسانی، جهان طبیعی چیزی بی‌معنی است. شیء فی‌نفسه است.<sup>۸</sup>

در نتیجه، همینکه بپذیریم پیشفرض هرگونه بحث و نظر درباره‌ی جهان طبیعی، وجود انسان اجتماعی است، وجه تمایز کافی و محکمی برای ماتریالیسم نوین معین نکرده‌ایم. اما شاید اشکال در این باشد که ما در پیشفرض گرفتن اجتماع انسانی، انسانیت را تنها بطور انتزاعی در نظر گرفته‌ایم و دقیقاً روشن نکرده‌ایم که منظورمان از مفروض بودن اجتماع انسانی، مفروض بودن چه چیزی است. مسلم است که انواع ماتریالیسم‌های فلسفی نیز، لازمه‌ی بحث درباره‌ی تقدم ماده بر ایده و اثبات آنرا، وجود انسان می‌دانسته‌اند. اما از آنجا که انسان را نیز موجودی می‌دانسته‌اند مرکب از دو جزء مادی و ذهنی، یا انسان را چیزی می‌دانسته‌اند که مرکب است از ماده و آگاهی، نمی‌توانسته‌اند از بن بست مورد بحث بیرون بیایند. در نتیجه بهتر است اول روشن کنیم که وقتی از انسان حرف می‌زنیم، منظورمان چیست.

درست است که انسان موجودی است که پیکره‌ای مادی دارد و از قدرت اندیشیدن و اراده برخوردار است، اما چطور می‌توان به همین امر اعتراف کرد؟

۸ - "روی باسکار" نتایج گوناگونی را که می‌توانند از این تمایز ناشی شوند، در تقسیم‌بندی گرایشهای مختلف ماتریالیستی در نزد مارکسیستها بخوبی و بطور موجزنشان داده است. (نگاه کنید به نوشته‌ی او در باره‌ی ماتریالیسم. در این شماره صص ۲۷ تا ۲۸)

یعنی چگونه می‌توان بطور عینی پذیرفت که انسان چنین موجودی است؟ یک‌راه وجود دارد و آن اینکه این واقعیت به نحوی به نمایش درآید، طرح شود، ارائه شود و در یک کلام فعلیت یابد و در عملی متجلی شود. اما فعلیت یافتن امری که دال بر آگاه بودن عمل‌کننده‌ی آن است، تنها می‌تواند در ارتباط با دیگری صورت پذیرد و ارتباط تنها می‌تواند از طریق نشانه‌ای برقرار گردد. ما مجموعه‌ی این سه عنصر، یعنی عمل، رابطه و نشانه را پراتیک انسان می‌نامیم که بنا به تعریف تنها می‌تواند ناشی از انسان اجتماعی باشد. اما برای اینکه پراتیک بتواند به عنوان دلیلی برای اثبات واقعیت انسان بمثابة موجودی مادی و اندیشنده بکار آید، خودش باید امری عینی باشد و بتواند مثل هر امر عینی دیگری، موضوع احساس و ادراک ما قرار گیرد.

گمان نمی‌کنم عینی بودن پراتیک نیاز به دلیل و برهان مفصلی داشته باشد؛ دست کم یک ماتریالیست فلسفی را می‌توان به راحتی متقاعد کرد که پراتیک نیز واجد همه‌ی آن انتظاراتی است که او از شیء دارد. او می‌خواهد که شیء نسبت به احساس او خارجی باشد، که پراتیک نیز چنین است.

بدین ترتیب می‌بینیم که واقعیت، علاوه بر ماده و آگاهی واجد عنصر عینی دیگری است بنام پراتیک و اشکال ماتریالیسم فلسفی در اینست که پراتیک را به مثابه‌ی امر عینی در نمی‌یابد. این کشف، متعلق است به مارکس و تاریخ آن برمی‌گردد به تزهایش در باره‌ی فویرباخ<sup>۹</sup>. اولین تز (جالب توجه اینکه

۹- ژورژ گورویچ مدعی است که قبل از مارکس، فیخته و به تبع او پرودن براهمیت پراتیک تاکید کرده‌اند و در ارزیابی پراتیک به مثابه‌ی واقعیت عینی نسبت به مارکس پیشقدم هستند (نگاه کنید به صفحات ۱۴۲ و ۱۴۱- در کتاب گورویچ / نکر شده در پانویس ۲).

من با این نکته موافقم. اما با این وجود نقطه‌ی آغاز ماتریالیسم پراتیکی را، تزه‌های مارکس درباره‌ی فویرباخ می‌دانم. زیرا فیخته ضمن تاکید بر "انسانیت عینی و واقعی در فعل یا فعالیت"، وظیفه‌ی انسانیت را تجسم بخشیدن به "روح نامتناهی" قرار می‌دهد. پرودون نیز ضمن تاکید بر واقعیت پراتیک، نهایتاً می‌کوشد واقعیت اقتصادی رابطه‌ی مثابه‌ی تعیین مقولات اقتصادی توضیح دهد.

من حتی اظهارات صریح تری از خود مارکس را در دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ملاحظه قرار نمی‌دهم. مثلاً مارکس می‌نویسد: "هنگامیکه انسان بالفعل جسمانی با پایهای استوار بر

این تزه‌ها را نخستین بار انگلس به عنوان ضمیمه‌ی کتابش درباره‌ی فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان در ۱۸۸۸ منتشر می‌سازد. مارکس می‌گوید کاستی بنیادی همه‌ی ماتریالیسم تازمان او، و همچنین ماتریالیسم فویرباخ، در این است که واقعیت، برابر ایستا (Gegenstand) و هرآنچه را که قابل حس باشد، تنها در شکل شیء می‌فهمد و پراتیک رابطه‌ی مثابه‌ی امری عینی gegenständlich به رسمیت نمی‌شناسد. در دستگاه این ماتریالیسم جایی برای پراتیک وجود ندارد. زیرا واقعیت برای او عبارت است از ماده و اندیشه؛ و پراتیک نه ماده است به معنی ماده‌ی طبیعی و نه اندیشه. در نتیجه از اینکه پراتیک انسانی را مورد ملاحظه قرار دهد، هراس دارد. علت روشن است: اگر پراتیک ماده نیست، پس اندیشه است و آغاز کردن از اندیشه هم در تعریف او یعنی ایدئالیسم. در چارچوب این ماتریالیسم جهان مرکب از عناصری مادی یا عینی و ذهنی یا سوژکتیو است. پراتیک که ماده نیست، در نتیجه عینی نیست و باید سوژکتیو باشد. امر سوژکتیو هم فقط عبارت است از امر ذهنی و آغاز کردن از امر ذهنی هم ایده‌آلیسم است. از همین روست که این ماتریالیسم نمی‌تواند به

زمین سخت و کروی، با فرو بردن و بیرون دمیدن همه‌ی نیروهای طبیعت، قوای ذاتی بالفعل و عینی خود را از طریق برونی کردن خود - به مثابه‌ی عین‌های بیگانه - برمی‌نشانند، این عمل برنشانیدن، سوژه نیست. این سوژکتیویته، قوای ذاتی عینی است که از اینرو عملکرد آن نیز می‌باید عینی باشد. یک موجود عینی، عینی عمل می‌کند و اگر عینیت در بطن تعیین ذاتش نبود، عینی عمل نمی‌کرد. او، فقط آفریننده و برنشاننده‌ی عین‌هاست، چرا که از طریق عین‌ها برنشانده شده و خود اساساً طبیعت است. لذا او در عمل برنشانیدن، از "فعالیت محض" به آفرینش عین‌ها نمی‌رسد، بلکه محصول عینی او صرفاً موید فعالیت عینی‌اش می‌باشد؛ فعالیت او به مثابه‌ی فعالیت یک ذات عینی طبیعی است.<sup>۱۰</sup>

در این گفته نیز، علیرغم تاکید بر عینیت پراتیک، کماکان پایه‌ی استدلال بر "قوای ذاتی" انسان نوعی است و به همین دلیل است که نتیجه‌ی مستقیمی که مارکس ناگزیر از آن می‌گیرد، اومانیزم و ناتوریسم است.

برای نخستین بار در تز ششم درباره‌ی فویرباخ است که مارکس می‌گوید: "ذات انسانی انتزاعی نیست که در فرد منفرد خانه کرده باشد. ذات انسانی در واقعیت خویش مجموعه‌ی همه‌ی روابط اجتماعی است."<sup>۱۰</sup>

جایگاه انسان به مثابه‌ی يك سوژه‌ی فعال پی‌برد و به همین دلیل است که مارکس می‌گوید در تقابل با این ماتریالیسم، جنبه‌ی فعال و اقعیت، یعنی پراتیک همیشه از سوی ایده‌آلیسم به پیش برده شده است، ایده‌آلیسمی که مسلماً عینیت پراتیک را بخودی خود قبول نمی‌کند.

بدین ترتیب پاسخ نخستین پرسش مثبت است. اُبژه‌ای وجود دارد بنام پراتیک اجتماعی انسان که عینی، و به مفهوم اجتماعی/تاریخی، مادی است و نه تنها می‌تواند نقطه‌ی عزیمت مشاهده و ادراک قرار گیرد، بلکه بدون آن اساساً عمل مشاهده و ادراک، شکل بیانی دیگری ندارد. یعنی بدون آن اساساً نمی‌توان مدعی شد که انسان موجودی است که قدرت مشاهده، ادراک و تعقل دارد.

پس بپردازیم به پرسشی که در بند "الف" طرح شد. مشکل ماتریالیسم فلسفی در عزیمت از ماده‌ی طبیعی این بود که عامل آگاه یا انسان را بیرون از شیء طبیعی قرار می‌داد (و چاره‌ای هم نبود) و به مثابه‌ی آینه‌ای منفعل (یعنی به مثابه‌ی موجودی که در امر نگرش به شیء، عملی انجام نمی‌دهد) در برابر شیء می‌نهاد. در نتیجه این مشکل پیش می‌آمد که آیا تعینات شیء، متعلق به شیء اند یا متعلق به سوژه‌ای آگاه و اگر استدلالی پیگیرانه صورت می‌گرفت، یا به شیء فی‌نفسه می‌رسید و یا برای حل مشکل شیء فی‌نفسه، به ایده‌آلیسم عینی شلینگ و یسا ایده‌آلیسم مطلق هگل.

اما وقتی ما پراتیک را به مثابه‌ی امری عینی نقطه‌ی عزیمت قرار می‌دهیم، اولاً نسبت به آن منفعل نیستیم، زیرا پراتیک تنها در ارتباط معنی می‌دهد؛ ثانیاً "خارجیت" پراتیک نسبت به سوژه، مانند خارجیت شیء نیست؛ زیرا پراتیک عنصر اساسی سازنده‌ی سوژه به مثابه‌ی سوژه است. بنابراین حاصل پیگیری در استدلال نیز دیگر شیء فی‌نفسه نیست. زیرا پس از حذف همه‌ی محمولهای پراتیک از آن، آنچه باقی می‌ماند، باز هم پراتیک به مثابه‌ی عنصر سازنده‌ی (constitutive) سوژه است.<sup>۱۱</sup> (شک دکاری در این مورد مثال خوبی است: آقای دکارت نشسته است و به وجود همه چیز شك

۱۰- مارکس: "همه‌ی زندگی اجتماعی اساساً پراتیکی است" (تر هفتم)

لوکاج در همین باره می‌نویسد: "جوهر پراکسیس شامل الغای آن بی تفاوتی فرم نسبت به محتواست که در مسئله‌ی شیء فی‌نفسه یافتیم" (منبع یادشده در پانویس ۳/ص ۱۲۶)

می‌کند، در آخر به این نتیجه می‌رسد که در تنها چیزی که نمی‌تواند شك کند این است که دارد فکر می‌کند. آقای دکارت هم واقعیت طبیعی را جز ماده و اندیشه نمی‌داند و ناگزیر در همین نتیجه متوقف می‌شود. اگر جز این بود، بدین نتیجه می‌رسید که آنچه در آن نمی‌تواند شك کند اینست که دارد عملی انجام می‌دهد و پیش‌فرض اینکه او بتواند چنین عملی انجام دهد، تاریخی اجتماعی است - یعنی مجموعه‌ای از پراتیکهای اجتماعی/تاریخی است که آقای دکارت محصول آن است.<sup>۱۱</sup> و اما در مورد پرسش "ب":

ما به‌نگام استدلال در مورد عینیت پراتیک گفتیم که پراتیک شرایطی را که يك ماتریالیست فلسفی به عینیتش اعتراف کند، داراست. اما این دلیل نمی‌تواند برای کسی هم که ماتریالیسم را به معنای مارکسی آن می‌فهمد، کافی باشد. پراتیک به این دلیل امری عینی است و اساساً عینیت خود را از آنجا دارد که موجب تغییر در موضوع خویش می‌شود و چیزی که موضوع تغییر يك امر عینی واقع می‌شود، در تحلیل نهایی ناگزیر است خود امری عینی باشد. بدین ترتیب ظرفی که پراتیکهای اجتماعی/تاریخی انسان در آن صورت می‌گیرند، یعنی محیط طبیعی پیرامون آن، خود نمی‌تواند امری عینی نباشد.

براین اساس است که مارکس مدعی می‌شود فویرباخ از آنجا که پراتیک را به مثابه‌ی امری عینی در نمی‌یابد، نمی‌تواند به معنای فعالیت تغییر دهنده، فعالیت "انقلابی" و "انتقادی" پی‌برد؛ و تنها برپایه‌ی عزیمت از پراتیک به مثابه‌ی امری عینی است که می‌توان دلیل مارکس در "دست‌نوشته‌ها" بسرای اثبات مادیت و واقعیت جهان - آنجا که از گرسنگی و ارضاء آن حرف می‌زند - فهمید و استدلال او در "خانواده‌ی مقدس" - مبنی بر اینکه انسان خود ماده را نیافریده و اگر جهانی بیرون از او نباشد هیچ قابلیت مولدی ندارد - را پذیرفت.

۱۱- مارکس: "همه‌ی رازوارگی‌هایی که تئوری رابه عرفان می‌کشاند، حل عقلایی خویش را در پراتیک انسانی و در درک این پراتیک می‌یابند." (تر هفتم)

۱۲- مارکس: "تو امان بودن دگرگون سازی محیط و فعالیت انسان، یا خود-دگرگون سازی، تنها می‌تواند به مثابه‌ی پراتیک انقلابی دریافت، و بگونه‌ای عقلایی فهمیده شود." (تر سوم)

کلید این شیوهی استدلال را مارکس در مقدمه به گروندریسه و روش اقتصاد سیاسی بدست می‌دهد. مارکس در آنجا می‌گوید درست است که جوامع کهن، برده‌داری و فئودالی تاریخی و واقعا قبل از سرمایه‌داری قرار دارند، اما ما تنها زمانی می‌توانیم قوانین آنها را بخوبی تحلیل کنیم و دریابیم که به نقد و تدوین قوانین سرمایه‌داری بپردازیم. یا: درست است که مقوله‌ی تصاحب بر مقوله‌ی مالکیت تقدم دارد، و مالکیت متناظر با ساخت اجتماعی پیشرفته‌تری است، اما در سخن گفتن از تصاحب، همواره وجود اجتماع انسانی (حتی در شکل گله‌های وحشیان) پیشفرض ماست.

براین اساس می‌توان گفت که درست است که باید جهانی مادی وجود داشته‌باشد تا بتواند موجودی که ما آنرا انسان می‌نامیم در آن پدید آید، ولی، نقطه‌ی عزیمت ما در توضیح این موجود و ویژگی‌هایش (از جمله ویژگی‌اندیشمند و اراده‌مند بودنش) و در اثبات عینیت و ضرورت آن جهان، باید پراتیک‌های اجتماعی انسان باشد.

اگر هرگز انسانی نبود، سخن گفتن از انسان و طبیعت و تقدم طبیعت بر انسان بی‌معنا بود، اما از آنجا که انسانی بوده‌است (و ما رد و نشان عینیت او را با اتکا به عینیت پراتیک‌هایش و پراتیک‌های عینیت یافته‌اش دنبال می‌کنیم) می‌توان گفت که حتی اگر هرگز انسانی نباشد، جهان مادی خواهد بود و وجود آن به وجود انسان منوط نبوده و نیست.

از آنجا که دیدگاه پراتیکی مارکس در نخستین گام و در همان نقطه‌ی عزیمت خود، انتظارات ماتریالیستی ماتریالیسم فلسفی را برمی‌آورد، و باید برآورد، ماتریالیسم است، و از آنجا که با عزیمت از این نقطه قلمرو تاریخی را در برابر تئوری انتقادی می‌گشاید و معیار تاریخت را در تحلیل اشکال زندگی اجتماعی انسان وارد می‌کند، تاریخی است.

از آنجا که نقطه‌ی عزیمت دیدگاه مارکس انسانیت اجتماعی و تاریخی است، نه هستی به مثابه‌ی هستی، پس ماتریالیسمش فلسفی و هستی‌شناسانه نیست و از آنجا که شالوده‌ی عینی اجتماعیت و تاریخت از دید او، انسانی منفرد، انتزاعی و غیرتاریخی نیست، بلکه پراتیک‌های اجتماعا و تاریحا معین انسان است، دیدگاه او با اومانیزم و ناتورالیزم تمایز دارد.

نقطه‌ی عزیمت ماتریالیسم فلسفی فرد است، زیرا در فرد است که تقابل و

دوآلیسم اراده و عمل از یکسو و نظر و عمل از سوی دیگر واقعیتی است اجتناب ناپذیر؛ و نقطه‌ی اوج ماتریالیسم فلسفی، نگرش "فرد منفرد و نگرش جامعه‌ی بورژوازی است" (تزنیهم)، زیرا در این جامعه‌است که دوگانگی مذکور در فرد و در جامعه به بالاترین فراز خویش می‌رسد.

نقطه‌ی عزیمت ماتریالیسم پراتیکی مارکس بشریتی اجتماعی است، زیرا در پراتیک اجتماعی/تاریخی این بشریت و در درک این پراتیک است که رازوارگی در تقابل اندیشه و عمل و ایده و ماده از میان برمی‌خیزد؛ و نقطه‌ی اوج ماتریالیسم پراتیکی مارکس، جامعه‌ای انسانی و رها شده از سلطه‌است، زیرا تنها در این جامعه‌است که تقابل اراده و عمل برآستی از جهان انسانی رخت برمی‌بندد. و سرانجام، برپایه‌ی ماتریالیسم پراتیکی است که می‌توان معنای این سخن راهگشای مارکس را در تنبیه و فهمید که: "همه‌ی فلاسفه جهان رابه‌انحای گوناگون تعبیر کرده‌اند، مسئله بر سر تغییر آن است."

که از موضوعات اندیشه‌ای<sup>۱</sup> واقعا قابل تمیز باشند؛ اما او خود فعالیت انسانی را به مثابه ی فعالیتی عینی<sup>۲</sup> نمی‌فهمد. از این‌رو، او [در کتاب] "جوهر مسیحیت" تنها کنش تئوریک را به مثابه ی کنش انسانی ناب می‌پذیرد، در حالیکه [در این کتاب] پراتیک تنها در شکل پدیداری کثیف یهودی‌وارش دریافت‌ه و تثبیت می‌شود. به همین دلیل او معنای فعالیت "انقلابی"، [فعالیت] "پراتیکی-انتقادی" را در نمی‌یابد.

۲

این پرسش که، آیا حقیقت عینی با اندیشه [ورزی]<sup>۳</sup> انسانی خوانایی دارد [یانه]، مسئله ی تئوری نیست، بلکه پرسشی پراتیکی است. در پراتیک است که انسان باید حقیقت را، و به عبارت دیگر، واقعیت و قدرت را، ایمن جهانی بودن [یا ناسوتی بودن]<sup>۴</sup> اندیشه [ورزی] اش را ثابت کند. مشاگره بر سر واقعیت یا عدم واقعیت اندیشه [ورزی] - اندیشه [ورزی] ایکه از پراتیک منفک شده - تنها یک پرسش اسکولاستیک ناب است.

۲

آموزه ی ماتریالیستی [ناظر بر] تغییر محیط و تغییر تربیت فراموش می‌کند که محیط باید بوسیله ی انسانها دگرگون شود و تربیت‌کننده خود باید تربیت شود. این آموزه ناگزیر باید جامعه را در دو بخش مورد معاینه قرار دهد<sup>۵</sup>،

|                   |                    |                     |
|-------------------|--------------------|---------------------|
| 1-Gedankenobjekte | conceptual objects | objets de la pensée |
| 2-gegenständlich  | objective          | objective           |
| 3-das Denken      | thinking           | pensée              |
| 4-Diesseitigkeit  | this-worldliness   | ...de ce monde      |
| 5-sondieren       | divide             | diviser             |

در متن‌های انگلیسی و فرانسوی این واژه معادل "تقسیم‌کردن" قرار داده شده که در واقع معادلی است برای sondern<sup>۶</sup>؛ این فعل (تقسیم‌کردن) در متن ویرایش شده ی انگلس بکار رفته است.<sup>۷</sup>

Karl Marx

Thesen über Feuerbach

مارکس

(بهار ۱۸۴۵)

## [ترهائی در باره ی فویرباخ]

به فویرباخ<sup>۱</sup>

۱

کاستی اصلی همه ی ماتریالیسم تاکنونی (شامل ماتریالیسم فویرباخ نیز) اینست که [در آن] برابر ایستا<sup>۲</sup>، واقعیت<sup>۳</sup> [و] حسیت<sup>۴</sup> تنها در قالب شی<sup>۵</sup> یا [در شکل] شهود<sup>۶</sup> فهمیده می‌شود؛ نه به مثابه ی فعالیت محسوس انسانی، [یعنی] پراتیک<sup>۷</sup>؛ [و] نه بگونه ای متکی بر سوژه<sup>۸</sup>. به همین دلیل، جنبه عملی بگونه ای انتزاعی - و در تقابل با ماتریالیسم - بوسیله ی ایده آلیسم گسترش می‌یابد، ایده آلیسمی که مسلما، فعالیت محسوس و واقعی را بخودی خود<sup>۹</sup> [به رسمیت] نمی‌شناسد. فویرباخ خواهان موضوعاتی<sup>۱۰</sup> محسوس است، موضوعاتی

1-ad Feuerbach

|                |               |                 |
|----------------|---------------|-----------------|
| 2-Gegenstand   | thing         | objet extérieur |
| 3-Wirklichkeit | reality       | réalité         |
| 4-Sinnlichkeit | sensuousness  | le sensible     |
| 5-Objekt       | object        | objet           |
| 6-Anschauung   | contemplation | intuition       |
| 7-Praxis       | practice      | pratique        |
| 8-subjektiv    | subjective    | subjective      |
| 9-als solche   | as such       | comme telle     |
| 10-Objekte     | objects       | objets          |

که یکی از این دو بخش در وری [ بررسی ] این آموزه قرار می‌گیرد. توامان بودن دگرگون سازی محیط و فعالیت انسان، یا خود-دگرگون سازی<sup>۱</sup>، تنها می‌تواند به مثابه‌ی پراتیک انقلابی دریافته، و بگونه‌ای عقلایی فهمیده شود.

## ۴

فویرباخ از مسئله‌ی واقعی<sup>۲</sup> خودبیگانگی مذهبی، [ یابه عبارت دیگر ] از تضاعف<sup>۳</sup> جهان به جهان مذهبی و جهان ناسوتی<sup>۴</sup> عزیمت می‌کند. کار او اینست که جهان مذهبی را در مبنای ناسوتی‌اش حل‌کند. اما این مسئله که مبنای ناسوتی از خویشتن خویش جدا می‌شود، فرامی‌رود و چون قلمروی مستقل در ابرها تثبیت می‌شود، تنها از طریق ازهم‌دریدگی<sup>۵</sup> و ناقض خویش‌بودن<sup>۶</sup> همین مبنای ناسوتی قابل توضیح است. بنابراین، این مبنای ناسوتی را باید هم در تناقضش با خویش فهمید و هم بگونه‌ای پراتیکی منقلب کرد. از این رو، وقتی که برای مثال خانواده‌ی زمینی به مثابه‌ی راز خانواده‌ی مقدس برملا شده است، اکنون باید خود خانواده‌ی زمینی نظرا و عملا<sup>۷</sup> منهدم شود.

## ۵

فویرباخ که از اندیشه [ ورزی ] انتزاعی خشنود نیست، خواستار شهود [ یا نگرش ] است؛ اما او حسیت [ یا محسوس‌بودگی ] را به مثابه‌ی فعالیت حسی-انسانی، فعالیتی که پراتیکی است، در نمی‌یابد.

|                                 |                              |                                 |
|---------------------------------|------------------------------|---------------------------------|
| 1-Selbstveränderung             | self-change                  | autotransformation              |
| 2-Faktum                        | fact                         | fait                            |
| 3-Verdopplung                   | duplication                  | dédoublment                     |
| 4-weltliche(Welt)               | secular(world)               | (monde)profane                  |
| 5-Selbstzerrissenheit           | inner strife                 | le déchirement intime           |
| 6-Sichselbstwider-<br>-sprechen | contradictoriness            | la contradiction<br>interne     |
| 7-theoretisch und<br>praktisch  | in theory and<br>in practice | théoriquement et<br>pratiqument |

## ۶

فویرباخ ذات<sup>۱</sup> مذهب را در ذات انسانی حل می‌کند. اما ذات انسانی انتزاعی نیست که در فرد<sup>۲</sup> [ یا انسان ] منفرد خانه کرده باشد. آن [ ذات انسانی ] در واقعیت خویش، مجموعه<sup>۳</sup>ی همه‌ی روابط اجتماعی است. فویرباخ که به نقد این جوهر واقعی نمی‌پردازد، ناگزیر است: ۱- از روند تاریخی انتزاع کند و جان<sup>۴</sup> مذهبی را در خود تثبیت کند، و [ در نتیجه ] یک فرد انسانی انتزاعی-مجزا-را پیش فرض خود قرار دهد. ۲- [ بر آن شود که ] بدین ترتیب، ذات انسانی تنها می‌تواند به مثابه‌ی "نوع"<sup>۵</sup>، به مثابه‌ی عامیتی<sup>۶</sup> درونی و گنگد<sup>۷</sup>، عامیتی که بطور طبیعی پیوند دهنده‌ی افراد است، دریافت شود.

## ۷

بنابراین فویرباخ در نمی‌یابد که "جان مذهبی" خود محصولی اجتماعی است و فرد انتزاعی‌ایکه مورد تحلیل اوست، به شکل اجتماعی معینی تعلق دارد.

## ۸

همه‌ی زندگی اجتماعی اساسا [ یا به لحاظ گوهری ]<sup>۸</sup> پراتیکی است. همه

|                 |                   |                 |
|-----------------|-------------------|-----------------|
| 1-Wesen         | essence           | essence         |
| 2-Individuum    | individual        | individu        |
| 3-ensemble      | ensemble          | ensemble        |
| 4-Gemüt         | sentiment         | sentiment       |
| 5-Gattung       | species           | genre           |
| 6-Allgemeinheit | general character | universalité    |
| 7-Stumm         | mute              | muette          |
| 8-wesentlich    | essentially       | essentiellement |

رازواریها [یا معماها] یی که تئوری را به عرفان می کشانند، حل عقلایی-خویش را در پراتیک انسانی و در درك این پراتیک می یابند.

۹

بالاترین فرازی که ماتریالیسم نگرورز<sup>۱</sup> -یعنی ماتریالیسمی که حسیت را به مثابه فعالیت پراتیکی درك نمی کند- بدان دست می یابد، عبارت است از نگرش افراد منفرد و نگرش جامعه ی بورژوازی.

۱۰

نگرگاه<sup>۲</sup> ماتریالیسم کهن جامعه ی بورژوازی است؛ نگرگاه ماتریالیسم نوین، جامعه ی بشری یا بشریت اجتماعی است.

۱۱

فلاسفه جهان را به انحای گوناگون تعبیر کرده اند، مسئله [اما] برسر تغییر آن است.

1-anschauend

contemplative

intuitif

2-Standpunkt

standpoint

point du vue

مارکس

## تزهایی در باره ی فویرباخ

(ویرایش انگلس در ۱۸۸۸)

۱

کاستی اصلی همه ی ماتریالیسم تاکنونی (شامل فویرباخ نیز) اینست که [در آن] برابر ایستا، واقعیت، حسیت تنها در قالب شیء یا [در شکل] شهود فهمیده می شود؛ نه به مثابه ی فعالیت محسوس انسانی، [یعنی] پراتیک، [و] نه به گونه ای متکی بر سوژه. از این رو، چنین شد که جنبه ی عملی در تقابل با ماتریالیسم، از سوی ایده آلیسم گسترش داده شد؛ اما تنها بگونه ای انتزاعی، زیرا ایده آلیسم مسلماً فعالیت محسوس و واقعی را بخودی خود [به رسمیت] نمی شناسد. فویرباخ خواهان موضوعاتی محسوس است، موضوعاتی که از موضوعات اندیشه ای واقعاً قابل تمیز باشند؛ اما او خود فعالیت انسانی را به مثابه ی فعالیتی عینی نمی فهمد. از این رو، او [در کتاب] "جوهر مسیحیت" تنها کنش تئوریک را به مثابه ی کنش انسانی ناب می پذیرد، در حالیکه [در این کتاب] پراتیک تنها در شکل پدیداری کثیف یهودی وارش دریافت و تثبیت می شود. به همین دلیل او معنای فعالیت "انقلابی"، [فعالیت] "پراتیکی - انقلابی" را در نمی یابد.

۲

این پرسش که آیا حقیقت عینی با اندیشه [ورزی] انسانی خوانایی دارد [یا نه]، مسئله ی تئوری نیست، بلکه پرسشی پراتیکی است. در پراتیک است که انسان باید حقیقت را، و به عبارت دیگر، واقعیت و قدرت را، این جهانی بودن

[یاناسوتی بودن] اندیشه [ورزی] اش را، ثابت کند. مشاجره بر سرواقعیت یا عدم واقعیت اندیشه [ورزی] - اندیشه [ورزی] ایکه خود را از پراتیک منفک می‌کند - تنها یک پرش اسکولاستیک ناب است.

## ۳

آموزه ماتریالیستی مبنی بر اینکه انسانها محصول محیط و تربیت اند و بنابراین انسانهای دگرگون شده محصول محیطی دیگر و تربیتی تغییر یافته هستند، فراموش می‌کند که محیط همانا بوسیله انسانها دگرگون می‌شود و تربیت کننده خود باید تربیت شود. از اینرو این آموزه ناگزیر بر آن می‌شود که جامعه را به دو بخش تقسیم کند: بخشهایی که یکی از آنها نسبت به جامعه برتری می‌یابد. (مثلا در نزد روبرت اوئن) توانان بودن دگرگون سازی محیط و فعالیت انسانی می‌تواند تنها به مثابه پراتیک دگرگون کننده [یا منقلب کننده] دریافت شود و به طور عقلایی درک گردد.

## ۴

فویرباخ از مسئله واقعی خود بیگانگی مذهبی، [یا به عبارت دیگر] از تضاعف جهان به جهانی مذهبی، جهانی متصور [یا موهوم] و جهانی واقعی<sup>۴</sup> عزیمت می‌کند. کار او اینست که جهان مذهبی را در مبنای ناسوتی اش حل کند. او نادیده می‌گیرد که برای جامه عمل پوشاندن بدینکار، هنوز مسئله اصلی برجای مانده است. این مسئله که مبنای ناسوتی از خویشتن خویش جدامی شود، فرامی‌رود و چون قلمروی مستقل در برابر تثبیت می‌شود، تنها از طریق از هم‌دریدگی و ناقض خود بودن همین مبنای ناسوتی قابل توضیح است. بنابراین این مبنای

1-Robert Owen

2-umwälzend revolutionary révolutionnante

3-vorgestellt imaginary représenté

4-wirklich real réel

ناسوتی نخست<sup>۱</sup> باید در تناقض فهمیده شود و سپس<sup>۲</sup> از طریق برطرف کردن تضاد، عملاً منقلب شود. از این رو، وقتی که مثلاً خانواده ی زمینی به مثابه ی راز خانواده ی مقدس برملا شده است، اکنون باید خود خانواده ی زمینی، نظراً نقد و عملاً دگرگون شود.

## ۵

فویرباخ که از اندیشه [ورزی] انتزاعی خشنود نیست، خواستار شهود [یا نگرش] است؛ اما او وحسیت [یا محسوس بودگی] را به مثابه ی فعالیت حسی - انسانی، فعالیتی که پراتیکی است، در نمی‌یابد.

## ۶

فویرباخ ذات مذهب را در ذات انسانی حل می‌کند. اما ذات انسانی انتزاعی نیست که در فرد [یا انسان] منفرد خانه کرده باشد. آن [ذات انسانی] در واقعیت خویش، مجموعه ی همه ی روابط اجتماعی است. فویرباخ که به نقد این جوهر واقعی نمی‌پردازد، ناگزیر است:

۱- از روند تاریخی انتزاع کند و جان مذهبی را در خود تثبیت کند و [دنتیجه] یک فرد انسانی انتزاعی - مجزا - را پیشفرض خود قرار دهد.

۲- بنابراین در نزد او ذات انسانی تنها می‌تواند به مثابه ی "نوع"، به مثابه ی عامیتی درونی و گنگ، عامیتی که صرفاً بطور طبیعی پیوند دهنده ی افراد است، دریافت شود.

## ۷

بنابراین فویرباخ در نمی‌یابد که "جان مذهبی" خود محصولی اجتماعی

|           |       |         |
|-----------|-------|---------|
| 1-erstens | first | d'bord  |
| 2-sodann  | then  | ensuite |

است و فرد انتزاعی‌ایکه مورد تحلیل‌اوست، به‌شکل اجتماعی‌معینی‌تعلق‌دارد.

۸

زندگی اجتماعی‌اساسا [یا به‌لحاظ‌گوهری] پراتیکی‌است. همه‌ی‌رازواری‌ها [یا معماها] یی‌که‌تئوری‌را به‌عرفان‌می‌کشانند، حل‌عقلایی‌خویش‌را در پراتیک‌انسانی‌و در درک‌این‌پراتیک‌می‌یابند.

۹

بالاترین‌فرازی‌که‌ماتریالیسم‌نگروزی - یعنی‌ماتریالیسمی‌که‌حسیت‌را به‌مثابه‌ی‌فعالیت‌پراتیکی‌درک‌نمی‌کند - بدان‌دست‌می‌یابد، عبارت‌است‌از نگرش‌افراد‌منفرد و نگرش "جامعه‌ی‌بورژوایی".

۱۰

ایستگاه‌ماتریالیسم‌کهن‌جامعه‌ی‌بورژوایی‌است؛ ایستگاه‌ماتریالیسم‌نوین‌جامعه‌ی‌بشری‌یا بشریت‌اجتماعی‌شده<sup>۱</sup> است.

۱۱

فلاسفه‌جهان‌را به‌انحای‌گوناگون‌تعبیر‌کرده‌اند، مسئله‌اما بر سر تغییر‌آن‌است.

ترجمه‌ی: رضا سلحشور

1-vergesellschaftet

associated

socialisée

Roy Bahskar

روی باسکار

Materialism

## ماتریالیسم

ماتریالیسم در بسیط‌ترین‌معنای‌آن مدعی‌است‌که‌هرآنچه‌وجود‌دارد، هست، یا دست‌کم متکی‌است‌بر ماده. (ماتریالیسم در شکلی‌عام‌تر برآن‌است‌که‌کل‌واقعیت‌اساسا مادی‌است؛ و در شکلی‌خاص‌تر مدعی‌است‌که‌واقعیتی‌بشری‌وجود‌دارد). ماتریالیسم در سنت‌مارکسیستی‌معمولا، نوعی‌خفیف‌تر و غیرتحویلی (non - reductive) از ماتریالیسم‌است، اما این‌مفهوم‌به‌شیوه‌های‌گوناگون‌گسترش‌یافته‌و در گرایشهای‌مختلفی‌صف‌آرایی‌کرده‌است. تعاریفی‌که‌از این‌پس‌ارائه‌خواهیم‌کرد، تلاش‌برای‌برخی‌روشنگری‌های‌اصطلاح‌شناختی‌در آغاز‌کار هستند. بنا بر نظر پلخانفس ماتریالیسم فلسفی از ماتریالیسم تاریخی متمایز است و بنا بر نظر لنین ماتریالیسم فلسفی با ماتریالیسم علمی بطور عام تفاوت دارد. ماتریالیسم فلسفی شامل‌است‌بر:

۱ - ماتریالیسم هستی‌شناسانه، اتکای یکنواخت هستی اجتماعی بر هستی بیولوژیک (و بطور عام‌تر، فیزیکی) و منشاء گرفتن‌اولی‌از دومی‌را تصدیق‌می‌کند.

۲ - ماتریالیسم شناخت‌شناسانه، هستی‌مستقل و فعالیت‌مستقل‌از انسان - دست‌کم - برخی‌از موضوعات‌اندیشه‌ی‌علمی‌را تصدیق‌می‌کند.

۳ - ماتریالیسم عملی، نقش‌پایه‌گذار و تعیین‌کننده‌ی‌عامل‌انسانی‌تغییر‌دهنده‌و شکل‌بخشنده‌در بازتولید و تبدیل‌اشکال اجتماعی‌را تصدیق‌می‌کند.

ماتریالیسم تاریخی تقدم‌علی‌تولید و بازتولید هستی طبیعی (فیزیکی) زنان و مردان، یا بطور کلی تقدم‌علی‌پروسه‌ی‌کار را در تکوین‌تاریخ‌بشری

تایید می‌کند.

**ماتریالیسم علمی** بوسیله‌ی محتوای (متغیر) باورهای علمی درباره‌ی واقعیت (شامل واقعیت اجتماعی) تعریف می‌شود. آنچه "جهان‌بینی - ماتریالیستی" نامیده می‌شود، دربرگیرنده‌ی مجموعه‌ی سست‌تری از باورها و گرایشهای (تاریخا متغیر) علمی است؛ يك جهان‌بینی است (که می‌تواند موضعی هواخواه علم، آتئیسم و غیره را دربرگیرد). این بخش عمدتاً مربوط است به ماتریالیسم فلسفی، اما به رابطه‌اش با ماتریالیسم تاریخی بطور خلاصه اشاره خواهیم کرد.

اشارات ضمنی و اصولی مارکس در "درك ماتریالیستی تاریخ" که به لحاظ فلسفی واجد اهمیت‌اند، عبارتند از: (الف) تکذیب قائم به ذات بودن، و بنابراین تقدم ایده‌ها در زندگی اجتماعی؛ (ب) التزامی متدلوژیک به پژوهش تاریخنگارانه‌ی مشخص، در تقابل با تاملات انتزاعی فلسفی؛ (ج) برداشتی از مرکزیت پراتیک انسانی در تولید و بازتولید زندگی اجتماعی، و به عنوان پی‌آمد آن، (د) پافشاری بر اهمیت کار به مثابه‌ی عامل تبدیل طبیعت و وساطت‌کننده‌ی روابط اجتماعی در تاریخ بشری؛ (ه) تاکید بر اهمیت طبیعت برای انسان، که از تبیین‌گرایی در نوشته‌های آغازین (بویژه دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی) - جایکه از درکی طبیعت‌گرایانه، تحت عنوان انسان‌گرایی متکی بر نوعیت انسان دفاع می‌کند و معتقد به یگانگی اساسی انسان و طبیعت است - تا پرومته‌گرایی تکنولوژیک در آثار میانه و متأخرش - که در آنها معتقد است انسان اساساً در تقابل با طبیعت است و بر آن چیره می‌شود - تغییر می‌کند؛ (و) التزامی متداوم به واقع‌گرایی ساده‌ی روزمره و التزامی متدرجاً افزایشنده به واقع‌گرایی علمی، که در سراسر آن مارکس رابطه‌ی انسان - طبیعت را به مثابه‌ی رابطه‌ای که به لحاظ درونی غیرمستقارن است، داوری می‌کند: انسان اساساً متکی به طبیعت است، اما طبیعت اساساً متکی به انسان نیست.

در اینجا تنها به مورد (ج)، یعنی ماتریالیسم تازه‌ی علمی و دگرگون‌کننده‌ی مارکس می‌پردازیم. این ماتریالیسم متکی است بر این دیدگاه که انسان بوسیله يك آزادی مضاعف از هستی یا فعالیت صرفاً حیوانی متمایز می‌شود: یکی آزادی از جبر غریزی و دیگری آزادی برای تولید به شیوه‌ای برنامه‌ریزی شده و از قبل

وساطت شده. ماهیت عام این درك بطور موجز در تزهایی درباره‌ی فویرباخ (تز هشتم) بیان شده است: "همه زندگی اجتماعی اساساً پراتیکی است. همه رازوارگی‌هایی که تئوری را به عرفان می‌کشانند، حل عقلایی خویش را در پراتیک انسانی و در درك این پراتیک می‌یابند." موضوع مضاعف تزه‌ای مارکس در باره‌ی فویرباخ ناظر است بر سرشت منفعل، غیر تاریخی و فردگرای ماتریالیسم نگرورز سنتی و بر نقش بنیادی فعالیت دگرگون‌کننده یا پراتیک در زندگی اجتماعی، فعالیتی که ایده‌آلیسم کلاسیک آلمانی تنها توانست آنرا در شکل آرمانی‌شده و بیگانه شده ارائه کند. نخستین بار لوکاج در کتاب "هگل جوان" دریافت که نقطه‌ی برجسته‌ی نقد مارکس به "پدیدارشناسی ذهن" هگل در این است که هگل تعیین‌یابی (یا شیئیت‌بخشی) و بیگانگی را یکی دانسته و در نتیجه مرزهای آنها را درهم ریخته است؛ از این طریق که او اشکال متاخسرو تاریخا معین تعیین‌یابی بیگانه شده را به مثابه‌ی خودبیگانگی يك سوژه‌ی مطلق در نظر آورد و با تغییر شکل عقلایی آنها، پیشاپیش امکان شیوه‌ای از تعیین‌یابی بشری را که کاملاً انسانی و بیگانه نشده باشد، مسدود ساخت. اما، اگرچه مارکس این تمایز را در نظر گرفته است، لیکن در استفاده‌ی او از مفهوم "عینیت" و مفاهیم مشتق از آن، ابهامی سه گانه باقی مانده است و روشن‌کردن این ابهامات، دست‌کم از زمان "تزهایی درباره‌ی فویرباخ" به اینسو، بوظیفه‌ای اساسی برای ماتریالیسم مارکسی بدل شده است. بنابراین اگر چه تز نخست ناظر است بر تمایز بین: (الف) عینیت یا خارجیت بخودی‌خود و (ب) تعیین‌یابی به مثابه‌ی تولید يك سوژه، اما آنها را به روشنی با هم در ارتباط و پیوند قرار نمی‌دهد؛ و تز ششم دربرگیرنده‌ی تمایزی است بین (ب) و (ج)، یعنی تعیین‌یابی به مثابه‌ی پروسه‌ی بازتولید یا تبدل اشکال اجتماعی.

تز نخست مارکس را ملتزم می‌کند به اینکه هم دیدگاه ماتریالیستی مبنی بر استقلال اشیاء از اندیشه را حفظ کند و هم دیدگاه ایده‌آلیستی مبنی بر در نظر گرفتن اندیشه به مثابه‌ی يك فعالیت، و بنابراین تمایز نهادن بین (الف) و (ب)، یا، بنا به اصطلاحاتی که مارکس در مقدمه‌ی گروندریسه به کار برده است، تمایز نهادن بین موضوعات واقعی و موضوعات اندیشه، یا در زبان واقع‌گرایی علمی مدرن، تمایز بین موضوعات غیر انتقالی [= مستقل از انسان] دانش و فرآیند انتقالی [منوط به انسان] یا عمل تولید دانش. ایس-

تمایز به ما اجازه می‌دهد که روشن کنیم مارکس بر چه مبنایی پراتیک اجتماعی را شرط علم طبیعی، اما نه موضوع علم طبیعی می‌داند؛ درحالیکه پراتیک اجتماعی هم به لحاظ هستی‌شناسانه و هم شناخت‌شناسانه در سپهر اجتماعی نقش پایه‌گذار و شالوده‌ریز دارد. حال اگر مسئله را در پرتو روشنگری فوق ببینیم، درمی‌یابیم که اعتراض مارکس به ایده‌آلیسم عبارت است از اینکه ایده‌آلیسم ایده‌ی یک واقعیت مستقل را بطور نامشروع از بُعد غیر انتقالی کنار می‌گذارد؛ درحالیکه ماتریالیسم سنتی نقش فعالیت انسانی در تولید دانش را از بُعد انتقالی منتزع می‌کند.

تز ششم بیان‌کننده‌ی نقد همه‌ی تئوری‌های اجتماعی اساس‌گرا و فردگرا است. این تز با تمرکز روی انسان‌گرایی فویرباخی، اجتماعیت تاریخی توسعه‌یابنده‌ی انسان را به مثابه‌ی کلید حقیقی ناهنجاریهایی معرفی می‌کند که فویرباخ کوشید به لحاظ انسان‌شناختی آنها را توضیح دهد. این تز همچنین دربرگیرنده‌ی تمایزی است بین (ب) و (ج)، [یعنی تمایزی بین [فعالیت هدفمند انسانی و بازتولید یا دگرگون‌سازی اشکال اجتماعی تاریخی و از قبل موجود، اشکالی که به مثابه‌ی شرایط و وسیله‌ی فعالیت هدفمند انسانی از پیش داده‌شده‌اند و تنها بوسیله‌ی این فعالیت، بازتولید یا دگرگون می‌شوند.

ناتوانی در قایل شدن تمایز مکفی بین (الف) و (ب) به مثابه‌ی دو جلوه از مجموعه‌ی واحد اشیا‌یی که به شناخت درمی‌آیند، هم به گرایش ایده‌آلیسم شناخت‌شناسانه راه‌برده است و هم به گرایش ماتریالیسم سنتی. در مورد اول، از لوکاچ و گرامشی گرفته تا کولاکوفسکی و اشمیت، (الف) را به (ب) تقلیل داده‌اند؛ و در مورد دوم، از انگلس و لنین گرفته تا دلاولیه و نمایندگان معاصر "تئوری انعکاس"، (ب) را به (الف) تقلیل داده‌اند. همچنین ناتوانی در قایل شدن تمایز مکفی بین (ب) و (ج)، به مثابه‌ی دو جلوه از فعالیت‌یگانه دگرگون‌کننده، (یا به مثابه‌ی دوگانگی پراتیک و ساختار) هم به فردگرایی جامعه‌شناختی منجر شده است و هم به اراده‌گرایی و هواخواهی از خودپویی، تقلیل (ج) به (ب) مثلاً در نزد سارتر، و جبرگرایی، شیء‌شدگی و پیکره‌یابی (تقلیل "ب" به "ج") مثلاً در نزد آلتوسر. تزهای نهم و دهم مشروح‌ابیانگر برداشت مارکس از تمایزاتی است که بین ماتریالیسم نوین او، و ماتریالیسم کهن وجود دارد: "بالاترین قله‌ای که ماتریالیسم نگرورز — یعنی —

ماتریالیسمی که حسیت را به عنوان فعالیت پراتیکی درک نمی‌کند — بدان دست می‌یابد، عبارت است از نگرش افراد منفرد و نگرش جامعه‌ی بورژوایی". "نظرگاه ماتریالیسم کهن جامعه‌ی بورژوایی است و نظرگاه ماتریالیسم نوین، جامعه‌ی بشری یا بشریت اجتماعی است". "میدانی که مسایل ماتریالیسم سنتی در آن طرح می‌شوند، مبتنی است بر فردگرایی و عامیتی انتزاعی و غیرتاریخی؛ رابینسون کروزوئه‌های جدا افتاده‌ای که بگونه‌ای ابدی و خارج از یکدیگر، با یکدیگر و با سرنوشت طبیعی‌شان مرتبط‌اند. در نزد مارکس برداشت فوق، بستر اصلی مسایل سنتی شناخت‌شناسی و در واقع فلسفه بطور کلی را می‌سازد. برای آگاهی نگرورز که از پراتیک مادی منفک شده است، رابطه با پیکره‌ی خویش، با ذهنهای دیگر، با اشیاء خارجی و حتی با موقعیت گذشته‌ی خویش به مسئله‌ای بفرنج بدل می‌شود. اما نه این مسایل فلسفی و نه پراتیکهایی که این مسایل از آنها منشاء می‌گیرند، نمی‌توانند بوسیله‌ی یک درمان صرفاً نظری علاج شوند. مارکس برخلاف هگلی‌جوان، اشرینر، که معتقد بود: "کافی است عقایدی چند را از سر کسی بدر کنیم تا شرایطی را که موجب برخاست آن عقاید بوده‌اند، ملغی سازیم"<sup>۱</sup>، استدلال می‌کرد که "انحلال تقابلات تئوریک تنها به شیوه‌ای عملی ممکن است و بنابراین حل این تقابلات بهیچ وجه وظیفه‌ی دانش نیست و وظیفه‌ی زندگی واقعی است؛ فلسفه از آنرو نمی‌توانست این تقابلات را حل کند که این وظیفه را تنها به مثابه‌ی وظیفه‌ای تئوریک در نظر می‌گرفت".<sup>۲</sup> از همین رو "فلاسفه جهان را به شیوه‌های مختلف تعبیر کرده‌اند، مسئله بر تغییر آن است". (تز یازدهم).

مبالغه در اهمیت روایت انگلس از ماتریالیسم که بیشتر جهان‌شناختی است و بویژه در آثار فلسفی متأخر او چون "آنتی‌دورینگ"، "لودویک فویرباخ" و "دیاکتیک طبیعت" تدقیق شده، دشوار است. این دیدگاه نه تنها عنصر تعیین‌کننده در شکل‌بندی تئوریهایی‌های راهبر انترناسیونال دوم (برنشتاین، کائوتسکی، پلخانیف) بود، بلکه به مثابه‌ی هسته‌ی مرکزی آموزه‌ای که بعدها تحت عنوان ماتریالیسم دیالکتیک معروف شد، عمل کرد. دیدگاه فوق محوری

1-Marx and Engels; German Ideology, Vol.1, pt III

2-Marx; Economic and Philosophical Manuscript, 3rd ms.

را پدید می‌آورد که حول آن پی‌گیرترین بحثها صورت گرفت. انگلس در متنی که آغشته به زمینه‌های پوزیتیویستی و تطورگرایانه (بویژه داروینیسم اجتماعی) است، (الف) علیه ماتریالیسم مکانیکی یا "متافیزیکی" استدلال می‌کند که جهان مجموعه‌ای از فرایندهاست، نه مجموعه‌ای از اشیاء ایستا و ثابت؛ و (ب) علیه ماتریالیسم تقلیل‌گرا استدلال می‌کند که اشکال اجتماعی و ذهنی قابل تقلیل به ماده نیستند، اما از آن منشاء می‌گیرند (و در واقع عالی‌ترین محمول آن هستند). هدف بلاواسطه‌ی اثر متاخر و تاثیرگذار لنین تحت عنوان "ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم" مقابله با شیوع درک پوزیتیویستی ماکس در بین رفقای بلشویک مانند باگدانف بود.

هم انگلس و هم لنین شماری از مفاهیم ماتریالیسم و ایده‌آلیسم را بکار می‌گیرند و با آنها همچون مقولاتی که متقابلاً طردکننده‌ی یکدیگر و کاملاً نافی یکدیگرند، برخورد می‌کنند. آنها بطور عام از تعاریف هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه‌ی ماتریالیسم سخن می‌گویند، چنانکه گویی این تعاریف بطور بی‌واسطه هم‌ارز هستند. اما، استقلال صرف ماده از اندیشه‌ی انسانی، دال بر تقدم علی آن در هستی نیست؛ این دیدگاه بیشتر با ایده‌آلیسم عینی افلاطون، اکوینیاس و هگل سازگار است. قطعاً می‌توان استدلال کرد که دو دیدگاه فوق به لحاظ درونی پیوند دارند. بدین ترتیب که: اگر ذهن از ماده منشاء می‌گیرد، پس توضیح داروینی از امکان شناخت، پذیرفتنی است؛ و برعکس، واقع‌گرایی کامل و پی‌گیر دال بر مفهومی از انسان به مثابه‌ی یک عامل طبیعی و علی است که در درون طبیعی دست‌نایازیدنی آشپانه کرده است. اما نه انگلس و نه لنین این پیوند را بر ضرورت بخشی مشخص نمی‌کنند. تأکید عمده‌ی انگلس بی‌گمان هستی‌شناسانه است و تأکید لنین، شناخت‌شناسانه؛ به شرح زیر:

جهان طبیعی مقدم بر، و به لحاظ علی مستقل از، هرگونه ذهن یا آگاهی است، و برعکس درست نیست (انگلس)

جهان قابل شناخت مستقل از هر ذهن (متناهی و نامتناهی) وجود دارد و بر عکس درست نیست. (لنین)

جنبه‌ی شایان توجه ماتریالیسم انگلس پافشاری‌اش بر طرد عملی شک‌گرایی است. او با تعقیب خطی از تفکر که مطلوب کسانی چون دکتر جانسون، هیوم و هگل است، استدلال می‌کند که شک‌گرایی — در معنای تعلیق التزام به ایده‌ی استقلال

واقعیت، که با این یا آن توصیف شهرت یافته — موضعی قابل قبول و جدی نیست. اگر چه شک‌گرایی به لحاظ تئوریک تسخیرناپذیر است، اما بوسیله‌ی پراتیک و بویژه "تجربه و صنعت" مغلوب و نقض شده است (انگلس می‌توانست به این پراتیکها، پراتیک سخن گفتن خود فرد شک‌گرا را نیز بیفزاید، همانطور که گرامشی بعدها در مفهوم آگاهی نظراً بالقوه یا آگاهی نهفته به چنین درکی نزدیک شد).<sup>۱۰</sup> اگر ما بتوانیم درستی ادراکاتی را که از فرآیند طبیعی داریم با ساختن این فرایندها اثبات کنیم... در آن صورت کار 'شیء فی‌نفسه' ی شناخت‌ناپذیر کانتی تمام است.<sup>۱۱</sup> در حالیکه در نزد انگلس تنشی نافذ بین درک پوزیتیویستی از فلسفه و متافیزیک علم برقرار است، در نزد لنین بازشناسی آشکار نقش نسبتاً خودمختاری که لاک برای فلسفه قایل است، یا نقش زیرساز و خودکار در رابطه با ماتریالیسم تاریخی و علوم بطور کلی، بچشم می‌خورد. این بازشناسی از طریق موارد زیر تحقق می‌یابد: (الف) تمایزی آشکار بین ماده به مثابه‌ی مقوله‌ی فلسفی و ماده به مثابه‌ی مفهومی علمی؛ (ب) تأکید بر سرشت عملی و جالب مداخلات فلسفی؛ (ج) تلاش برای آشتی‌دادن تغییر علمی با ایده‌ی پیشرفت (و، بطور هنجاری، مخالفت با جزم‌گرایی و شک‌گرایی به ترتیب) در تمایز نهادن بین حقیقت "نسبی" و حقیقت "مطلق".<sup>۱۲</sup> نشان شاخص سنت ماتریالیسم دیالکتیک عبارت بود از ترکیب دیالکتیک طبیعت با یک شناخت‌شناسی مبتنی بر تئوری انعکاس. لوکاج هر دوی این اجزاء را در کتاب "تاریخ و آگاهی طبقاتی" — که حکم نطفه‌ی اولیه‌ی مارکسیسم غربی را دارد — رد کرد و بر آن شد که آنها متقابلاً ناسازگارند. گرامشی به تعریف دوباره‌ی عینیت بخودی‌خود، بر حسب رابطه‌ی عام در درون سوبژکتیویته برآمد، رابطه‌ای که به موازات و مجانب تاریخ به پیش می‌رود و تنها در کمونیسم است که سرانجام تحقق می‌یابد. او پا را از اینهم فراتر گذاشت و مدعی شد: "این نکته فراموش شده است که در ماتریالیسم تاریخی، تأکید را باید بر 'تاریخی' گذاشت نه بر 'ماتریالیسم'، که خود منشائی متافیزیکی دارد. فلسفه‌ی پراکسیس عبارت است از 'تاریخ‌گرایی' مطلق، سکولاریزاسیون و زمینی بودن مطلق اندیشه و انسان‌گرایی مطلق

کامل جهان بوسیله‌ی علم اشتراک نظر دارند. اما این اعتقاد چه مبنا و پایه‌ای می‌تواند داشته باشد؟ برخی تفوق‌گرایی‌های شناختی بنظر می‌رسد خودبینی و خیال‌پردازی انسان مرکزی، و بنابراین ایده‌آلیستی، دارند. از سوی دیگر، این تصور خفیف‌تر که هر آنچه شناخت‌پذیر است، باید بوسیله‌ی علم شناخت‌پذیر باشد، اگر نگوئیم که همان‌گونه‌ای است، صرفاً حقیقت ماتریالیسم را در گرو پذیرفتنی بودن طبیعت‌گرایی در قلمروهایی ویژه، قرار می‌دهد.

به همین دلیل کسی ممکن است بر آن شود که ماتریالیسم را بیشتر یک موضع‌گیری یا یک جهت‌گیری عملی تلقی کند تا مجموعه‌ای نسبتاً توصیفی از ترها؛ و بطور مشخص‌تر ماتریالیسم را چنین تلقی کند: (الف) سلسله‌ای از تکذیب‌ها، عموماً نسبت به ادعاهای فلسفی سنتی، مثلاً درباره‌ی وجود خدا، ارواح، اشکال، ایده‌آل‌ها، تکالیف، مطلق و غیره، یا اعتقاد به عدم امکان (یا موقعیت پست) علم و خوشبختی زمینی؛ و (ب) به عنوان شالوده‌ای اجتناب‌ناپذیر برای آن تکذیب‌ها، التزام به توضیح علمی‌شان به مثابه‌ی شیوه‌های کاذب یا نامکفی آگاهی و یا ایدئولوژی. بهر حال چنین جهت‌گیری‌ای، هم‌قایل شدن اعتباری نسبتاً مثبت برای علم (ایدئولوژی و غیره) را پیش‌فرض خود دارد و هم در برابر نیاز به استقرار هنجاری خود، آسیب‌پذیر است، بطوریکه به سختی می‌توان گفت که یک بازسازی پراگماتیستی از ماتریالیسم پیشرفته‌تر از ماتریالیسمی توصیف‌گرا است. در هر دو مورد مسئله توجیه خود بر جای می‌ماند. در واقع توجیه ماتریالیسم به مثابه‌ی مسئله‌ی علمی و علمیت ممکن است ساده‌تر از توجیه ماتریالیسم بخودی‌خود باشد؛ و شاید تنها چنین تبیین و دفاع معینی از ماتریالیسم است که با نقد مارکس نسبت به اندیشه‌ی انتزاعی و پیکره‌یافته‌ی (مثلاً در تز دوم درباره‌ی فویرباخ) سازگاری دارد.

مارکسیسم مابعد لوکاچی عمدتاً پیش‌فرض‌های مارکس را با نتایج انگلس در تقابل نهاده است. اما بر اساس بازسازی‌های واقع‌گرای معاصر از علم هیچ‌گونه ناهمسازی بین اشکال پالوده‌شده‌ی آنها وجود ندارد. بنابراین، درک علم به مثابه‌ی پژوهشی پراتیکی در طبیعت ناظر است بر یک هستی‌شناسی غیرانسان-مرکز، نسبت به ساختارهای واقعی که مستقلاً موجودند و تأثیرگذاری مستقل [از انسان] دارند، نسبت به مکانیسم‌ها، فرآیندها،

تاریخ. <sup>۴</sup> بطور کلی مارکسیسم غربی در عین اظهار علاقه به انگیزه‌های دیالکتیکی، با ماتریالیسم سرستیز داشته است. مثلاً در نزد سارتر "هیچ‌نوعی از ماتریالیسم نمی‌تواند هرگز [آزادی] را توضیح دهد." <sup>۵</sup> و آزادی همان چیزی است که ممیز موقعیت انسانی - تاریخی است. از سوی دیگر، جاییکه مارکسیسم غربی ماتریالیسم را تبلیغ کرده است، معمولاً نوع منحصر شناخت شناسانه‌اش را مد نظر داشته است، مثل مورد آلتوسر، دلاولپه و کولتی؛ و جایی که جنبه‌های هستی‌شناسانه‌ی ماتریالیسم مطرح شده‌اند، مانند تأکید مهم و مجدد و تیمپانارو (Timpanaro) بر نقش طبیعت <sup>۶</sup> و بویژه نقش "زیرساخت" بیولوژیک در زندگی اجتماعی، بحثشان اغلب بواسطه‌ی واقع‌گرایی تجربی-نیندیشیده‌ای در هستی‌شناسی، تباه شده است. <sup>۷</sup> در هر بحثی پیرامون ماتریالیسم، مسئله‌ی تعریف ماده در کمین نشسته است. در ماتریالیسم پراتیکی مارکس که به سپهر اجتماعی (و البته علوم طبیعی) محدود می‌شود و در آن "ماده" باید در معنای "پراتیک اجتماعی" فهمیده شود، هیچ مشکل ویژه‌ای رخ نمی‌کند. اما از انگلس به بعد ماتریالیسم مارکسیستی ادعاهای جهان‌شمول بیشتری دارد و مشکل اکنون چنین پدیدار می‌شود که اگر یک شیء مادی باید به مثابه‌ی یک عنصر پایدار و اشغال‌کننده‌ی فضا در نظر گرفته شود که می‌تواند دائماً تعریف و باز تعریف شود، پس بسیاری از موضوعات شناخت علمی - گر چه برای هویت‌یابی‌شان متکی بر اشیاء مادی‌اند - آشکارا غیرمادی‌اند. روشن است که اگر هستی‌شناسی‌های علمی و فلسفی از هم متمایز شوند، چنیــــن ملاحظات (همان‌طور که لنین دریافت) نیازمند رد ماتریالیسم فلسفی نیستند. اما تکلیف محتوای آنها چه می‌شود؟ برخی ماتریالیست‌ها در ایده‌ی شناخت‌پذیری

4-A.Geramsci; Selections from the Prison Notebooks, London 1986, p.116  
\*کروشه در متن انگلیسی است.

5-J.P.Sartre; Literary and Philosophical Essays, New York 1967, p.237

6-S.Timpanaro; On Materialism, London 1976

7-نگاه‌کننده، R.Bahskar; Scientific Realism and Human Emancipation, London 1986, p.116

نسبت‌ها و میدان‌ها<sup>۸</sup>. بعلاوه این واقع‌گرایی ترافرازنده (یا استعلایی) حتی بعضاً از جوهری "تز دو اوردگاه بزرگ" انگلس - اگرچه نه از بیان ظاهری آن - دفاع می‌کند. زیرا، (الف) این تز با واقع‌گرایی تجربی ایده‌آلیسم ذهنی و واقع-گرایی مفهومی ایده‌آلیسم عینی در تقابل است؛ (ب) اشتباه هر دوی آنها را در تقلیل هستی به متعلقات انسانی - عقل یا تجربه - در دوشیوه‌گوناگون "سفسطه شناختی" می‌بیند؛ و (ج) اتکا و استلزام سیستماتیک و متقابل آنها نسبت به یکدیگر را آشکار می‌کند، بدین ترتیب که به لحاظ شناخت شناسانه، ایده‌آلیسم عینی واقعیات شیء شده‌ی ایده‌آلیسم ذهنی را پیشفرض می‌گیرد و به لحاظ هستی‌شناسانه، ایده‌آلیسم ذهنی ایده‌های پیکریافته‌ی ایده‌آلیسم عینی را پیشفرض خود قرار می‌دهد؛ بطوریکه با بازرسی ساختارهای ظریف و پیروژه‌اش می‌توان زایش همان میراث دورویه را دید: قطعیت تجربی / حقیقت مفهومی. پژوهش‌های تاریخی نیز زمینه‌هایی را برای دیدگاه انگلس - مبنی بر اینکه ماتریالیسم و ایده‌آلیسم در متن مبارزه حول تغییرات در شناخت علمی و بطور عام‌تر در زندگی اجتماعی، به مثابه‌ی اضدادی دیالکتیکی با یکدیگر مرتبط‌اند - می‌سازند. سرانجام باید متذکر شد که توضیح ماتریالیسم از دید واقع‌گرایی ترافرازنده، با نیروهای یک جهت‌گیری طبیعت‌گرایانه که از آن ناشی می‌شوند، سازگاری دارد.<sup>۹</sup>

اهمیت این ملاحظه‌ی اخیر از آنروست که از زمان مارکس و انگلس، مارکسیسم پلمیکی مضاعف را به پیش برده است: از یکسو علیه ایده‌آلیسم و از سوی دیگر علیه ماتریالیسم عامیانه، تقلیل‌گرایا "غیردیالکتیکی"؛ مارکس علیه ماتریالیسم نگرورز و انگلس علیه ماتریالیسم مکانیکی. همچنین پروژه‌ی تدقیق برخورد یا نقدی "ماتریالیستی" به برخی امور که قاعدتاً مورد استقبالی ایده‌آلیسم قرار می‌گیرند، اغلب در عمل به تلاش برای پرهیز از تقلیل‌گرایی (مثلاً تقلیل فلسفه به علم، جامعه یا ذهن به طبیعت، عام‌ها به خاص‌ها، تئوری

۸- نگاه‌کنید به R. Bahskar; A Realist Theory of Science, 2nd edn., Hemel Hemstead 1978

۹- نگاه‌کنید به R. Bahskar; The Possibility of Naturalism, 2nd edn., Hemel Hemstead 1989, ch.3

به تجربه) - یعنی پرهیز از پاسخی که بطور خصلت‌نما "ماتریالیستی" است - بدون بازگشت به دوئالیسم، که بیشتر خوشایند ایده‌آلیسم است، منجر شده است. این عمل به نوبه‌ی خود معمولاً محتاج جنگی در دو جبهه است: علیه انواع مختلف "ایژکتیویسم" شامل متافیزیک، علم‌گرایی، جبرگرایی، شیء‌شدگی از یکسو، و علیه انواع "سویژکتیویسم" (که ظاهراً نقطه‌ی مقابل ایژکتیویسم، اما در واقع مکمل آنست) شامل پوزیتیویسم، اگنوستیسیسم، شک‌گرایی، فردگرایی، و اراده‌گرایی از سوی دیگر. تصویر اینکه ماتریالیسم مارکسیستی جستجویی است برای یک واسطه یا یک سنتز ساده‌ی هگلی در بین این حریفان تاریخی، تصویری کجراه‌کننده است. ماتریالیسم مارکسیستی کوششی است که با دیگرگون ساختن پروپلماتیک مشترک آنها، هم‌خط‌ها و هم‌بصیرت‌های پاره‌وار این دو ضد-همزیست کهنه‌را، از موضع پیشرو نوین، در یک راهگشایی انتقادی سپری می‌کند. همانطور که در تعاریف آغاز این نوشته آمد، هیچیک از موارد (۱) و (۳) دربرگیرنده‌ی ماتریالیسم تاریخی، یعنی چیزی که از روابط بین یک موضع فلسفی و یک علم تجربی انتظار می‌رود، نیستند. از سوی دیگر، ماتریالیسم تاریخی در ماتریالیسم هستی‌شناسانه (مورد ۱) ریشه دارد؛ شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی واقع‌گرایانه‌ی علمی (مورد ۲) را پیشفرض می‌گیرد و شامل تدقیق بنیادی ماتریالیسم پراتیکی (مورد ۳) است. مارکس و انگلس عادت داشتند با استمداد از ملاحظات شبه‌بیولوژیک به دفاع از ماتریالیسم برخیزند. آنها در "ایدئولوژی آلمانی" می‌نویسند: "مسئله نخستین پیش شرط هرگونه تاریخ انسانی، وجود افراد انسانی زنده است. بنابراین نخستین واقعیتی که باید در نظر گرفته شود ساختمان فیزیکی این افراد و رابطه‌ی متعاقب آنها با طبیعت است... [انسان‌ها] \* به مجرد تولید ابزار معیشت خویش، خود را از حیوانات متمایز می‌کنند، و این گامی است که بوسیله‌ی ساختمان فیزیکی آنها مشروط می‌شود."<sup>۱۰</sup> مارکسیست‌ها اغلب تنها یک سویه از رابطه‌ی طبیعی-اجتماعی، یعنی تکنولوژی، را مورد ملاحظه قرار داده‌اند و در توصیف راهی که انسانها در آن تصرف در طبیعت را می‌آغازند، راهی را که در آن، اصطلاحاً طبیعت به

\* کروش در متن انگلیسی است.

تصرف دوباره‌ی بشریت می‌پردازد، اساسا فراموش کرده‌اند. (این راه عموماً در اکولوژی، زیست‌شناسی اجتماعی و غیره مورد مطالعه قرار گرفته‌است).<sup>۰</sup>

ترجمه‌ی: کمال خسروی

ش-والامنش

## نقد ماتریالیستی به روایت آقای ایرج آذرین

"فلسفه در بیرون جهان نایستاده‌است؛ همچنانکه مغز بیرون آدمی نیست، آنهم تنها به این دلیل که در معده‌ی او واقع نیست."<sup>۰</sup> -مارکس-

"بسوی سوسیالیسم" نشریه‌ی تئوریک حزب کمونیست ایران در شماره سوم خود گفتگوی رادیوی این حزب را با آقای ایرج آذرین سردبیر نشریه‌ی مذکور تحت عنوان "انحرافات جنبش کمونیستی: انحراف فلسفی یا طبقاتی؟" چاپ کرده‌است.<sup>۰</sup> در مقدمه‌ی این گفتگو یادآوری شده‌است که موضوع آن "نظرات محافلی است که در پی ریشه‌یابی آنچه خود 'بحران جنبش کمونیستی' می‌نامند، مدعی‌اند انحراف فلسفی موجب این سرانجام بوده‌است."<sup>۰</sup> (ص ۲۶۱) ظاهراً این گفتگو پاسخی است به نظرات "محافلی" که جزوهای هم تحت عنوان "مدخلی بر نظرات اتحاد مبارزان کمونیست" منتشر کرده‌اند؛ اما بنا بر اشاره‌ی مقدمه‌ی فوق، نظرات مطرح شده از سوی محافل مورد اشاره، "شباهت تامی دارند به نظرانی که ۰۰۰ در قالب‌های پیچیده‌تر موسوم به 'چپ نسو' بدنبال اضمحلال پوپولیسم در چپ ایران رواج یافت و مایه‌ی اصلی آنها را بازخوانی و بازاندیشی تئوریک می‌سازد."<sup>۰</sup> به همین دلیل نشریه‌ی تئوریک حزب کمونیست ایران نیز چاپ پاسخ سردبیر خود را "مفید" دانسته‌است.<sup>۰</sup> من هم، به عنوان یکی از هواداران سابق آنچه "پوپولیسم" نامیده شده است، به همان دلیل ذکر نکاتی را در حاشیه‌ی فرمایشات آقای آذرین، هم "مفید" و هم شاید "عبث‌آموز" می‌دانم. اما پیش از طرح این نکات، باید چند نکته‌ی مقدماتی را یادآوری کنم:

۱- من متأسفانه نتوانستم جزوهای فوق را پیدا کنم و در نتیجه نمی‌دانم در آن جزوه چه مطالب اعجاب‌آوری طرح شده که آقای آذرین را به این پاسخگویی واداشته‌است؛ اما از آنجا که خطاب آقای آذرین تنها به "محافل" فوق‌الذکر

مقاله‌ی "ماتریالیسم" بخشی از یکی از آخرین کتابهای روی باسکار با مشخصات زیر است:

Roy Bahskar; RECLAIMING REALITY (A Critical Introduction to Contemporary Philosophy), Verso, 1989.

نیست، این امکان وجود دارد که حتی بدون آگاهی از محتوای آن جزوه نکات مورد مشاجره را طرح کرد.

۲- نشریات تئوریک حزب کمونیست ایران و بویژه ضمايم آنها تحت عنوان "مارکسیسم و مسئله‌ی شوروی" تلاش ارزنده و نادری برای طرح و دامن زدن به مباحث تئوریک در زمینه‌ی مسایل مارکسیسم هستند و آنچه در نوشته‌ی من خواهد آمد به هیچ روی انکار ارزش و جایگاه این نشریات نیست، برعکس تاکید‌ی است بر اهمیت این مباحثات و ضرورت ژرف‌نگری در آنها.

۳- در گفتگوی مذکور، مطالب گوناگونی طرح شده‌اند که در میان آنها دست‌کم دو محور برجسته وجود دارد. یکی رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه و دیگری آنچه آقای آذرین "کمونیسم‌کارگری" می‌نامد. می‌پذیرم که لازمه‌ی بحثی کامل و دقیق درباره‌ی این موضوعات این بود که نخست دیدگاه‌های خود را بطور اثباتی و مستقل درباره‌ی رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه و اسطوره‌ی کمونیسم کارگری ارائه می‌کردم و سپس با اتکاب به آن نقاط عزیمت، دیدگاه‌های آقای آذرین را مورد انتقاد قرار می‌دادم. در نتیجه چون اینکار را نکرده‌ام (و مسلماً در شماره‌های آینده‌ی "نقد" خواهم کرد)، نوشته، حاضر سرشتی جدلی (Polemik) دارد و قصد آن، اولاً نشان دادن آشفته‌فکری شگفت‌انگیزی است که سردبیر نشریه‌ی تئوریک حزب، در بحث پیرامون تئوری و امور تئوریک دارند و ثانیاً، نشانه‌گذاری راه بر تناقض و - اگر خوشبین باشیم - ساده‌لوحانه‌ای است که در پاسخگویی به مخالفان خویش، پیموده‌اند.

۴- این امکان وجود دارد که نابسامانی مفرط این نوشته ناشی از منشاء شفاهی آن (گفتگوی رادیویی) باشد. زیرا در نوشته‌های دیگر این نویسنده کمتر می‌توان با این حد از درهم‌گویی و استنتاجات دلبخواهی روبرو شد. به همین دلیل من از اشاره به جملات نامفهوم و بی‌ربط، شعارهای دهن‌پرکن (که قاعدتاً جایشان در نشریه‌ی تئوریک نیست) و استنادات بی‌پایه صرف‌نظر می‌کنم.

\*

پرسشگر این گفتگو در نخستین پرسش، دیدگاه آقای آذرین را درباره‌ی دیدگاه کسانی که معتقدند "نقد انحرافات کمونیستی باید تا سطح انحرافات فلسفی و متدلوزیک پیگیری شود" جواب می‌شود. آقای آذرین نخست می‌گویند که این سخن تازه‌ای نیست. راست می‌گویند. سپس "اشکال بنیادی" این

دیدگاه را در این می‌بینند که معتقدان بدان، "کمونیسم را به منزله‌ی مجموعه‌ای از عقاید نگاه می‌کنند" و آنرا به مثابه‌ی "یک مکتب فکری می‌فهمند" (ص ۲۶۲) تا اینجا روشن است که از نظر آقای آذرین کمونیسم یک مکتب فکری نیست. تکلیف ماهیت کمونیسم بزودی روشن خواهد شد، اما پیش از آن ببینیم که آقای آذرین از این فرمایش چه نتیجه‌ای می‌گیرند؛ اینکه پس! آن کسان معتقد هستند که هر اشتباه در اصول عقاید "کافی است" تا "تمام حرکت اجتماعی بر اساس این مکتب به انحراف برود".! از کجا چنین نتیجه‌ای را می‌گیرند، معلوم نیست. فرض بگیریم که کسانی معتقد باشند که کمونیسم یک "مکتب فکری" است و عبارت است از انعکاس یک حرکت اجتماعی مادی. در آن صورت آنها لزوماً حتی اصلاً نمی‌توانند معتقد باشند که هر اشتباه در اصول مکتب باعث انحراف "تمام حرکت اجتماعی" می‌شود. برعکس، این کسان حتماً معتقد خواهند بود که هر اشتباه در "حرکت اجتماعی" باعث اغتشاش در مکتب فکری آنها می‌شود. بهر حال چه نظر آنها درباره‌ی کمونیسم برحق باشد و چه نباشد، کمکی به استدلال دلبخواهانه‌ی آقای آذرین نمی‌کند.

اما فقط کافی است دو سطر دیگر نوشته را تحمل کنیم تا دریابیم که آقای آذرین نه تنها درباره‌ی آن کسان استدلال دلبخواهانه می‌کند، بلکه خود جزو همین کسان است! همانطور که دیدیم ایشان متد کسان را که می‌خواهند نقد انحرافات را تا سطح انحرافات متدلوزیک (روش شناختی) پی‌گیری کنند قبول ندارد و بر آن است که "حد نهایی کاربست متد" آنها "طبیعتاً به اینجا ختم می‌شود که ریشه‌ی انحرافات را باید در سطح عیب و ایراد فلسفی جستجو کرد." (ص ۲۶۲) بسیار خوب. مخالفان آقای آذرین متدی دارند که "طبیعتاً" به عمل آنها راه می‌برد. در نتیجه آقای آذرین هم متدی دیگری دارند که "طبیعتاً" به عمل دیگری راه می‌برد. اما همین چند سطر پیش آقای آذرین به ما می‌گفت که مخالفان کسانی هستند که می‌خواهند ریشه انحرافات واقعی و موجود را در سطح متدلوزیک جستجو کنند، یعنی می‌خواهند به این نتیجه برسند که چون متد آنها انحراف داشته به انحرافات کنونی رسیده‌اند. پس ایراد آقای آذرین به چیست؟ خود ایشان هم که معتقدند یک متد طبیعتاً به نتایج معینی می‌رسد. در نتیجه چه اشکالی دارد که کسانی انحراف واقعی را در سطح متدلوزیک بررسی کنند و متد نادرست کهنه را کنار بگذارند و متد تازه‌ای انتخاب کنند که "طبیعتاً" به نتایج دیگری برسد. دست‌کم

اعتراض آقای آذرین به چیست؟ از دو حال خارج نیست: یا آقای آذرین خود قبلاً از هواداران پوپولیسم بوده‌اند و در نتیجه قبل از آن مدت غلطی داشته‌اند که به پوپولیسم رسیده‌اند و برای رسیدن به مقام امروزی خود، یعنی سردبیری نشریه‌ی *تئوریک* حزب کمونیست (کارگری!) ناچار شده‌اند بایستی تا سطح متدلوزیک، متدشان را عوض کنند؛ یا از آغاز همان مدتی را داشته‌اند که "طبیعتاً" به مقام امروز می‌رسد. مبارکشان باشد. اما اجازه بدهند که دیگرانی نیز که فهمیده‌اند متدشان نادرست بوده، سفارش ایشان را بپذیرند، متدشان را عوض کنند و طبیعتاً به نتایج دیگری برسند.

بهر حال این گناه من نیست که آقای آذرین کسانی را که برای توضیح مرغ بدنبال تخم‌مرغ هستند، به توپ می‌بینند و درست چهار سطر بعد خود در اسکولاستیک تقدم مرغ یا تخم‌مرغ درمی‌ماند. در ضمن امیدوارم آقای آذرین از توصیفی که از استدلال‌شان در این گفتگو می‌کنیم نرنجند. زیرا، نه تنها سرسوزنی از بحث پیرامون رابطه‌ی دیالکتیکی روش و موضوع روش در این نوشته یافت نمی‌شود، بلکه درک "ماتریالیستی" (یکه از آن دفاع شده و به مارکس بیچاره هم نسبت داده شده است، حتی پلخانیف را نیز شرمسار خواهد کرد. شاید هم، اینگونه مباحث مربوطند به "سطح فلسفی و متدلوزیک" و در شان کمونیسم کارگری آقای آذرین نیستند!

برگردیم به مسئلهٔ ماهیت کمونیسم. دیدیم که از نظر آقای آذرین کمونیسم مکتب فکری نیست. از نظر ایشان کمونیسم عبارت است از "حرکت واقعی طبقه‌ی کارگر" یا "حرکت اجتماعی طبقه‌ی کارگر" (ص ۲۶۳). مارکسیسم هم عبارت است از "بیان نظری"، "بیان اهداف" و "شیوه‌ها"ی این حرکت. بسیار خوب. اما ما بزودی مطلع می‌شویم که "پایه‌ی اجتماعی کمونیسم" و "پایه‌ی مادی کمونیسم"، "وجود حرکت طبقه‌ی کارگر علیه سرمایه‌داری و برای سوسیالیسم است." (همان صفحه) یعنی کمونیسم چیزی است که یک "پایه‌ی مادی" دارد. اما از آنجا که قبلاً اطلاع یافته‌ایم که کمونیسم مکتب فکری نیست، و خود عبارت است از یک حرکت اجتماعی، پس درمی‌یابیم که کمونیسم یک حرکت اجتماعی است که پایه‌ی اجتماعی آن یک حرکت اجتماعی است! به این می‌گویند تعریف و استدلال برای عبرت مخالفان. طور دیگری به قضیه نگاه کنیم. آقای آذرین می‌گوید که پایه‌ی مادی کمونیسم "وجود حرکت طبقه‌ی کارگر علیه سرمایه‌داری" است. پس اگر این حرکت وجود نداشته باشد، کمونیسم

هم پایه‌ی مادی ندارد؛ یعنی یک حرکت اجتماعی است که پایه‌ی مادی ندارد. اما قبلاً می‌دانستیم که کمونیسم عبارت است از "حرکت واقعی طبقه‌ی کارگر". نتیجه بسیار ساده‌ای که می‌توان گرفت اینست که اگر حرکت اجتماعی طبقه‌ی کارگر وجود داشته باشد (که از زمانی که این طبقه وجود آمده، همواره مثل یک طبقه‌ی اجتماعی حرکت و واقعیت داشته است)، اما حرکت این طبقه علیه سرمایه‌داری نباشد، آنگاه کمونیسم وجود دارد، اما پایه‌ی مادی و اجتماعی ندارد! آیا چیزی که وجود دارد اما پایه‌ی مادی ندارد، بیشتر شبیه به خداوند متعال از دید یک فرد مذهبی نیست؟! جالب اینکه، ایشان می‌فرمایند به همین دلیل ما کمونیسم خود را "کمونیسم کارگری" می‌نامیم تا تمایز خود را از آنها که کمونیسم را یک مکتب فکری می‌دانند و آنرا جریانی "بریده از طبقه‌ی کارگر" (ص ۲۶۴) تلقی می‌کنند، روشن کنیم.

گمان می‌کنم کسی که معتقد باشد کمونیسم یک مکتب فکری است، دست کم گریبانش از اینگونه پریشان‌گویی‌ها آزاد است. چرا که می‌تواند بگوید، حرکت واقعی طبقه‌ی کارگر وجود دارد، اما چون حرکتی ضد سرمایه‌داری نیست، حرکتی کمونیستی نیست و در نتیجه کمونیسم به مثابه‌ی یک مکتب فکری، در این شرایط معین، پایه‌ی مادی و اجتماعی ندارد یا دست کم پایه‌ی مادی‌اش، حرکت آن بخش از طبقه‌ی کارگر است که علیه سرمایه‌داری مبارزه می‌کند.

اما مصیبت استدلال آقای آذرین به همین جا ختم نمی‌شود. چند صفحه بعد (ص ۲۷۷) می‌گویند کمونیسم حرکتی است که "حرکت طبقه‌ی کارگر جزء اساسی آن است" در نتیجه کار بجای بحث *تئوریک* به سرگیجه *تئوریک* می‌رسد: کمونیسم عبارت می‌شود از حرکت واقعی طبقه‌ی کارگر که حرکت طبقه‌ی کارگر جزء اساسی آن است! و اگر حرکت این طبقه ضد سرمایه‌داری نباشد، پایه‌ی اجتماعی هم ندارد! پرسیدنی است که اجزاء (البته غیر اساسی!) دیگر کمونیسم چه هستند؟ اگر کمونیسم حرکتی است که حرکت طبقه‌ی کارگر را به مثابه‌ی یک "جزء اساسی" دربرمی‌گیرد و شامل اجزای (غیر اساسی) دیگری هم هست، آیا این اجزاء از طبقات دیگر گرفته نمی‌شوند؟ نعوذ بالله! کمونیسم کارگری و این حرفها!؟

اما ببینیم نقطه‌ی اتکای بحث آقای آذرین که به مثابه‌ی قوت قلب تئوریسین مارکسیست در پانویس صفحه‌ی ۲۶۳ آمده چیست؟ ایشان از کتاب

"ایدئولوژی آلمانی" مارکس و انگلس نقل کرده‌اند: "برای ما کمونیسم وضعیت اموری نیست که باید ایجاد شود، ایده‌آلی نیست که واقعیت ناگزیر است خود را با آن منطبق کند".

تا اینجا کاملاً روشن است که کمونیسم برای مارکس و انگلس - دست‌کم در این جمله - به مثابه‌ی علت غایی در یک حرکت تقدیری عمل نمی‌کند و می‌توان آنرا به عنوان سندی در برابر کسانی گذاشت که فلسفه‌ی تاریخی قدرگرا را به مارکس نسبت می‌دهند. آنها می‌افزایند:

"ما کمونیسم را به آن حرکت واقعی اطلاق می‌کنیم که وضعیت حاضر را ملغی می‌کند".

آنچه بلافاصله از این جمله برمی‌آید این نیست که از نظر آنها کمونیسم عبارت از حرکت واقعی طبقه‌ی کارگر است، بلکه تنها این است که کمونیسم عبارت از آن حرکت واقعی است که علیه وضع موجود است و آنرا ملغی می‌کند. اگر خیلی به استدلال آقای آذرین لطف کنیم می‌توانیم بگوییم که از نظر مارکس و انگلس کمونیسم عبارت از آن چیزی است که آقای آذرین پایه کمونیسم می‌نامد.

بعلاوه از این جمله نه تنها بهیچ وجه بر نمی‌آید که این حرکت واقعی واجد لحظه‌ی تئوریک نیست، بلکه برعکس، و بنا بر درک ماتریالیستی مارکس که ماتریالیسمی پراتیکی است (و آقای آذرین هم آنرا به همین نام می‌نامد)<sup>۱</sup> لحظه‌ی تئوریک نیز، امری واقعی است و بیرون از جهان واقعی قرار ندارد. به همین دلیل هیچ اشکالی ندارد اگر کمونیسم را حرکتی واقعی بدانیم که آمیزه‌ای است از تئوری و پراتیک؛<sup>۲</sup> هم حرکت اعتراضی طبقه‌ی کارگر علیه سرمایه‌داری را در بر می‌گیرد و هم کاپیتال مارکس، ایدئولوژی آلمانی و بسیاری از آثار تئوریک مارکس و مارکسیست‌ها را. اشکالی ندارد اگر کمونیسم را حرکتی واقعی و اجتماعی بدانیم و آنرا دربرگیرنده‌ی مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر در سطوح گوناگون اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک (بطور عام) تلقی کنیم.

مشکلات آقای آذرین مشکلات کسی است که "مکتب فکری" را به این دلیل که امری تئوریک و ذهنی است، امری واقعی تلقی نمی‌کند، مشکلات کسی

است که می‌خواهد کمونیسم را یا مکتب فکری بدانند یا حرکت واقعی و چون خود آنرا حرکتی واقعی می‌داند (و واقعیت هم که شامل فکر نیست!) حریف را متهم می‌کند که او کمونیسم را مکتب فکری می‌داند. این الاکلنگ فویرباخی نه ربطی به مارکس دارد و نه به کمونیسم.

ماتریالیسم نگرورز فویرباخی می‌ترسید پراتیک را به مثابه‌ی امری عینی تلقی کند، زیرا امر عینی را تنها ماده و شیء قابل حس تلقی می‌کرد و از آنجا که پراتیک ماده نبود، ناگزیر می‌بایست ایده باشد و عزیمت از ایده هم ایده‌آلیسم بود. آقای آذرین هم از آنجا که امر واقعی را تنها امر عینی می‌داند، در نتیجه هر چیز که بنظرش ذهنی است (مثل مکتب فکری و مارکسیسم) "طبیعتاً" غیر واقعی است. بدین دلیل وقتی مارکس کمونیسم را "حرکت واقعی" تعریف می‌کند، آقای آذرین هم بلافاصله "واقعی" را به "عینی" ترجمه می‌کند و بجای آن انواع و اقسام تعاریف کمونیسم را می‌گذارد که بنظرش عینی‌اند.

بعید نیست آقای آذرین مشقش را از روی دست انگلس در مقاله "کمونیستها و آقای کارل هاینتس" نوشته باشد. آنجا، انگلس در برابر هاینتس که بر آن است کمونیسم یک نظام یا آموزه‌ی فکری (Doktrin) است، می‌گوید: "کمونیسم یک نظام فکری نیست، بلکه یک جنبش [یا حرکت] است، کمونیسم نه از اصول، بلکه از امور واقع عزیمت می‌کند."<sup>۳</sup> اما اگر تئورسین مارکسیست ما حرفهای معلمش را دست‌کم هفت سطر بیشتر می‌خواند، حتماً می‌دید که انگلس می‌گوید: "کمونیسم تا آنجا که نظری است، عبارت است از بیان تئوریک موضع پرولتاریا در این جنگ [بین پرولتاریا و بورژوازی] و جمع‌بندی تئوریک شرایط‌رهای پرولتاریا"<sup>۴</sup> بعلاوه، انگلس در همان نخستین سطور "اصول کمونیسم" می‌نویسد: "کمونیسم آموزه‌ی (Lehre) شرایط‌رهای پرولتاریا است."<sup>۵</sup>

بهر حال انگلس برخلاف شاگرد تنبلی مثل آقای ایرج آذرین اصلاً نمی‌ترسد که از جنبه‌ی نظری کمونیسم حرف بزند یا آنرا "آموزه" بخواند،

2-Engels; MEW, 4, S. 321

3-Ebenda, S. 322

4-Ebenda, S. 363

زیرا از نظر او، فکر هم بخشی از واقعیت است و نافی تعریف کمونیسم به مثابه‌ی یک جنبش نیست.

همین دیدگاه در واقع پایه‌ی اساسی استدلال آقای آذرین در نقد به مخالفان را می‌سازد. آقای آذرین در بخش تدریس ماتریالیسم در این نوشته به پوپولیست‌ها می‌گوید که اگر با بحرانی در نظرات یا شکستی در عمل سیاسی خود مواجه شدید نباید بدنبال ریشه‌یابی علل این بحران در سطوح فلسفی و متدلوژیک باشید و نباید در این اندیشه باشید که چه انحراف فلسفی یا ایدئولوژیکی پدیدآورنده‌ی بحران یا علت شکست است. برعکس باید به تحلیل پایه‌ی مادی نظراتتان بپردازید تا ببینید که تعابیر فلسفی و متدلوژیک شما بر چه مبنایی استوار است. این توصیه البته فقط برای پوپولیست‌ها و برای ایدئولوژی‌های طبقات غیرپرولتری است که به زبان سوسیالیسم سخن می‌گویند. زیرا کمونیسم کارگری (و سخنگوی آن آقای آذرین) نه هرگز بحرانی داشته است و نه امروز دارد! در مورد ادعای اخیر جای دیگری (در نوشته‌ی مستقلی پیرامون کمونیسم کارگری) به حباب خوش‌خیالی آقای آذرین تلنگری خواهم زد. اما تا همینجا ببینیم که درس "ماتریالیستی" آقای آذرین ریشه در کجا دارد.

این درک کاریکاتوری است از رابطه‌ی زیربنا و روبنا و هیچ کاری نمی‌کند جز اینکه روبنای ایدئولوژیک را به زیربنای مادی تقلیل دهد و قدمی از دیدگاهی فویرباخی مبنی بر "حل کردن جهان مذهبی در مبنای ناسوتی آن" فراتر نمی‌رود. اینکه در تحلیل نهایی نمی‌توان زیربنای مادی جامعه را دریـک دامنه‌ی معین اجتماعی/تاریخی براساس روبنای ایدئولوژیک آن توضیح داد و اینکه در تحلیل نهایی کل روبنای ایدئولوژیک (شامل علم، فلسفه، حقوق، مذهب، ...) برپایه‌ی شالوده‌ی تولیدمادی در جامعه استوار است، نه هرگز به معنی نفی نقد نظری است و نه هرگز نشانگر این است که این زیربنابدون واسطه به آن روبنا تحویل می‌شود. آشفتگی درک آقای آذرین از اموری چون علم، فلسفه و ایدئولوژی و سرشت، مرزها و رابطه‌ی آنها با یکدیگر از یکسو و ساده‌لوحی معصومانه در درک رابطه‌ی تولید مادی و تولید ایدئولوژیک از سوی دیگر، باعث می‌شود که سرشت عینی ایدئولوژی به مثابه‌ی بیان عینیت یافته‌ی پراتیک‌های اجتماعی مبتنی بر سلطه، کاملاً از نظر پنهان بماند.

اما ببینیم چرا چنین است. ظاهراً مخاطبان آقای آذرین گفته‌اند که اندیشه‌ها

موجد حرکات واقعی طبقات اجتماعی‌اند. ایشان قبول ندارند و معتقدند برعکس درست است. می‌گویند: "نمی‌توان تاریخ مادی را وارونه کرد و اندیشه‌ها را موجد حرکات واقعی طبقات اجتماعی دانست. برعکس است." (ص ۲۶۸)

**اولا:** تا آنجا که به درک مارکس از این مسئله مربوط است، نه صورت مسئله چنین است و نه پاسخ آن. قضیه نه مربوط است به رابطه‌ی اندیشه و حرکات واقعی طبقات اجتماعی (صورت مسئله) و نه به اینکه اولی موجد دومی یا دومی موجد اولی است (پاسخ مسئله). تا آنجا که مسئله به مارکس مربوط است، قضیه عبارت است از نقد موضوع علم اجتماعی/تاریخی کس در آن، در عام‌ترین سطح تجرید، شالوده‌ی اقتصادی جامعه مبنای پراتیک‌های اجتماعی/تاریخی است. این پراتیک‌ها در یک سطح مشخص تر، در حرکات واقعی طبقات اجتماعی ساختبندی می‌شوند و انسان‌ها از طریق روبنای ایدئولوژیک به مناسبات تولیدی آگاهی می‌یابند و به تغییر آنها برمی‌آیند. رابطه‌ی این ساخت‌های مختلف در سطوح مختلف تحلیل از یکسو و رابطه‌ی آنها در شکل واقعی زندگی تاریخی انسان از سوی دیگر، نه تنها بسیار و به مراتب پیچیده‌تر از درک ساده لوحانه‌ای است که آقای آذرین از آن ارائه می‌کنند، بلکه به لحاظ علمی چنین درک ایدئولوژیکی را سپری کرده است.

کاری که آقای آذرین می‌خواهد بکند (تازه اگر صورت مسئله را بدرستی طرح کرده بود) اینست که "از طریق تحلیل هسته‌ی زمینی مه‌آلودگی‌های مذهبی را دریابد" و این متأسفانه نظر مارکس نیست. این کار بنظر مارکس کاری است بسیار آسان که هم از فویرباخ برمی‌آید و هم از ماتریالیست‌های فلسفی دیگر. کار دشوار از نظر او اینست که "از روی مناسبات واقعی زندگی از اشکال آسمانی شده‌ی آنها پرده برگیرد." بنظر او تنها همین راه دوم است که "ماتریالیستی و علمی" است.<sup>۵</sup>

آقای آذرین در نوشته‌شان پیرامون نقد نظرات بتلهایم تحت عنوان "در نقد سوسیالیسم عرفانی" (مارکسیسم و مسئله‌ی شوروی/شماره ۲) برآنند که: "این حقیقت که زیربنا مشروط‌کننده‌ی ... روبناست، هنوز دینامیسم تغییر زیربنا و روبنا را در نزد مارکس بیان نمی‌کند ... تقدم وجود بر شعور

(ماده بر ایده) هنوز بیان تمامیت شناخت شناسی مارکس نیست، اینها را فلاسفه ماتریالیست پیش از مارکس نیز دریافته بودند." (ص ۱۸۲) در اینجا می بینیم که خود ایشان نیز با آنکه در آن نوشته لا اقل صورت مسئله را بدرستی طرح می کنند، در این نوشته در طرح پرسش از "فلاسفه ماتریالیست" عقب ترند و در پاسخ، از آنها جلو تر نمی روند.

**ثانیا:** مخاطب آقای آذرین کسانی هستند که بگفته ی ایشان باز خوانی آثار تئوریک و باز اندیشی درباره ی آنها را وجهی همت خود قرار داده اند. نخست آنکه، اگر منظور آقای آذرین تعداد کثیری از هواداران سابق گروه های چپ است که امروز برخی از آنها کار و مبارزه ی تئوریک را عمده می دانند، باید بگویم آقای آذرین درباره ی بسیاری از آنها خیلی لطف دارند که فکر می کنند آنها مشغول باز خوانی هستند. گمان می کنم نیازی به این تعارف نیست که بسیاری از ما، که زمانی خود را مارکسیست می نامیدیم و هرگز چشمان به بسیاری از آثار مهم مارکس نیفتاده بود، حداکثر مشغول "برای اولین بار خوانی" هستیم. (آقای آذرین قیاس به نفس کرده اند! زیرا ایشان مسلما از اوان کودکی همه ی آثار مارکس و مارکسیست ها را فوت آب بوده اند و اگر هم آنها را بخوانند، باز چندم ایشان است و باز خوانی می کنند. بعلاوه ایشان از همان زمان، مسلح به قدرت کشف و شهود و اشراق هم بوده اند، زیرا بدون آشنایی با فلسفه و منطق، آثاری از مارکس چون دست نوشته های اقتصادی و فلسفی، خانواده ی مقدس، گروندریسه (بویژه روش اقتصاد سیاسی)، فقر فلسفه (بویژه بخش متافیزیک اقتصاد سیاسی) و آثاری از انگلس مثل آنتی دورینگ و لودویک فویرباخ و پایان فلسفه ی کلاسیک آلمان را خوانده اند، فهمیده اند و دریایان هم روش ماتریالیستی آنها را آموخته اند و امروز هم چشم بد دور و کور، بکار می برند. با این وجود بد نیست اگر ایشان بزرگواری کنند و اجازه بدهند دیگران نیز، هر چند دیرتر از ایشان! برخی از این آثار مهم را بخوانند.)

اما به همین دلیل که کسانی تازه دارند با درک مارکس از علم اجتماعی و تاریخی، موضوع این علم و روش آن آشنا می شوند، هیچ عیبی ندارد اگر از خود بپرسند چرا درک مارکس درست است؟ و اگر می خواهند چرایی آنرا با مطالعه آثار مارکس و آثار مخالفان برجسته و قابل اعتنائش (چه در زمان او و چه امروز) دریابند، چه اشکالی دارد اگر به پی جویی و مقایسه ی روش مارکس و روش

معارضانش بپردازند. مگر این خود مارکس نیست که معتقد است نقد فلسفه ی هگل باید بر نقد روش او استوار باشد و بر آن است که مخالفان هگل نسبت به روش انتقاد، دیدی انتقادی ندارند.

آقای آذرین برای روشن شدن نظرشان مثالی آورده اند که اتفاقا مثال خوبی برای روشن شدن درک ایشان از روش نقد ماتریالیستی، علم اجتماعی/تاریخی و ایدئولوژی است. پرسشگر که گویا زمانی پوپولیست بوده و اشتباهات مقداری فلسفه و منطق خوانده، هم با اندیشه های فلسفی مائو آشناست و هم واژه های غریبی مثل "متافیزیس" را بلد است. به همین دلیل از آقای آذرین می پرسد: آیا نمی توان اندیشه های فلسفی مائو را "به لحاظ فلسفی آغشته به متافیزیس" ارزیابی کرد؟ و آیا درست است اگر بگوییم که "این انحراف متافیزیکی ۰۰۰۰ بر سطوح نظری مختلف اندیشه های مائو هم سایه انداخته است؟" بهر حال تا اینجا روشن است که پرسشگر نپرسیده است: آیا انحراف فلسفی اندیشه های مائو سرنوشت سوسیالیسم را در چین ساخت یا نه. با این وجود آقای آذرین ضمن تایید انحراف "متافیزیس" می گویند که مسئله این نیست. مسئله این است که آیا این انحراف سرنوشت سوسیالیسم در چین را ساخت یا نه؛ و سپس به پرسشی که خودشان مطرح کرده اند، اینطور پاسخ می دهند: روشن است که می توان به لحاظ فلسفی انحراف متافیزیس را تشخیص داد و قطعاً می توان دید که "در کارهای دیگر مائو، در آثار سیاسی و اقتصادی اش نیز، رد پای همین متد پیداست." (ص ۲۶۶) سپس خودشان می پرسند که "آیا می خواهید نتیجه بگیرید که انحراف فلسفی موجد آن حرکت حزب کمونیست چین و آخر و عاقبتش بوده؟" مسلم است که به این پرسش که آقای آذرین در صفحه ۲۶۶ طرح می کنند، نمی توان پاسخ مثبت داد. پرسشگر بیچاره هم مسلماً جرئت این کار را ندارد. زیرا روشن است که آخر و عاقبت حزب کمونیست چین معلول هزاران دلیل واقعی است، که بنظر کسی چون مارکس، تنها در تحلیل نهایی، یعنی در عام ترین سطح تجرید می توان گفت که در میان این دلایل، شالوده ی اقتصادی در آن متطع اجتماعی/تاریخی معین تعیین کننده بوده است. اما از اینجا هرگز نمی توان به این نتیجه رسید که پس متد انحرافی مائو، هیچ نقشی نداشته است. خیر. در تحلیلی مارکسی، این متد نیز نقش و جایگاه خود را دارد و بطور واقعی نیز این نقش را ایفا می کند. اما اگر پرسشگر و هیچ فرد معقول وجدی

دیگری نمی‌تواند به پرسش صفحه ۲۶۶ آقای آذرین پاسخ مثبت بدهد و آقای آذرین صفحه ۲۶۶ هم پایهی استدلالش را بر همین جواب منفی استوار می‌کند، با این وجود خود آقای آذرین، منتها در صفحه ۲۶۲ به راحتی به پرسشی از این نوع پاسخ مثبت داده است و با اطمینان گفته است که هر متدی طبیعتاً به عمل معینی راه می‌برد. بگذریم. قرار بود تا این حد در زمینه‌ی آشفته‌فکری‌های تنوریسین مارکسیست و سردبیر نشریه‌ی تنوریک حزب کمونیست ایران مته به خشخاش نگذاریم. در نتیجه بپردازیم به تحلیل مارکسیستی ایشان. می‌گویند اگر درک ماثو از تضاد و تقسیم آن به تضاد اصلی و فرعی غلط بود (که بنظر ایشان غلط است) بدین دلیل نیست که ماثو در زمینه‌ی فلسفه و منطق سواد کافی نداشته است. علت جای دیگری است. باید رفت و ساخت طبقاتی دورانی را که این نظر ارائه شده بررسی کرد و دید چرا این نظر شکل گرفته و چرا پذیرفته شده است. سپس با اتکا به "شواهد تاریخی" توضیح می‌دهند که در آن زمان ماثو می‌خواست تاکتیک "ائتلاف با کومین تانگ" و "مبارزه با ژاپن" را به وسیله‌ی تضاد اصلی و فرعی "توجیه فلسفی" کند و "جایبندازد". در ماتریالیستی بودن این تحلیل ظاهراً هیچ گمانی نمی‌توان برد. با این وجود ما با اجازه‌ی ایشان اندکی بیشتر سماجت می‌کنیم.

مارکس در اواسط قرن نوزدهم، یعنی در یک شرایط اجتماعی و تاریخی معین (که البته این موقعیت بنظر آقای آذرین شامل فلسفه‌ی کلاسیک آلمان و اقتصاد سیاسی انگلیس و سوسیالیسم فرانسوی نمی‌شود! زیرا اینها همه مکتب فکری‌اند و واقعی نیستند!)، بدین نتیجه رسید که پرولتاریا تنها طبقه‌ای است که می‌تواند خویشتن را به مثابه‌ی طبقه براندازد و "دولت" پرولتری تنها نادولتی است که می‌تواند رو به زوال رود. بسیار خوب. از آقای آذرین می‌پرسیم این سخن مارکس برای "توجیه فلسفی" و "جانداختن" چه تاکتیکی بود؟ مسلماً آقای آذرین از این سوال "ابلهانه" عصبانی می‌شوند و می‌گویند کار مارکس علم بود، فلسفه نبود. از ایشان تقاضا می‌کنیم اندکی دندان بر جگر مبارک بگذارند.

لنین در اوایل قرن بیستم، یعنی در یک شرایط اجتماعی و تاریخی معین (که البته این موقعیت به نظر آقای آذرین شامل آثار مارکس و انگلس کاژوتسکی، برنشتاین، پلخانف، مهرینگ و... نمی‌شود، زیرا آنها "بیان

نظری" اند و واقعی نیستند!) بدین نتیجه رسید که انقلاب در ضعیف ترین حلقه از زنجیره‌ی کشورهای امپریالیستی رخ می‌دهد. باز از آقای آذرین می‌پرسیم این نتیجه‌ی لنین برای "توجیه فلسفی" و "جانداختن" چه تاکتیکی بود؟ در این مورد آقای آذرین مسلماً کمتر عصبانی می‌شوند، چون قضیه از نظر ایشان بیشتر جنبه‌ی سیاسی و کمتر جنبه‌ی علمی دارد.

اکنون از ایشان می‌پرسیم که آیا ایشان به عنوان یک روشنفکر مارکسیست ایرانی، امروز، در شرایط امروز جهان، نتایج مارکس و لنین را هنوز معتبر می‌دانند یا نه؟ اگر آنها را معتبر ندانند و معتقد باشند که هر یک از آنها متعلق به شرایط اجتماعی/تاریخی دیگری هستند و برای فهم آنها باید زمینه‌ی "مادی" پیدایششان را بررسی کرد! -، در آن صورت کل علم اجتماعی/تاریخی را به ایدئولوژی تقلیل داده‌اند. اما اگر آنها را کمالان معتبر بدانند، در آن صورت پذیرفته‌اند که هر یک از آنها، به تناسب خویش، نسبت به زمینه اجتماعی/تاریخی پیدایششان استقلال نسبی یافته‌اند و ما برای "توجیه فلسفی" و "جانداختن" تاکتیکی نبوده‌اند. حال پرسیدنی است که چرا در مورد ماثو چنین نیست؟ در شیوه‌ی تحلیل آقای آذرین چگونه می‌توان این تمایز را تشخیص داد؟ آیا ماتریالیسم ایشان از این طرح عام و خام فراتر می‌رود که: حرکات واقعی طبقات اجتماعی موجد اندیشه‌اند؟ در این طرح چگونه علم اجتماعی/تاریخی از ایدئولوژی به معنای اخص کلمه، تمایز می‌یابد؟ آیا نمی‌توان تصور کرد که همانطور که مارکس و لنین در شرایط اجتماعی/تاریخی متفاوتی توانسته‌اند عناصری از یک علم اجتماعی/تاریخی را بسازند، که نه تنها برای زمانه‌ی خودشان، بلکه در یک دامنه‌ی تاریخی وسیعتر نیز اعتبار دارد، ماثو نیز در یک شرایط اجتماعی/تاریخی معین، عنصر دیگری از این علم را ساخته است که وظیفه‌اش "توجیه فلسفی" و "جانداختن" تاکتیک نیست. آقای آذرین حتماً خبر دارند که مارکسیستی چون لویی آلتوسر اتفاقاً تحت تاثیر درک ماثو از تضاد، بدین نتیجه رسیده است که تضادها در ساختار اجتماعی (آنها نه فقط در چین زمان ماثو) بگونه‌ای بیش/کم تعیین شده (over/under determined) عمل می‌کنند. امیدوارم که آقای آذرین نگویند اینهم برای "توجیه فلسفی" و "جانداختن" تاکتیک دیگری است!

مسلماً است که متد "ماتریالیستی" آقای آذرین باید در هر گونه تحلیلی

کاربرد خود را داشته باشد. به همین دلیل پرسشگر از ایشان می‌خواهد که حالا توضیح دهند که پس علت وجودی این جماعت که مشغول بازخوانی و بازاندیشی هستند و دم از فلسفه‌خوانی می‌زنند چیست؟ نقطه‌ی اوج زیبایی و استحکام منطقی متد "ماثریالیستی" آقای آذرین بالاخره پدیدار می‌شود. نخست ایشان تایید می‌کنند که اینها "دچار فقر تئوریک شدیدی" هستند. (ص ۲۷۸). بنظر من تا جاییکه نیمی از حقیقت را می‌گویند، کاملاً حق دارند. ما به عنوان روشنفکران چپ ایرانی، به عنوان کسانی که خود را مارکسیست می‌نامیم یا روزی می‌نامیدیم - در یک مغدل عمومی - واقعا دچار فقر تئوریک هستیم. حتی از آثار مارکس نیز هنوز به فارسی ترجمه‌های نیمه‌کاره و سرودم‌بریده‌ای داریم. خانواده‌ی مقدس و ایدئولوژی آلمانی هنوز به فارسی ترجمه نشده‌اند (ترجمه‌ی بخشهایی از آنها که فعلا وجود دارد، اگر نبود بهتر بود، دست‌کم مایه‌ی گمراهی نمی‌شد)، از گروندریسه نیمی توسط آقای پرهام به فارسی ترجمه شده که ایشان هم خداخیرشان بدهد هر چه خواسته‌اند - داخل گروشه و خارج از گروشه! - از قول مارکس گفته‌اند، نیمه‌ی اول کاپیتال جلد سوم تازه یکسال است که منتشر شده و برای ترجمه‌ی نیمه‌ی دوم آن هنوز باید دست به دعا ماند، از سه جلد تئوری‌های ارزش اضافه هم که اصلا خبری نیست. اما نیمه‌ی دیگر حقیقت اینست که آقای آذرین و تئوری‌پردازان حزب ایشان نیز تافته‌ی جدا بافته‌ای نیستند و خیالات می‌کنند که دیگران در رکابشان در خال حرکت‌اند.

سپس ایشان به پاسخ پرسش و دلیل اصلی می‌رسند و می‌گویند: بله، اینها کسانی هستند که زمانی پوپولیست بودند و چون پوپولیست بودند دچار بحران شدند. چشمان کور، شاید راست می‌گویند. تا اینجا بیش را از ایشان می‌پذیریم. دندمان نرم، یعنی می‌پذیریم که چون این کسان پوپولیست بوده - اند، دچار بحران شده‌اند. اما پرسش پرسشگر این است که این کسان چرا امروز هم از "بحران کمونیسم و بازخوانی و بازاندیشی" دمی‌زنند؟ امروز گسه دیگر پوپولیست نیستند. پاسخ آقای آذرین اینست که با آنکه این دیدگاه حاصل بن بست و اضمحلال چپ خرده‌بورژوازی است، اما "علیرغم اینها همچنان اسیر آرمانها و اهداف چپ خرده‌بورژوازی" هستند؛ این کسان "با مشغول کردن خود در سطح فلسفه و تئوری، در حقیقت ادعا می‌کنند چنان تئوری‌ای خواهند یافت که بتواند پراتیک گذشته‌ی خود را، این بار بطور موفقیت آمیز ادامه دهند." (ص

ص ۲-۲۸۱). جل‌الخالق! تنها توضیحی که برای این پرسش و پاسخ می‌توان یافت اینست که پرسشگر در برابر غنای تئوریک شدید آقای آذرین خود را باخته و زبانش بند آمده‌است. وگرنه، باید از آقای آذرین می‌پرسید چرا؟ چرا کسانی که زمانی ایدئولوژی و پراتیک معینی داشته‌اند و امروز نه تنها آنرا ندارند، بلکه در اساس معتقدند که تئوری و پراتیک نادرستی بوده‌است، همچنان اسیر آرمانها و اهداف گذشته‌اند، اما کسانی که هنوز همان ساختارهای تشکیلاتی و همان ایدئولوژی‌ها را با اندکی بالا و پایین تحت لوای حزب و گروه دیگر حفظ کرده‌اند، اسیر آرمانها و اهداف گذشته نیستند؟

آقای آذرین عزیز، چرا زمانی که فرقه‌های دیگری چون فرقه‌ی خودتان، برای مسخره و تحقیر حزب کمونیست شما آنرا سازمان "کومله - سهند" مینامیدند (و هنوز هم می‌نامند) شما برآشفته می‌شدید که: اینها مهملات است. حزب را تنها کومله و سهند نساخته‌اند و فعال‌ترین و پیشروترین عناصر انقلابی در درون همان سازمانهای بقول شما پوپولیستی، پس از بحران این سازمانهای بقول شما خرده‌بورژوازی، به جریان ساختن حزب کمونیست پیوسته‌اند و اکنون از اعضا و کادرها و رهبران آن هستند. چطور آنها اسیر آرمانها و اهداف خرده - بورژوازی گذشته نیستند و کسانی که شما و حزب شما را ادامه‌ی منطقی همان جریانات پوپولیستی می‌دانستند و حاضر نشدند در حزب شما ثبت نام کنند، اسیر آرمانهای خرده‌بورژوازی‌اند؟ آیا شما و رهبران حزب شما عادت کرده‌اید که به توهین‌آمیزترین وجهی مرگ را برای همسایه بخواهید؟ آیا این درک همان درکی نیست که باعث می‌شود دبیرکل حزب شما در یک سخنرانی در شهر استکلم بگوید سوسیالیست‌هایا کمونیست‌های شرافتمند در حزب کمونیست متشکل شده‌اند؛ آیا می‌دانید که این سخن حتی عصیانیت و اعتراض هواداران و هواخواهان حزب خودتان را نیز برانگیخت و باعث شد بسیاری جلسه را ترک کنند؟ آیا این حزب شما نیست که می‌خواهد پراتیک گذشته‌ی سازمانهای پوپولیستی را "اینبار بطور موفقیت آمیز" ادامه دهد؟ شما اگر قدرت استدلال ندارید، دست کم می‌توانید مثل برخی دیگر از رفقایان اندکی متواضع و منصف باشید.

با این حال آقای آذرین در ادامه‌ی بحث آب پاکی را روی دست خواننده می‌ریزند و در اساس منکر کل بحث می‌شوند. می‌گویند: "واقعا هر چه هم که

عیب و ایراد فلسفی و تئوریک در کار بوده باشد، چرا باید آن عملکرد سیاسی از آدم سر بزند؟" (ص ۲۸۱) • و بدین ترتیب ثابت می‌کنند که ایشان فقط وقتی می‌پذیرند آدمی سر داشته باشد که سرش در معده‌اش باشد • زیرا سری که در معده نباشد عبارتست از "هرگونه عیب و ایراد فلسفی و تئوریک" که چون در معده نیست، پس وجود ندارد و نمی‌تواند هیچ تأثیری هم در "آن عملکرد سیاسی" بگذارد • آقای آذرین صفحه ۲۶۲ معتقد بودند که هرمتد طبیعتا به عمل معینی راه می‌برد، آقای آذرین صفحه ۲۶۶ تخفیف دادند و قناعت کردند به اینکه ردپای متد ماثور آثارش پیداست و آقای آذرین صفحه ۲۸۱ معتقدند که متد و تئوری هیچ ربطی به عملکرد سیاسی ندارد • درود بر ایشان که چنین آموزنده سخن گفته‌اند • همه‌ی آنچه آقای آذرین در توضیح و تشریح روش ماتریالیستی‌شان و در نقد و تحلیل "فلسفه‌خوانان" گفته‌اند، البته کافی نیست • هنوز پاسخ‌دندان شکن باقی است •

ایشان یکبار دیگر! (این بار در صفحه ۲۸۳) آخرین حرفشان را درباره رابطه متد و عمل سیاسی پس می‌گیرند و انتظار دارند که متد فلسفه‌خوانان در تحلیل بحران، مسلما نتیجه‌ی عملی داشته باشد؛ و آن نتیجه‌ی عملی از نظر ایشان عبارت است از اینکه آنها در آخر ناچارند به "پرولتاریا فراخوان فلسفه‌خواندن" بدهند • و اینهم که بخودی خود مزخرف است • دلیلشان هم این است که اگر کارگری بیايد و از این جماعت بپرسد چه کار باید کرد، اینان پاسخی ندارند جز اینکه به او بگویند برو فلسفه‌بخوان • (البته ایشان توضیح می‌دهند که در اروپا وضع بگونه‌ی دیگری است • "احزاب بورژوازی" و "سوسیال‌دمکراسی" و "رهبران اتحادیه‌های بوروکراتیک" وجود دارد و فلسفه‌خوانان اروپایی به کارگران می‌گویند که از گرایش‌ها و مراجع سیاسی فوق حمایت کنید • اما در ایران که اینها هم نیستند و هیچ پاسخی باقی نمی‌ماند جز پاسخ "پوچ" (فراخوان به فلسفه‌خوانی) •

با اینکه آقای آذرین به واسطه‌ی غنای شدید تئوریک از مسئله‌ای که خواهم گفت مطلع‌اند، اما یادآوری‌اش بی‌ضرر است •

رابطه‌ی اشکال آگاهی با حرکت واقعی طبقه‌ی کارگر یا هر طبقه‌ی اجتماعی دیگر، رابطه‌ی پیچیده‌ای است که تحلیل آن مجال و فرصت جداگانه و مستقلی می‌خواهد • اما این رابطه هر چه باشد، مسلما رابطه‌ی استفتاء نیست • یعنی طبقه‌ی کارگر در حرکت اجتماعی و تاریخی خود، هرگز نمی‌رود از هیچ

ولی فقیه و هیچ قیمی بپرسد که من باید چکار کنم، تا او هم بتواند فتوای فلسفه‌خوانی یا هر فتوای دیگری صادر کند •

این عیب درک شماست که فکر می‌کنید طبقه‌ی کارگر باید بیايد و از شما سوال کند چه کنیم و شما هم البته فراخوان فلسفه‌خوانی ندهید • این اشکال درک شماست که از حرکت اجتماعی و طبقاتی طبقه‌ی کارگر، کاریکاتوریک کارگر منفرد را می‌سازید که می‌آید و از یک روشنفکر دانشمند، نسخه‌ی عمل می‌گیرد •

آنها که کار و مبارزه‌ی تئوریک هدفمند را وجهه‌ی همت خویش قرار داده‌اند و برای ادای سهم کوچک خود در شکستن بن‌بست تاریخی‌رهایی‌انسان تلاش می‌کنند، نه "فلسفه‌خوان" هستند، نه قیم طبقه‌ی کارگر و نه نسخه‌پیچ حرکت اجتماعی و تاریخی آن • آنها نقش خود را در حرکت واقعی کار و مبارزه‌ی تئوریک ایفا می‌کنند و حاصل کار آنها بر اساس منطقی که رابطه‌ی اشکال آگاهی با حرکت اجتماعی و تاریخی طبقات دارد، عمل خواهد کرد •

آقای آذرین می‌گویند: اینها "حزب ندارند" • چرا که اهداف و شیوه‌های روشنی ندارند • برنامه ندارند چرا که معترف‌اند حرف سیاسی‌ای نمی‌توانند داشته باشند مگر آنکه بدوا فلسفه‌شان بهبود یابد " (ص ۲۸۵) • ایشان یا این سلسله‌ی استدلال را قبول دارند یا ندارند • اگر قبول دارند، در آن صورت می‌توان گفت که چون آقای آذرین حزب دارند، آنها هم حزب کمونیست ایران، دلیلش این است که اهداف و شیوه‌های روشنی دارند و برنامه دارند چون حرف سیاسی‌ای می‌توانند داشته باشند و بدین کار قادرند چون قبلا فلسفه‌شان بهبود یافته است • اگر قبول ندارند، در آن صورت می‌توان گفت که آقای آذرین حزب دارند، بی‌آنکه اهداف و شیوه‌های روشنی داشته باشند، برنامه دارند، بی‌آنکه حرف سیاسی‌ای داشته باشند و حرف سیاسی‌ای دارند، بی‌آنکه فلسفه‌ای داشته باشند •

بنظر شما این مورد اخیر بیشتر به سازمانهایی که شامپوپولیسست می‌نامید شبیه نیست؟ آیا غیر از این بود که آنها اول سازمان ساختند، بعد اهدافش را روشن کردند، بعد برنامه‌اش را تدوین کردند و بعد به سراغ بحثهای تئوریک رفتند؟!

راههای سودمندی برای اندیشه و عمل ما باشند. در این راه، پرسش "چرا يك مارکسیست هستم" عمدتاً برای پرولتاریا، یا بهتر، برای پیشرفته‌ترین و پرجنب‌وجوش‌ترین بخشهای طبقه‌ی پرولتر طرح می‌شود. نیز، این پرسش می‌تواند برای بخشهایی از مردم — همانند لایه‌ی روبه‌زوال طبقات متوسط، گروه نوخواسته‌ی کارکنان اداری، دهقانان و برزگران و غیره — که نه به طبقه‌ی حاکم سرمایه‌دار دار متعلق‌اند و نه به طبقه‌ی پرولتاریا، اما ممکن است خود را به قصد مبارزه‌ای مشترک به پرولتاریا مربوط کنند، مطرح می‌شود. پرسش "چرا يك مارکسیست هستم" حتی می‌تواند در برابر چنان بخشهایی از بورژوازی که زندگیشان در معرض تهدید "سرمایه‌داری انحصاری" یا "فاشیسم" است و قطعاً در برابر ایدئولوژیهای بورژوا (چون دانش‌پژوهان، هنرمندان، مهندسان، غیره) که زیر فشار فزاینده‌ی جامعه‌ی روبه‌افول سرمایه‌داری راه خود را به سوی پرولتاریا سمت و سومی دهند، قرار گیرد. اکنون آنچه را که بنظر من پایه‌ترین نکات مارکسیسم است، به صورت فشرده برخوادم شمرده:

- ۱- همه‌ی گزاره‌های مارکسیسم، شامل آنها که بظاهر عام‌اند، معین هستند.
- ۲- مارکسیسم اثباتی<sup>۱</sup> نیست، بلکه انتقادی است.
- ۳- موضوع مارکسیسم، نه جامعه‌ی موجود سرمایه‌داری در وضع تحقق‌یافته‌ی آن، که جامعه‌ی سرمایه‌داری روبه‌زوال است که در گرایشهای عملاً آشکار گسست و افولش یرملاشده است.
- ۴- هدف مقدم مارکسیسم تمتعی نگروزرانه<sup>۲</sup> از جهان موجود نیست، بلکه تبدیل عملی<sup>۳</sup> آن است.

## I

تاکنون، هیچ‌یک از این خصلتهای مارکسیسم، از سوی اکثریت مارکسیستها به کفایت شناخته و بکار بسته نشده‌اند. مارکسیستهای با اصطلاح "ارتدکس" همواره به شیوه‌ی اندیشیدنی "انتزاعی" و "متافیزیکی" در غلطیده‌اند که

1-positive

2-contemplative enjoyment

3-praktische Umwälzung

کارل کُرش

Karl Korsch

Why I am a Marxist?

## چرا يك مارکسیست هستم؟

من برآنم تا بجای بحث درباره‌ی مارکسیسم بطور عام، به یکباره — برخی از کارآترین نکات تئوری و پراتیک مارکسیستی بیردام — تنها چنین برخوردی با اساس اندیشه‌ی مارکسی خوانایی دارد. نزد يك مارکسیست، نه چیزی چنان "مارکسیسم" بطور عام وجود دارد و نه يك "دمکراسی" بطور عام، يك "دیکتاتوری" بطور عام، یا يك "دولت" بطور عام. آنچه هست، تنها دولتی بورژوایی، دیکتاتوری‌ای پرولتری یا دیکتاتوری‌ای فاشیستی، یا غیره است. حتی اینها نیز، در مراحل معین تحول تاریخی، با سرشت - نشان‌های متناظر تاریخی که عمدتاً اقتصادی است، اما تا اندازه‌ای بوسیله‌ی عوامل جغرافیایی، سنتی و دیگر عوامل نیز مشروط می‌شود، موجودند. همراه با سطوح گوناگون تحول تاریخی، همراه با شرایط گوناگون توزیع جغرافیایی، همراه با تفاوتهای معروف کیش‌ها و گرایش‌ها در میان مکتب‌های گوناگون مارکسیستی، هم بلحاظ ملی و هم بلحاظ بین‌المللی، سیستم‌های تئوریک و جنبش‌های پراتیکی وجود دارند که نام مارکسیسم را بردوش می‌کشند. بنابراین، من بجای بحث درباره‌ی کالبد کلی اصول تئوریک، نقطه‌نظرهای تحلیلی، روشهای بررسی، دانش تاریخی و قواعد پراتیکی که مارکسیسم و مارکسیستها ظرف بیش از ۸۰ سال از تجربه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی پرولتری بیرون کشیده و در تئوری و جنبش انقلابی یگانه‌ای بهم پیوند زده‌اند، خواهم کوشید که آن برخوردها، گزاره‌ها و گرایشهای معینی را برجسته کنم که می‌توانند امروز، اینجا و اکنون (تحت شرایط موجودی که در سال ۱۹۳۵ بر اروپا، آمریکا، چین، ژاپن، هند و دنیای تازه‌ی اتحاد جماهیر شوروی مستولی است) همچون

مارکس خود - پس از هگل - قویا انکار کرده بود. شیوه‌ای که درواقع، آشکارا بوسیله‌ی کل تطور اندیشه‌ی نوین طی صدساله‌ی اخیر، مردود شده است. بنابراین، مثلاً یک مارکسیست انگلیسی اخیراً مارکسیست، یکبار دیگر کوشیده است تا مارکسیسم را از گزند اتهامات برنشتاین و دیگران که مدعی بودند مسیر تاریخ مدرن با طرحی که مارکس برای تحول طرح کرد، سازگاری ندارد و متفاوت است، "برهاند". او با تجاهل حقیقت‌های برآنست که مارکس کوشیده تا "قوانین عام تغییر اجتماعی را، نه تنها از مطالعه‌ی جامعه در قرن نوزدهم، بلکه همچنین از مطالعه‌ی تحول اجتماعی از آغازهای جامعه‌ی بشری، کشف کند." و بنابراین "کاملاً ممکن" است که نتایج او "همچنانکه برای دوره‌ی دستیابی به این نتایج صادق بود، برای قرن بیستم هم صادق باشد." (۱) آشکار است که چنین دفاعی، محتوای حقیقی تئوری مارکسی را موثرتر از حملات هر رویزیونیستی، ویران می‌کند. با این وجود، این تنها پاسخی بود که طی سی‌ساله‌ی اخیر از سوی "ارتدکسی" سنتی مارکسیستی به اتهامات عَلم شده از سوی رفرمیست‌ها، مبنی بر اینکه این یا آن بخش مارکسیسم کهنه شده است، داده شد.

بنابر دلایلی دیگر، گرایش به سوی فراموش کردن سرشت معین مارکسیسم از سوی اعضای دولت مارکسیستی شوروی وجود دارد؛ کسانی که امروز برای مشروع جلوه دادن آموزه‌هایی که اساس دولتش بر آن استوار است، بر اعتبار عام و جهانی گزاره‌های بنیادی مارکسیستی تاکید می‌ورزند. بنابراین - ل. روداس<sup>۱</sup> یکی از ایدئولوگ‌های دون‌پایه‌ی استالینیزم امروزی، می‌کوشد تا بنام مارکسیسم، پیشرفت تاریخی‌ای را که مارکس ۹۰ سال پیش با وارونه کردن دیالکتیک ایده‌آلیستی هگلی و ریختن آن به قالب دیالکتیک ماتریالیستی خویش، بدان دست یافت، به زیر سؤال کشد. روداس، بر مبنای گفتاوردی از لنین که در ارتباطی کاملاً متفاوت علیه ماتریالیسم مکانیکی بوخارین بکار آمده بود و مفهومی کاملاً ناهمسان با آنچه روداس از آن مراد می‌کند، داشت، تضاد تاریخی بین "نیروهای مولده" و "مناسبات تولیدی" را به اصلی "فراتاریخی" مبدل می‌کند که همچنان، در آینده‌ای دور دست برای یک جامعه‌ی طبقه‌ی بس توسعه

یافته نیز کارایی دارد. در تئوری مارکس سه تقابل<sup>۱</sup> بنیادی به مثابه جنبه‌های یک واحد تاریخی مشخص از جنبش انقلابی پراتیکی برشناخته شده‌اند: در اقتصاد، تضاد بین "نیروهای مولده" و "مناسبات تولیدی"؛ در تاریخ، مبارزه، بین طبقات اجتماعی؛ و در اندیشه‌ورزی منطقی، تقابل بین نهاد (تسـز) و برابر نهاد (آنتی‌تز). روداس در مبدل‌سازی فراتاریخی کل مفهوم تاریخی مارکس، از این سه جنبه‌ی متساویا تاریخی یک اصل انقلابی، که مارکس در سرشت آشکار جامعه‌ی سرمایه‌داری برملا کرد، جنبه‌ی میانی را ساقط می‌کند و کشاکش زنده‌ی طبقات درگیر در نبرد را چون "بیان" صرف یا نتیجه‌ی شکل تاریخی گذرای تضادی اساسی و "عمیق‌تر" می‌انگارد؛ و تقابل بین "نیروهای مولده" و "مناسبات تولید" را که اینک چون قانونی ازلی و ابدی و جهان‌شمول متورم کرده است، به مثابه‌ی بنیاد "دیالکتیک ماتریالیستی" حفظ می‌کند. او با چنین کاری، به این نتیجه‌ی پوچ می‌رسد که: در اقتصاد شوروی امروزی تضاد اساسی جامعه‌ی سرمایه‌داری در شکل "وارونه" اش موجود است. او می‌گوید که در روسیه دیگر نیروهای مولده علیه مناسبات تولیدی استقرار یافته شورش نمی‌کنند، بلکه این عقب‌ماندگی نسبی نیروهای مولده است که در برابر مناسبات تولیدی اخیراً بچنگ آمده، که "اتحاد شوروی را با ضرب آهنگی بی‌سابقه از توسعه به پیش می‌رانند" (۲)، قرار دارد.

طرح مشاجره برانگیزی که کتاب من درباره‌ی "کاپیتال مارکس" پیش نهاد، مبنی بر اینکه همه‌ی گزاره‌های این کتاب، بویژه آنها که به "انباشت آغازین" می‌پردازند و در آخرین بخش کتاب به آنها پرداخته شده، تنها معرف طرحی تاریخی از برخاست و گسترش سرمایه‌داری در اروپای غربی‌اند و "تنها بدین معنی اعتباری جهانی فرای خود دارند که هر دانش امپریک عمیق به اشکال تاریخی و طبیعی، اعتباری بیش از ملاحظه‌ی فردی دارد"، از سوی سخنگویان فراکسیونهای مارکسیسم ارتدکس روسی و آلمانی، یکدل و یکزبان رد شد. واقعیت اینست که سخن مشاجره برانگیز من، تکرار، و تاکید بر اصلی است که مارکس خود پنجاه سال پیش، آشکارا در تمحیص میخائیلوفسکی جامعه شناس ایده‌آلیست روسی، درباره‌ی کج فهمی اش از روش کاپیتال، بیان کرد؛ و

آن، در واقع عبارت است از دلالت ضروری اصل اساسی پژوهش تجربی، که در زمان ما تنها از سوی برخی متافیزیسین‌های کهنه‌کار انکار می‌شود. درسنجش با بازایی این دیالکتیک فلسفی‌نما در آثار مارکسیست‌های "مدرن"، و نمونه‌ای مثل روداس، موضع مارکسیست‌های انقلابی قدیمی چون رزالوکز امبورگ و فرانستس مهرینگ که دریافتند اصل دیالکتیکی ماتریالیستی‌ایکه در اقتصاد مارکسیستی تبلور یافته، مفهومی جز رابطه‌ی معین همه‌ی گزاره‌ها و اصطلاحات اقتصادی با موضوعات تاریخی معین ندارد، تا چه اندازه هوشیارانه، روشن و قاطع است.

همه‌ی مسایل مشاجره‌برانگیز آتشین در زمینه‌ی "ماتریالیسم تاریخی" — مسایلی که وقتی در شکل عامشان طرح می‌شوند، همانقدر لاینحل و بی‌معنی هستند که مشاجره‌ی معروف اسکولاستیکی درباره‌ی تقدم مرغ و تخم مرغ — زمانی خملت رازآمیز و سترون خود را وامی‌نهند که در قالبی مشخص، تاریخی و معین بیان شوند. برای نمونه، فردریک انگلس در نامه‌ی معروفش درباره‌ی ماتریالیسم تاریخی که پس از مرگ مارکس نوشت، — گذشته از ملاحظه‌ی غیر ضروری‌اش نسبت به انتقاد یکجانبگی که از سوی منتقدین بورژوا و مارکسیست بعد از این، علیه اظهار مارکس مبنی بر اینکه "ساختار اقتصادی جامعه بنیادی واقعی را می‌سازد که بر اساس آن روبنای سیاسی و قانونی بنا می‌شود و با آن اشکال معینی از آگاهی اجتماعی متناظر است"، طرح می‌شد — آموزه‌ی مارکس را عملاً دگرگون کرد. او، ناخرمندانانه تصدیق کرد که ممکن است در گستره‌ای بزرگ، با اصطلاح "واکنش‌هایی" بین روبنا و زیر بنا، بین تحول ایدئولوژیک و تحول اقتصادی رخ دهد؛ و از این طریق، ابهامی کاملاً غیر ضروری را در بنیادهای اصل انقلابی نوین پدید آورد. زیرا، بدون تعیین کمی دقیق اینکه "چه مقدار" کنش و واکنش رخ می‌دهد، بدون نمایاندن دقیق شرایطی که تحت آن، این یا آن کنش و واکنش روی می‌دهد، کل تئوری مارکسی تحول تاریخی جامعه، آنگونه که انگلس تعبیر می‌کند، حتی به مثابه‌ی فرضیه‌ای عملی بی‌مصرف خواهد شد. بدین گونه، نظر انگلس در پاسخ به این پرسش که آیا علت هر تغییر در زندگی اجتماعی را باید در کنش زیر بنا بر روبنا جستجو کرد یا در واکنش روبنا نسبت به زیر بنا، کوچکترین سرخی بدست نمی‌دهد. همچنین، منطق قضیه با طفره رفتن‌های لفاظانه چون قراردادن فاکتورهای "اولیه" و "ثانویه"، یا طبقه‌بندی علت‌ها به "تقریبی"، "واسط" و "غایی" — یعنی

عللی که در "تحلیل نهایی" تعیین‌کننده‌اند — تغییری نمی‌کند. کل این مسئله زمانی ناپدید خواهد شد که مابجای پرسش عام‌تاثیر "اقتصاد بخودی‌خود" — بر "سیاست بخودی‌خود"، یا بر "قانون، هنر و فرهنگ بخودی‌خود" و برعکس، توصیفی تفصیلی از روابط معین موجود، بین پدیدار اقتصادی معین — در سطح تاریخی معینی از تحول — و پدیدار معینی که متشابه و متناظر در زمینه‌های گوناگون تحول سیاسی، حقوقی و فکری رخ می‌کند، را جایگزین سازیم.

از نظر مارکس، راه طرح مسئله چنین است. طرح مقدمه‌ی عمومی‌اش به نقد اقتصاد سیاسی که پس از مرگ او چاپ شد — علیرغم اینکه طرحی است ساده و خلاصه —، بیانی روشن و بسیار مهم از کل پیچیده‌ی مسایل را بدست می‌دهد. او در این نوشته بر بسیاری از مخالفت‌هایی که بعدها علیه اصل ماتریالیستی او اقامه شد، پیشی می‌گیرد و به آنها پاسخ می‌دهد. این واقعیت آشکار که "دوره‌های معینی از بالاترین درجه‌ی تکامل هنر، نه رابطه‌ی مستقیمی با تکامل عمومی جامعه دارند و نه با زیربنای مادی سازمانشان"، "رابطه‌ی ناموزون بین توسعه‌ی تولید مادی و آفرینش هنری" را برملا می‌کند و دقیقاً همین نکته‌ی ظریف است که بویژه حقیقت نظر مارکس را نشان می‌دهد. مارکس، جلوه‌ی دوگانه‌ای را که در آن، این توسعه‌ی ناموزون، اشکال تاریخی معینی اختیار می‌کند، می‌نماید: "رابطه‌ی بین اشکال مختلف هنر درون حوزه‌ی خود هنر" و در عین حال "رابطه‌ی بین کل حیطه‌ی هنر و کل حیطه‌ی تحول اجتماعی". "دشواری تنها در شیوه‌ی عام بیان تضادهاست. به محض آنکه آنها مشخص و معین شوند، روشنایی خواهند یافت".

## II

دومین گزاره‌ی ستیزه‌جویانه‌ی من، مبنی بر اینکه مارکسیسم اساساً انتقادی است و نه ایجابی (یا اثباتی)، همانگونه چون گزاره‌ی نخست مبنی بر سرشت معین، تاریخی و مشخص همه‌ی گزاره‌ها، قوانین و اصول تئوری مارکسی — شامل آنها که به ظاهر عام‌اند — سخت مشاجره‌برانگیز است. تئوری مارکسی، نه برپادارنده‌ی يك فلسفه‌ی ماتریالیستی ایجابی است و نه علمی ایجابی. تئوری مارکسی از آغاز تا پایان، نقد تئوریک و در عین حال پراتیک جامعه‌ی

موجود است. البته واژه‌ی نقد<sup>۱</sup> می‌بایست به مفهومی جامع و دقیق‌تر از آنگونه که نزد هگل‌یان چپ، شامل مارکس و انگلس نیز، در دوره‌ی پیشا انقلابی سالهای ۴۰ قرن گذشته، بکار آمده‌است، دریافت شود. نقد نباید با مفهوم انتقادگرایی<sup>۲</sup> که این روزها بکار می‌رود، درهم آمیزد. نقد نباید با دیدی صرفاً ایده‌آلیستی، بلکه باید به مثابه‌ی نقدی ماتریالیستی دریافت شود. نقد، از لحاظ موضوع<sup>۳</sup>، پژوهشی است تجربی-راهبری شده با دقت علوم طبیعی-درباره‌ی همه‌ی روابط و تحول موضوع، و از لحاظ سوژه [یا عامل]<sup>۴</sup>، گزارشی است دقیق از اینکه چگونه آرزوها، تاملات<sup>۵</sup> و خواست‌های سست‌مایه‌ی عاملین منفرد، به‌قدرت طبقاتی تاریخا موثری مبدل می‌شود که به "پراتیک انقلابی" (پراکسیس) راه‌خواهدبرد. این گرایش نقادانه که چنان نقش چیره‌ای در همه‌ی نوشته‌های مارکس و انگلس تا ۱۸۴۸ دارد، همچنان در دوره‌های بعدی تحول‌تئوری مارکسی زنده است. کار اقتصادی دوره‌ی بعدی آنها، بسا بیشتر از آنچه اقتصاددانان ارتدکس مارکسیست مایل به پذیرفتن‌اند، به آثار فلسفی و جامعه‌شناختی پیشینشان مربوط است. این را می‌توان از عنوان‌های معروف کتابهای پیشین و پسین آنها دریافت. نخستین اثر مهم آنها، که کار مشترک این دو دوست در اوایل ۱۸۴۶ بود و مخالفت دیدگاه‌های سیاسی و فلسفی‌شان را با ایده‌آلیسم هگل‌یان چپ در آن دوره معرفی می‌کرد، نام نقد ایدئولوژی آلمانی را بر دوش می‌کشید. در ۱۸۵۹، هنگامی که مارکس نخستین بخش از کار اقتصادی برنامه ریزی شده و جامعش را منتشر ساخت، گویی برای تاکید بر سرشت نقادانه‌اش، آنرا نقدی بر اقتصاد سیاسی نام نهاد. این [عبارت] به مثابه‌ی عنوان فرعی کار اصلی‌اش کاپیتال نیز بکار آمد: نقد اقتصاد سیاسی.

اکنون، مارکسیست‌های "ارتدکس" یا برتری گرایش نقادانه در مارکسیسم رابه فراموشی می‌سپارند و یا انکار می‌کنند. اینان، در بهترین شکلش این [گرایش نقادانه] را چون مفهومی خالما عارضی بحساب می‌آورند و آنرا بسا سرشت "علمی" گزاره‌های مارکسیستی بیگانه می‌دانند، بویژه در حیطه‌ای که به زعم آنها علم بنیادی مارکسیسم است؛ یعنی اقتصاد. زمخت‌ترین بیان این

1-Kritik

2-criticism

3-object

4-subject

5-intuition

تجدید نظر را می‌توان در کتاب مشهور "سرمایه‌ی مالی" اثر رودلف هیلفردینگ مارکسیست اتریشی یافت؛ که در آن، به تئوری مارکسیستی چون مرحله‌ای صرف در سیر بی‌گسست تئوری اقتصادی و کاملاً جدا از آماج‌های سوسیالیستی و در واقع عاری از هرگونه رهنمود برای عمل، برخورد شده‌است. نویسنده، پس از این اظهار صوری که تئوری سیاسی و اقتصادی مارکسیسم "عاری از داوریه‌ای اعتباری" است، خاطر نشان می‌کند که: "پس، خطاست اگر بپنداریم-آنگونه که وسیعاً از سوی خودی و غریبه<sup>۱</sup> پنداشته می‌شود-که مارکسیسم و سوسیالیسم باهم یکی هستند. زیرا منطقاً، مارکسیسم به مثابه‌ی سیستمی علمی و جدا از تاثیر تاریخی‌اش، تنها يك تئوری قوانین حرکت جامعه‌است که بوسیله‌ی مفهومی مارکسی از تاریخ به بیانی عام فرمول‌بندی شده و کاربرد ویژه‌ی اقتصاد مارکسی در دوره‌ی مربوط به جامعه‌ی تولیدکننده‌ی کالا است. اما بصیرت<sup>۲</sup> به اعتبار مارکسیسم که دربرگیرنده‌ی بصیرت به ضرورت سوسیالیسم است، به هیچ روی ربطی به داوریه‌ای اعتباری ندارد و به همان اندازه اندک، بر روندی عملی دلالت می‌کند. زیرا، شناخت يك ضرورت يك چیز است و کوشش در راه آن، چیزی دیگر. کاملاً محتمل است که کسی به پیروزی نهایی سوسیالیسم باور داشته باشد، تا علیه آن بجنگد." (۳)

حقیقت اینست که این تعبیر سطحی علمی‌نمایانه‌ی مارکسیسم ارتدکس بگونه‌ای کمابیش موثر از سوی تئوری‌های مارکسی معاصر مورد مخالفت قرار گرفته‌است. در حالیکه در آلمان اصل نقادانه-و به عبارت دیگر انقلابی-مارکسیسم آشکارا بوسیله‌ی رویزونیست‌هایی چون برنشتاین مورد تهاجم قرار می‌گرفت و تنها با دفاع نیمه‌جانی از سوی "ارتدکس"‌هایی چون کائوتسکی و هیلفردینگ روبرو می‌شد، جنبش بی‌دوام "سندیکالیسم انقلابی"-چنانکه ژرژ سورل برجسته‌اش کرده‌است-به سختی می‌کوشید تا دقیقاً همین جنبه‌ی اندیشه‌ی مارکسی را به مثابه‌ی یکی از عناصر بنیانی تئوری انقلابی نویسن جنگ طبقاتی پرولتری، جان تازه‌ای ببخشد. همچنین گام موثرتری در همین راستا از سوی لنین برداشته می‌شد. کسی که اصل انقلابی مارکسیسم را در پراتیک انقلاب روسیه بکار بست و در عین حال، با بازیابی برخی از نیرومندترین

1-intra et extra muros

2-insight

آموزه‌های انقلابی مارکس، نتایجی در حوزه‌ی تئوری بچنگ آورد که به سختی می‌توان گفت کم‌اهمیت ترند.

اما نه سورل سندیکالیست و نه لنین کمونیست، همه‌ی توان و نیروی "نقد" امیل مارکسی را بکار نبستند. شیوه‌ی غیرعقلایی سورل که بوسیله‌ی آن بسیاری از آموزه‌های مهم مارکسی‌رابه "اسطوره" مبدل کرد، علیرغم میلش، به نوعی "بی‌بها سازی" آن آموزه‌ها تا آنجا که به مبارزه‌ی طبقاتی انقلابی پرولتاریا مربوطند، راه برد و به لحاظ ایدئولوژیک راه را برای فاشیسم موسولینی هموار کرد. لنین با تقسیم نه چندان پخته‌ی گزاره‌های فلسفی و اقتصادی و غیره به گزاره‌های "مفید" و "زیان‌آور" برای پرولتاریا (که نتیجه‌ی برخورد بسیار بسته‌اش به تاثیرات بلاواسطه‌ی پذیرش یا رد آنها، و ملاحظه‌ی اندک‌ش نسبت به تاثیرات محتمل آتی و غایی آنها بود) چنان انجمادی در تئوری مارکسیستی، چنان افولی و نااندازه‌ای چنان اعوجاجی در مارکسیسم انقلابی پدید آورد که امروز، مارکسیسم روسی خارج از مرزهای قلمرو قدرت‌مداری‌اش برای هرگونه پیشروی و پیشتازی با دشواریهای بسیار روبروست. واقعیت این است که پرولتاریای انقلابی نمی‌تواند در مبارزه‌ی عملی‌اش تمایز بین گزاره‌های علمی حقیقی و دروغین را نادیده انگارد. درست همانگونه که یک سرمایه‌دار به مثابه‌ی یک مردعمل، "معمولا به حرفهایی که بی‌ارتباط با کارش می‌زند، کمتر توجهی دارد و آنچه را به کارش مربوط است می‌داند" (مارکس)، و درست همانگونه که یک تکنسین که موتوری می‌سازد باید دانش دقیقی دست کم از برخی قوانین فیزیکی داشته‌باشد، پرولتاریا نیز باید برای انجام مبارزه، طبقاتی انقلابی تا نیل به پیروزی، از دانش حقیقی بسنده‌ای در اقتصاد، سیاست و دیگر امور عینی برخوردار باشد. اصل نقادانه‌ی ماتریالیستی مارکسیسم انقلابی، بدین مفهوم و درون این محدوده، دربرگیرنده‌ی دانشی دقیق، تجربی، آزمون‌پذیر و نشان‌خورده با "دقت علوم طبیعی"، نسبت به قوانین اقتصادی جنبش و تحول جامعه‌ی سرمایه‌داری و مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریاست.

### III

"تئوری" مارکسیستی نمی‌کوشد دانشی عینی از واقعیت، فارغ از بهره‌ای

مستقل و تئوریک، بدست آورد. تئوری مارکسیستی بر آن است که ایمن‌دانش را از طریق ضرورت‌های عملی مبارزه بچنگ آورد و تنها با به‌گرفتن ریسک‌گران ناکامی در نیل به هدفهایش، به قیمت شکست و کسوف جنبش پرولتری- که این تئوری نماینده‌ی آن است- می‌تواند مبارزه را نادیده‌بگیرد. و دقیقا از آن‌رو که هرگز هدف عملی‌اش را از نظر دور نمی‌دارد، از هر تلاشی در جهت به‌اسارت کشیدن هر تجربه در طرح ساختمانی مونیستی از جهان، برای پی‌افکندن نظامی یکپارچه از دانش، می‌پرهیزد. تئوری مارکسیستی به همه چیز راغب نیست و به موضوعات مورد علاقه‌اش هم، به يك میزان میل ندارد. مسئله‌ی آن تنها چیزهایی است که ربطی به اهدافش دارند و هر چیز و هر جنبه از هر چیز، و بیشتر، آن چیز خاص و آن جنبه‌ی خاص که با اهداف عملیش مرتبط‌اند.

مارکسیسم با وجود پذیرش بی‌چون و چرای تقدم هستی‌شناسانه طبیعت خارجی بر همه‌ی وقایع تاریخی و بشری، تنها به پدیده‌ی زندگی اجتماعی و تاریخی و روابط درونی آن می‌پردازد. به عبارت دیگر، مارکسیسم عمدتاً به آنچه در برشی کوتاه از زمان- به نسبت ابعاد تحول هستی- روی می‌دهد و به آنچه مارکسیسم می‌تواند به مثابه‌ی نیرویی نافذ و عملی در تحولاتش مداخله کند، علاقمند است. تلاش مصرانه‌ی برخی از مارکسیست‌های ارتدکس احزاب کمونیست، برای همطراز دانستن ارجحیتی که تئوری مارکسی بی‌گمان درزمینه‌ی جامعه‌شناسی دارد، با آندسته‌از عقاید ابتدایی و عقب‌مانده‌ای که تا امروز از سوی تئوریسین‌های مارکسیست در زمینه‌ی علوم طبیعی حفظ شده‌است، ناشی از ناتوانی آنها در دیدن همین نکته‌است. بواسطه‌ی همین دست‌اندازی‌های بی‌رویه‌است که تئوری مارکسی، حتی از سوی آندسته از دانشمندان معاصر علوم طبیعی که کلاً برخوردشان به سوسیالیسم غیر دوستانه نیست، به حقارتی دچار می‌شود که به سرشت "علمی" اش ارزانی داشته‌اند. بهرحال، اخیراً تعبیری کمتر "فلسفی" و بیشتر علمی و پیشرو در میان نمایندگان هوشیارتر و مسئول‌تر تئوری لنینیستی- مارکسیستی علوم، از مفهوم مارکسی "سنتز علوم" آغاز به خودنمایی کرده‌است. اظهارات اینان، با اظهارات کسانی چون روداس و شرکا،

همانقدر متفاوت است که اظهارات دولت روسیه شوروی با بخشهای غیر روسی انترناسیونال کمونیست. بنابراین به عنوان نمونه، پروفیسور و-آسموس<sup>۱</sup> در مقاله «منظم و با برنامه خود تاکید می‌کند که افزون بر "اشتراک عینی و متدولوژیک" تاریخ و علوم طبیعی، "علوم اجتماعی-تاریخی" در عین حال دارای ویژگیهایی هستند که در اساس، یکسان انگاری مسایل و روشهایشان را با مسایل و روشهای علوم طبیعی رد می‌کنند.» (۴)

پژوهش مارکسیستی، حتی در سپهر فعالیت تاریخی-اجتماعی، عمدتاً تنها به بررسی شیوهی تولید ویژه‌ای که بنیاد دوران کنونی "فرماسیون اجتماعی-اقتصادی" - یا به عبارت دیگر، سیستم تولید کالایی سرمایه‌دارانه به مثابه‌ی زیربنای "جامعه‌ی بورژوازی" مدرن-است، می‌پردازد و آنرا در فرآیند تحول تاریخی کنونی‌اش، مورد ملاحظه قرار می‌دهد. (۵) پژوهش مارکسیستی در این سیستم جامعه‌شناختی معین، از یکسو عمیق‌تر از هر تئوری جامعه‌شناختی دیگر، کار را پیش می‌برد، زیرا در پرداختن به موضوع، پایه‌های اقتصادی را برتر می‌داند؛ و از سوی دیگر، به همه‌ی جنبه‌های اقتصادی و جامعه‌شناختی جامعه‌ی بگونه‌ای هم‌ارز نمی‌پردازد. این پژوهش، به نابسامانی‌ها، آشفتگی‌ها، نارسایی‌ها و گسست‌ها در ساختار جامعه‌ی سرمایه‌داری، توجه ویژه‌ای مبذول می‌دارد. این باصطلاح کارکرد عادی جامعه‌ی بورژوازی نیست که مورد نظر مارکسیسم است، بلکه مارکسیسم بیشتر به آن چیزی می‌پردازد که در چشم او همچون موقعیت واقعاً عادی این سیستم اجتماعی ویژه می‌آید؛ یعنی بحران. نقد مارکسیستی اقتصاد بورژوازی و سیستم اجتماعی‌ایکه مبتنی بر آنست، در تحلیل انتقادی بحران‌زایی این سیستم به کمال می‌رسد؛ بدین معنی که این‌گرایش‌رشدیابنده‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را چنان مورد مطالعه قرار می‌دهد که بتواند همه‌ی سرشت-نشان‌های بحران کنونی را حتی در زمان رونق و بهبود آن، در واقع از طریق بررسی همه‌ی مراحل سیکل ادواری‌ایکه صنعت مدرن طی می‌کند و در نقطه‌ی اوجش به بحران جهانی می‌رسد، در نظر گیرد. کوری شگفت‌انگیز برخی از مارکسیست‌های انگلیسی در دیدن جهت‌گیری مارکسیستی که در همه‌ی آثار مارکس به روشنی تشریح شده‌است، آنها را به این‌جا کشانده‌است که

"ابهاماتی خطیر" را در اثر مارکس کشف کنند. آنها برآنند که مارکس پس از نمایاندن ضرورت برخاست بحران‌ها، در توضیح ضرورت اقتصادی برون‌شد از آنها ناکامیاب بوده‌است. (۶)

تئوری مارکسیستی حتی در سپهرهای غیر اقتصادی روبنای سیاسی و ایدئولوژی عمومی جامعه‌ی مدرن، عمدتاً به شکافها و رخنه‌ها و نقاط از هم‌گسلنده‌ای می‌پردازد که بر پرولتاریای انقلابی، جایگاه‌های حساس پیکره‌ی اجتماعی را آشکار می‌کنند؛ نقاطی که فعالیت عملی پرولتاریا در آنها بسیار کاراتر می‌تواند بکار آید.

در روزگار ما، بنظر می‌رسد که هر چیز آستن ضدش باشد. ماشینیسیم که با نیروی بسیار قابل توجهی می‌تواند کاهش کار-بیشری را ارزانی دارد و آنرا مولدتر سازد، در عوض گرسنگی و اضافه‌کاری پدید آورده‌است. سرچشمه‌های تازه، ثروت بوسیله‌ی فرمول جادویی ویژه‌ای از سرنوشت، به منابع فقر مبدل شده‌اند. پیروزی هنرها، گویی به بهای ازدست رفتن شخصیت فراجنگ آمده‌است. آنجا که بشر طبیعت را مهار می‌کند، گویی خود در مهار دیگران یا ابزار خویش است. حتی روشنایی ناب دانش، ظاهراً تنها می‌تواند در برابر عقب‌ماندگی تیره‌ی جهل بتابد. همه‌ی کشف‌ها و ترقی‌ها، انگار پی‌آمدی جزاین نداشته‌است که نیروهای مادی را زندگی معنوی بخشد و زندگی بشری را چون نیرویی مادی درنده‌خو سازد. این تقابل بین صنعت و علم مدرن از یکسو و فقر و زوال مدرن از سوی دیگر، این تقابل بین نیروهای مولد و مناسبات اجتماعی زمان ما، تقابلی واقعی، آشکار، اساسی و انکار ناپذیر است. برخی احزاب، ممکن است بر این وضع سوگواری کنند، برخی شاید آرزوی رهاشدن از این چیرگی مدرن و کشاکش‌هایش را داشته‌باشند. و یا، برخی ممکن است برآن باشند که چنین پیشرفت شایان توجهی در صنعت، به عنوان مکمل خود نیازمند سیری قهقرایی، به همان

میزان قابل توجه، در سیاست است. (۷)

## IV

جنبه‌های معین مارکسیسم که تاکنون درباره‌ی آنها بحث شد، همراه با اصل عملی نهفته در تمام آنها، که راهبر مارکسیست‌ها به تابع سازی کل دانش تئوریک به غایت عمل انقلابی است، سرشت - نشان‌های اساسی دیالکتیک ماتریالیستی مارکسی است که بر مبنای آن، خود را از دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل متمایز می‌کند. دیالکتیک هگل، فیلسوف بورژوازی دوران بازگشت که به بهترین وجه و با شرح و تفصیل بسیار به مثابه‌ی ابزاری برای پذیرش وضع موجود همراه با رخصتی میانه‌روانه به پیشرفتی محتمل و "معقول"، از سوی او تدوین شده بود، بوسیله‌ی مارکس - پس از تحلیلی انتقادی و دقیق - به یک تئوری انقلابی، نه تنها در محتوا بلکه در روش نیز، بگونه‌ای ماتریالیستی مبدل شد. دیالکتیک، آنگونه که از سوی مارکس مبدل شد و بکار آمد، ثابت کرد که "عقلایی بودن" واقعیت موجود که هگل بر مبنای دیالکتیک ادعایش را دارد، تنها عقلانیتی گذراست که در مسیر تحولش، ضرورتاً به "غیرعقلایی بودن" منجر می‌شود. این حالت غیر عقلایی جامعه بوسیله‌ی طبقه‌ی جدید پرولتاریا کاملاً ویران خواهد شد؛ طبقه‌ای که تئوری خویش را می‌سازد و آنرا چون سلاحی در "پراتیک انقلابی" بکار می‌گیرد و بر "نابخردی سرمایه‌دارانه" در ریشه‌هایش می‌تازد.

دیالکتیک مارکسی، که بگفته‌ی مارکس در شکل "رازآمیز" هگلی‌اش بین فیلسوفان بورژوا مد شده بود، اینک بواسطه‌ی تغییر بنیادی در سرشت و کاربردش، "برای بورژوازی و پروسورهای نظریه‌پردازش به رسوایی و پلیدی" بدل شده است، زیرا:

دیالکتیک در درک اثباتی وضع موجود امور، در عین حال ناظر بر درک نفی این وضع و زوال اجتناب‌ناپذیرش نیز هست؛ زیرا دیالکتیک هر شکل تکوین یافته را در جریان حرکت و بنا بر این از زاویه‌ی گذرا بودنش درک می‌کنند. دیالکتیک حکومت هیچ چیز را بر خود نمی‌پذیرد و بنا بر

سرشتش، انتقادی و انقلابی است. (۸)

درست بدانگونه که همه‌ی جنبه‌های انقلابی، فعالانه و نقادانه‌ی وی - تئوری مارکسیسم مورد چشم‌پوشی بسیاری از مارکسیست‌ها قرار گرفته است، کل سرشت دیالکتیک ماتریالیستی مارکسی نیز، چنین سرنوشتی داشته است. حتی بهترین آنها، تنها تا اندازه‌ای اصل انقلابی و نقادانه‌اش را باز یافته‌اند. در برابر عمومیت و ژرفای بحران کنونی جهان و حدت‌یابی فزاینده‌ی مبارزه‌ی طبقاتی پرولتری که با شدت و گستردگی، گذران می‌کند و در برابر همه‌ی درگیری‌های دوران‌های آغازین توسعه‌ی سرمایه‌داری، امروز وظیفه‌ی ما این است که به تئوری مارکسی انقلابی‌مان شکل و بیانی مناسب بدهیم و از آنجا به گسترش و فعلیت‌یابی مبارزه‌ی انقلابی پرولتری بپردازیم.

لندن - ۱۰ اکتبر ۱۹۳۴.

ترجمه به فارسی: رضا سلحشور

ترجمه انگلیسی بوسیله‌ی نویسنده بازنگری شده است.

## یادداشتها

Karl Löwith

کارل لویث

Max Weber und Karl Marx

## ماکس وبر و کارل مارکس

(بخش دوم)

ب - تعبیر مارکس از جهان بورژوایی - سرمایه‌داری حول محور  
"از خودبیگانگی" انسان

۱ - تطور تاریخی از خود بیگانگی از هگل و از طریق فویرباخ تا مارکس  
محور خاص "مارکسیستی" برای تحلیل جهان بورژوایی - سرمایه‌داری  
"از خود بیگانگی" آن نیست، بلکه "آنانومی" آن یا "استخوانبندی" آن است  
و این استخوانبندی، "اقتصاد سیاسی" است؛ اصطلاحی که آگاهی و هستی  
اقتصادی را بگونه‌ای دیالکتیکی توأمان درمی‌یابد. منظور از سخن گفتن از "آنانومی"  
جامعه‌ی بورژوایی در نخستین گام چیزی بیشتر از انتقال مرکز ثقل از "جامعه"  
بورژوایی "در معنای هگلی آن به"سیستم نیازها"، چنانچه<sup>۱</sup>، نیست؛ این  
سخن مناسبات مادی تولید را بمثابة استخوانبندی جامعه مورد نظر مشخص  
می‌کند. این بینش اما همزمان با تز بسیار گسترده‌تر و پرسش‌برانگیزتری  
مبنی بر اهمیت ریشه‌ای و رادیکال مناسبات مادی زندگی، چنانچه، برای همه،  
مناسبات دیگر نیز پیوند می‌خورد و سرانجام در قالب تز مارکسیسم عامیانه  
درباره‌ی باصطلاح "پایه‌ی واقعی" بمثابة زیربنا قوام می‌یابد؛ زیربنایی که  
قراز است بر روی آن، چنان که بر روی زیرلایه‌ای متکی بخود، يك "روینا"  
بپاخیزد که آنرا باید صرفاً از زاویه‌ی ایدئولوژی تعبیر نمود. مارکسیسم عمدتاً  
در این هیئت، یعنی هیاتی که نه تنها ظرافتهایش از آن گرفته شده، بلکه ناقص نیز

1-als solche

1-A.L.Williams;What is marxism?,London,1933,p.27

۲-نگاه کنید به:

L.Rudas;Dialectical Materialism &amp; Communism,London1934,pp.28

"نه مارکس و نه انگلس و نه لنین هرگز نگفته‌اند که فرآیند دیالکتیکی در جامعه‌بوسیله  
تخاصم طبقاتی عمل می‌کند... تخصصات طبقاتی... نیرویی پیش‌برنده در جامعه‌ی  
طبقاتی‌اند، بدین دلیل و فقط بدین دلیل که بیان و نتیجه‌ی تضاد تعیین‌کننده‌ی جامعه  
هستند... زمانی که این تضاد برطرف شود،... تضاد بر جای می‌ماند، اما شکل دیگری  
بخود می‌گیرد. بنابراین عجلتاً در اتحاد شوروی... مناسبات تولیدی سوسیالیستی  
نیازمند سطح بالایی از نیروهای مولده است، سطحی بالاتر از آنچه اتحاد شوروی از  
سرمایه‌داری به ارث برده است. این تضادی است که با تضاد موجود در سرمایه‌داری بکلی  
متفاوت است یا حتی وارونه‌ی آن است، اما يك تضاد است. در حالیکه نیروهای مولده به  
درجه‌ی اعلا توسعه یافته نیازمند توسعه‌ی انقلابی‌های اجتماعی‌اند، مناسبات اجتماعی  
بالاتر، جای را برای تحول نیروهای مولده خالی می‌کنند..."

۳-نگاه کنید به:

Rudolf Hilferding;Das Finanzkapital,Vienna1909,pp. vii-ix

گفتاوردها از ترجمه‌ی انگلیسی بوسیله‌ی سیدنی هوک در "سوی درک کارل مارکس"  
برگرفته شده‌اند. (چاپ انگلیسی/ص ۲۴/چاپ آمریکایی/ص ۲۷)

4-Marxism and the Synthesis of Sciences in Socialist Constrac-  
-tion in the USSR, published by VOKS,vol.5,p.11

۵-این پژوهش، در دوره‌های بعدی پدیده‌ی اجتماعی معینی چون جامعه‌ی اولیه را برای  
بیرون کشیدن همانندی‌هایی بین کمونیسم اولیه و جامعه کمونیستی بی‌طبقه‌ی فردا، مورد  
ملاحظه قرار می‌دهد.

R.W.Postage;Karl Marx,London1933,p.79

۶-نگاه کنید به:

وبه نقل قول‌هایی که از اثر زیر آورده است:

G.D.H.;Cole's Guide Through World Chaos,London 1932

۷-از سخنرانی کارل مارکس خطاب به چهارمین جشن سالانه‌ی روزنامه‌ی چارتیست  
"مردم" (people) ۱۴ آوریل ۱۸۵۶/مندرج در شماره‌ی ۱۶ آوریل همان روزنامه /  
ترجمه از متن آلمانی در "به پیش" (Vorwärts) ۱۴ مارس ۱۹۱۳

۸-مارکس/پسگفتار به چاپ دوم کاپیتال. [ترجمه مستقیماً از متن آلمانی صورت گرفته  
است-م]

شده است، موضوع نقد و دفاع قرار گرفته است. ویر نیز به مارکسیسم بهمین چشم می‌نگریست و با آن بمشابهی یک ماتریالیسم تاریخی دگماتیک - اقتصاد می‌کرد. اگر از این امر صرف‌نظر کنیم که تا چه اندازه خود مارکس و بویژه انگلس به این درک مارکسیسم عامیانه دامن زده‌اند، آنگاه این واقعیت باقی می‌ماند که پس از تعیین تکلیف مارکس با فلسفه، نقد اقتصاد سیاسی مقام اول را احراز نموده است. روند تکامل مارکس از این زاویه را می‌توان در این فرمول کوتاه خلاصه نمود: «او ابتدا مذهب را بشیوهی فلسفی، سپس مذهب و فلسفه را بشیوهی سیاسی و سرانجام مذهب، فلسفه، سیاست و همه‌ی ایدئولوژی‌های دیگر را بشیوهی اقتصادی نقد کرده‌است» (۵۸). اما بنا به گفته‌ی خود مارکس تعبیر خاص اقتصادی از همه‌ی شیوه‌های پدیدار شدن زندگی انسان تنها آخرین نتیجه‌ای است که تجدیدنظر انتقادی او در فلسفه‌ی حق هگل بدان «راه برده است»؛ و «نتیجه» بنا بر نظر هگل «جسدی است که گرایش زنده، پشت سر گذاشته است». این گرایش زنده‌ی [منتج به] نتیجه، که عنوان آن نقد از خود بیگانگی است، باید از میان نوشته‌های مارکس جوان بیرون کشیده شده و برجسته و قابل رویت شود. برای این کار باید پیش از هر چیز به نوشته‌های مارکس از ۱۸۴۱ تا ۱۸۴۵ توجه نمود؛ و این نوشته‌ها نیز دوباره با عطف و پی‌ریزه به دیدگاه هدایت‌کننده‌ی ویر مبنی بر عقلانی شدن تفسیر خواهند شد. اما این تحدید موضوعی به این معنی نیست که می‌توان مارکس جوان را از مارکس متاخر جدا نمود، تا مثلاً این یکی به «مارکسیست‌ها» و آن دیگری به فلسفه‌ی «بورژوایی» واگذار شوند. برعکس نوشته‌های مارکس جوان همچنین برای کاپیتال هم پایه‌ای هستند و باقی خواهند ماند. و اگر فصل نخست کاپیتال ۱۸۶۷ یک نتیجه است، پس آن گرایش زنده که این نتیجه از آن حاصل شده، هم‌اکنون در بحثی در راینیشه‌سایتونگ (Rheinische Zeitung) ۱۸۴۲ یافت می‌شود.

موضوع اساسی کار مارکس همانند ویر واقعیتی است که ما را احاطه نموده و ما در درون آن نهاده شده‌ایم؛ و شکل اولیه‌ی تحلیل انتقادی مارکس از روند تولید سرمایه‌داری، نقدی بر جهان بورژوایی بطور کلی حول محور از خود بیگانگی انسان در آن است. این جهان بورژوایی - سرمایه‌داری برای او بمشابهی یک هگلی، نماینده‌ی یک واقعیت بطور خاص «نا - عقلانی»، و بمشابهی جهان

انسانی، یک ناانسانیت، یک جهان انسانی وارونه است. و همانطور که ویر لازم می‌دید، «شیطان» عقلانی شدن را بفهمد و «نخست» نسبت به «مسیر آن تا به آخر» اشراف یابد، «تا قدرت و حدود آنرا ببیند»، همانطور هم مارکس عنوان نمود: می‌ارزد که «این آقای جهان» را مطالعه کنیم. مارکس در پیشگفتار رساله‌ی دکترایش و در نامه‌ای به روگه<sup>۱</sup> (۱۸۴۳) خود را «ایده‌آلیستی» می‌نامد که این «گستاخی» را دارد که «بخواهد انسان را به انسان بدل کند» (۵۹). از این‌رو آنچه باید در نخستین گام نشان داده شود، این خواهد بود که مسئله‌ی مارکس در درجه‌ی نخست و در تحلیل نهایی بطور کلی انسان مشخص، چنانچون، بود؛ حتی آنگاه نیز که می‌پنداشت امکان انسان «نوبین» را در پرولتاریا یافته باشد. آنچه او در تحلیل نهایی می‌خواست، یک «رهایی انسانی» انسان «بود و چنین نیز باقی ماند»؛ «انسان‌گرایی واقعی» به پیوستگی تاریخی این گرایش‌های پایه‌ای با روسور نمی‌توان نادیده گرفت (۶۰).

در میان فلسفه‌ی آلمانی معاصر مارکس، این گرایش به انسان، بخودی خود، گرایش پایه‌ای فویرباخ در تبدیل فلسفه‌ی نگرورز به انسان‌شناسی فلسفی بود. در این رهگذر، آن فلسفه‌ای که فویرباخ در مقام هیئت نهایی یک فلسفه‌ی مطلق در برابر خود می‌دید، فلسفه‌ی روح مطلق هگل بود. گرایش انتقادی به انسان، بخودی خود در نزد مارکس و فویرباخ در خلال فاصله‌گرفتن از این [فلسفه‌ی روح مطلق هگل] انکشاف یافت. انسان، بخودی خود، در فلسفه‌ی روح مطلق، عینی و ذهنی هگل هیچ نقش اساسی بازی نمی‌کند. هگل انسان را بنابر «ذات» عام وی بمشابهی «روح» معین می‌کند (دایرةالمعارف، بند ۳۷۷). در فلسفه‌ی حق هگل انسان در مقام انسان، ظاهر می‌شود؛ تحت این عنوان که او فاعل [سوژه‌ی] «نیازهای» زمینی است. و بعنوان سیستم این نیازها، هگل جامعه‌ی بورژوایی را می‌یابد. باین ترتیب آنچه هگل «انسان» می‌نامد نیز، هم از پیش و تنها «بورژوا» و در مقام فاعل نیازهای زمینی است. این انسان، که چنین تعین یافته است، نه بنا بنظر هگل و نه بنا بنظر مارکس به امر حقیقتاً عام انسان واقعیت نمی‌بخشد. این انسان صرفاً یک امر خاص، یا یک جزئیت<sup>۲</sup> است؛ در نزد هگل [یک امر خاص] نسبت به امر حقیقتاً عام

دولت (که به نوبه‌ی خود هیئت مشخص عقل است)، و در نزد مارکس [يك امر خاص] نسبت به امر حقیقتاً عام جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی خالصا انسانی، هگل در فلسفه‌ی حق چنین تمایزی قایل می‌شود:

"برابرایستا در حقوق، شخص است؛ از موضع اخلاق، — سوژه؛ در خانواده، عضو خانواده و در جامعه‌ی بورژوایی بطور کلی شهروند (در مقام بورژوا) است، در اینجا، از موضع نیازها، این تعیین تصور<sup>۱</sup> است که انسان نامیده می‌شود. باین ترتیب، ابتدا در اینجا، و در واقع تنها در اینجا است که از انسان در این معنا سخن می‌رود." (بند ۱۹۰)

هگل البته مفهوم انسان بطور کلی و چنانچه چون را بهمین سادگی نفی نکرده است، اما آنرا تنها با عطف به انسانی که دارای حقوق مدنی شده، برسمیت پذیرفته است؛ و درست در همینجاست که دید فوق‌العاده واقع‌بینانه‌ی هگل نسبت به واقعیتی که او را احاطه کرده است، نمایان می‌شود. او می‌گوید (بند ۲۰۹ و یادداشت به بند ۲۷۰) که البته هر انسان پیش از هر چیز "انسان" است، هر چند که به نژاد، ملیت، مذهب، رسته یا پیشه‌ی متفاوتی تعلق داشته باشد، و این انسان بودن صرف او به هیچ وجه يك کیفیت "سطحی و انتزاعی" نیست. اما: هگل امر واقعاً پرمحتوا در این کیفیت را از این طریق توضیح می‌دهد که "در این نکته این امر نهفته است که از طریق حقوقی برسمیت شناخته شده‌ی مدنی... این احساس نسبت به خود که آدمی بمثابه‌ی شخص حقوقی در جامعه بورژوایی اعتبار داشته باشد"، بوجود می‌آید. و هگل توضیح می‌دهد که این — یعنی این انسانیت مدنی / دارای حقوق — آن "ریشه نامتناهی و رها از هر چیز دیگر" است که از آن همچنین "موازنه‌ی درخواست شده بین شیوه‌ی اندیشیدن و اعتقاد" ناشی می‌شود. هگل صراحتاً به مطلق ساختن این تعیین — یعنی تعیین انسان، خالصا بمثابه‌ی انسان — اعتراض می‌کند. زیرا به نظر او حتی اگر هم هر انسان تا آنجا که تنها بطور کلی بمثابه‌ی "انسان" اعتبار دارد (و نه تنها بمثابه‌ی ایتالیایی یا آلمانی، کاتولیک یا پروتستان)، با انسان دیگر برابر باشد؛ و اگر [آگاهی براین امر] — "مثلاً" به

مثابه‌ی کوسموپولی‌تسم<sup>۱</sup> — [در همین حد] تثبیت شود و چون امری راسا با اهمیت، متکی بخود و پایه‌ای در برابر زندگی عمومی و دولتی موضع بگیرد، در این صورت این خودآگاهی، یعنی آگاهی به اینکه آدمی چیزی بیشتر از يك انسان نباشد، "ناقص است". بنابراین تعیین عام ذات انسان در فلسفه‌ی روح هگل این نیست — و این نیز نخواهد شد — که او به هر معنایی "انسان" است، بلکه اینکه او بنابر ذات عام خود، روح است. متعاقباً معنای سخن گفتن از "از خود بیگانگی" نیز در نزد هگل اساساً با این سخن در نزد فویرباخ و مارکس متفاوت است، هر چند که این "از خود بیگانگی" بنا به ساختار صوری خود — بمثابه‌ی "مقوله" — [در نزد هر سه] یکی است. هگل جایگاه این امر را که انسان در مقام دارنده‌ی حقوق مدنی و فاعل نیازهای زمینی، "انسان است، تحت تعیین خاص هستی — شناختی انسان (بمثابه‌ی "روح") دسته‌بندی می‌کند. و هگل تنها انسانی را که بدینگونه سرشت‌نمایی شده باشد (انسانی که از او نه يك "مفهوم" واقعاً فلسفی، بلکه تنها يك "تصور"<sup>۲</sup> می‌توان داشت) بطور کلی انسان می‌نامد. بنابراین، اینطور که بوضوح پیداست، هگل بیشتر به روحانیت انسان معتقد بود تا به انسانیت او.

تمام کوشش فویرباخ براینست که این فلسفه‌ی قائم به ذات روح را به يك فلسفه‌ی انسانی انسان بدل سازد (۶۱). او وظیفه‌ی فلسفه‌ی "جدید" "آینده"ی خود را چنین تعیین می‌کند: "در حال حاضر (۱۸۴۳) مسئله بر سر برنامه‌ی انسان نیست، بلکه بر سربیز کردن انسان از آن منجلا ب (ایده‌آلیستی<sup>۱</sup>) است که در آن غرق شده بود". مسئله این بود: "اینکه از فلسفه [امر] مطلق، یعنی از الهیات (فلسفی)، ضرورت فلسفه‌ی انسان، یعنی انسان‌شناسی، بدست آید و از طریق نقد فلسفه‌ی الهی، نقد فلسفه‌ی انسانی بنیانگذاری شود" (پیشگفتار مبانی فلسفه‌ی آینده). گرایش به تبدیل انسان به مسئله‌ی فلسفه، از طریق گرایش به تبدیل فلسفه به مسئله‌ی "بشریت"، برانگیخته می‌شد (۶۲). فویرباخ در انطباق با اصل انسان‌شناختی خود، با تعیین جزئی انسان از سوی هگل مبارزه می‌کند. او آن تعریف از فلسفه‌ی حق را که

که در بالا نقل شد، به پیش می‌کشد و آنجا که هگل می‌گوید: اینجا و فقط در اینجا (یعنی در درون جامعه‌ی بورژوازی) از انسان در این معنا سخن می‌رود؛ فویرباخ بشکلی جدلی ادامه می‌دهد: پس در آنجا هم که از "شخص" حقوقی و از "سوژه‌ی" اخلاقی و امثالهم سخن می‌رود، در حقیقت مسئله بر سر همان يك انسان کامل است؛ فقط هربار "در معنای دیگری" زیرا بنظر هگل این همواره يك خاصیت سرشتی انسان است که می‌تواند يك بار بمثابة این [کس] و بار دیگر بمثابة آن [کس] — بمثابة شخص خصوصی، کارمند، دولت — وند و امثالهم — بطور کلی بنا به نقش‌اش و بنا به رشته‌اش، تعیین بیاید — به این ترتیب فویرباخ به مفهوم جزئی هگل از انسان اعتراض میکند، اما بدون آنکه — مانند مارکس — درست همین جزئیت مشخص را جدی بگیرد و راهی نشان دهد که از طریق آن بتوان به این انسانیت بطور واقعی تجزیه شده‌ی انسان جامعه‌ی مدرن بورژوازی — سرمایه‌داری — یعنی به "انسان متخصص بودن" او — دوباره وحدت بخشید؛ البته نه از طریق کمونیسم فویرباخی عشق "من و تو"، بلکه از طریق رفع<sup>۲</sup> اجتماعی (شیوه‌ی تاکنونی) تقسیم کار بطور کلی و سرشت طبقاتی آن بطور خاص.

اما نقد مارکس نیز به انسان جامعه‌ی بورژوازی و از اینراه بطور کلی به جهان مدرن از موضع انسان‌شناسانه‌ی فویرباخ آغاز می‌شود. او در "خانواده مقدس" هنوز به خود بوسیله‌ی "انسان‌گرایی واقعی" فویرباخ هویت می‌بخشد. "خانواده‌ی مقدس" با این جمله آغاز می‌شود: "در آلمان، انسان‌گرایی واقعی دشمنی خطرناکتر از روح‌گروی<sup>۳</sup> یا ایده‌آلیسم نگرورز<sup>۴</sup> دارد؛ [ایده‌آلیسمی] که بجای انسان منفرد واقعی، 'خودآگاهی' یا 'روح' را می‌نهد و همدا با انجیل نویسان<sup>۵</sup> می‌آموزد که: "این روح است که جان می‌دهد." همچنین نقد فلسفه‌ی حق هگل نیز با استناد به فویرباخ و ارجاع الهیات به انسان‌شناسی توسط او، آغاز می‌شود، زیرا به نظر مارکس این نقد، پیش‌فرض همه‌ی نقدهای بعدی به مناسبات ناسوتی و جهانی انسان است (۶۳). این پذیرش فویرباخ [از سوی مارکس] (۶۴) با پلمیک همراه است — و هر چند ضمنی — برعلیه تعیین

جزئی انسان توسط هگل مطابقت می‌کند. مارکس انسان جامعه‌ی بورژوازی را با کالا، بمثابة محصول کار ساده، مقایسه می‌کند. چرا که انسان نیز، مانند کالا، "سرشت دوگانه‌ی" پرسش‌برانگیزی دارد، اگر بخواهیم بزبان اقتصادی صحبت کنیم، يك "شکل ارزشی" و يك "شکل طبیعی" دارد. هر چند بمثابة کالا، یا بعبارت دیگر بمثابة کار تجسم یافته، در هر حال مقدار زیادی پول می‌ارزد؛ و [این پرسش که] این چیز بنا به کیفیت طبیعی خود چیست، در مقایسه با آن [ارزش پولی] کم و بیش بی‌تفاوت است. چند کالای دلخواه می‌توانند به بمثابة "کالا" ارزش کاملاً متفاوتی داشته باشند و مع الوصف از کیفیت طبیعی برابری برخوردار باشند. همچنین به نظر مارکس انسان این جهان کالاها، در شکل کالایی بورژوازی خود — مثلاً "بعنوان ژنرال یا بعنوان بانکدار"؛ بطور کلی بمثابة انسان متخصصی که بوسیله‌ی فعالیت شیئی خود تجزیه و تثبیت شده‌است —، در برابر خود و در برابر دیگران نقش بزرگی ایفا میکند؛ حال آنکه انسان، بمثابة انسان، و "همانطور که بسادگی هست" — یعنی مثلاً در شکل طبیعی خود — نقش "بسیار حقیری" بازی می‌کند. در اینجا مارکس در يك پانویس بشکلی مختصر و مفید به بند ۱۹۰ از فلسفه‌ی حق هگل اشاره می‌کند. این اشاره را باید اینگونه تعبیر نمود: اگر هگل انسان، بمثابة انسان، را به چیز<sup>۱</sup>ی چنین خاص و بخش‌بخش شده بدل می‌کند، همانطور که فاعل نیازها که دارای حقوق مدنی است — در کنار تعیینات دیگر، که آنها نیز بخش‌بخش شده‌اند — چنین است، آنگاه آنچه در این شکافتن بظاهر مرفا تئوریک انسان، انعکاس می‌یابد، چیزی نیست جز يك بی "روحی" واقعی، یا بعبارت دیگر، يك نا — انسانیت نهفته در مناسبات زیستی واقعا موجود بشریت مدرن. زیرا در انطباق با این تفرد، تثبیت و استقلال یافتن تئوریک، در انطباق با این "عقلانی شدن" انسان [در راستای] اشکال وجودی خاص و جداگانه، يك تقسیم شدگی، تثبیت و استقلال واقعا مسلط قرار دارد؛ استقلال اشکال تعیین جزئی "انسان بودن" و تبدیل آنها به تشخصات واقعا انتزاعی که دیگر به کل انسان بمثابة انسان ("همانطور که بسادگی هست") برخورد نمی‌کنند، بلکه هر بار به يك انسان متخصص. بعنوان نمونه انسان طبقاتی پرولتاریایی

1-Staatsbürger

2-Aufhebung

3-Spiritualismus

4-spekulativer Idealismus

5-Evangelist

1-Sache

و انسان طبقاتی بورژوازی، انسان کار فکری و انسان کار یدی، بطور کلی انسان حرفه‌ای و متخصص مدرن؛ پیش از هر چیز اما تجزیه‌ی انسان جامعه‌ی بورژوازی - با تأثیری کاملاً عمومی - به دو شیوه‌ی زیست متباین و متضاد: از سویی انسان خصوصی با اخلاق خصوصی‌اش و از سوی دیگر دولت - وند عمومی با اخلاق عمومی‌اش؛ اینها همه از جمله‌ی چنین تعینات انتزاعی "انسان بودن" اند، و از اینرو انتزاعی‌اند که از انسان "همانطور که بسادگی هست"، انتزاع می‌کنند. البته در تمام این تعینات مجزای "انسان بودن"، کل انسان، چنانچون، نیز ضمناً بروز می‌یابد، اما نه بدون تضاد و بطور خالص بمثابه‌ی انسان. انسان از اینطریق که اساساً بوسیله‌ی این یا آن جزئیت تعیین می‌شود، هر بار تنها با توجه به جزئیت دیگر، این جزئیت است؛ مثلاً در تفاوت با زندگی خانوادگی اش، انسان حرفه‌ای است و در تفاوت با زندگی عمومی، انسان خصوصی است. انسان در تمامی این تعینات ویژه‌ی "انسان بودن" - بمثابه‌ی این یا آن [تعین] - که از طریق ویژگی خود استقلال یافته‌اند، همواره تنها بشکل کاملاً مشروط و محدودی "انسان" است؛ او - در جامعه‌ی بورژوازی - عمدتاً و پیش از همه در مقام باصطلاح انسان خصوصی، انسان است. در مقابل، انسان "همانطور که بسادگی هست"، هیچ نقش پایه‌ای در درون این جامعه‌ی (عقلانی شده‌ی) تجزیه شده و شکافته شده بازی نمی‌کند؛ برعکس اما آن چیز<sup>۱</sup> تثبیت شده، که بر حسب جایگاه و کارآیی‌اش انسانی است [چنین نقشی ایفا می‌کند] و چون این جایگاه‌ها و کارآیی‌های اجتماعی اساساً بوسیله‌ی مسئله‌ی بقای اقتصادی، یا "نیازهای" زمینی، مشروط می‌شوند، پس تعریف هگل از انسان، که بنا به آن انسان نیز، بمثابه‌ی انسان، تنها یک جزئیت است، به هیچ وجه طرحی نیست که در خیال ریخته شده باشد، بلکه بیانی تئوریک و منطقی بر موضوع برای "انسانیت"ی واقعی در مناسبات زندگی موجود در جهان مدرن بورژوازی - سرمایه‌داری است؛ نشانه‌ای برای آنکه در این جهان بمثابه‌ی انسان از خود بیگانه است.

باین ترتیب اشتراک مارکس و فویرباخ در این تشخیص است که فلسفه‌ی روح هگل انسان را تنها بمثابه‌ی یک جزئیت در بر می‌گیرد، اما نه بمثابه‌ی کلی

که بلحاظ انسانی و بلحاظ فلسفی بنیادی باشد. اما چون مارکس از همان آغاز از انسان بمثابه‌ی انسان و در تمامیت آن، حرکت می‌کند و چنین انسانی را نشانه می‌گیرد، مسئله‌اش اینست که این جزئیت فراگیر و درون - انسانی انسان جامعه‌ی بورژوازی را - که در فلسفه‌ی روح هگل بهمان اندازه که هنوز پنهان است، مکشوف نیز هست - برملا کند. یعنی مسئله‌ی مارکس اینست که این امر بظاهر بدیهی را که - برای انسان جامعه‌ی بورژوازی - در این نکته نهفته است که بورژوا بطور کلی در معنای واقعی آن "انسان" است، در قالب پرسش برانگیزی انسانی آن برملا کند و نه در قالب جزئیت‌های منفرد در چارچوب آن جزئیت فراگیری که انسان بورژوازی، چنانچون، تصویر می‌کند. مارکس برای آن که انسان را از جزئیت فراگیر و درون انسانی خود رها سازد و برای آنکه بیگانگی انسان و تبدیل تمام و کمال آن به یک تخصص انسانی را رفع کند، "زهایی انسانی انسان" را نه تنها بلحاظ سیاسی، بلکه بلحاظ اقتصادی نیز طلب می‌کند. این [زهایی] انسان را نه تنها بمثابه‌ی "من" و "من دیگر" (فویرباخ)، بلکه "جهان" انسان را در نظر دارد، چرا که انسان خود، جهان اجتماعی خود است. انسان ذاتاً حیوانی سیاسی<sup>۱</sup> است. و از اینروست که نقد مارکس به انسان جهان بورژوازی، بمثابه‌ی نقد جامعه و اقتصاد او بانجام می‌رسد، بدون آنکه از اینراه معنای بنیادین انسان شناختی را از دست دهد (۶۵). مارکس این از خود بیگانگی عام و بنیادی انسانی نظام دولتی، اجتماعی و اقتصادی مدرن را - و بنابراین همان نظامی که ما در نزد ویر به آن بمثابه‌ی سرنوشت گریزناپذیر عقلانی‌شدن برخوردیم - در همه‌ی حوزه‌ها دنبال می‌کند: در هیئت اقتصادی، سیاسی و بلاواسطه اجتماعی آن. بیان اقتصادی پروبلماطیک این نظام جهان کالاهاست، بیان سیاسی آن تضاد بین دولت بورژوازی و جامعه‌ی بورژوازی است و بیان بلاواسطه انسانی - اجتماعی آن، وجود پرولتاریاست.

۲ - بیان اقتصادی از خود بیگانگی در قالب "کالا".

"درباره‌ی سیر [تحول] مقولات اقتصادی - همانطور که بطور کلی درباره‌ی هر علم اجتماعی تاریخی - باید همیشه توجه داشت که ... جامعه‌ی بورژوازی مدرن، داده شده و مفروض است و مقولات از این

رو اشکال برجاهستی<sup>۱</sup>، تعینات وجودی<sup>۲</sup> و عمدتاً رویه‌های منفرداین جامعه‌ی معین ۰۰۰ را بیان می‌کنند و اقتصاد از اینرو **بلحاظ علمی نیز به هیچ‌رو ابتدا در آنجا آغاز نمی‌شود که اینک از آن به عنوان اقتصاد سخن می‌رود** (در نقد اقتصاد سیاسی، ص XLIII) بیان اقتصادی از خود بیگانگی انسان "کالا" است؛ کالا، بمثابة سرشت کالایی تمامی برابر ایستاهای جهان مدرن ۰ کالا، در معنای مارکسی آن، نوع معینی از برابر ایستاهای در میان سایر انواع نیست، بلکه در کالا، سرشت هستی‌شناختی بنیادین تمامی برابر ایستاهای ما، شیئت آنها، "شکل کالایی" شان بر مارکس آشکار می‌شود ۰ این شکل یا ساختار کالایی، بیگانگی فردیت انسان را همانقدر شخصی می‌کند که بیگانگی فردیت چیزها را (۶۶) ۰ بنابراین کاپیتال با تحلیل کالا، آغاز می‌شود ۰ البته آن معنای بنیادی که این تحلیل اقتصادی از زاویه نقد جامعه دارد، و متعاقباً معنای بنیادی آن بلحاظ انسانی، در کاپیتال تنها در یادداشتها و بحثهای جانبی بیان صریح خود را می‌یابد ۰ اما این معنا در بحث مارکس در سال ۱۸۴۲ در باره‌ی قانون دزدی چوب بوضوح آشکار است (W.I, 1, S. 266ff) ۰ در این بحث برای نخستین بار و بطور نمونه آن وارونگی اساسی بین "هدف" و "وسیله"، یا عبارت دیگر بین "انسان" و "چیز" برملا شده است؛ وارونگی‌ای که در آن از خود بیگانگی انسان بمثابة خارجیت بخشیدن به خود - یعنی خارجیت بخشیدن به خود در قالب یک "چیز" - بانجام رسیده است ۰ مارکس در رساله‌ی نکتزای خود این امر را که [انسان] نسبت به خود چون چیزی دیگر، چون چیزی بیگانه برخورد کند، این بالاترین "خارجیت" را "ماتریالیسم" می‌نامد، و خود را که بر آنست که ایمن بیگانگی را رفع کند، یک "ایده‌آلیست" ۰ یک از خود - بیگانگی از اینرو خارجیت بخشیدن به خود در قالب یک "چیز" است، که این چیز [در واقع] در خاص‌ترین معنای خود "چیز" برای انسان، و انسان آخرین غایت است ۰ بنا براین آنچه مارکس می‌خواهد در این بحث بگوید، در اصل اینست: چوب، چوبی که به یک مالک چوب تعلق دارد و می‌تواند به سرقت رود، به هیچ‌رو چوب صرف نیست، بلکه شیئی است که بلحاظ اقتصادی و اجتماعی و به این

ترتیب بطور کلی بلحاظ انسانی از اهمیت برخوردار است ۰ اما چوبی کسه از چنین اهمیتی برخوردار است، برای مالک چوب در مقام مالک خصوصی و برای کسی که مالک هیچ چیز نیست و آنرا ربوده‌است، یک چیز نیست ۰ از اینرو مادام که یکی از ایندو خود را صرفاً و یا بیش از هر چیز مالک چوب می‌داند و نسبت به خود چنین خودآگاهی "کوته‌بینانه" و جزیی‌ای دارد و آن دیگری نیز طبعاً تنها بمثابة دزد چوب بمیان می‌آید، نمی‌توان مجازاتی را عملی ساخت که نه تنها بلحاظ حقوقی کاملاً درست، بلکه بلحاظ انسانی عادلانه باشد ۰ از هر دودیدگاه، آنگاه که انسان قادر نباشد مناسبات شی‌ای خود را [به شیوه‌ی] انسانی - اجتماعی تعیین کند و بر آن مسلط شود، این شیء مرده، این "قدرت شی‌ای" و این چیز غیر انسانی - چوب صرف - است که انسان را تعیین نموده و او را تحت [مقوله‌ی] خود دسته‌بندی می‌کند ۰ انسان، اما، می‌تواند بوسیله‌ی همان "چوب" صرف تعیین گردد، چرا که این چوب - در مقام کالا - خود یک بیان‌شیئی برای - به معنی لغوی کلمه - مناسبات "سیاسی" است، زیرا چوب در مقام کالا، یک سرشت فقیشی دارد ۰ از اینروست که می‌توانند "بتهای چوبین پیروز شوند و قربانیان انسانی فنا گردند" ۰

"باینترتیب زمانی که چوب در مقام چوب و مالک چوب، در مقام مالک چوب قانون وضع کنند، آنگاه این قوانین هیچ تفاوتی با هم نخواهند داشت، مگر در مکان جغرافیایی که در آن وضع شده‌اند و در زبانی که به آن بیان شده‌اند ۰ این ماتریالیسم قاسد (این گناه در برابر روح مقدس خلقها و انسانیت) نتیجه‌ی بلاواسطه‌ی آن آموزه‌ای است که روزنامه‌ی دولتی پروس برای قانونگذاری آن موعظه می‌کند، اینکه بهنگام [گذراندن] یک قانون چوب تنها به چوب و جنگل فکر شود و مسئله‌ی مادی منفرد [به شیوه‌ی] غیر سیاسی، یعنی نه در پیوند با تمام خرد دولت و اخلاق دولت، حل شود" (W.I, 1, S. 304)

اما از اینراه که چیزی مثل چوب، این "شیء" بظاهر "فی‌نفسه"، براساس مناسبات اجتماعی معینی برای هستی و رفتار انسانی تعیین کننده می‌شود، اینک خود اشیاء، همزمان با "چیزگون شدن" خودآگاهی انسان، به معیاری برای انسان بدل می‌شوند ۰ از اینراه که مناسبات شیء - سرشت، بخود در [پیکر]

قدرتهای عملا شخصی بر فراز انسانها انسانیت می بخشند، مناسبات انسانی شیئت می یابند. این وارونگی يك "ماتریالیسم فاسد" است. مارکس این معنای رادیکال انسانی در تحلیل اقتصادی را بعدها بشیوه ای انتقادی صراحتا مستدل نموده است. مارکس در "خانواده ی مقدس" در برابر پرودن تاکید می کند که تعبیر چنین موضوعاتی بلحاظ اقتصاد ملی، آنگونه که این تعبیر در خواسته ی دارایی برابر نهفته است، بیانی برای از خودبیگانگی عمومی انسانی را برمی نمایاند که "خود هنوز بیگانه" است.

"اینکه پرودن می خواهد نداشتن و شیوه ی کهن داشتن را رفع کند، با این امر کاملا اینهمان است که می خواهد رابطه ی عملا بیگانه ی انسان با ذات عینی خود را، بیان از خودبیگانگی انسان بلحاظ اقتصاد ملی را رفع کند. اما از آنجا که نقد او به اقتصاد ملی خود هنوز دربند پیش فرضهای اقتصاد ملی گرفتار است، تصاحب مجدد جهان عینی، خود هنوز تحت شکل مالکیت در اقتصاد ملی فهمیده می شود.

پرودن در برابر شیوه ی کهن داشتن، [یعنی] مالکیت خصوصی، دارایی را ۰۰۰ قرار می دهد. او دارایی را يك 'عملکرد اجتماعی' قلمداد می کند. اما [نکته ی] 'جالب' در يك عملکرد، 'مستثنی کردن' دیگری نیست، بلکه اینست که من نیروهای ذاتی ام را بکار بگیرم و به آنها واقعیت ببخشم.

پرودن موفق نشده است این اندیشه را آنطور که شایسته است به انجام رساند. تصور 'دارایی برابر' بیانی از زاویه ی اقتصاد ملی و به این ترتیب خود هنوز بیانی است بیگانه برای اینکه شیء در مقام هستی برای انسان، در مقام هستی عینی انسان، همزمان، برجاهستی انسان برای انسان دیگر، رابطه ی انسانی او با انسان دیگر، رفتار اجتماعی انسان با انسان است. پرودن بیگانگی اقتصاد ملی را (در دستنویس: تنها) در چارچوب بیگانگی اقتصاد ملی رفع می کند" (Nachlass II, S.139/40) (۶۷).

یعنی او به چنین شیوه ی آنها را به هیچ روی واقعا در ریشه رفع نمی کند. "ایدئولوژی آلمانی" نیز مانند این بحث، همین پرسش را طرح می کند، هرچند

که به این پرسش در آنجا به این شیوه پرداخته نمی شود. در اینجا نیز مارکس می پرسد: این "غریبگی" از کجا می آید که انسانها با آن با محصولات خودشان برخورد می کنند، چنانکه "شیوه ی رفتار متقابلشان" دیگر در ید قدرت آنها نیست، "مناسبات بین آنها در برابرشان استقلال می یابند" و "قدرت زندگی خود آنها در برابرشان به ابر قدرت بدل می شود"؟ چگونه است که رفتار شخصی فرد، در چارچوب "استقلال یافتن" ناخواسته ی "منافع شخصی و تبدیل آنها به منافع طبقاتی، ناچار است چیزگون شود، بیگانه شود و همزمان در مقام نیرویی ۰۰۰ مستقل از او، بدون او دوام داشته باشد"؟ (۶۸) پاسخ مارکس این است: از طریق تقسیم کار، این بستر عقلانی شدن. نوع تاکنونی کارکردن باید سراسر رفع شود و به يك "خود - فعالیت" تمام بدل شود، این تبدیل تنها به معنی رفع تقسیم کار به کار فکری و کار یدی نیست، بلکه همچنین به معنی رفع تقابل بین شهر و روستاست؛ تقابلی که خود تنها "عریان ترین بیان انقیاد فرد تحت تقسیم کار" است (ایدئولوژی آلمانی/صص ۲۴۸ و ۲۷۱) (۶۹). اما تقسیم کار تنها می تواند بر بستر يك نظام اشتراکی کمونیستی واقعا رفع شود، نظامی که نه تنها دارایی را، بلکه خود انسان بودن را در تمامی تظاهرات آن عمومی می کند. در مقابل در درون چارچوب تقسیم کار، "استقلال یابی" مناسبات اجتماعی و تبدیل آنها به مناسبات شیئی اجتناب ناپذیر است؛ همانقدر اجتناب ناپذیر که تفاوت (غیر کمونیستی) "بین زندگی هر فرد، تا آنجا که این زندگی شخصی است و تا آنجا این زندگی تحت هر شاخه ای از کار و شرایط متعلق به آن دسته بندی می شود" (۷۰). مارکس ده سال پیش از "ایدئولوژی آلمانی" (۱۸۵۶) دیدگاه اساسی خود را درباره ی این جهان وارونه در يك بازبینی از "باصطلاح" انقلاب ۱۸۴۸ چنین جمع بندی می کند:

"واقعیت بزرگی وجود دارد که خملت نمای قرن نوزدهم است و هیچ حزبی قادر به انکار آن نیست. از سوهی نیروهای صنعتی و علی چنان زنده شده اند که حتی تصور آن نیز در هیچیک از دوره های گذشته ی تاریخی ممکن نبود. از سوی دیگر نشانه های زوالی دیده می شوند که وحشت به کرات ذکر شده ی اواخر امپراتوری روم را تحت الشعاع قرار می دهد. در زمانه ی ما به نظر می رسد که هرچیز

آبستن عکس خود است. ماشین از نیروی معجزه‌آسایی برای کوتاه کردن و بارآور ساختن کار انسانی برخوردار است: می‌بینیم که ماشین چگونه گرسنگی و اضافه‌کاری ببار می‌آورد. بازی غریب سرنوشت، نیروهای تازه از بند رهیده‌ی ثروت را به سرچشمه‌ی فقر بدل می‌کند. بنظر می‌رسد که پیروزیهای هنر به بهای تنزل طبع بدست آمده باشند. بشریت حاکم طبیعت می‌شود، اما انسان برده‌ی انسان یا برده‌ی پست فطرتی خود می‌شود. بنظر می‌رسد که حاصل همه‌ی اکتشافات و پیشرفت ما این باشد که نیروهای مادی به زندگی روحانی مجهز میشوند و وجود انسانی تحمیق شده و به نیروی مادی بدل می‌شود. این آنتاگونیسم بین صنعت مدرن و علم در اینجا و فقر مدرن و زوال در آنجا، این تقابل بین نیروهای مولد و مناسبات اجتماعی در زمانه‌ی ما یک واقعیت است؛ واقعیتی ملموس، قاطع و انکارناپذیر. برخی از احزاب ممکن است بخواهند بر این واقعیت زاری کنند، برخی دیگر ممکن است بخواهند از توانایی‌های مدرن بگریزند، تا به این ترتیب از شر کشمکش‌های مدرن نیز خلاص شوند. یا ممکن است تصور کنند که چنین پیشرفت آشکاری بسوی کمال در اقتصاد به سرفتنی بهمین اندازه آشکار در سیاست نیاز دارد. ما به سهم خود در شناخت این روح زیرک که پرانرژی بسوی برملا ساختن این تناقضات به پیش می‌رود، تخطی نمی‌کنیم. ما می‌دانیم که نیروهای نوین جامعه برای خلق اثری نیک تنها به انسانهای نوین نیاز دارند. (پرولتاریا و انقلاب ۱۸۴۸)

اینکه این "انسانهای نوین" کیانند، اینکه چه کسانی برگزیده شده‌اند تا از خود بیگانگی عمومی را رفع کنند، برای مارکس هم از پیش در مقدمه به نقد فلسفه‌ی حق هگل روشن بود: "اینها کارگرانند". باین ترتیب فلسفه‌ی "انسان‌گرایی واقعی" بمثابة "سوسیالیسم علمی"، "پراتیک اجتماعی" متعلق به خود را، امکان رفع و تحقق خود را، یافته بود. مارکس گسست تعیین کننده با "انسان‌گرایی واقعی" فویرباخ را در ایدئولوژی آلمانی بانجسام می‌رساند.

و مع الوصف کاپیتال نیز صرفا به معنای نقد اقتصاد سیاسی نیست،

بلکه به معنای نقدی است بر انسان جامعه‌ی بورژوایی حول محور اقتصاد آن. اما "سلول اقتصادی" این شیوه‌ی امرار معاش شکل کالایی محصول کار است. کالا. (مانند "چوب" در بحث فوق) بیانی اقتصادی برای از خود بیگانگی است. این از خود بیگانگی در این نکته نهفته است که آنچه بنابر غایت اولیه‌ی خود تنها برای مصرف است، بطور بلاواسطه در مقام شیء مصرفی برای نیاز شخصی تولید و مبادله نمی‌شود، بلکه در مقام ارزش کالایی قائم بذات به بازار مدرن کالاها می‌آید (حال چه محصولی برای امرار معاش باشد و چه یک محصول فکری، چه بازار گاو و گوسفند باشد و چه بازار کتاب). تا از طریق این بیراهه از دست فروشنده، که [کالا] برایش ارزش مبادله‌ای دارد بدست مصرف‌کننده در مقام خریدار کالا برسد (۷۱). این استقلال یافتن شیء مصرفی و تبدیل آن به "کالا" مجددا نمایاننده‌ی این مناسبات عمومی است که در جامعه بورژوایی/ سرمایه‌داری محصول بر انسان حاکم است و نه برعکس، آنطور که اگر بخواهیم از اصطلاح مشروط ویر استفاده کنیم. "رابطه‌ی موضوعی طبیعی" ایجاب می‌کند مارکس برای کشف سیر این وارونگی به تحلیل "فرانمود عینی" رابطه‌ی اجتماعی مدرن کار در "سرشت فنی" کالا دست زد. میز معمولی در مقام کالای یک چیز "حسی-فراحسی" است (۷۲). آنچه از میز در نخستین گام بسادگی استنباط می‌شود، درست آنچیزی است که میزنه در مقام "کالا"، بلکه در مقام شیء مصرفی می‌باشد. آنچه میز در مقام کالا است، یعنی چیزی که مقدار پولی می‌ارزد. چرا که خود کار یا به عبارت دیگر زمان کار می‌ارزد. رابطه‌ی اجتماعی است که در ابتدا پنهان است. در این شکل میز "دیگر تنها با پایه‌های خود بر زمین قسار نمی‌گیرد، بلکه در برابر کالاهای دیگر به سر تکیه می‌کند و آنگاه از سر چوبین خویش هزاران افکار عجیب بیرون می‌ریزد که در مقابل آنها به رقص درآمدن میز خود غریب بنظر نمی‌رسد."

"نکته‌ی اسرار آمیز در شکل کالایی بسادگی در این نهفته است که شکل کالایی سرشت اجتماعی کار خود انسانها را به مثابه‌ی سرشت عینی خود محصولات کار، به عنوان خواص اجتماعی ذاتی این اشیاء، و از این رو رابطه‌ی اجتماعی

تولیدکنندگان را با کل کار به عنوان يك رابطه‌ی اجتماعی بین اشیا، که خارج از انسانها موجود است، دوباره بسوی آنها منعکس می‌کند. محصولات کار از طریق این چشم‌پندگی به کالا، تبدیل می‌شوند، به اشیا، اجتماعی یا اشیایی که به گونه‌ای حسی فراحسی‌اند. این تنها خود رابطه‌معین اجتماعی بین انسانهاست که در اینجا در برابرشان شکل سراب‌گونه‌ی رابطه‌ی بین اشیا، زابخودمی‌گیرد. از اینرو برای یافتن موارد مشابه باید به مناطق مه‌آلود جهان مذهب گریخت. در اینجا محصولات مغز انسان در شکل پیکرهای قائم‌بذات و زنده‌ای ظاهر میشوند که باهم و با انسانها در رابطه قرار می‌گیرند. در جهان کالاها نیز حاصل دسترنج انسانها چنین وضعی دارد. من اینرا فتیشیسمی می‌نامم که به محصول کار، به محض آنکه به عنوان کالا، تولید شود می‌چسبد و از اینرو از تولیدکالایی جداشدنی نیست. (کاپیتال، جلد اول، چاپ ششم، ص ۳۹-۳۸)

اما از آنجا که تولیدکنندگان کالاها، یعنی تولیدکنندگان هر نوع شیء در شکل یا با ساختار کالایی، در ابتدا تنها از طریق مبادله‌ی کالاها در مقام کالا، باهم رابطه‌ی انسانی- اجتماعی و بنابراین رابطه‌ای خالما "چیزگونه" برقرار میکنند؛ در نتیجه آن مناسبات اجتماعی که کالاها بر بستر آن قرار دارند در برابر خود تولیدکنندگان به مثابه‌ی روابط اجتماعی کار انسانها ظاهر نمی‌شوند، بلکه اینك خود مناسبات اجتماعی در برابر آنها مانند روابط خالما "چیزگونه" بین خود آنها در مقام تولیدکنندگان کالا بنظر می‌رسند؛ و برعکس روابط شیئی بین کالاها سرشت روابط عملا شخصی بین پیکرهای خود کار کالایی را در بازاری از کالاها می‌یابند که قانون خود را دارد (۷۳) انسانها در ابتدا هیچ آگاهی نسبت به این وارونگی ندارند؛ چرا که خودآگاهی آنها نیز به همین اندازه چیزگون شده است. اما مارکس در عین حال بیان می‌کند که او این وارونگی را نه تنها "اینطور و نه‌طور دیگر شدن"، بلکه همچنین شکل تاریخی متغیر جامعه و اقتصاد می‌داند. در ابتدا این متغیر بودن از طریق شکل ارزشی حاضر و آماده‌ی کالا، در شکل پولی (۷۴)، به شکلی چیزگون پوشیده و پنهان می‌شود، چنانکه بنظر

می‌رسد تنها بتوان بهای کالا را و نه سرشت کالایی اشیا، مصرفی را در مقام سرشتی کالایی تغییر داد. اما اینکه يك نظام اقتصادی اجتماعا مشروط از این نوع، که در آن محصول کار در مقام کالا، در برابر تولیدکننده‌ی خود قائم بذات می‌شود، يك وارونگی تمام و کمال است، بنا بگفته‌ی مارکس- زمانی فوراً قابل درک می‌شود که این نظام را با مناسبات تاریخی- اجتماعی و اقتصادی دیگر مقایسه کنیم. چرا که آدمی هرطور هم که بخواهد مثلاً دوران "تیره‌ی" قرون وسطی را با آن روابط وابستگی شخصی‌اش ارزیابی کند، در اینجا روابط اجتماعی اشخاص در کارشان در هر حال به عنوان روابط شخصی خودشان ظاهر می‌شوند (۷۵) و به لباس "روابط اجتماعی چیزها ملبس نمی‌شوند". چون در اینجا "روابط وابستگی شخصی زیربنای اجتماعی موجود را تشکیل می‌دهند، محصولات و کارها نیازی به این ندارند که يك شکل تخیلی متفاوت از واقعیت بخود بگیرند. در اینجا شکل اجتماعی بلاواسطه‌ی کار، برخلاف آنچه بر پایه‌ی تولید کالایی [شکل می‌گیرد]، عام بودن آن نیست، بلکه شکل طبیعی آن، یعنی خاص بودن آن است." (کاپیتال، جلد اول، چاپ ششم، ص ۴۳) مارکس در ادامه این چشمانداز تاریخی، امکان يك نظام اجتماعی کمونیستی در آینده را تدوین می‌کند تا بار دیگر وارونگی ناشفاف جهان مدرن کالاها را - ناهمسانیت آنرا - در برابر "شفافیت" روابط اجتماعی بنا به محصولات کار خویش در آن نظام قرار دهد. باین ترتیب جهان کالاها تنها می‌تواند بوسیله‌ی تغییر اساسی سراسر مناسبات مشخص زندگی انسان، بطور کلی رفع شود. باز پس‌گیری سرشت کالایی و تبدیل آن به سرشت مصرفی نه تنها با يك سرمایه‌دایی (۷۶)، بلکه همچنین با ضرورت پس‌زدن خرده‌آدمی که بشکلی چیزگونه استقلال یافته، و تبدیل وی به يك انسان "طبیعی" بطور کلی مطابق است، اما انسانی که - بنابنظر مارکس - طبیعت انسانی آن در این امر نهفته است که از اساس يك "موجود اجتماعی" است.

بلحاظ تاریخی این امر کاملاً خصلت‌نماست که هگل توانست همانچیزی را که مارکس آنرا تحت عنوان "از خود بیگانگی" جهان انسانی مدرن رد می‌کرد و ویرت تحت عنوان "سرنوشت‌گریز ناپذیر" می‌پذیرفت، بشکلی مثبت توجیه کند. هگل در بند ۶۷ فلسفه حق توضیح می‌دهد که انسان

امکانات ویژه‌ی جسمی و ذهنی خود برای فعالیت راتنها می‌تواند به [ حوزه‌های ] جداگانه، تولید منتقل کند و آنها را بلحاظ زمانی بشکلی محدود مصرف کند، چرا که این تولیدات در محدودیتشان تنها رابطه‌ای "بیرونی" با "کلیت" و "عامیت" انسانی دارند. هگل این انتقال شخصی را بصراحت با رابطه‌ی انسان با چیز برابر می‌گیرد. او با توجه به این رابطه توضیح می‌دهد (بند ۶۱) که یک "چیز" ابتدا و دقیقاً از این طریق تعیین واقعی خویش را می‌یابد که بوسیله‌ی انسان بمثابه‌ی آن چیز مورد استفاده قرار گیرد، مصرف شود و باین ترتیب به آن چیزی بدل شود که (بنابر طبیعت چیزگونه‌ی خود) بخاطر آن - یعنی بخاطر مصرف - موجود است. این مصرف کامل چیز - یعنی امری که ظاهراً نسبت به "خود" چیز یا نسبت به چیز "در خود" کاملاً "بیرونی" می‌باشد - است که ابتدا خود آنرا برای نخستین بار در تمامیت آنچه هست، طرح می‌کند. پس می‌توان گفت که جوهر چیز "خارجیت" آن است و خارجیت تحقق یافته‌اش مصرف آن. آدمی از طریق مصرف یک چیز، هم از پیش آن چیز را در تمایز خویش دارد؛ و این همانا معنای اولیه‌ی "مالکیت" است. همچنین کلیت تبلور زندگی انسانی و مصرف کامل نیروهای انسانی با کل خود زندگی جوهری اینهمان است؛ اما از این اینهمانی بین جوهر زندگی شخصی و کلیت تبلورات آن بهیچ‌رو آن چیزی منتج نمی‌شود که هگل از آن برمی‌گیرد: که یک فعالیت ویژه و منفرد در یک تولید منفرد در چارچوب زمان روزانه‌ی محدود تنها به این دلیل که این فعالیت "در خود" یک رابطه‌ی "محدود" و "بیرونی" انسان با خود است، مع الوصف نمی‌تواند کلیت واقعی تمام انسان را تا به آخر بلعد و انسان را در تمامیت خود بمثابه‌ی یک ویژگی

تعیین کند یا او را با خود بیگانه کند، بدون آنکه به "خارجیت" فلسفی چنین رابطه‌ای صدمه‌ای وارد شود. اما این واقعیت غیر عقلانی فلسفه‌ی هگل - فلسفه‌ای که "روح" را امر "عام" در انسان می‌دانست - نبود. و چنین است که این تبصره‌ی حیرت انگیز (به بند ۶۷) بوجود می‌آید: "تفاوتی که در اینجا تشریح شده است، همان تفاوت بین یک برده و یک نوکر امروزی یا یک کارگر روزمزد است. شاید برده‌ی آتنی در مقایسه با آنچه بین خدمتگزاران متمدن است، فعالیت‌های آسانتری انجام می‌داد و کارهای او بیشتر فکری بودند، اما او مع الوصف برده بود، چرا که فعالیت او سراسر [ به بیرون ] منتقل میشد. "مارکس از همین نکته دقیقاً عکس این نتیجه را می‌گیرد؛ و آن اینکه، کارگر - مزدبگیر - که بلحاظ "حقوقی" آزاد است - در واقع از برده‌ی زمان باستان ناآزادتر است، زیرا او هرچند که بلحاظ حقوقی نیز مالک آزاد نیروی کار خود بوده و با صاحب ابزار تولید هم‌رتبه باشد، و نه خود را، بلکه "تنها" نیروی کار خود را - و آنهم هر بار برای مدت زمان محدودی - بفروشد، اما او از این راه به یک "کالا"ی تمام و کمال تبدیل می‌شود، چرا که این نیروی کار قابل فروش عملاً تنها چیزی است که او "صاحب" آن است؛ چیزی که او برای ادامه‌ی حیات ناچار از انتقال آن است. (کاپیتال، جلد اول، ص ۱۳۰). برای مارکس این برده‌ی مزدبگیر "آزاد" همزمان پیکرمادی مسئله‌ی عام جامعه‌ی مدرن تولیدکننده‌ی کالا است، حال آنکه برده‌ی زمان باستان در بیرون از آن جامعه "انسانی" که در اینجا اصلاً بتواند بررسی شود، قرار داشت. (مقایسه کنید با شیوه‌ی "بی‌ریا" و نیشخندآمیز تمایزگذاری هگل بین کلیت انسانی و خارجیت در حقوق طبیعی هوگو، بند ۱۴۴؛ و در این رابطه مقایسه کنید با نقد مارکس

## ۳- بیان سیاسی از خود بیگانگی انسان در جامعه‌ی بورژوایی

"انتزاع دولت، بمثابه‌ی دولت، به دوران مدرن تعلق دارد، زیرا انتزاع زندگی خصوصی ابتدا به دوران مدرن متعلق است." "انسان واقعی" (این دوران مدرن)، آن انسان خصوصی است که در قانون اساسی دولت کنونی آمده است.<sup>۱</sup> (نقد فلسفه‌ی حق W.I, 1, S. 437 u. 499)

بیان خاص سیاسی از خود بیگانگی انسان، تضاد درونی میان دولت مدرن و جامعه‌ی مدنی یا بعبارت دیگر تضاد انسان جامعه و دولت بورژوایی در درون خود: اینکه او بخشا انسان خصوصی و بخشا دولت - وند عمومی است، امانه در این و نه در آن مقام، انسان "کامل" - و این برای مارکس یعنی: انسان "بی تضاد" نیست. بطور غیر مستقیم، نقد اقتصاد بمثابه‌ی نقد اقتصاد "سیاسی" هم از پیش نقدی بر مناسبات زندگی بشریتی است که بدینگونه و نه بگونه‌ای دیگر امرار معاش می‌کند. و همانطور که نقد کالا، به سرشت کالایی همه‌ی برابر ایستاهای ما، یعنی به ساختار هستی‌شناختی آنها و بنا بر این به شیوه‌ی وارونه و چیزگون شده‌ای از "انسان بودن" برخورد می‌کند، همانطور هم نقد جامعه‌ی بورژوایی و دولت بورژوایی به بورژوا - منشی، چنانچون، به این نوع مشخص انسان بودن، یعنی به انسانیت خصوصی، به خصوصیت برخورد می‌کند. مارکس نقد موضوعی مناسبات اجتماعی - سیاسی اساسی در جهان مدرن انسانی را بیش از همه در ربط با نقد فلسفه‌ی حق هگل (۷۷) و در برخورد به رساله‌ی ب. باوئر<sup>۱</sup> در باره‌ی مسئله‌ی یهود، بدست می‌دهد (از اشاراتی در "خانواده‌ی مقدس" که به کرات با [محتوای] فوق انطباق دارند، اما دستگاه‌مند نیستند، می‌توان در اینجا صرف نظر نمود). هر دو رساله از خود بیگانگی انسانی را در شکل اجتماعی - سیاسی آن به شیوه‌ای دستگاه‌مند برجسته می‌کنند. آن جزئیت انسانی که این نوشته‌ها با آن مبارزه می‌کنند، انسان در مقام صاحب پول و کالا نیست، بلکه "خاص بودن" انسان، چنانچون، در تمایز و در تقابل با عامیت همگانی<sup>۲</sup> بر جاهستی است. آن امر خاص وابسته به انسان بورژوا، آنچه او را - از طریق مستثنی ساختن او از عامیت زندگی عمومی و مشخص ساختن او به این وسیله -

برای خود برجسته می‌سازد، این است که او به مثابه‌ی انسان پیش از هر چیزی انسان خصوصی و به این معنا "بورژوا" است. نقد "خاص بودن" انسان در جامعه‌ی بورژوایی بگونه‌ای بلا واسطه حتی در اجزاء نیز به نقد هگل به جامعه بورژوایی ملحق می‌شود (۷۸). چرا که "هگل را نباید به این خاطر سرزنش نمود که او دولت مدرن را آنطور که هست، تصویر می‌کند، بلکه به این خاطر که او آنچه را که هست، به عنوان ذات دولت وانمود می‌کند" (W.I, 1, S. 476)، چرا که او اصلاً امر تجربی را "راز آمیز می‌سازد"، چنانکه محتوای توضیحات او "عریان - ترین ماتریالیسم" (!) است (W.I, 1, S. 526)، هگل، تا آنجا که او امر واقعاً موجود را به عنوان امری درون ضروری به رسمیت می‌پذیرد و آنرا مطلق میانگارد، ماتریالیست است. آنچه هگل در واقع تصویر می‌کند - به تعبیر مارکس - چیزی نیست جز رویارویی مداوم میان دولت و جامعه‌ی مدنی.<sup>۳</sup> نکته‌ی ژرف‌تر در نزد هگل این است که او جدایی میان جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی سیاسی را یک تضاد می‌داند. اما اشتباه در اینجا است که او به فراتمود رفع [آن] بسنده می‌کند (W.I, 1, S. 492). آنچه هگل هم از پیش تشخیص داده بود و مارکس آنرا به [نکته‌ای] مرکزی بدل ساخته است، سرشت اساساً خصوصی انسان در جامعه است. از این رو رسته‌ی جامعه‌ی مدنی - در مقام یک رسته‌ی خصوصی - در واقع اصلاً رسته‌ای سیاسی نیست.

"او در مقام یک بورژوا واقعی در درون یک سازمان دوگانه قرار دارد که [از سویی] یک سازمان بوروکراتیک است - و این سازمان، تعیین صوری و بیرونی دولت لاهوتی، یعنی تعیین قوه‌ی دولتی، است که با او و واقعیت متکی به نفس او تماسی ندارد؛ و [از سوی دیگر] یک سازمان اجتماعی، یعنی سازمان جامعه‌ی مدنی است. اما او در سازمان جامعه‌ی مدنی، در مقام شخص خصوصی، در بیرون دولت قرار دارد؛ سازمان جامعه‌ی مدنی با دولت سیاسی چنانچون، تماسی ندارد. پس به این ترتیب برای آنکه [بتواند] چون یک دولت - وند واقعی رفتار کند، برای آنکه اهمیت و تاثیرگذاری سیاسی بیابد، باید از واقعیت مدنی خود بیرون آید، [خود] را از این واقعیت مدنی تجرید

نماید، از کل این سازمان خارج شده و بسوی فردیت خود عقب‌نشینی کند؛ چرا که یگانه موجودیتی که او برای دولت - وندی خود می‌یابد، فردیت ناب و عریان است، زیرا موجودیت دولت در مقام کابینه بدون او تمام و حاضر است و موجودیت او در جامعه‌ی مدنی نیز بدون دولت تمام و حاضر است. و فقط در تضاد با این تنها جماعت‌های حاضر، فقط در مقام فرد می‌تواند دولت - وند باشد. موجودیت او در مقام دولت - وند موجودیتی است که در بیرون از موجودیت‌های جماعتی قرار دارد، و بنابراین موجودیتی خالصاً فردی است" (W.I, 1, S. 494) (۷۹).

مارکس با این تقسیم‌شدگی منافع خاص و عام - که همزمان خود انسان‌هایی را که تحت آن زندگی می‌کنند به انسان‌های بیش از هر چیز خصوصی و علاوه بر آن به موجودیت‌های عمومی تجزیه می‌کند - تحت عنوان از خود بیگانگی انسان مبارزه می‌کند. چرا که بورژوا - از آنجا که او برای خود انسان خصوصی است - در مقام دولت - وند، نسبت به خود ضرورتاً چیزی دیگر، چیزی بیرونی و بیگانه است، همانقدر بیگانه که از سوی دیگر دولت نسبت به زندگی خصوصی او بیگانه باقی می‌ماند. دولت او، دولتی "انتزاعی" است، چرا که این دولت در مقام دولت اداری بوروکراتیک و عقلانی شده از زندگی واقعی یعنی زندگی خصوصی اتباع خود انتزاع می‌کند، همانطور که اینان نیز در مقام انسان‌های فردیت یافته از آن دولت انتزاع می‌کنند. از اینرو جامعه‌ی مدنی کنونی در کل خود اصل تماماً بکار بسته شده‌ی فردیت است، موجودیت فردی آخرین غایت، غایتی که هر چیز دیگر برای آنها تنها وسیله‌ایست در خدمت هدف. این تعیین انسان که: عضو دولت باشد، ضرورتاً تعیینی "انتزاعی" باقی می‌ماند، مادام که مناسبات واقعی زندگی مدرن، جدایی زندگی واقعی از زندگی در دولت را پیش‌فرض قرار می‌دهند (W.I, 1, S. 538). این انسان، در مقام انسان خصوصی و در تمایز با عامیت عمومی تنها یک نوع خصوصی از "انسان بودن" است. در نظام جماعتی کمونیستی<sup>۱</sup> وضع دقیقاً برعکس است: در این نظام

افراد در مقام افراد، خود را سا در دولت بمثابه‌ی "res publica" <sup>۱</sup>ی خودشان، شرکت می‌کنند (۸۰).

مارکس در یک نامه (W.I, 1, S. 572ff) هدف خود را اینگونه بیان می‌کند: از رویارویی این دولت در اساس غیرسیاسی - چرا که صرفاً "سیاسی" است - یا بعبارت دیگر از رودررویی انسان جامعه‌ی بورژوایی با خویشتن خود، از "اشکال خود واقعیت موجود"، "واقعیت حقیقی را و بایستن آن را بمثابه‌ی غایت نهایی آن" تکوین دادن؛ تا از این راه از خلال نقد این جهان‌کهنه شده (۸۱)، جهان نوین یافت شود. و واقعاً هم تکوین "اثباتی" ایده‌ی او از یک جامعه‌ی انسانی و به این ترتیب از انسان، کاملاً در مقام رفع انتقادی، و تنها در مقام رفع تضاد - پیش‌فرض قرار گرفته‌ی - بورژوایی میان خصوصیت و عمومیت به انجام می‌رسد. انسانیت مستثنی‌کننده - خصوصی انسان جامعه‌ی بورژوایی بایستی رفع و به جماعتی تحویل شود که تمامیت ذات انسان را، موجودیت "تئوریک" او را نیز در برمی‌گیرد و او را از اساس به یک انسان عام کمونیستی بدل می‌کند؛ و این در تقابل صریح با آن کمونیسم "واقعیتی" (کمونیسم کوبه<sup>۲</sup>، وایتلینگ<sup>۳</sup> و امثالهم) که خود هنوز کمونیسمی "منحصر به فرد" و "انتزاعی دگم" است، زیرا این کمونیسم هنوز "یکی از بروزات اصل انسانگرایی است که ضد آن، یعنی ذات خصوصی، به آن سرایت کرده است" (W.I, 1, S. 573) (۸۲). بلکه: «بنا بر نظر مارکس - "کل اصل سوسیالیسم" نیز، به تنهایی برای خود، تنها یک جنبه از "واقعیت" کامل "ذات حقیقی انسانی" است».

این تقلیل و تخریب رادیکال همه‌ی شیوه‌های منفرد - و در این افراد استقلال یافته - وجود، همچنین با بازپس‌گیری هرگونه ویژگی مذهبی به درون انسان بطور ناب، مطابقت دارد، چرا که مذهب دیگر "علت" نیست، بلکه تنها "پدیده" است، یعنی شکل بروز محدودیت انسان (W.I, 1, S. 581)؛ در مقابل علت واقعی، محدودیت خود "انسان بودن" به انسان خصوصی است، یعنی نوعی از محدودیت که نه در دوره‌ی باستان و نه در قرون وسطی شناخته

شده بود ( W.I,1,S.437 ) ( ۸۳ ) .

مارکس تخریب هرگونه "خاص بودن" مذهبی انسان را در پیوند با رساله ی ب- باوئر درباره ی مسئله ی یهود، عملی ساخت . مارکس از این پرسش بظاهر مشخص که چگونه میتوان در آلمان یهودیها را بلحاظ سیاسی رها ساخت، با همان جمله ی نخست می گذرد . زیرا مادام که یهودی ها به لحاظ "انسانی" رها نشوند، يك رهایی سیاسی در موردشان بی معنی است . اما یهودی ها [ به لحاظ "انسانی" ] همانقدر در قیدند که آلمانیهایی که می بایست آنها را رها سازند . "چرا یوغ خاص برایشان ناپسند است، حال آنکه یوغ عام را می پسندند؟" مارکس در این مورد باوئر را تایید می کند که مادام که دولت، مسیحی و یهودی، یهودی است، هر دو در تفویض و دریافت رهایی یعنی رهایی انسان [ و تبدیل وی ] به انسان، به يك اندازه ناتوانند . هم مارکس و هم باوئر همزمان این تقلیل به مناسبات خالصا "انسانی" را یگانه رفتار "انتقادی" و "علمی" می دانند ! ( W.I,1,S.578 ) . اما از آن لحظه ای که پرسش دیگر پرسشی در زمینه ی الهیات نیست، باوئر نیز از انتقادی بودن دست می کشد؛ و مارکس خود، از طریق بررسی رابطه ی رهایی سیاسی با رهایی انسانی، از همین جا می آغازد . مبرز رهایی صرفا سیاسی در این امر آشکار می شود که "دولت می تواند دولتی آزاد باشد، بدون آنکه انسان، انسانی آزاد باشد" . بنابراین برای رها سازی واقعی یهودی، همانطور که برای رها سازی واقعی مسیحی، به آزادی دولتی مذهب نیازی نیست، بلکه به آزادی انسانی از مذهب چنانچون نیاز هست . از این رو پرسشی که در اینجا طرح است، پرسشی کاملا عام و اساسی است؛ این پرسش رهایی از هرگونه جزئیت در انسان بودن بطور کلی را در بر می گیرد، یعنی رهایی از همه ی انواع انسان متخصص؛ این پرسش انسان حرفه ای مدرن را به همان اندازه در بر می گیرد که انسان مذهبی و انسان خصوصی را هربار در تمایز با منافع عام اجتماعی .

تفاوت میان انسان مذهبی و دولت - وند، همان تفاوت میان کارگر روزمزد و دولت - وند است، و همان تفاوت مالک زمین و دولت - وند میان فرد زنده و دولت - وند . تضادی که انسان مذهبی با انسان سیاسی دارد، همان تضاد میان

بورژوا و شهروند<sup>۱</sup>، همان تضاد میان عضو جامعه ی مدنی با نمای سیاسی خود است، نمایی که به پوست شیر می ماند . ( W.I,1,S.585 ) ( ۸۴ )

اما باوئر - به نظر مارکس - شکاف میان دولت سیاسی و جامعه ی مدنی - این تقابل "دنیوی" - را به حال خود می گذارد و به جدل بر علیه بیان مذهبی آن بر می خیزد . اما این تجزیه ی انسان به یهودی و دولت - وند - و همچنین به پروتستان و دولت - وند - در واقع دروغی بر علیه دولت - وندی نیست، بلکه تنها شیوه ی سیاسی رها سازی خود از مذهب است . اما خاص ساختن مذهب، خود تنها بیانی برای انشقاق کامل انسان مدرن در جامعه ی بورژوازیی است؛ این خاص ساختن تنها نمایانگر "بیگانگی" عمومی انسان از انسان، از خود بیگانگی او ( W.I,1,S.590 )، یعنی تمایز میان "زندگی فردی و زندگی نوعی" در درون انسان است .

"بنابراین ما همدا با باوئر به یهودیها نمی گوئیم: شما نمی توانید به لحاظ سیاسی رها شوید، بدون آنکه خود را بشیوه ای رادیکال از یهودیت رها سازید . برعکس ما به آنها می گوئیم: از آنجا که شما می توانید بلحاظ سیاسی آزاد شوید، بدون آنکه کاملا و بدون تضاد از یهودیت بریده باشید، از این رو رهایی سیاسی، خود، رهایی انسانی نیست . اگر شما یهودیها می خواهید بلحاظ سیاسی رها شوید، بدون آنکه خودتان را به لحاظ انسانی رها سازید، این نیمپارگی<sup>۲</sup> و این تضاد نه تنها در درون شما، بلکه در ذات و در درون مقوله ی رهایی سیاسی قرار دارد . اسارت شما در درون این مقوله تنها اشتراك در يك اسارت همگانی است . همانطور که دولت انجیل موعظه می کند، آنگاه که او، علی رغم دولت بودنش، با یهودیان بشکلی مسیحی گونه رفتار می کند؛ همانطور هم یهودی سیاست می کند، آنگاه که او،

علی‌رغم یهودی بودنش، حقوق مدنی طلب می‌کند.<sup>۱۰</sup>  
( W.I,1,S.591 )

مارکس در پایان، همین سرشت ناتمام رهایی را در مورد مرزهای درونی حقوق بشر در فرانسه ( و امریکا ) نشان می‌دهد، بنا به گفته‌ی مارکس در اینجا نیز آشکار می‌شود که "droits de l'homme" "حقوق بشر نبودند، بلکه حقوق ویژه‌ی بورژوازی، چرا که این "بشر" "تاریخا معین در مقام شهروند از خویشتن خود در مقام بورژوا متفاوت بود. بیانیه‌ی حقوق بشر - در عمل - انسان را در مقام بورژوا، انسان خصوصی را بعنوان انسان واقعی و حقوقی پیشفرض قرارداد.

بنابراین هیچک از این به اصطلاح حقوق بشر از انسان خودخواه فراتر نمی‌رود، از انسانی که عضو جامعه‌ی مدنی است، یعنی فردی است که بسوی منافع خصوصی و خودکامگی خصوصی خود عقب نشسته و از نهاد عمومی متمایز شده است.<sup>۱۱</sup> این حقوق بشر بسیار بدورند از آنکه انسان را ذاتی نوعی بدانند؛ برعکس خود زندگی نوعی، جامعه، چون محدودیتی برای اتکا، بنفیس اولیه‌ی افراد و چون چارچوبی می‌نماید که نسبت به آنها بیرونی است. تنها رشته‌ای که آنها را با یکدیگر متصل می‌کند ضرورت طبیعی است. نیاز و منفعت خصوصی، حفظ مالکیت و حفظ خود خودخواهان است.<sup>۱۲</sup>  
( W.I,1,S.595 )

از این رو رهایی حقیقتاً انسانی را باید ابتدا به انجام رساند.

"رهایی سیاسی تقلیل انسان است، از سویی به عضو جامعه مدنی، به فرد خودخواه و مستقل، از سوی دیگر به دولت - وند..."

ابتدا آنگاه که انسان منفرد واقعی، دولت - وند انتزاعی را بازپس گرفته و به درون خود کشد و در مقام انسان منفرد در زندگی تجربی خود، در کار فردی خود و در روابط فردی خود به موجودی نوعی بدل شود؛ ابتدا آنگاه که

انسان نیروی ویژه‌ی خویش<sup>۱</sup> را بعنوان نیروهای اجتماعی شناخته و سازمان دهد و از اینرو دیگر نیروی اجتماعی را در پیکر نیروی سیاسی از خود جدا نسازد؛ ابتدا آنگاه رهایی انسانی به انجام رسیده است.<sup>۲</sup> (W.I,1,S.599)

بنابراین آن آزادی که انسان در ایده‌ی مارکس باید بسوی آن رها شود، آزادی در معنای فلسفه‌ی دولت هگل است، یعنی آزادی والا ترین جماعت؛ در مقابل آزادی ظاهری "تک منفرد" و از آنجا که انسان دولت - شهر یونانی از این نظر آزادتر از انسان جامعه‌ی بورژوازی است، و از آنجا که مسیحیت نیز بنا بر ایده‌اش، تا آنجا که هر انسان را يك ذات مقتدر و مستقل می‌داند، "دموکراتیک" است؛ از اینرو مارکس می‌تواند بگوید:

"اعتماد به نفس انسان را، آزادی را، می‌بایست ابتدا دوباره در سینه‌ی این انسانها بیدار نمود. تنها این احساس اعتماد به نفس، احساسی که به همراه یونانیان از جهان گریخته و به همراه 'مسیحیت' در میان ابرهای آبی رنگ آسمان ناپدید شده است که می‌تواند از جامعه دوباره جماعتی از انسانها در خدمت والا ترین اهدافشان، [یعنی] يك دولت دموکراتیک بسازد".  
( W.I,1,S.561 ) ( ۸۵ )

ابتدا در چنین جماعتی که انسان را در مقام انسان دربرمیگیرد، و بنابراین ابتدا از طریق يك تغییر اجتماعی در انسان - بودن و در خودآگاهی انسانی (اما تغییری که نه بلحاظ خالما "درونی" و نه صرفاً بلحاظ "بیرونی" انجام‌پذیر است)، آزادی حقیقتاً شخصی ممکن خواهد شد. در مقابل، انسان خصوصی جامعه‌ی بورژوازی تنها بنا به تصور خود، بشکلی خاص آزاد است؛ در واقعیت، اما، در وابستگی همه‌جانبه بسر می‌برد و "تحت جبر چیزها قرار دارد" (۸۶).

۴ - بیان اجتماعی از خود بیگانگی انسان در پرولتاریا

"اگر نویسندگان سوسیالیست برای پرولتاریا نقشی تاریخی - جهانی قایلند، این بهیچ وجه... از اینرو نیست که اینسان

پرولترها را چون خدایان می دانند، کاملاً برعکس".  
(Nachlass, S.133)

در همان مقدمه‌ی نقد فلسفه‌ی حق هگل این جمله آمده است: "انحلال جامعه، به مثابه‌ی رسته‌ای ویژه، همانا پرولتاریاست". در پرولتاریا امکان مثبت برای رهایی انسان وجود دارد، اما نه تا آنجا که پرولتاریا طبقه‌ای ویژه در جامعه‌ی بورژوازی است، بلکه از آنجا که و تا آنجا که پرولتاریا جامعه‌ای در بیرون جامعه است، "جامعه‌ای که دیگر نه عنوانی تاریخی، بلکه تنها عنوانی انسانی را می‌تواند برپیانگیزد، جامعه‌ای که در تقابل یک جانبه با پیامدها نیست، بلکه در تقابلی همه‌جانبه با پیش - شرطهای دستگاه دولتی آلمان قرار دارد؛ و سرانجام سپهری است که نمی‌تواند خویش را رها سازد، مگر آنکه خود را از همه‌ی سپهرهای دیگر و از آنجا همه‌ی سپهرهای دیگر جامعه را رها کند؛ سپهری که در یک کلام گمگشتگی تام انسان است، و بنابراین تنها از طریق بازیابی تام انسان است که می‌تواند خویش را بیابد".  
(W.I, S.619/620)

فلسفه‌ی مارکس، فلسفه‌ای که برایش انسان در مقام موجودی نوعی، والاترین ذات است، در پرولتاریا، با چنین درکی از آن، سلاح طبیعی خود را یافت و برعکس پرولتاریا، سلاح معنوی خود را "مغز این رهایی فلسفه است و قلب آن پرولتاریا". همین معنا در "خانواده مقدس" (Nachlass II, S.131ff) نیز آمده است؛ و آن اینکه البته فی‌نفسه پرولتاریا و طبقه‌ی مالک در اساس نمایانگر یک از خود بیگانگی واحدند، اما یکی از طبقات، این از خود بیگانگی را می‌پسندد و در آن تاییدی برای خویش می‌بیند، بدون آنکه آگاهی‌ای انتقادی نسبت به آن داشته باشد؛ حال آنکه دیگری "انسان‌زدایی" ای است که به انسان‌زدایی خودآگاه بود و از اینرو خویش را رفع می‌کند. "پرولتاریا خودآگاهی "کالا" است، چرا که پرولتاریا مجبور است به خود در جایگاهی برابر با کالا، خارجیت ببخشد، و دقیقاً از همین طریق یک آگاهی انتقادی - انقلابی،

یعنی يك آگاهی طبقاتی بدست می‌آورد. اما انسان پرولتری در معنای خاصی، حتی کمتر از بورژوا نیز انسان‌زدایی شده است، چرا که انسان پرولتاری، انسان‌زدایی واضح و روشن است، و نه انسان‌زدایی‌ایکه معنوی شده و بر خود او پنهان باشد (۸۷). اما از آنجا که پرولتاریا در درون مناسبات زندگی خود، تمامی مناسبات زندگی کل جامعه‌ی امروزی را "در اوج ناانسانیت آن خلاصه می‌کند"، از اینروست که پرولتاریا بهیچ وجه هم نمی‌تواند خود را آزاد کند، بدون آنکه از اینراه تمام جامعه را رها ساخته باشد. در ایدئولوژی آلمانی این عملکرد عام - انسانی پرولتاریا در پیوند با جهان شمولی مراودات مدرن، یعنی در پیوند با اقتصاد جهانی بشکلی دقیقتر تشریح می‌شود.

"تنها پرولترهای کنونی، یعنی پرولترهایی که از هرگونه 'بکارگیری خود' محرومند، توان آنرا دارند که 'بکارگیری' کامل خود را که دیگر کوتاه‌بینانه نیست و تصاحب کلیتی از نیروهای مولد را، و در پیوند با آن تکامل کلیتی از تواناییها را شامل می‌شود، برکرسی نشانند. همه‌ی تصاحب‌های انقلابی گذشته کوتاه‌بینانه بودند؛ افرادی که 'بکارگیری خود' شان بوسیله‌ی ابزار تولیدی محدود و حمل و نقلی محدود، کوتاه‌بینانه بود، این ابزار تولید محدود را به تصاحب خویش درآوردند و آنرا به محدودیتی نورساندند. ابزار تولیدشان به مالکیت شان درآمد؛ آنها خود، اما، تحت تقسیم کار و تحت ابزار تولید خودشان دسته‌بندی شدند. در تمام تصاحب‌های تاکنونی، توده‌ای از افراد تحت یک ابزار تولید واحد دسته‌بندی می‌شدند؛ در تصاحب پرولترها باید توده‌ای از ابزار تولید تحت هر فرد و مالکیت تحت همه دسته‌بندی شود. مراودات فراگیر مدرن نمی‌تواند از هیچ راه دیگری تحت افراد دسته‌بندی شود، مگر از راه دسته‌بندی شدن تحت همه" (ایدئولوژی آلمانی ص ۲۹۶).

بنابراین نه از آن‌رو که پرولترها "خدا یابند"، بلکه به این دلیل که پرولتاریا در وجود خود به [امر] انسانی عام - یعنی به انسان [در مقام] موجودی نوعی -

در نفی آن، یعنی دراز خود بیگانگی به مثابه‌ی يك حد نهایی<sup>۱</sup> پیکری مادی می‌بخشد، مارکس برای آن اهمیتی پایه‌ای و فراگیر قائل است؛ به موازات سرشت کالایی همه‌ی اشیاء مدرن، از آنجا که کارگر مزدور بطور تمام و کمال بوسیله‌ی "پرششی" زمینی و در ابعاد طبیعی "خارجیت یافته‌است، از آنجا که او اصلاً "انسان" نیست، بلکه صرفاً فروشنده و بکارگیرنده‌ی نیروی کار است، از آنجا که کارگر مزدور کالای تشخص یافته‌است، رسته‌اش عملکردی فراگیر دارد. امرار معاش خود را در کارگر مزدور با عریان ترین شکلی به مثابه‌ی تقدیر انسانی می‌نمایاند و بدین ترتیب به همراه اهمیت مرکزی پرولتاریا به مثابه‌ی هسته‌ی پروبلماتیک اجتماعی مدرن، بطور کلی، اقتصاد به "آباتومی" جامعه‌ی بورژوایی بدل می‌شود. به همراه "خودآزادسازی" پرولتاریا به عنوان رسته‌ی کاملاً عمومی - رسته‌ای که هیچ منافع ویژه‌ای برای نمایندگی کردن ندارد - انسانیت خصوصی و همزمان با انسانیت خصوصی، مالکیت خصوصی آن و [شیوه‌ی] خصوصی - سرمایه‌دارانه‌ی امرار معاش نیز که سرشت اساسی خصوصیت آن است، منحل می‌شود. انسانیت خصوصی رفع شده و به انسانیت عام آن نظام جماعتی گذار می‌کند که بین همه مشترک بوده و دارایی همگانی<sup>۲</sup> و امرار معاش همگانی<sup>۳</sup> را شامل می‌شود. بجای نا - وابستگی صرف فرد بورژوا، آزادی مثبت والاترین جماعت جایگزین می‌شود، جماعتی که دیگر "اجتماع کوچکترین محفل‌ها" و "اجتماع" روابط بلاواسطه تک‌ها نسبت به یکدیگر" نیست (۸۸)، بلکه جماعت زندگی همگانی است.

بنابراین کار مارکس این نبود که به شیوه‌ی يك جامعه‌شناسی تخصصی تجربی صرفاً به بررسی بهم پیوستگی‌ها، روابط، تطابقات و "تاثیرات متقابلی" (۸۹) بپردازد که بین "فاکتور" های حوزه‌های جداگانه‌ی واقعیت برقرار است، حوزه‌هایی که فی‌نفسه از ارزش برابری برخوردار بوده و سپس می‌بایستی از حاصل جمع آنها کل واقعیت را بدست آورد. مارکس يك "تجربه‌گرای انتزاعی"<sup>۴</sup> نبود (۹۰). اما مارکس همچنین يك "ماتریالیست" انتزاعی - فلسفی نیز نبود که همه چیز را به شیوه‌ای قیاسی از اقتصاد صرف "استنتاج کند"، بلکه مارکس کل یکپارچه‌ی جهان مدرن انسانی را حول محور از خود بیگانگی انسان که در

2-Gemeinbesitz

1-Extrem

4-abstrakter Empiriker

3-Gemeinwirtschaft

راس آن پرولتاریا را می‌دانست، تحلیل نمود. این از خود بیگانگی بنوبه‌ی خود با عطف به رفع ممکن آن، مورد نگرش قرار می‌گیرد، و این برای مارکس چیزی است نه کمتر و نه بیشتر از رفع تضاد بورژوایی (همانطور که هگل آنرا هم از پیش فرمولبندی کرده بود) میان خاص بودن و عام بودن، یا میان خصوصیت و عمومیت، گذار به جامعه‌ای که نه تنها بی‌طبقه باشد، بلکه از هر نظر عقلانیت زدایی شده باشد، جامعه‌ای که در درون آن "انسان، همانطور که هست"، موجودی نوعی و اجتماعی است (۹۱). اینکه این "از خود بیگانگی" از طریق نوع و مرحله، تکاملی مناسبات "مادی" تولید، از طریق تقسیم "طبیعی" کار، و بطور کلی از طریق مجموع مناسبات مشخص زندگی، "مشروط" می‌شود، به این معنی نیست که "از خود بیگانگی" چیزی جز "محصول" يك وارونگی ویژه‌ی خالصاً اقتصادی نباشد. این از خود بیگانگی نه حاصل "درونیت" ناب است و نه حاصل "خارجیتی" عظیم؛ زیرا، اگر که "انسان"، "جهان" انسان، "زندگی" وی، "خارجیت بخشی به زندگی"، و "خودآگاهی" او "آگاهی نسبت به جهان" باشد، این دو از هم جدایی ناپذیرند. پیشرفت "ایدئولوژی آلمانی"، و بخشا "خانواده مقدس" نیز، نسبت به نقد فلسفه‌ی حق هگل در کنار گذاشتن اصل از خود بیگانگی انسان نیست، بلکه در مشخص ساختن آن است. اما درک از خود بیگانگی از این طریق مشخص‌تر نمی‌شود که اینک آنرا به وضع يك "عامل" انتزاعی - اقتصادی بعنوان علت آن، [محدود کنیم]، بلکه از این طریق که آنرا در روابط مشخص - متمایز مناسبات واقعی زندگی وارد کنیم، از این طریق که "مقوله‌ی" انسان بگونه‌ای مشخص - تاریخی تعیین شود (۹۲). انسان "واقعی" اما انسان در "موجودیت اتفاقی خود ۰۰۰ آنگونه که می‌رود و می‌ایستد ۰۰۰ آنگونه که بوسیله‌ی کل سازمان جامعه‌ی ما ۰۰۰ خارجیت ۰۰۰ یافته‌است" (W.I, 1, S. 590) یعنی این "فرانمود" خویشتن خود، نیست؛ بلکه انسان واقعی عبارت است از "واقعیت حقیقی" وی؛ و این واقعیت حقیقی، انسان درآمده است. مارکس، مانند هر منقد دیگر جامعه، ایده‌ی خود از انسان را صرفاً از روی تخیل نساخته است، اما آنرا در تجربه نیز در برابر خود نیافته‌است. بنا به اعتقاد مارکس، پروبلماتیک اجتماعی در گرایش پویای تاریخی خود، آن واقعیتی است که این ایده

1-entrationalisiert

را حمل می‌کند، چنانکه "واقعیت آن خود را بسوی این "اندیشه می‌راند" و نه آنکه تنها "اندیشه خود را بسوی واقعیت براند". البته مارکس در ایدئولوژی آلمانی با "وجدان فلسفی" خود "تسویه حساب کرده بود"، اما او در تفاوت با علم علمی (۹۳) بسیاری مارکسیستها - یک وجدان فلسفی داشت و این وجدان، مارکس هگلی را نه تنها وادار ساخت که "شرایط واقعی" انسان بودن را برجسته کند، بلکه همچنین برعکس او را از نامشروط ساختن خود این شرایط و از انحلال "آگاهی" در "هستی" اجتماعی و یا از انحلال این یکی در آن دیگری، بازداشت. مارکس برعکس بر آن بود که فلسفه را از طریق رفع آن متحقق سازد و آنرا از طریق تحقق آن رفع کند (۹۴). اما راه و روشی که مارکس برای تحقق بخشیدن به فلسفه در پیش گرفته بود، لزوماً بوسیله‌ی آن چیزی مشروط می‌شد که او در درون چارچوب "آنچه هست"، در مقام [امر] حقیقتاً هستند، با آن روبرو بود؛ و همچنین بوسیله‌ی آنچه او، در انطباق با امر هستند، در "تحلیل نهایی" می‌خواست؛ و این چیزی بود کاملاً متفاوت از آنچه ویر می‌خواست.

### ج- نقد ویر به درک مادی تاریخ

ویر بررسی‌های خود را در حوزه‌ی جامعه‌شناسی دین در سال ۱۹۱۸ تحت این عنوان ارائه کرد: "نقد مثبت درک مادی تاریخ" (۹۵). ده سال پیش از آن هم ویر در نقد خود به "باصطلاح" چیرگی اشتاملر<sup>۱</sup> بر درک مادی تاریخ (W.I.S. 291ff.) بطور غیر مستقیم نقدی بر مارکسیسم با عطف به روش اصولی آن ارائه داده بود. آن "درک مادی از تاریخ" را که نقد ویر پیش‌فرض قرار می‌دهد نه بنا به موضوع و نه بنا به الفاظ در نزد خود مارکس، و بویژه در نزد مارکس جوان - که هنوز با "وجدان فلسفی" خود تسویه حساب نکرده بود (۹۶) - نمیتوان یافت. این درک مادی از تاریخ، محصول آن مارکسیسم عامیانه‌ی اقتصادی است که توسط ف- انگلس و مارکس متاخر قدم در راه نهاد. به همراه آن محتوای اولیه و کامل تحلیل انتقادی مارکس از انسان جامعه‌ی اقتصادی "بورژوازی" کم‌وبیش از دست رفت. نقد اشتباه‌آمیز ویر به مارکس از این طریق مشروط می‌شود. همین

نقد اشتباه‌آمیز توسط سوء تفاهم جامعه‌شناسی تخصصی بورژوازی دربارۀ انگیزه‌ی اولیه و کامل ویر در تحقیق که با آن نقد همراه است، تقویت میشود. همانطور که جامعه‌شناسی تخصصی بورژوازی دیدگاه هدایت کننده‌ی بررسی‌های جامعه‌شناختی ویر - یعنی پدیده‌ی تاریخی-انسانی عقلانی شدن - را از طریق وسعت قلمرو موضوع و مواد و در میان تفسیرهای روش شناختی پنهان نموده، همانطور هم ویر - در وحدت با مارکسیسم عامیانه - دیدگاه هدایت کننده‌ی اولیه‌ی مارکس را، یعنی پدیده‌ی تاریخی - انسانی از خود بیگانگی را، به لباس استدلالهای ضد مارکسیستی ملبس ساخت. مع الوصف انگیزه‌ی واقعی تفاوت ویر با مارکس، خود را حتی در این شکل اشتباه‌آمیز نقد او به مارکس نیز نشان می‌دهد. اینک باید این انگیزه‌ی واقعی را از میان شکل اشتباه‌آمیز حمله، ویر به مارکس، برجسته ساخت، تا به این ترتیب تفاوت میان مارکس و ویر به جایگاه اصلی خود بازگردانده شود.

### نقد غیر مستقیم ویر به مارکس در بحث با اشتاملر

اگر از این نکته صرف‌نظر کنیم که این گفتگوی مقلدانه و هجوآمیز میان یک "روح‌گرای" فرضی در حوزه‌ی فلسفه اجتماعی، یا یک "ماتریالیست" (W.I.S. 299) و یک "تجربه‌گرا" در حوزه‌ی جامعه‌شناسی که به "عقل سلیم انسانی" مسلح است (ویر)، مستقیماً تنها قبول و تغییر درک مادی تاریخ توسط اشتاملر را نشانه رفته است، و اگر تنها به این نکته توجه کنیم که چگونه بوسیله‌ی این موضعگیری در برابر اشتاملر، در عین حال یک موضعگیری در برابر خود مارکس نیز بیان می‌شود، در اینصورت باید از بخش دوم این نقد، اصولاً در ربط با تفسیر علمی ویر از خود، و در انطباق با آن، در ربط با نقد او به مارکس، این نکات را برگرفت: این تز روح‌گرایانه که تاریخ بشر - به همراه رویدادهای اقتصادی و سیاسی در آن - "در تحلیل نهایی" هیچ چیز جز مبارزات مذهبی را منعکس نمی‌کند، اینکه در نتیجه این تاریخ را باید بطور کلی بشکلی واحد و صریح توضیح داد (و نباید آن را از ترکیب رشته‌های متعدد و متقاطع از علت‌ها ساخت)؛ این تز براساس [نظریه‌ی] ویر، بلحاظ علم تجربه یا بلحاظ "امپریک" همانقدر اثبات ناشدنی و ابطال‌ناپذیر است که این تز ماتریالیستی - که تنها بنا به محتوا و نه بنا به روش در تخالف با آن

قرار دارد - که "در تحلیل نهایی"، نیروی محرك تعیین کننده در تاریخ بشر مبارزات اقتصادی می باشند. و بر که يك "تجربه گرا" در حوزه‌ی جامعه شناسی است، در برابر هر دوی این تزاها ادعا می کند که درباره‌ی اهمیت علمی امر مذهبی بطور کلی، برای زندگی اجتماعی بطور کلی، بلحاظ علمی بهیچ وجه به نتیجه‌ای نمی توان رسید (۹۷). به نظر ویر، يك چنین طرح پرسش جزم گرایانه‌ای را در بهترین حالت تنها می توان در حوزه‌ی "هوریستیک"<sup>۱</sup> بکار گرفت، اما اینرا که این طرح پرسش "بنا به امر واقع" تا چه حد از حقانیت برخوردار است، تنها می توان در هر "مورد جداگانه‌ی" تاریخی از طریق تحقق تعیین نمود. علاوه بر این می توان به قواعد عمومی رویدادهای تاریخی نیز دست پیدا کرد. (از اینرو نتیجه‌ی مثبت نقد ویر به اشتاملر، تحلیل معنای متفاوت قانون وارگی<sup>۲</sup> ممکن است.) به نظر ویر اشراف علمی ممکن نسبت به کل، در گسترش جزم گرایانه‌ی يك مؤلفه یا يك عامل منفرد و تبدیل آن به كل يك "فرمول برای جهان" - فرمولی که تنها "جزم گرایان" لجوجانه بدنبال آنند - نهفته نیست، بلکه در پیش رفتن از یکجانبگی ضروری هر نوع مشاهده علمی از دیدگاههای معین - که موضوع خود را در هر مورد محدود می کنند - بسوی چند جانبگی شیوه‌های مشاهده. در غیر این صورت نمی توان پذیرفت که چرا نباید بخواهیم زندگی اجتماعی را در تحلیل نهایی "از علائم جمجمه یی - از تاثیرات لکه‌های خورشید و یا حتی از سوءهاضمه مشتق کنیم".

نقد ویر به مارکس در جامعه‌شناسی دین

معنای آن ارجاعات پراکنده به مارکس که در جامعه‌شناسی دین (۹۸) یافت می شوند، با توضیحاتی که در اینجا بطور خلاصه در مورد نقد ویر به اشتاملر منعکس شدند، انطباق دارد. جامعه‌شناسی دین نیز نمی خواهد به این معنی يك نقد مثبت به درك مادی تاریخ باشد، که برعکس آن از روش روح گرایانه استفاده کند؛ این نقد می خواهد از این طریق "مثبت" باشد که اساسا از هر نوع قیاس<sup>۳</sup> صریح چشم پوشی کند و بجای آن در مقام يك تحلیل تاریخی "مشخص" مشروط بودن متقابل همه‌ی عوامل را در درون واقعیت تاریخی نشان داده و به این

۱- Heuristik: تئوری روشهای غیر ریاضی برای دستیابی به شناختهای جدید. م

2-Regelhaftigkeit

3-Deduktion

ترتیب زمینه را برای "یکجانبگی" متافیزیک، چه مادی و چه روح گرایانه در تاریخ از بین ببرد. ویر متعاقبا باصطلاح روح سرمایه داری را نه شیوه‌ی مارکسیسم عامیانه، بعنوان روح صرفا ایدئولوژیک مناسبات تولیدی سرمایه داری درك میکند و نه بعنوان روحی اصلا مذهبی که البته به سرمایه داری وابسته بوده، اما برای خود موجود باشد؛ بلکه: برای ویر روح سرمایه داری تنها تا آنجا وجود دارد که گرایش عمومی به شیوه‌ی عقلانی راهبری زندگی - گرایشی که توسط قشور بورژوازی جامعه حمل می شود -، علت این خویشاوندی درونی انتخاب بین شیوه، سرمایه دارانه‌ی امرار معاش از یکسو و منش پروتستانی از سوی دیگر، قرار می گیرد. (جامعه شناسی دین، ص ۸۳) اینکه ویر در بحث خود، به هنگام شدت بخشیدن به انتقادات خود و متمرکز ساختن آن روی ماتریالیسم اقتصادی، اینجا و آنجا، خود این درك پایه‌ای اش را بشکلی ضد مارکسیستی برجسته می سازد و سپس از این حوزه بمتابه‌ی يك "زیربنای اخلاقی" سخن می گوید، نمی تواند کسی را در این رابطه به گمراهی کشاند (۹۹). او خود این تشدید سوء تفاهم آخرین را پس می گیرد، چرا که به هیچ وجه قرار نیست در اینجا از يك چنین "تز ابلهانه و انعطاف ناپذیری دفاع شود که مثلا 'روح سرمایه داری' ... تنها توانسته است بمتابه‌ی روحی که از يك سری تاثیرات رفرماسیون<sup>۱</sup> سرچشمه گرفته است، بوجود آید؛ و یا حتی اینکه: سرمایه داری در مقام يك سیستم اقتصادی، محصول رفرماسیون است". و از آنهم صریحتر در پایان بررسی اش آمده است که قصد این بررسی این نبوده است که "يك تعبیر 'مادی' علمی یکجانبه از تاریخ و فرهنگ را بوسیله‌ی يك تعبیر بهمان اندازه یکجانبه‌ی روح گرایانه، جایگزین کند. هر دو به يك اندازه ممکن اند" (جامعه‌شناسی دین، ص ۲۰۵)، اما این نکته اگر بدرستی فهمیده شود به این معنی است که "بلحاظ علمی" هر دو به يك اندازه غیر ممکن اند! (۱۰۰) عدم امکان علمی ایندو اما، برپایه‌ی برخی نرم<sup>۲</sup> های عینی وابسته به علم قرار ندارد، بلکه برپایه‌ی پذیرش سرنوشت عقلانی شدن در مجموع استوار است؛ عقلانی شدنی که علم تخصصی و "تجربی" امور واقع، خود شاخص ممتاز برای آنست (۱۰۱).

علی رغم این چشم پوشی از متافیزیک تاریخ، که اینگونه مستدل شده

است، پژوهش خود ویر در زمینه‌ی روح سرمایه‌داری - در تضاد با خودآگاهی علمی - تخصصی او - نیز ثبت "تجربی" "وقایع" منفرد، و از اینراه، نوعی "هدایت کردن بسوی بی‌کرانگی" نیست. این پژوهش به همان اندازه یك ثبت وقایع خالصا علمی - تخصصی است که ویر، در مقام يك انسان، انسانسی متخصص بود؛ نه بیشتر و نه بگونه‌ای متفاوت از آن. ویر اگر آنقدر "ابلسه و انعطاف‌ناپذیر" نبود که بخواهد روح سرمایه‌داری را خالصا از جامعه‌شناسی دین استنتاج کند، بهیچ وجه هم چنان بی‌حد و مرز و فاقد مهار نیست که به انباشت تجربیات انتزاعی بسنده کند. جنبه‌ی "مثبت" در بررسی‌هایی از او که بعنوان نقدی به مارکس دریافت شده‌اند، البته در وارونه‌سازی جزم‌گرایانه‌ی روش مارکسیسم عامیانه نیست، اما در روش پایه‌ای و هر چند دیگرگونه‌ی اوست. اما دیگرگونه‌ی روش او را نمی‌توان براحتی از آنچه که خود او درباره‌ی آن می‌گوید، برگرفت، بلکه باید آنرا تنها در بهم‌پیوستگی این روش با کل برخورد و نسبت به واقعیت - که واقعیت علم را نیز شامل می‌شود - مشاهده نمود.

او خود تفاوت میان روش خود و روش مارکسیسم را بوسیله‌ی تمایزگذاری میان روش "تجربی" و روش "جزم‌گرایانه" مشخص می‌کند. اما معنای واقعی شیوه‌ی "تجربی" کار او تنها بظاهر در پیش رفتن از "یکجانبگی" ضروری مشاهدات علمی - تخصصی بسوی "چندجانبگی" علمی - تخصصی - در مقابل مراحات جزم‌گرایانه‌ی يك فرمول برای جهان - نهفته است. برعکس معنای واقعی آن در این است که ویر می‌خواست با چشم‌پوشی از "بشریت همه‌جانبه" و "فرمولهای" فراگیر "برای جهان"، از هرگونه محدود شدن به هر داده‌ی معین و از اینراه از گسترش ممکن آن و تبدیل آن به يك "کل" تخیلی، جلوگیری کند. آنچه ویر با آن مبارزه می‌کند، کلیت وجود و مشاهده نیست، بلکه جمود يك جزئیت و تبدیل آن به يك کل، و بنابراین تبدیل آن به نوع معینی از يك کلیت - ظاهری - است.

اما کلیت واقعا ممکن، کلیتی که خود او به آن عمل می‌کرد، سرهم‌کردن همه‌ی یکجانبگی‌های ممکن و تبدیل آنها به يك باصطلاح چندجانبگی نبود، بلکه کلیت منفی آزادی حرکت به هر سو بود، یعنی شکستن هر "قفس" و هرگونه ایمنی، نظم و تاسیسات عملی و نظری - تا آن باقیمانده‌ی "فردگرایی در علم نیز حفظ شود، باقیمانده‌ای که برای ویر به معنی عنصر حقیقتا انسانی بود. آن توضیح المسائل عظیمی نیز که در چارچوب تعریف مفهومی در کتاب "اقتصاد و جامعه"

آمده است نه تنها این هدف را دارد که واقعیت را بلحاظ تعاریف به بند کشد و محدود کند، بلکه در عین حال و پیش از هر چیز هدف عکس آنرا نیز، یعنی يك سیستم باز "امکانات" دارد (۱۰۲). او البته دائما از "مزایای تقسیم کار" و بنابراین از مزایای عقلانی شدن - مادام که "موفقیت" بکاربرد آنرا توجیه می‌کند - استفاده می‌کند، اما در عین حال بر "غیر واقعی بودن" این يك جانبگی نیز که واقعیت را بلحاظ نظری به چند قسمت تقسیم می‌کند، تاکید دارد، (W.I, S. 170). ومع الوصف، و یا در واقع درست به همین دلیل، می‌تواند ادعا کند آن جامعه‌شناسی که او به آن می‌پردازد، "علم واقعیت" است. جامعه‌شناسی او، اما در حقیقت بدین واسطه، علم واقعیت نیست که این واقعیت را چون چیزی ثابت که همواره همان است، به این تنها شیوه‌ی ممکن بلحاظ خالصا علمی درمی‌یابد، بلکه از اینرو که ویر - با آگاهی به پرسش - برانگیزی ایده‌آلها و واقعیات امروزی ما - نسبت به این واقعیت مابرخوردی از زاویه‌ی هدف، آزاد و از زاویه‌ی ابزار، محدود و وابسته، و به این معنی برخوردی "فنی" داشت (۱۰۳). و باین ترتیب خود ویژگی روش "تجربی" - تخصصی ویر از اینجا سرچشمه می‌گیرد که او بوسیله‌ی هیچیک از رشته‌های زندگی محدود نبود و با هرگونه روش "جزم‌گرایانه" - بمثابة پیکر علمی آن جایگاه انسان نسبت به جهان که در چارچوب امر فرامانگار اسیر است؛ به مثابه‌ی محدود ساختن عجولانه‌ی خود به (آنگونه که ادعا می‌شود) تحلیل "نهایی"، چه از نوع مذهبی، چه از نوع اجتماعی و چه از نوع اقتصادی آن - مبارزه می‌کرد. ویر اما در واقع به هیچ وجه هم - آنطور که بنا به توضیحاتش بر علیه اشتاملر (W.I, S. 166ff.) - بنظر می‌رسد - از هرگونه درك "کل" در "وحدت" آن و از هرگونه سلطه یافتن بر آن، و بنابراین از هرگونه روش اصولی صرف‌نظر نمی‌کند. تنها "اصل" خودویژه و واجد رفتار علمی و نظری ویر بسیار کمتر از رفتار جزمی - انقلابی مارکس واضح و آشکار است. زیرا این اصل ویر در برسمیت پذیرفتن يك تضاد نهفته است، تضاد میان تقسیم کار عقلانی و تخصصی و بخش‌بخش شدن روح؛ اما چنانکه برای او درست همین عقلانی شدن، قلمرو مسئله‌آفرین آزادی بود. ویر می‌کوشید این تضاد را در قلمرو خاص خود

آن، البته نه آنکه "حل کند"، اما بر آن سلطه یابد. و چنین است که ابطال نظرگاههای نه تنها مارکس، بلکه وبر را نیز، نمیتوان در حوزه ی باصطلاح "امر واقع" نشان داد، بلکه تنها در آن جنگ "خدایان"، یعنی جنگ نظرگاههای اصولی و درون منطقی؛ هر چند که با ابزار علم، نه تنها میتوان، بلکه باید بر سر خود آن "معیارهای تنظیم کننده ی ارزشی" جد نمود، و

"نه تنها، چنانکه ما امروز با کمال میل می پنداریم، بین 'منافع طبقاتی'، بلکه بین جهان بینی ها نیز جدل می شود؛ اما در این رهگذر، این حقیقت کاملاً برجای می ماند: در مورد اینکه يك فرد چه جهان بینی ای را نمایندگی می کند، در کنار برخی [عناصر] دیگر، همچنین و مطمئناً به میزان زیادی، درجه ی خویشاوندی انتخابی<sup>۱</sup> نیز که آن [عناصر] را با 'منافع طبقاتی' - اگر در اینجا این مفهوم تنها بظاهر صریح را بپذیریم - پیوند می دهد، تعیین کننده می شود" (W.I, S.153).

بر این اساس وبر در رساله ی خود درباره ی "اعتبار عینی"<sup>۲</sup> شناخت در علوم اجتماعی در نخستین گام به این پرسش می پردازد: "نقد علمی ایده آلها و احکام ارزشی به چه معنی است و کدام هدف را دنبال می کند؟" او بررسی این پرسش را نیز بشیوه ی "عقلانی"، یعنی با عطف به رابطه ی مسئولانه میان وسیله و هدف، بانجام رساند. بر چنین جنگی به هیچ وسیله ای، حتی بوسیله ی "نسبیت گرایی" (مانهایم) نیز، نمیتوان غلبه نمود؛ چرا که اگر این جنگ واقعا جنگی میان آخرین مواضع اصولی است، پس در اینصورت بهیچ روی جنگی میان چشم اندازها و دیدگاههایی نیست که هر يك بنوبه ی خود "یکجانبه" باشند، بلکه در اینصورت هم از پیش هر اصل، در درون خود، ادعایی فراگیر<sup>۳</sup> دارد و آغاز و انجام يك دیدگاه اساسی نسبت به آنچه حقیقت واقعی بوده و حقیقتاً ارزش دانستن دارد. و چون مارکس و وبر با عطف به واقعیتی که به ما تعیین می بخشد، معتقد بودند که به امر حقیقتاً واقعی و انسانی آگاهند، علم شان نیز هم از پیش يك "کل" را نشانه می رفت. این کل

حاصل جمع تمام آن چیزهایی که موجودند، نیست، بلکه يك جمع بندی از امور با اهمیت<sup>۱</sup> در كل يك اصل است، اصلی که آنگاه بر اساس آن، كل در هر مورد جداگانه پژوهش پذیر می شود. آن کلی که هر دويه يك میزان در همان ابتدا، اهمیت آنرا تشخیص داده و آنرا به موضوع تحقیقاتشان بدل ساختند، پروبلماتیک جهان مدرن انسانی است، پروبلماتیکی که از نظر اقتصادی، "سرمایه داری" و از نظر سیاسی، "بورژوازی" است. همان سخنرانی که وبر در بدو ورود خود به دانشگاه در سال ۱۸۹۵ درباره ی "دولت ملی و سیاست اقتصاد ملی" ایراد کرد نیز، هم از پیش به این پروبلماتیک پرداخت. او در این سخنرانی در حالیکه روی سخنش با طبقه ی خود بود، حقایق ناخوشایندی را گوشزد نمود و هم به ناتوانی سیاسی یونکرها<sup>۲</sup> پرداخت؛ هم به ناتوانی سیاسی بورژوازی دل سیرو هم به ناتوانی کارگران سوسیال دموکرات. شك او نسبت به توان بورژوازی برای "پرده برداشتن از روی توهّمات خویش" و برای درك این نکته که میسر است بیسمارک به نفرینی برای آنهایی بدل شده است که از او الگوبرداری سیاسی می کنند، با همان شکی انطباق داشت که او در سخنرانی خود در سال ۱۹۱۸ در باره ی سوسیالیسم رادیکال، نسبت به این انتظار مارکسیسم بیان نمود که از میان رفتن اقتصاد خصوصی، سلطه ی انسان بر انسان را به پایان خواهد رساند.

ترجمه ی: امیرهاشمی

## یادداشتها

۵۸ - لک کرش، مارکسیسم و فلسفه (چاپ دوم)، ص ۱۰۵، پانویس ۶۷.

مع الوصف در "تئوریه‌های ارزش اضافی" (۶۳ - ۱۸۶۱) (جلد اول، ص ۲۸۸) آمده است: "انسان خود، پایه‌ی تولید مادی خود است، همانطور که پایه‌ی هر تولید دیگری است که بانجام می‌رساند. پس تمامی شرایطی که انسان را تحریک می‌کنند، عامل (سوژه‌ی) تولید و کم و بیش همه‌ی کارکردها و فعالیت‌های او و در نتیجه همچنین همه‌ی کارکردها و فعالیت‌های او را بمثابة خالق ۰۰۰ کالاها تغییر می‌دهند."

۵۹ - Marx-Engels; Ges. Ausg. I/1 S. 564 (در زیر این نیم جلد اول از کتاب اول بخش I با علامت اختصاری W.I, 1 مشخص می‌شود؛ به آن بخش از "ایدئولوژی آلمانی" که در آرشیو مارکس - انگلس (Marx-Engels-Archiv) انتشار یافته است تحت عنوان ایدئولوژی آلمانی و به آن بخش از آثار مارکس و انگلس که پس از مرگشان توسط مهرینگ (Mehring) منتشر شده است - تحت عنوان Nachlass رجوع داده خواهد شد.)

۶۰ - نگاه کنید به: Ernest Seillière; Der demokratische Imperialismus, Rousseau-Proudhon-Marx, 1911

۶۱ - مقایسه کنید با مقاله‌ی دیگر نویسنده درباره‌ی "فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان"، نشریه‌ی لوگوس (Logos)، شماره‌ی ۳، سال ۱۹۲۸. همچنین با: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, 1928, S. 5-13

در مورد آنچه در زیر می‌آید مقایسه کنید با نقد مشابه "روگه" به بند ۱۹۰ از فلسفه‌ی حق Aus früheren Zeiten, IV, S. 359

۶۲ - "بدل کردن فلسفه به مسئله‌ی بشریت، نخستین کوشش من بود. اما کسی که یکبار در این راه پا گذارد، ضرورتاً باینجا می‌رسد که انسان را به مسئله‌ی فلسفه بدل سازد و خود فلسفه را رفع کند؛ زیرا فلسفه تنها از این طریق به مسئله‌ی بشریت بدل می‌شود که از فلسفه بودن (یعنی فلسفه‌ی خودویژه‌ی مدرسی بودن) دست بردارد." همین اصل در فرمولبندی متفاوتی در نزد مارکس در این خواسته تکرار می‌شود که از "فلسفی شدن جهان" (در نزد هگل) باید يك "جهانی شدن فلسفه" ناشی شود، و از "واقعیت یافتن" فلسفه، در عین حال "فقدان" آن (W.I, 1, S. 64, 131 ff., 613) و هرزدر (Herder) نیز هم از پیش این پرسش را طرح کرده بود: "چگونه می‌توان فلسفه را با بشریت و سیاست آشتی داد، چنانکه به آن واقعا هم خدمت کند؟" و [خود] به ایمن

پرسش با خواسته‌ی "تقلیل فلسفه به" انسان‌شناسی "پاسخ داده بود."

63-W.I, 1, S. 607 ff.

۶۴ - تفاوت بین مارکس و فویرباخ را، چنان که در حادثه‌ی شکل خود در یازده تفسیر معروف خلاصه شده‌اند، می‌توان بطور کلی باین شکل مشخص نمود که مارکس - در اصل از موضع انسان‌شناختی فویرباخ - محتوای آموزه‌ی هگل در مورد روح عینی را در برابر پروپلماتیک "من - تو" ی فویرباخ - که جهانی در پیرامون خود ندارد - طرح نمود. او به این دلیل با فویرباخ مخالفت می‌کند که فویرباخ تنها يك انسان "انتزاعی" را، یعنی يك انسان را صرف نظر از "جهان" به مبنای فلسفه تبدیل نموده است. اما فلسفه‌ی حق هگل، درست همین "جهان" مناسبات زندگی سیاسی و اقتصادی را قابل رویت ساخته است. برای فویرباخ تنها این دستاورد بی‌چون و چرای باقی می‌ماند که او اصلاً از "روح" مطلق بسوی انسان عریان بازگشت. اما راه و روش فویرباخ، اینکه او چگونه و از چه طریق این انسان بودن را بطور مشخص تعیین می‌کند - یعنی صرفاً بمثابة ذات نوعی طبیعت گراتس naturalistsches Gattungswesen و از طریق حسیت (Sinnlichkeit) و در رابطه با قرارداد با "تو" (Dubezogenheit) [این نکته را] به مارکس نشان داد که فویرباخ از هگل "بگونه‌ای انتقادی درنگ داشته"، بلکه تنها او را "به کناری رانده است." فویرباخ انسانی را طرح ریخته است که واقعیت آن در بهترین حالت، وجود شخص خصوصی بورژوایی را منعکس می‌کند. تئوری او درباره‌ی "من" و "تو" - دقیقاً مانند انسان خصوصی بورژوایی - در پراکسیس - با ادعای "عشق" و "دوستی" به سوی رابطه‌ی خصوصی اشخاص منفرد عقب نشینی می‌کند؛ بدون آنکه بدانند، نه تنها مناسبات زندگی ظاهراً "انسانی"، بلکه ابتدایی‌ترین موضوعات "یقین حسی" نیز بوسیله‌ی مناسبات عمومی، اجتماعی و اقتصادی جهان او، از پیش تعیین شده و به او دیکته می‌شوند (ایدئولوژی آلمانی، ص ۲۴۲، ۲۵۲) از این راه مارکس در این موقعیت قرار می‌گیرد که تحلیل مشخص هگل در فلسفه، حق - را که او خود از زاویه‌ی مدعای فلسفی آن، زیرپایش را خالی می‌کند - مع الوصف در برابر فویرباخ به میان آورده و از آن دفاع کند؛ و از سوی دیگر به هگل از موضع انسان‌شناسانه‌ی فویرباخ حمله برد. او از هگل در برابر فویرباخ دفاع می‌کند، چرا که هگل اهمیت تعیین کننده‌ی رویدادهای عمومی و اجتماعی برای هر فرد را تصویر ساخته است؛ و به هگل حمله می‌برد، چرا که او این مناسبات عام را بگونه‌ای فلسفی، مطلق و رازآمیز ساخته است. اما اینکه فویرباخ خود از يك آگاهی نسبت به موقتی بودن تزه‌ای خود برخوردار بود، بوضوح در پیشگفتار "مبانی" اش نمایان می‌شود، این پیشگفتار [با این اشاره] به پایان می‌رسد که "پیمادهای" مبانی، فلسفه‌ی "آینده" ی او خواهند آمد. مارکس این پیمادهار با کار بست. ۶۵ - این نکته که انسان بنا به ذات خود، انسانی جامعه، یعنی انسان اجتماعی است، برای مارکس از همان ابتدا معلوم بود؛ این نکته شرط لازم انسان‌شناسی او است. اگر

انسان بنا به طبیعت خود، اجتماعی است، پس او طبیعت حقیقی خود را نخست در جامعه انکشاف می‌دهد، و قدرت طبیعت وی را نباید نسبت به قدرت فرد منفردسنجید، بلکه نسبت به قدرت جامعه<sup>۶۰</sup> (Nachlass II, S.239 u.58) - مقایسه کنید با "نقد اقتصاد سیاسی" ص XIV و تزدهم برعلیه فویرباخ<sup>۶۱</sup>.

۶۶ - در این رابطه مقایسه کنید با: ژرژ لوکاج، تاریخ و آگاهی طبقاتی (ص ۹۴)، آنجا که معنا و ساختار اصلی تحلیل مارکس از کالا برای نخستین بار با درکی از مارکسی که در مکتب هگل آموزش دیده‌است نشان داده می‌شود.

۶۷ - مقایسه کنید با Nachlass II, S.151؛ و همچنین با توضیحات همسوی آن (در نقد فلسفه حق هگل) درباره‌ی عدم امکان رفع از خود بیگانگی انسان در چارچوب دولتی که خود هنوز "سیاسی" باشد، چه در شکل سلطنتی و چه در شکل جمهوری آن.

68-Deutsche Ideologie, S.523ff., 302 u. "Sankt Max", Dokumente des Sozialismus IV, S.214ff

۶۹ - دقت ویژه‌ای که ویبر (اقتصاد و جامعه، جلد دوم، بخش C، فصل VIII) صرف جامعه‌شناسی تاریخی دولت نمود، در اینجا نیز مجدداً اینهمانی موضوعی از خودبیگانگی و عقلایی شدن را نشان می‌دهد.

۷۰ - ایدئولوژی آلمانی، ص ۲۸۷، مقایسه کنید با ص ۲۴۸؛ در همین رابطه مقایسه کنید با آنتی‌دورینگ انگلس، ص ۳۱۲. کنایه‌ی انگلس به "کاری‌چی و معمار" دورینگ با این جمله مارکس مطابق است: "در اصل تفاوت بین یک حمال و یک فیلسوف از تفاوت بین یک سگ محافظ در خانه و یک سگ تازی کمتر است." این تقسیم کار است که بین این دو دره‌ای گشوده است.

۷۱ - بوسیله‌ی این سرشت دوگانه‌ی کالا، هم از پیش انشقاق معینی در درون خود جامعه‌ی تولیدکنندگان کالا بیان می‌شود، چرا که کالا نیز خود یک "جوهر اجتماعی" است. ویبر در "بورس" این تقسیم‌تولید و مصرف را به شیوه‌ی هنوز خالص مارکسیستی نشان داده است.

۷۲ - این تحلیل مارکس بطور غیرمستقیم مرزهای اجتماعی تحلیل هایدگراز "جهان‌کار" (هستی و زمان، جلد اول، ص ۶۶) را نشان می‌دهد. از طریق سمتگیری همه‌ی هستنده‌های درون جهانی نسبت به "برجاهستی" بمثابة‌ی [چیزی] متعلق بخود، نه تنها مسئله‌ی اجتماعیت برجاهستی به مسئله‌ی "فاعل مجهول" تقلیل می‌یابد، بلکه به همراه آن سرشت اجتماعی اشیاء مصرفی ما نیز - "چیز" های در دست ما - در خودویژگی هستی‌شناختی آن کشف‌ناشده باقی می‌ماند. اینکه "چیز" ما سرشت کالایی دارد و کالا نیز یک جوهر "اجتماعی" است، ابتدا آنگاه نمایان می‌شود که برجاهستی (das Dasein) نیز خود نه تنها بمثابة‌ی هم - هستی (Mitsein) و با هم - هستی (Miteinandersein)

واقعی و عمومی درک شود، بلکه در این مقام، این یکی همانطور که آن دیگری و همه باهم، بشیوه‌ی اجتماعی عمومیت یابد. اما شیوه‌ای که اینها "عمومیت" یافته‌اند در جامعه‌ی بورژوازی درست با این سمتگیری تعیین می‌شود که این جامعه، جامعه‌ی "تک‌های منفرد" و یک "عامیت‌انقزاعی" باشد و باین ترتیب سرشت ویژه‌ی اجتماعی خود را در برابر خود پنهان کند. (نگاه کنید به: مارکس، در نقد اقتصاد سیاسی، ص ۹).

۷۳ - اما در واقعیت این "خود - قانونی" وضعیتی بلاواسطه نیست که بتوان از آن حرکت نمود (تا سپس مجبور شویم به آن نسبت ببخشیم)، بلکه نتیجه‌ی وساطت شده‌ی قائمیه ذات شدن است. مقایسه کنید با نامه‌ی انگلس به تاریخ ۲۷ اکتبر ۱۸۹۰ به س. اشمیت، Dok. d. Soz. II, S.65ff.

۷۴ - در باره‌ی سرشت فتیشی سرمایه‌ی سودآور، نگاه کنید به کاپیتال (۱۹۲۹) جلد سوم، بخش اول، ص ۳۳۹.

۷۵ - اینکه این صرفاً یک فرامودیا "مورثگی برای سرشت" است که در هر حالت، "سلطه‌ی شرایط تولید" بر تولیدکنندگان در پس آن نهفته است؛ این امر برای مارکس کاپیتال خودبخود آشکار است (مقایسه کنید با کاپیتال جلد ۳، بخش ۲، ص ۲۷/۲۲۶).

۷۶ - در باره‌ی این هر دو رابطه نگاه کنید بویژه به جمع‌بندی متدیک در کاپیتال، جلد اول، چاپ ششم، ص ۱۶۰؛ و به نامه‌ی مارکس به انگلس به تاریخ ۲۲ ژوئن ۱۸۶۷ (W. III, 3, S.396)

۷۷ - در رابطه با مسئله‌ی تاریخ [نگارش] که برای تعبیر [بحث فوق] بی اهمیت هم نیست، جدیداً نگاه کنید به: E. Lewalter; Zur Systematik der Marxschen Staats-und Gesellschaftslehre

۷۸ - مقایسه کنید با:

A. Ruge; Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit, Deutsche Jahrb. f. Wiss. u. Kunst 1842

۷۹ - اینکه این سرشت نمایی تا چه حد درست است، ضمناً در نتیجه‌ی برعکسی که ماکس ویبر از همین نکته می‌گیرد، نمایان می‌شود.

۸۰ - ایدئولوژی آلمانی ص ۲۸۹؛ اما مارکس همزمان به این نکته نیز اشاره می‌کند که تفاوت میان فرد "شخصی" و فرد نسبتاً "اتفاقی" در زمانهای گوناگون و در جماعت‌های گوناگون معنایی کاملاً متفاوت دارد؛ چنین است که بعنوان نمونه "رسته" یا تعلق خانوادگی برای فرد در قرن هیجدهم معنایی اتفاقی و در زمانهای دیگر معنایی شدیداً شخصی دارد. بنابراین در هر مورد سپهر کاملاً معینی از زندگی است که بوسیله‌ی آن مفهوم واقعی و عمومی "انسان" - بودن و "فرد" - بودن در شکل خودویژه‌ی آن تعیین می‌یابد. این سپهر در مورد انسان دوره‌ی بورژوازی، سپهر خصوصی است.

۸۱ - مارکس ده سال بعد - ۱۸۵۲ - در "هیجدهم برومر لویی بناپارت"، تصویر تاریخی فشرده‌ای از این "جهان کهنه شده" بدست می‌دهد. او این دوره از انقلاب بورژوازی را بعنوان کاریکاتوری تعبیر می‌کند که انقلاب بورژوازی کبیر ۱۷۸۹ از خود رسم کرده باشد. بنظر مارکس شوریدگی‌های این دوره عاری از حقیقت‌اند و حقایق آن عاری از شوریدگی؛ واقعیت کاملاً "خشک و بیروح شده"ی آن تنها عاریتی است؛ تکامل آن تکرار دائمی همان تشنج‌ها و آرامش‌هاست؛ تضادهای آن از آن‌دسته‌اند که تنها شدت می‌یابند تا دوباره رکود یافته و درهم بریزند؛ تاریخ آن عاری از هرگونه رویدادی است؛ قهرمانان عاری از قهرمانی‌اند و نخستین قانون آن بی تصمیمی است. بلحاظ تاریخی در اینجا روشن می‌شود که کیرکه‌گارد (Kierkegaard) با "نقد دروهری کنونی" خود تا چه حد هم‌عصر مارکس است و چگونه هر دو در دو جهت مخالف گسست تعیین کننده با فلسفه‌ی روح هگل را بانجام رساندند.

۸۲ - در مقابل مقایسه کنید با ایدئولوژی آلمانی، ص ۲۵۲، آنجا که کمونیسم، دقیقاً بعنوان کمونیسم "واقعا" موجود فهمیده می‌شود، هر چند که "واقعیت" آن عموماً یک "حرکت" نامیده می‌شود.

۸۳ - انسان واقعا خصوصی در دوره‌ی باستان برده بود، از این طریق که او در *res publica* سهمی نداشت؛ اما برده دقیقاً به همین دلیل دیگر بمعنای کامل کلمه "انسان" نبود (W.I, 1, S. 437). همچنین در قرون وسطی هر سپهر زندگی خصوصی با اهمیت‌تری برابر، در ضمن یک سپهر عمومی زندگی بود. "در قرون وسطی زندگی مردمی و زندگی دولتی اینهمان بودند. انسان اصل واقعی برای دولت بود؛ اما انسانی ناآزاد." - این ابتدا انقلاب فرانسه بود که انسان را در مقام بورژوا بلحاظ سیاسی رها ساخت و باین ترتیب رسته‌ی خصوصی را، چنانچون، به رسته‌ی خاص "انسان بودن" بدل ساخت؛ هر چند که درست همین انقلاب فرانسه می‌خواست هر یک از انسانها را به دولت - و نه بدلت سازد. (W.I, 1, S. 592ff.)

۸۴ - مقایسه کنید با نامه‌ی روگه به مارکس در سال ۱۸۴۳ (W.I, 1, S. 558)، آنجا که روگه بعنوان "شعار روحیه‌ی خود" گفته‌ی هولدرلین (hölderlin) درهپیریون (Hyperion) را نقل می‌کند: "استادکار می‌بینی، اما انسانی نمی‌بینی؛ متفکر، اما نه انسان؛ خدایگان و بنده، اما نه انسان...". همچنین مقایسه کنید با پاسخ توافق آمیز مارکس به نامه‌ی او.

۸۵ - بنابراین "دموکراسی" حقیقی برای مارکس در اصل "جامعه‌ی بی طبقه" است. به معنای "دولت - شهر" (polis) ی که Kosmopolis [از Kosmos یعنی کیهان و polis = دولت - شهر یونانی، کیهان - شهر، جهان - وطن] ارتقاء یافته باشد، [یا] 'جماعتی از [افراد] آزاد' در معنای ارسطویی آن؛ نگاه کنید به: Lewalter

- ۸۶ - ایدئولوژی آلمانی، ص ۲۸۶؛ مقایسه کنید با: Nachlass II, S. 222ff.
- ۸۷ - در این رابطه نگاه کنید به تحلیل لوکاچ، منبع نامبرده، ص ۱۸۸.
- ۸۸ - این برای وبر پیامد این امر است که "آخرین" ارزشها از افکار عمومی عقب نشسته‌اند؛ نگاه کنید به: "Wissenschaft als Beruf", Wissenschaftslehre, S. 554.
- و "Politik als Beruf", gesammelte politische Schriften, S. 449f.
- ۸۹ - مقایسه کنید با کارل کرش، منبع یاد شده، ص ۹۸، یادداشت ۵۶.
- ۹۰ - ایدئولوژی آلمانی، ص ۲۴۰ (مارکس این اصطلاح را از هگل گرفته است).
- ۹۱ - موجود نوعی، اما نه در معنای طبیعی گرا - اخلاق‌گرای فویرباخی، بلکه به معنای هگلی وحدت منافع ویژه‌ی خاص و عام. (بویژه نگاه کنید به، "Sankt Max", Dok.d. Soz. IX, S. 215f. و ایدئولوژی آلمانی، ص ۲۵۰). خودبخود پیدا است که این عقلانیت زدایی بمثابة بازگشتی آلمانی به سوی یک "کمونیسم اولیه" مورد نظر مارکس نبوده است، بلکه بمثابة یک عقلانیت در مرحله‌ای بالاتر، بمثابة تنظیم حقیقتاً "معقول" سراسر مناسبات تولید تحت "کنترل اجتماعی" و بر بستر مرحله‌ی تکاملی دست یافته در روند تولید. در انطباق با همین امر، در کاپیتال نیز ایده‌ی "آزادی" به تشخیص خشک و بیروح این نکته تقلیل داده می‌شود که همچنین پس از این جماعتی کردن نیز "قلمرو آزادی" ابتداءً "فراسوی تولید واقعی مادی" آغاز می‌شود؛ در حالیکه ایده‌ی آزادی در درون چارچوب کاری که بوسیله‌ی ناچاری و ضرورت خارجی تعیین شده است، تنها می‌تواند در این خلاصه شود که "انسان اجتماعی شده، تولیدکنندگان متحد، این فعل و انفعال خود را با طبیعت بشکلی عقلانی تنظیم کنند." (کاپیتال، جلد سوم، بخش دوم، ص ۳۱۶ / ۳۱۵، تاکید از ماست).
- ۹۲ - ایدئولوژی آلمانی، بویژه صفحات ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۵۲، ۲۶۸، ۲۹۷، در همین رابطه؛ "Sankt Max", Dok.d. Soz. IV, S. 230.
- مقایسه کنید با: Nachlass II, S. 139 و در "فقر فلسفه"، ص ۱۱۰، برعلیه "مقوله‌ی صرف تقسیم کار".
- ۹۳ - این توازی با نقد مارکس به "نقد انتقادی" از ک. کرش، که خود یک مارکسیست است، می‌باشد.
- ۹۵ - نگاه کنید به: Mariane Weber; Max Weber, S. 617.
- ۹۶ - مارکس، در نقد اقتصاد سیاسی، ص LVII.
- ۹۷ - در اینجا وبر این امر را پیش فرض قرار می‌دهد که همچنین یک پرسش درباره‌ی "کل" نیز تنها بلحاظ علمی - "علی". (kausal wissenschaftlich) میتواند طرح شود؛ این کار اما تنها آنگاه مفید است که کل بمثابة حاصل جمع بخشها - مذهب و جامعه - تصور شود. بلحاظ امر واقع اما، بررسی خود وبر یک کل می‌شناسد که در برابر آن پرسش

مربوط به نسبت دادن [يك پدیده به يك حوزه‌ی معین] منتفی می‌شود؛ و آن کل گرایش تاریخ بشر به عقلانی شدن، بطور عمومی است؛ کلی که حوزه‌ی آن نه از جایی مشتق می‌شود و نه می‌توان آن را به جایی نسبت داد. در این رابطه مقایسه کنید با تمایزگذاری گد-لوکاج میان "واقعیت" گرایشات تکاملی عام تاریخ و "واقعیات" منفرد تجربه، منبع یاد شده، ص ۱۹۸.

۹۸ - نگاه کنید به: جامعه‌شناسی دین، جلد اول، صص ۳۷، ۵۳، ۶۰، ۸۳، ۲۰۵، ۲۳۸، ۲۵۹، و همچنین نگاه کنید به: W.L.S. 166ff. u. 170

۹۹ - مقایسه کنید با: J.B. Kraus; "Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus", 1930. S. 234ff u. 243ff.

اینکه نقد کراوس به ویرتاچه حدنا بجا است، از گفته‌های وبر که یادداشت ۱۰۰ به آنها اشاره می‌رود، روشن می‌شود.

۱۰۰ - مقایسه کنید با جامعه‌شناسی دین، جلد اول، صص ۲۳۸، ۲۵۹؛ و بویژه با یادداشت شماره يك در صفحه ۱۹۲، یادداشت شماره‌ی سه در صفحه ۲۰۰ و یادداشت شماره‌ی ۳ در ص ۲۰۵.

۱۰۱ - نگاه کنید به گد-لوکاج، منبع یاد شده، صص ۱۱۵ و ۱۹۸.

۱۰۲ - نگاه کنید به: W.L., S. 184 u. 206؛ مقایسه کنید با والتر (Walther)،

منبع یاد شده، ص ۵۴.

W.L., S. 5, 87, 344, 348, 357 usw.

۱۰۳ - نگاه کنید به:

## خسرو الوندی

## معرفی و بررسی کتاب

### \* کارگران و آپارتاید در آفریقای جنوبی

#### \* فرهاد بشارت

#### \* چاپ اول، آبان ماه ۱۳۶۸

#### \* انتشارات حزب کمونیست ایران

"کارگران و آپارتاید در آفریقای جنوبی" عنوان گزارشی است از انتشارات حزب کمونیست ایران توسط فرهاد بشارت که تلاش دارد با يك تحلیـل تنوریك، گزارش را از انواع ژورنالیستی آن متمایز نماید. اهمیت چنین گزارشی در اینست که اطلاعات و معلومات بسیاری نسبت به مسایل و حوادث آفریقای جنوبی در دسترس ما قرار می‌دهد و امکان شناخت از ماهیت حکومت آپارتاید، پروسه شکل‌گیری آن و اشکال ستمگری سرمایه تحت اقدامات رژیم آپارتاید را فراهم می‌سازد. مهمتر اینکه از ساخت طبقاتی، نقاط ستیز مبارزه طبقاتی و اشکال و ابعاد مبارزه طبقه کارگر و سازمان‌های پیشرو آن دقایق روشنی ترسیم می‌کند. بمنظور آشنایی با جامعه سرمایه‌داری و شکل منحصر بفرد حکومت نژاد پرست و قطب مقابلش، طبقه‌ی کارگر قهرمان آفریقای جنوبی و مبارزات پرافتخار زحمتکشان آن و بعنوان يك اثر تحلیلی از مبارزه‌ی طبقاتی در دورافتاده‌ترین بخش جغرافیایی جهان گزارش دارای اهمیت قابل تقدیری است.

مقدمه گزارش ویژگی‌های اجتماعی - تاریخی آفریقای جنوبی را بررسی کرده و اینچنین توضیح می‌دهد: "آفریقای جنوبی برای چندین دهه بعد از جنگ جهانی دوم بهشت سرمایه‌داران تلقی می‌شد. هر گونه تغییر و تحول

ریشه‌ای در نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آن می‌تواند این بهشت گذشته را به جهنمی سوزان برای سرمایه تبدیل نماید.<sup>۱۰</sup> و ادامه می‌دهد "تصور تصاحب و کنترل معادن گرانقیمت طلا توسط کارگران و حکومت آنان در آفریقای جنوبی پشت سرمایه‌داران جهان را می‌لرزاند. آنها حتی از پیش‌بینی بلایی که بر سر نظام بورژوا - امپریالیستی جهان در صورت وقوع چنین اتفاقی خواهد آمد، هراس دارند." گزارش در همان مقدمه از نقطه‌ای شروع می‌کند تا با بررسی مهمترین عواملی که منجر به تحقق نظام آپارتاید شده است "نقد و موضع کارگری و کمونیستی را نسبت به نظام آپارتاید و جنبش جاری بر علیه آپارتاید نشان داده و از آنجا سیر مطلوب و ممکن ادامه و تعمیق مبارزه در این کشور را روشن سازد." (نقد تئوریک مواضع گزارش در حد این معرفی‌نامه نیست.)<sup>۱۱</sup>

در فصل اول تحت عنوان انکشاف تاریخی آپارتاید، پروسه‌ی شکل‌گیری نظام آپارتاید و تحقق یک شکل منحصر به فرد از الیگارش‌ی مالی تحت حمایت انحصارات جهانی بدست یک اقلیت سفیدپوست با اتکاء به اصول فوق‌ارتجاعی مذهبی بعنوان پوشش تئوریک، تا آنجا که ادامه‌ی غارتگری آپارتاید بتواند پشتوانه‌ی ایدئولوژیکی داشته باشد، توضیح داده می‌شود. در فصل دوم در چهار مورد اثرات اجتماعی رژیم آپارتاید بر روی بهداشت، آموزش و پرورش و مسکن نشان داده می‌شود و معلوم می‌گردد که چگونه عملکرد حکومت آپارتاید، سیاهپوستان یعنی ساکنین اصلی آفریقای جنوبی را به خارجیان بدون حقوق شهروندی و اقلیت سفیدپوست مهاجم را به مالکین طلق و فعال مایشیاء آفریقای جنوبی بدل کرده است و به چه شکلی ۴ عامل اصلی رفاهی جامعه را در انحصار مطلق سفیدپوستان نژادپرست درآورده و در عوض اکثریت قاطع جامعه یعنی سیاهپوستان را از حداقل امکانات رفاهی محروم کرده است.<sup>۱۲</sup>

فصل سوم به "آپارتاید و بانتوستان‌ها" اختصاص دارد. کل آفریقای جنوبی (به استثناء حاصلخیزترین و مرغوب‌ترین زمینهای آن که در انحصار مطلق سفیدپوستان نژادپرست قرار دارد) را ده بانتوستان تشکیل می‌دهد. این بانتوستان‌ها عبارتند از نامرغوب‌ترین، کم‌محصول‌ترین و بدترین سرزمین‌های آفریقای جنوبی. از کل جمعیت آفریقای جنوبی بیش از نصف جمعیت در بانتوستان‌ها و نصف دیگر آن برای کار کردن موقتاً در مناطق سکونت سفیدپوستان اقامت می‌کنند. کارگران بعد از بیکار شدن یا اتمام کار باید به بانتوستان‌های

خود بازگردند. بانتوستان قطع نظر از تعریف ارتجاعی دولت نژادپرست، یعنی مکانی فاقد بهداشت، فاقد آموزش و پرورش، فاقد منزل مسکونی، فاقد ناچیزترین حقوق آزادی و جایی برای زنده به گور شدن کارگران و زحمتکشان سیاهپوست، چنین محلی منبع حفظ و دوام نیروی کار ارزان و چه بسا مجانی برای نظام آپارتاید است. در تعریف رژیم آپارتاید، بانتوستان یعنی سرزمین پدری اما به معنای واقعی کلمه یعنی جایی که به دلیل نداشتن شرایط اقلیمی مطلوب زندگی، تمامی سیاهپوستان تحت شدیدترین فشار و سرکوب به آنجا رانده شده‌اند، حکومت‌های محلی دست‌نشانده در بانتوستان‌ها سفالت‌ترین مزدورانی هستند که در قلع و قمع هر اعتراض ضد آپارتاید بمرااتب خشن‌تر از دولت مرکزی عمل می‌کنند. شرایط زندگی سیاهپوستان در بانتوستان‌ها بر طبق توضیحات گزارش شباهت تام‌تمامی به زندگی بردگان در دوران برده‌داری دارد. آپارتاید و طبقه‌ی کارگر در محیط کار، نام فصلی دیگر از گزارش است، در این فصل نشان داده می‌شود چگونه نظام آپارتاید طی یک دوره با استفاده از سرکوب و قلع و قمع خونین موفق به سلب مالکیت کامل ساکنین اصلی آفریقای جنوبی شده و در روند همین پروسه موفق به تبدیل کل ساکنین آفریقای جنوبی به پرولتاریا و ارتش دائمی بیکاران می‌گردد: از کل جمعیت ۲۰ میلیونی سیاهپوست آفریقای جنوبی بین ۸ - ۹ میلیون نفر کارگران مزدبگیر، ۳ میلیون نفر کارگران بیکار بانتوستان‌ها و حدود یک میلیون نفر هندی و دورگه، کارگر می‌باشند که کل جمعیت کارگری آفریقای جنوبی نیز همین رقم را تشکیل می‌دهد. بر طبق آمار و اسناد دولت آپارتاید اکثر این جمعیت عظیم کارگر زیر خط فقر زندگی می‌کنند، در چنین شرایطی وضعیت کارگران خانگی، کشاورزی و معادن که کم‌درآمدترین بخش‌های طبقه‌ی کارگر آفریقای جنوبی را تشکیل می‌دهند، بسیار بدتر و دردناکتر از کارگران صنعتی است، در بین کارگران کشاورزی، کارگرانی با حقوق ماهانه ۲ راند - معادل یک دلار - (راند واحد پول آفریقای جنوبی و هر یک راند معادل نیم دلار است) زندگی می‌کنند. در آفریقای جنوبی برای ۳ میلیون کارگر بیکار مطلقاً درآمدی وجود ندارد، حتی برای شاغلین با حقوق کمتر از حد معینی از بیمه‌ی بیکاری خبری نیست. به یک اعتبار بر طبق قوانین حکومت آپارتاید برای اکثریت قریب به اتفاق کارگران سیاهپوست آفریقای جنوبی حق بیمه وجود ندارد. نتیجه‌ی مستقیم حکومت آپارتاید بازتولید نیروی کار به‌ارزانترین

نرخ ممکن است ۰ محدودیتهای اشتغال بکار که ۲۸ شغل را تا سال ۱۹۵۶ به سفیدپوستان اختصاص داده بود (هم‌اکنون هم بطور غیررسمی این محدودیه‌ها وجود دارند) به شکل يك نظام‌کاست‌تعیین نوع مشاغل را در جهت حفظ نظام آپارتاید تحت کنترل دارد ۰

در خلال فصول مختلف گزارش، جوانفجاری حاکم بر آفریقای جنوبی تشریح گردیده و بی‌دوام بودن عمر نظام آپارتاید بیان می‌گردد ۰ اینچنین موقت بودن عمر آپارتاید را حتی بورژوازی نیز درک کرده و با تعجیل هر چه بیشتر خود را برای غارت سریع منابع ثروت آفریقای جنوبی مهیا می‌کند ۰ يك نقل قول از رئیس کمپانی یونی لیور در سال ۱۹۶۴ بخوبی درجه‌ی غارتگری در آفریقای جنوبی را نشان می‌دهد، به قول لرد "کول" رئیس کمپانی یادشده، سرمایه‌گذاری در آفریقای جنوبی باید در بخش‌هایی باشد که در عرض ۵-۶ سال کل سرمایه‌ی بکار گرفته شده‌ی اولیه باز گردد ۰ با چنین پایه استدلالی کارتل‌های عظیم صنعتی، تجاری اروپای غربی و آمریکا هرروز در آفریقای جنوبی فعال‌تر شده و شبکه‌های عظیم بانکی و مؤسسات پولی دیگر نیز هر چه بیشتر بموازات سرمایه‌گذاریهای صنعتی - تجاری رشد می‌کنند ۰ مجموعه‌ی این فاکتورها بیان می‌کند که چرا امپریالیسم برای حفظ نظام آپارتاید در آفریقای جنوبی حداکثر کوشش خود را بکار می‌گیرد ۰ در فصلی که تحت عنوان آپارتاید و بورژوازی مشخص شده، تلاش بورژوازی امپریالیستی برای حفظ و ادامه‌ی سلطه‌ی خود بر آفریقای جنوبی نشان داده می‌شود ۰

مسایل و چشم‌اندازهای دگرگونی در نظام آپارتاید، اختصاص دارد به تحلیل "وضعیت انقلابی" و استدلال وقوع وضعیت انقلابی در آفریقای جنوبی: عناصری که مانع ادامه‌ی حاکمیت نظام آپارتاید می‌شود از یکطرف و آن‌انگیزه‌ای که موجب می‌شود کارگران و زحمتکشان آفریقای جنوبی نخواهند به ادامه‌ی وضعیت موجود تن بدهند، از طرف دیگر، در يك نقطه تلاقی نه چندان دور سبب از هم‌پاشی نظام آپارتاید خواهد گردید ۰ بر همین مبنا مسئله‌ی اصلی مردم در آفریقای جنوبی نه متلاشی شدن نظام آپارتاید بلکه چگونه تحقق يك آلترناتیو رادیکال است تا بتواند جوابگوی مطالبات انقلابی طبقه‌ی کارگر باشد ۰ بنابر اظهار گزارشگر، این آلترناتیو، تحقق سوسیالیسم و پایان‌ستمری سرمایه - آپارتاید است ۰۰۰

از این به بعد "کارگران و آپارتاید در آفریقای جنوبی" اختصاص دارد به گزارش نیروها و جریان‌ات سیاسی آفریقای جنوبی:

- کنگره‌ی ملی آفریقا (ای ۰ ان ۰ سی): مطرح‌ترین سازمان سیاسی آفریقای جنوبی است و علی‌رغم اینکه وسیع‌ترین اقشار مردم آفریقای جنوبی رادزیبر پوش سازمان‌ها و ارگان‌های خود دارد، سازمانی رفرمیستی است که رفته‌رفته از "هر نوع ایده‌های شبه سوسیالیستی فاصله می‌گیرد و در نتیجه‌ی ماهیت غیرطبقه‌ای و غیرسوسیالیستی علیه هر جریان که بر اهداف مستقل طبقه‌کارگر پافشاری می‌کند و سرمایه‌داری آفریقای جنوبی را مورد حمله قرار می‌دهد، مبارزه می‌کند ۰" تاکید (ای ۰ ان ۰ سی) بر "منشور آزادی" است ۰ (ترجمه‌ی منشور آزادی در آخر گزارش چاپ شده است) ۰

- حزب کمونیست آفریقای جنوبی در سال ۱۹۲۱ بوجود آمده است، با وجودی که خطومشی، سیاست و برنامه‌ی رادیکالی ندارد و برغم اینکه "علیه هرکس و هر سازمان سیاسی که در آفریقای جنوبی سخنی از مطالبات سوسیالیستی بمیان آورد، شدیداً مبارزه می‌کند" در سال ۱۹۶۰ به‌مراه ای ۰ ان ۰ سی و کنگره‌ی پان آفریقایی غیرقانونی اعلام شد ۰ حزب کمونیست مدافع سرسخت منشور آزادی (ای ۰ ان ۰ سی) است و همین نیز نقطه‌ی اشتراك ایندو جریان می‌باشد ۰

- جنبش آگاهی سیاهان: سازمان مردم‌آزانی (آزاپو)، با جبهه‌ی متحد کارگری و مجمع ملی و برنامه‌ی سیاسی آن تحت نام بیانیه‌ی مردم‌آزانی، عمده‌ترین سازمان‌ها و نظرانی است که در گرایش رادیکال قرار دارد و کاملاً با کنگره‌ی ملی آفریقا و جبهه‌ی دموکراتیک منشور آزادی متمایز است ۰ آزاپو مهم‌ترین سازمان در گرایش رادیکال جنبش آگاهی سیاهان است که دارای مواضع ضد سرمایه‌داری و حامل گرایشهای سوسیالیستی است ۰ از سال ۱۹۷۸ بوجود آمده است از جهت اینکه با این سازمان، در نتیجه‌ی توطئه‌ی سکوت جریان‌ات سیاسی راست و چپ اردوگاهی آشنایی بسیار کمی وجود دارد، گزارش با شرح و توضیحات بیشتری سازمان را با سیاست و برنامه ویلاتفرم و ۰۰۰ آن توضیح می‌دهد ۰

- "اتحادیه‌های کارگری" پیدایش و رشد اتحادیه‌های کارگری در آفریقای جنوبی: طی دهه‌ی ۶۰-۷۰ رشد چشمگیر سرمایه‌داری در آفریقای جنوبی، میلیون‌ها زحمتکش سیاهپوست را به کارگران تحت ستم سرمایه تبدیل کرد و از همان اوان نیز مبارزه‌ی خونین طبقه‌ی کارگر چند میلیونی آفریقای جنوبی منجر به

سازمان یابی و تشکل اتحادیه‌های کارگری گردید. نفوذ و قدرت اتحادیه‌های کارگری تا آنجاست که سازمانهای سیاسی بمنظور جلب حمایت این اتحادیه‌ها با هم به رقابت برخاسته‌اند. تاریخچه‌ی سازمانیابی اتحادیه‌ها، پروسه تحولات و سیر متحول مبارزات آن به همراه اسناد و آمار اعتصابات توده‌ی وسیع کارگران شرکت کننده در آن، نتایج و دست‌آوردهای این پروسه که از سال ۱۹۱۷ با شکل‌گیری اولین تشکل کارگری تحت نام "کارگران منعتی آفریقا" توسط کارگران سفیدپوست شروع شده و تا سال ۱۹۸۳ را دربرمی‌گیرد، طبق برآورد گزارش، به عنوان مهمترین عامل تعیین کننده در سرنوشت جنبش انقلابی آفریقای جنوبی ارزیابی شده است.

فصل آخر با عنوان "پتانسیل و چشم‌انداز انقلاب"، تحلیل تئوریک و برنامه‌ای گزارش است. خطوط اصلی تحلیل اینست:

ذخیره‌ی پرولتاریا شامل ۲۰ میلیون کارگران و زحمتکشان سیاهپوست، سرنگونی حکومت بورژوازی نژادپرست را آماج حملات خود قرار داده‌اند و نظام بورژوازی نیز با درک این واقعیت و به قیمت قربانی کردن نظام آپارتاید تلاش برای حفظ حاکمیت سرمایه‌راییش روی خود گذاشته است. یعنی نفی نظام آپارتاید در کشوری که دو طبقه سرمایه‌دار و پرولتاریا بدون اقشار واسطه روی هم هستند؛ تحقق پیروزی پرولتاریا ضرورتا تحقق پیروزی سوسیالیسم محسوب می‌شود، برپایه‌ی همین تحلیل فرهاد بشارت در آخرین سطور گزارش خود با طرح مطالبات سوسیالیستی یک فراخوان انقلاب سوسیالیستی را به برنامه‌ی پرولتاریای آفریقای جنوبی پیشنهاد می‌کند.

مؤخره‌ی گزارش بعدالتحریر بالنسبه مفصلی است شامل تحلیل شرایط جهانی در مقطع ۱۹۸۷- تاریخ انتشار گزارش- و تاثیر این شرایط بر مبارزات کارگران و زحمتکشان آفریقای جنوبی، فعل و انفعالات دولت نژادپرست با تشدید فشار از یکسو و اقدام به برخی اصلاحات جزئی از سوی دیگر. بموازات فعل و انفعالات دولت، تحرك بالنده و اثربخش جنبش کارگری است که تنها در سال ۱۹۸۷، ۷۹۰ اعتصاب ثبت شده به عنوان کارنامه‌ی سالیانه‌اش را پیش‌رو دارد، رشته‌ی مبارزاتی‌ایکه با ابعاد جدیدی به سال ۱۹۸۸ کشیده شده در عرصه‌های دیگری از مبارزه شامل تشکل‌یابی‌های کارگری تکامل و بصورت تظاهرات متعدد در شهرهای مختلف کارگری ادامه یافته است. عللی که منجر به بزرگسازاری

✱ فلسفه چیست ؟

✱ مارتین هایدگر

✱ ترجمه: مجید مددی

✱ چاپ و صحافی: موسسه چاپ و انتشارات آرش- استکهلم

سوئد- پاییز ۱۳۶۸ (۱۹۸۹)

بدون هیچ مطلبی که مربوط به "فلسفه چیست" باشد، کتاب از صفحه‌ی ۱۱ با "مقدمه‌ی ترجمه‌ی انگلیسی" شروع می‌شود. مقدمه‌ی مترجم بیشتر از اینکه بخواهد دربر اصل مطلب که فلسفه چیست، بگشاید، تلاش دارد هایدگر را بشناساند. آنگاه "فلسفه چیست" از صفحه‌ی ۲۹ با کلماتی درشت، بسیار درشت‌تر از مقدمه و پیوست‌ها با طول سطور کوتاه آغاز می‌شود و در سه و نیم سطر اول صفحه‌ی ۶۹ به پایان می‌رسد. بقیه‌ی کتاب ۱۵۷ صفحه‌ای که فقط ۴۰ صفحه‌ی يك خط در میان آن اصل مطلب می‌باشد، با ۴ صفحه فاصله، از صفحه‌ی ۷۳ با عبارت "افزوده‌ی مترجم" و عنوان "پیوست‌ها"، تاریخ فلسفه است، با شرحی در احوال زندگی ارسطو از ۳۸۴-۳۲۳ قبل از میلاد تا کارل یاسپرس ۱۸۸۳ میلادی. باقی کتاب سال‌شمار زندگانی هایدگر است و آثار او به زبان انگلیسی. حواشی که بسیار هم اضافی است کمکی به هایدگر نمی‌کند تا "فلسفه چیست" بهتر درک و جذب و هضم شود.

"فلسفه چیست" با بیان هایدگر چنین است :

فلسفه موضوعی است گسترده و نامحدود، برای یافتن پاسخ به منظهور درك واقعی و حقیقی موضوع فلسفه محتملا نتوان بحثی معین و منسجم پیش روی گذاشت. بخاطر اینکه از معرض چنین احتمالی دوری گزینیم باید به درون و به هسته‌ی واقعی فلسفه وارد شویم. نیز برای رسیدن به درون و کاویدن از درون [پدیده] باید روش صحیحی بکار بندیم. حرکت به درون و در درون موضوع آنچنان که بر "ژرفای وجودمان اثر بگذارد" نیز این التزام را دارد که دچار احساسات و انفعالات عاطفی شویم. حال آنکه با احساسات، انفعالات و عواطف که گفته‌اند غیر عقلانی‌اند، فلسفه را کاری نیست و تنها خرد آدمی است که فلسفه را سر و کار اصلی با اوست؛ "فلسفه نه تنها عقلانی است، بلکه نگهبان حقیقی عقل (خرد) است." این گفته ما را مصمم می‌کند به اینکه بدانیم فلسفه چیست. برای اینکه بدانیم فلسفه چیست نخست باید بدانیم عقل چیست. تداوم این پرسش يك دور باطل است. نیز غیر عقلایی دانستن فلسفه موجب خواهد شد تا عقل ملاک مرزبندی با فلسفه انگاشته شود، این خود سبب حکم بر بدهاوت ماهوی عقل می‌گردد. لاجرم بحث بر سر "فلسفه چیست" را باید با پختگی و احتیاط و دقت لازم آغاز کرد. تمهید ما دقت و احتیاط در برگزینی روش درست است برای طرح پرسش به صورت قابل اعتماد. روش درست را از کلمه‌ی philosophy شروع می‌کنیم تا به کلمه‌ی philosophia برسیم که معادل "فلسفه" است به زبان یونانی. کلمه‌ی philosophia هر چند مبهم راهی است که ما برای رسیدن به پاسخ باید از آن راه برویم. کلمه‌ی فلسفه (philosophia) دلالت دارد بر اینکه فلسفه یونانی است، هر چیز یونانی قدرا اروپایی و غربی است. گواه این استنتاج طلوع و تسلط علوم جدید در اروپاست، همچنین نشانه‌ایست بر اینکه اروپای غربی که فلسفی است، بسا پیشینه‌ی فلسفی‌اش، با استظهار بر طلوع و تسلط علوم جدیدش قادر است اثر مشخصی روی تاریخ بشریت در سراسر جهان بگذارد.

عصر علوم جدید که تبلور آن عصر اتم است، عصری است که با انرژی اتمی تبیین می‌گردد، "انرژی اتمی، آن نیرویی که می‌تواند جریان تاریخ را تعیین کند به وسیله‌ی علوم کشف و آزاد گردید"، متدلوزی علوم به ما نشان می‌دهند که علوم تنها در بستر فلسفه جریان می‌یابند. واژه‌ی فلسفه خود

همواره با سوال "چیست" (یونانی آن *Ti estin*) مقارن است. این پرسش در مفهوم فلسفی‌اش، در صورت انکشاف و بسط معنای لغوی، به جوهر و ماهیت تحویل می‌یابد. این تحویل لغوی که در اصل يك تحویل ماهوی و غایی است، از فلاسفه‌ی یونان باستان تا فلسفه‌ی معاصر اگرچه بصورت‌های مختلف و بسیار متفاوت طرح و توصیف شده‌است، اما تکرار همواره‌ی این پرسش با ماهیتی یگانه، "یگانگی در یونانیت پرسش"، به بقای خود ادامه می‌دهد. این پرسش با تمامیت منطقی‌اش، پاسخ، فهم و درك آن مستقل از زمان و مکان، تمامیتی یونانی است. یونانی در مفهوم اروپایی آن و در واقعیت "قطعی و مقدر" اروپای غربی آن. کلمه فلسفه که یونانی‌بودنش مسیر شناخت ما از فلسفه است، اما، اروپایی نیست. خود زبان یونانی هم اروپایی نیست. از جانب دیگر دور باطل پاسخ و پرسش فلسفه چیست و خود فلسفه بر پیچیدگی "دوار انگیزی" مقوله می‌افزاید. مراحل روند تحلیل کلمه‌ی *philosophia* که به تعبیر هراکلیت "با عبارت دوست داشتن دانش" آغاز شده‌است، به تعبیر هایدگر به "هماهنگی با دانش" تغییر شکل می‌دهد. انگیزه‌ی این هماهنگی با دانش، تلاش برای پاسخ گفتن به "چیست" فلسفی است، چنانکه مفهوم "هستی در هستی" را متحقق می‌کند. مفهومی که از تحویل "وجود موجود" حاصل شده‌است، در راستای تعبیر "دانش دوستی" و "هماهنگی با دانش" هراکلیت و پارمنیدس بدست می‌آید. و همین است نقطه‌ی تمایز این دو فیلسوف که از مبدا "غریزه‌ی زندگی" برای دست یافتن به علم حرکت می‌کنند. [علم یعنی "هستی در هستی" به معنای "دوست داشتن" (علم)] در این راستا تلاش هراکلیت و پارمنیدس، تلاشی متعالی و بالنده‌است.

تلاش آغاز شده بوسیله‌ی هراکلیت را ارسطو پیگیری می‌کند. ارسطو به پرسش فلسفی "هستی چیست؟" (*ti to on*) پاسخ می‌دهد: "فلسفه در جستجوی آن است که هستی تا آنجا که هست چیست؟" توضیحی برای "هست" نسبت به "هستی". پاسخ ارسطو محدود کردن "ماهیت" و "طبیعت" فلسفه در خود فلسفه است. ادامه‌ی پاسخ ارسطو چنین است: "فلسفه دانشی است نظری از اصل و علت و علت‌اولی". از توضیح ارسطو، حکم و نتیجه‌ای خطا حاصل می‌شود، زیرا شناخت یا معرفت به معنی دانش در مفهوم ارسطویی، حتی در مفهوم فیخته‌ای، شلینگ و هگل‌اش نیز تنها به مفاهیمی از قبیل

صلاحیت، قابلیت و توانستن منتهی می‌شود، حال آنکه فلسفه آنچیزی را در نظر می‌گیرد که چیستی‌ای بنیادین و اولی‌است، یعنی هستی است.

اکنون این هستی‌ای که اصل و علت بتواند مهر و نشان خود را بر هست‌هایش زده و مالک آن شده باشد چه صورتی دارد؟ فلسفه در سرآغاز این اکنون، با وجود تدقیق و تعمیق در شرحی که ارسطو بدان می‌دهد همراه با تحویل و تغییرهای متعالی این پاسخ‌ها به فلسفه تا زمان نیچه و تاکنون، فلسفه‌ها همچنان همان که بود باقیمانده است. تعریف ارسطو از فلسفه اگر مطلقاً درست و معتبر هم نباشد تنها به یک حکم: "فلسفه 'استنتاج آزاد' و مستقل از تفکر پیشین و نتیجه‌ی آن است" منتهی می‌شود. از گفته‌ی ارسطو نمی‌توان تعریفی جامع برای فلسفه یافت، با معدل‌گیری تاکنونی و بعد از این فلسفه نیز، تنها می‌توان به "فلسفیدن" و به "فلسفی‌بودن" بسنده کرد. اما تنها در هم‌آوایی با فلسفه (وجود موجود) است که می‌توان به پیشواز فلسفه رفت و پاسخی برای "فلسفه چیست؟" یافت. هر چند این پاسخ پاسخی باشد به میراث رسیده از گذشته‌ی فلسفه، و از تاریخ، بدون اینکه از تاریخ جدا مانده باشد. چنین پذیرشی از تاریخ "تخریب" نامیده می‌شود. این "تخریب" یعنی "پیاده کردن"، "برچیدن"، "جدا شدن" و "صرف اخبار تاریخی در باب فلسفه را کناری نهادن"، این یعنی رابطه برقرار کردن با آنچه از گذشته به عنوان "وجود موجود" با ما سخن می‌گوید. چنین مخاطبتی، آن هم‌آوایی و تطابقی است که پاسخ به فلسفه را بدست می‌دهد. هم‌آوایی‌ای غریزی و نه بالفعل، هم‌آوایی‌ای که "بر حسب اینکه ندای هستی چگونه سخن گوید، صورت می‌پذیرد."

دانستیم که philosophia در مفهوم یونانی‌اش، یعنی هم‌آوایی تحقق یافته‌ای که بیان "ندای وجود موجود" است. هم‌آوایی (فلسفه) به (ندای) هستی گوش فرا می‌دهد و در این زمینه مخاطبت است که هستی معینی را که با وجود موجود همساز و هم‌نوا شده است، بیان می‌کند. این بیان، تحقق هستی همساز شده‌ای است که فلسفه نامیده می‌شود. این همسازی به تعبیر افلاطون و ارسطو حیرت تعریف می‌شود. حیرتی که با آن "حیرت" انسان به فلسفیدن می‌پردازد! تعبیری "سخیف و غیر یونانی!" "حیرت اما تنها نیروی محرکه و علت جنبش بود، به همین دلیل نیز با پیشرفت فلسفه به مثابه‌ی چیزی زائد از میان رفت. حیرت تا آنجا که حیطه‌ای است برای همسازی و توافق بمنظور رسیدن به

هم‌آهنگی و هم‌نواایی با وجود موجود، اعتبار فلسفی دارد.

آغاز دوران جدید برای فلسفه آنگاه است که پرسش قدیمی: "وجود تا آنجا که موجود است چیست؟" جوابی جدید می‌یابد: دکارت "همسازی" فلسفی خود را در شک کردن برای تحقق پذیرش مثبت در یقین بنا می‌کند. از این پس "یقین" معیار "حقیقت" می‌شود، "همسازی" اعتماد است به یقین مطلق علم علمی که همواره قابل حصول می‌باشد. و بدین سان فلسفه‌ی جدید سرآغاز خود را می‌یابد. دوران جدید فلسفه، اما سوال دیگری دارد: "همسازی" چگونه تعیین خواهد یافت؟ این "همسازی" راهگل، شلینگ، مارکس و نیچه چگونه معین خواهند کرد؟ آیا آنها پیشاپیش قدم از سیر فلسفه جدید بیرون نهاده‌اند؟

به "نوی هستی" گوش فرا دهیم، درک "نوی هستی" معاصر بیان می‌کنند که آغازگران دوران جدید فلسفه چه پاسخی برای "هم‌نواایی" (همسازی) با نوی "وجود موجود" خواهند داشت ....

#### \* مارکسیسم و فلسفه

\* نوشته‌ی: روی اجلی، کارل کُرش، تئودور آدورنو

\* ترجمه‌ی: رضا سلحشور، حمید وارسته، امیر هاشمی

\* چاپ اول - هاتور

\* بهار ۱۳۶۸ / ۱۹۸۹

مجموعه‌ی "مارکسیسم و فلسفه" شامل سه مقاله است: نخست، "مارکسیسم و فلسفه" اثر کارل کُرش که در سال ۱۹۲۳ نوشته شده و ادای سهمی جدی و موثر در این بحث بحساب می‌آید. نوشته‌ی کُرش اگرچه به قصد ارائه‌ی درک نوینی از رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه به رشته‌ی تحریر درآمده، اما بخوبی زمینه‌های بحث را نیز نشان می‌دهد و می‌تواند به مثابه‌ی راهنمای آشنایی با این بحث نیز مورد استفاده قرار گیرد. کُرش در نوشته‌ی خود با وضوح بسیاری مسئله را طرح می‌کند، می‌کوشد زمینه‌های اجتماعی/تاریخی، آواروشن‌کننده و نهایتاً دیدگاه خود را در میان بگذارد. او با ظرافت و هوشیاری کم‌نظیری بی‌اعتنائی به مسئله‌ی رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه را در این عبارت برجسته می‌کند که: "استادان بورژوازی فلسفه به هم اطمینان خاطر می‌دادند که مارکسیسم فاقد هرگونه

محتوای فلسفی از آن خود است - و گمان می‌کردند به این ترتیب حرف مهمی بر علیه آن زده‌اند. مارکسیستهای ارتدکس نیز از سوی دیگر به هم اطمینان می‌دادند که مارکسیسم آنان بنابر سرشت خود هیچ کاری با فلسفه ندارد - و گمان می‌کردند با اینکار سخنی جانانه بر لاله آن می‌گویند. "نوشته‌ی کرش را می‌توان گامی جدی و با ارزش، دست‌کم در طرح مسئله‌ی رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه ارزیابی کرد. او ۶۵ سال پیش، این وظیفه را بر عهده گرفته‌است که بجای روی برگرداندن از فلسفه و غرو لند کردن درباره‌ی آن، مسئله‌ی رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه را به عنوان يك مسئله‌ی واقعا موجود طرح کند و به عنوان يك مارکسیست برای پاسخگویی به آن بکوشد. مقاله‌ی "مارکسیسم و فلسفه" ۰۰۰ می‌تواند امکان آشنایی با پیشینه‌ی این بحث را فراهم کند و زمینه برای مداخله‌ی تئوریک بیشتر در این بحث را از سوی روشنفکران چپ ایرانی مهیا سازد.

نوشته‌ی دیگری که ترجمه‌ی آن در این مجموعه آمده، اثر "روی‌اجلی"، مارکسیست معاصر انگلیسی است. این نوشته نخستین بار تحت عنوان "فلسفه" در کتابی منتشر شد که بمناسبت صدمین سالگرد درگذشت مارکس تدوین شده و انتشار یافته‌بود. نوشته‌ی اجلی، تلاشی است برای ارائه‌ی تصویری از رابطه مارکسیسم و فلسفه، از زمان مارکس تا امروز. نویسنده، بروشنی سه امکان را طرح می‌کند: یا مارکسیسم فلسفه‌ای دارد متمایزاً متعلق به خود، یا اصولاً فلسفه‌ای متمایز ندارد و یا ماهیتاً در تقابل با فلسفه به مثابه‌ی فلسفه است. او می‌کوشد پاسخهای گوناگون به این پرسشها را که خود سازنده‌ی گرایشهای گوناگون در میان مارکسیست‌هاست بطور فشرده طرح کند، ردپای هر يك را در آثار مارکس و انگلس نشان دهد، رابطه‌ی مارکسیسم با فلسفه‌های معاصر را مورد اشاره قرار دهد و در پایان طرح خویش را پیش روگذارد. از همین رو، با اینکه نوشته‌ی اجلی ۶۰ سال پس از نوشته‌ی کرش تدوین شده، در این مجموعه پیش از مقاله‌ی کرش آمده است، زیرا با ارائه‌ی تاریخچه‌ای از مسئله‌ی مورد نظر، زمینه‌ی بهتری برای درک دیدگاه کرش نیز فراهم می‌کند.

نوشته‌ی دیگر این مجموعه، مقاله‌ای است از "تئودور آدورنو" یکی از برجسته ترین متفکران مکتب فرانکفورت که پس از مرگش انتشار یافته‌است. این نوشته متن سخنرانی آدورنو در دانشکده‌ی فلسفه‌ی دانشگاه فرانکفورت است که در هفتم ماه مه سال ۱۹۳۱ ایراد شده. آدورنو در این سخنرانی کوشیده‌است منشاها و تمیزه-

ها و مبناهایی که بر اساس آن دستگاههای فلسفی نوین، بویژه فلسفه‌ی مارتین هایدگر، ساخته می‌شوند را مورد تجزیه و تحلیل و نقد قرار دهد و از این طریق، ماهیت، مرزها و وظیفه‌ی فلسفه را تعریف کند. آدورنو خود معترف است که با این درک، در تناقض با اندیشه‌ی علم‌گرا از یکسو و هستی‌شناسی بنیادگرا از سوی دیگر است. او در این میانه، راهی دشوار را بر لبه‌ی تیغی طی می‌کند که در این سو و آن سویش، پرتگاههای هولناک و عمیق پوزیتیویسم و تاریخی‌گری دهان گشوده‌اند.

اگر چه سخنان آدورنو در این نوشته مستقیماً پیرامون رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه نیست، اما زمینه‌ساز و مبنای درکی از فلسفه‌است که برخی از گرایشهای بنیادی درباره‌ی رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه بر آن استوارند.

(به نقل از مقدمه‌ی کتاب)