



آگاهی و وجود

دفترهای ویژه

آبان ۱۳۹۴

ایدئولوژی و روبنا در ماتریالیسم تاریخی

فرانتس یاکوبفسکی

مارکس و انگلس درباره پیشینیان

دشواری مارکسی شالوده و روبنا

تحریف و نوسازی بدست پیروان

آگاهی کاذب و آگاهی درست

ایدئولوژی

آگاهی طبقاتی پرولتری

کندو کاو، دوره سوم، شماره ۳ - آبان ۱۳۹۴

دفتر های ویژه: آگاهی و وجود

فرانتس یاکوبوفسکی

ایدئولوژی و روبنا

در ماتریالیسم تاریخی

۱۹۳۶

ترجمه از ی. ک.

بر اساس ترجمه انگلیسی آن بوث

Franz Jakubowski, Ideology and Superstructure in
Historical Materialism, Translated by Anne Booth, Allison
& Busby, 1976

email: info@kandokav.com

website: kandokav.com

در معرفی یاکوبوفسکی

۷

آگاهی و وجود

فصل نخست - مارکس و انگلس درباره پیشینیان

۱۳

نقد ایدئالیزم هگلی؛ نقد ماتریالیزم فونترباخ؛

فصل دوم - دشواره مارکسی شالوده و روبنا

۳۵

شالوده؛ روبنا؛ نسبت دیالکتیکی؛

فصل سوم - انحراف و نوسازی بدست پیروان مارکس

۸۰

تحریف مسئله بدست شاگردان؛ آغاز بازسازی؛

آگاهی کاذب و آگاهی درست

فصل چهارم - بیگانگی و شیء‌وارگی

۱۰۳

ازخودبیگانگی انسان و قتییشیزم کالایی؛ شیء‌وارگی در شالوده و روبنا؛

فصل پنجم - ایدئولوژی

۱۲۳

ایدئولوژی و مفهوم تمامیت مشخص؛ ایدئولوژی و طبقات جامعه بورژوایی؛

فصل ششم - آگاهی طبقاتی پرولتری

۱۴۱

پرولتاریا به مثابه سوژه - ابژه در سرمایه‌داری؛ ایدئولوژی طبقاتی و آگاهی طبقاتی؛ مارکسیزم بمثابه ایدئولوژی و بمثابه اومانیزم.

یادداشت ها

۱۶۴

واژه نامه

۱۶۶

فرانتس یاکوبوفسکی

ایدئولوژی و رو بنا

در ماتریالیسم تاریخی

۱۹۳۶

ترجمه از ی. ک.

این ترجمه ناقابل را تقدیم میکنم به هرمز رحیمیان

که "یا جام باده یا قصه کوتاه".

در معرفی یاکوبوفسکی

«پلیس سیاسی در نتیجه تحقیقات و عملیاتی سنجیده چند روز پیش موفق شد یک سازمان مخفی کمونیستی به نام اسپارتاکوس را کشف و اکثر اعضای آنرا بازداشت کند» این را نشریه نظامی شهر دانزیگ روز ۹ دسامبر ۱۹۳۶ نوشته. اینطور که گفته شده ۶۰ نفر از اعضای آن بازداشت شدند و ۱۰ نفر از آنها در محاکماتی که برایشان ترتیب داده شد به «نشر اکاذیب، برهم زدن امنیت عمومی، توطئه علیه حکومت، تخطی از قوانین مطبوعات، نگهداری غیرقانونی سلاح» متهم شدند. دکتر یاکوبوفسکی بیست و پنج ساله «سرکرده این گروهک تروتسکیستی» و ۹ تن دیگر از یارانش در مجموع به ۱۳ سال حبس محکوم شدند. از اینکه بر سر باقی آنها چه آمده اطلاعی در دست نیست.

لئون تروتسکی به تاریخ ۲۷ اوت ۱۹۳۷ درباره این محاکمات مینویسد. این محاکمات درست دوازده روز پیش از محاکمه «تروتسکیزم» قلابی - پیاتاکف، رادک و دیگران - در مسکو بود اما محاکمات مسکو چنان ابعادی داشته که تقریباً هیچ کجا توجهی به محاکمه انقلابیون دانزیگ نشده. تشابه غریبی میان کیفرخواست دو دادستان هست: ویشینسکی میگوید پیاتاکف مارک های آلمانی دریافت کرده و هافمن (دادستان دانزیگ) مدعی است یاکوبوفسکی دلارهای آمریکایی و لیره استرلینگ دریافت کرده. ویشینسکی مدعی است پیاتاکف با «هواپیما» برای دیدار تروتسکی به اسلو رفته و هافمن میگوید دکتر زیگفرید کیسین از اعضای گروه دانزیگ شخصاً در اسلو با تروتسکی دیدار کرده با او مکاتبه داشته و از او «دستورعمل» میگرفته. تروتسکی دیدار با کیسین را انکار نمیکنند (دیداری که رسماً در مطبوعات نروژ هم خیر آن منتشر شده بوده) اما میگوید مکاتبات و دستورعملی در کار نبوده و نیازی هم به چنین چیزهایی نبوده چرا که همبستگی فکری نزدیکی میان آنها وجود دارد. دادخواست هافمن میگوید تروتسکیستهای دانزیگی در نشریات و اعلامیه هاشان «هر آنچه آلمانی است را لجنمال کرده و از آنطرف روسیه شوروی را ستوده اند» و گ.پ.او هم

«تروتسکیستهای» محاکمات مسکو را به لجنمال کردن ارزشهای شوروی و خوشخدمتی در برابر فاشیزم متهم میکند.

درست چند روز پیش از محاکمه زینوویف - کامنف گروه استالینیستهای دانزیگ به لیگ اسپارتاکوس پیشنهاد تشکیل جبهه واحد میدهند اما همین که محاکمات مسکو کلید میخورد مینویسند: «ارتباط [اینها] با گشتاپو برای ما تعجبی ندارد چرا که شاخه تروتسکیستی دانزیگ مدتهاست مرکز جاسوسی و اعمال تحریک آمیز گشتاپوی دانزیگ بوده است»، لیگ اسپارتاکوس با تمسخر مینویسد: «اگر ما با گشتاپو بودیم شما باید از مدتها پیش در زندان میبودید. پس چگونه است تا پیش از این داشتید با ما مذاکره میکردید؟» و در واقع چیزی هم نگذشت که زندان نصیب لیگ اسپارتاکوس شد.

آوریل ۱۹۳۵ است که فرانتس یاکوبوفسکی ۲۳ ساله در بال سوئیس از تز دکترای خودش در علوم سیاسی دفاع میکند. او که پس از قدرت گرفتن هیتلر در ژانویه ۱۹۳۳ تروتسکیست شده پس از چند بار جابجایی در سال ۱۹۳۳ به دانشگاه بال می آید. آنجا با فریتس بلویل یکی از اعضای مکتب فرانکفورت (مارکسیستهای انقلابی که بتدریج حول نشریه تاریخنگار جنبش کارگری کارل گرونبرگ جمع شدند. کسانی نظیر گ. لوکاج، ک. گرش، م. هورکهایمر، ه. مارکوزه، ت. آدورنو و دیگران) که تازه به بال آمده آشنا میشود. تز دکترایش هم با اینکه زیر نظر ادگار سالین (که کرسی اقتصاد سیاسی را داشت و وبری بود) بود اما مستقیماً از بلویل شاگرد گرش الهام گرفته. یاکوبوفسکی پس از ارائه تزش به دانزیگ باز میگردد و آنجا پس از مدتی با پزشک جوانی به نام کیسین گروهی حولشان تشکیل میدهند. به گفته پلیس سیاسی «این تبهکاران سازمان خود را به محل تجمع مخالفان دولت بدل کرده فعالیتهای گستردهای داشتند، جزوه هایی منتشر و مخفیانه کتابهای ممنوعه و منابع مالی از خارج وارد میکردند» از جمله یکی از اقدامات این «تبهکاران» توزیع تراکت در میان کارگران بارانداز بود تا متقاعدشان کنند تا از ارسال سلاحهای لهستانی برای فرانکو تن بزنند.

ژوئیه ۱۹۳۶ کمی پیش از آنکه وزیر سوسیال-دمکرات دستگاه قضایی نروژ تریگوه لی دستور حصر تروتسکی را بدهد دکتر کیسین به ملاقات او رفت و چون شناخته شده بود و دیگر نمیتوانست به دانزیگ بازگردد در کپنهاگ ماند و در جریان محاکمات هم به عنوان شریک جرم شناخته شد. یاکوبوفسکی که به سه سال و سه ماه زندان (دادستان تقاضای پنج سال کار اجباری کرده بود) محکوم شده بود درست پیش از آغاز جنگ دوم جهانی و الحاق کامل دانزیگ به رایش با فعالیت و ضمانت خانواده اش آزاد میشود (شهروند دانزیگ نبودنش در این امر بی اثر نبوده) و از دانمارک و پاریس و بریتانیا خود را به ایالات متحده میرساند.

عنوان تز دکترای یاکوبوفسکی *ایدئولوژی و روبنا در ماتریالیسم تاریخی* است. یاکوبوفسکی با روش دیالکتیکی مارکس نشان میدهد وجه انقلابی مارکسیزم یعنی «اومانیسم» چگونه ساخته شد و چگونه با ندیدن یا کنار گذاشتن آن وحدت تئوری و عمل، وحدت تئوری انقلابی و جنبش کارگری و نقش انسان، نقش آگاهی انسان به عنوان واقعیتی دگرگون ساز مختل شده و از شکل می افتد. او در پرتو این مارکسیزم اومانیستی نشان میدهد که چرا فقط پرولتاریا قادر است جهان شیءواره سرمایه داری را دگرگون سازد و اهمیت حزب انقلابی پرولتاریا در این میان کجاست. اتفاقا امروز که دنبال غمزه سیاستمداران دویدن و باد کردن در بادکنک دولت ها تحلیل مارکسیستی معرفی میشود خواندن نظر یاکوبوفسکی درباره رابطه میان سیاست با وجوه دیگر روبنا و با شالوده اقتصادی مهم است. امروز که دولت بورژوازی نفس پیشگام پرولتری را در زندان میبرد اما مارکسیستهای بورژوا به دنبال پیدا کردن بورژوازی روی کاغذند و «روشنفکران» قرن بیست و یکمی نگران خالی ماندن قفسه های کتابخانه های خرده بورژوازی، خواندن تفاوت میان مارکسیزم با جامعه شناسی و شناختن رابطه پویای تئوری انقلابی با جنبش انقلابی و جایگاه مهم آگاهی طبقاتی در دنیایی شیءواره اجتناب ناپذیر است. و آخر اینکه در شرایطی که سازمانها و احزاب «مارکسیستی» با «ایزم»ها و ایدئولوژیها و انحرافات مطول و انباشته هنوز

بدنبال سرباز میگردند کشف دوباره مفهوم انسان در مارکسیزم فقط با شناختن و آموختن و تکمیل سنت انقلابی مارکسیزم ممکن است.

مشخص نیست بر سر یاکوبوفسکی چه آمد و آیا واقعا از دست آدمکشان جان به در برد یا نه. بوریس فرانکل موخره نویس ترجمه فرانسوی کتاب میگوید به ایالات متحده گریخته و نامش را به *فرانک فیشر* تغییر داده و تا زمان مرگش یعنی ۱۹۷۱ همانجا مانده، اما سند و شاهی به دست نمیدهد. به هر حال بقول تروتسکی «در این تردیدی نیست که بذر توطئه‌پردازی‌های مسکو بر زمین بایری پاشیده نشده است اما بذری که لیگ اسپارتاکوس کاشته نیز روزی شکوفه های انقلابی خواهد داد.»

در پایان از تراب ثالث که فروتنانه زحمت انطباق ترجمه را با ترجمه انگلیسی کشید و ناسو فولادی که کل آنرا خواند و نکات مهمی را گوشزد کرد بینهایت سپاسگزارم. لازم به ذکر نیست که تمام ایرادات احتمالی ترجمه برعهده من است.

مترجم - ۱۵ نوامبر ۲۰۱۵

منابع:

Jakubowski, Franz, *Les Superstructures Idéologiques dans la Conception Matérialiste de l'Histoire*, 1976, EDI Paris

Trotsky, Leon, *The Trial of the Danzig Trotskyists*, *Socialist Appeal*, Vol. 1 No. 3, 28 August 1937

آگاهی و وجود

فصل نخست

مارکس و انگلس دربارهٔ پیشینیان

نقد ایدئالیزم هگلی

انگلس مینویسد "مفهوم سوسیالیزم مدرن پیش از هر چیز از سویی حاصل آگاهی یافتن از تناقضات طبقاتی موجود در جامعه، همستیزی میان مالکان و نامالکان، میان مزدبگیران و بورژواها، و از سوی دیگر حاصل هرج و مرج حاکم بر تولید است. این مفهوم در صورت نظری‌اش ابتدا به مثابه امتدادِ رشدیافته‌تر و منطقی‌ترِ اصولی پدیدار شد که فلاسفهٔ بزرگ روشنگری فرانسهٔ قرن هجدهم بنا نهاده بودند و هرچند عمیقاً در واقعیات اقتصادی ریشه داشت به مانند هر تئوری نو باید خود را با مجموعه اندیشه‌های موجود و در دسترس پیوند میداد."¹

وقتی به رابطهٔ میان آگاهی و وجود در ماتریالیزم تاریخی میپردازیم در نظر گرفتن اندیشه‌هایی که مارکس و انگلس پیشتر با آن مواجه شدند اهمیتی ویژه میابد. لنین این مارکسیست ارتودوکس تاکید میکند که اگر میخواهیم مارکس را درست بفهمیم "باید مطالعهٔ نظاممند دیالکتیک هگل را از منظری ماتریالیستی در دستور کار خود قرار دهیم." اهمیت بنیادی دیالکتیک در تئوری مارکسیستی بر همه کس چه مارکسیست چه غیر مارکسیست روشن است و خود مارکس بر خوردش با هگل در مجموع هر چه بود در مورد خاص دیالکتیک همیشه خود را شاگرد و پیرو هگل میدانست.² از اینرو اگر میخواهیم مسئله‌ای که مارکس طرح کرده را درست دریابیم ضروری است آنرا از طریق جدلش با هگل بررسی کنیم.

گذشته از این باید توجه کنیم که درک مارکس از ماتریالیزم تاریخی فقط حاصل مجادلهٔ او با مفهوم غالب ماتریالیزم تاریخی زمانه‌اش که مارکس نمایندهٔ شاخص آن را لودویگ فوئرباخ میدانست نیست. البته فوئرباخ کسی است که آثارش بر نقد ایدئالیزم هگل توسط مارکس تاثیری اساسی داشته است. انگلس مینویسد "شوری سراسری بر همه حاکم بود و همه ما تا مدتی فوئرباخی بودیم." اگرچه مارکس کاملاً تا این حد تحت تاثیر نبود. مارکس خیلی زود نقد فوئرباخ را آغاز میکند. این را از نامه‌ای که در ۱۳ مارس ۱۸۴۳ به روگه نوشت همان سالی که *فلسفهٔ آینده* فوئرباخ منتشر میشود میتوان دید. مارکس گلایه دارد که فوئرباخ زیادی به طبیعت و خیلی کم به سیاست میپردازد. با این حال در *خانوادهٔ مقدس* (۱۸۴۵) که دو سال بعدتر نوشته شد به نقش ویژهٔ فوئرباخ در نقد و ختم فلسفهٔ هگل اشاره کرده. در *ترهایی دربارهٔ فوئرباخ* - یکی از منابع پایه‌ای ماتریالیزم تاریخی - است که مارکس بر فاصلهٔ خود از ایدئالیزم هگل و همچنین از ماتریالیزم اسلاف خود منجمله فوئرباخ تاکید میکند.

دشواری‌ای که مارکس طرح میکند از دل همین تسویه حساب با هگل و فوئرباخ که مارکس آنها را نمایندگان اصلی فلسفهٔ ایدئالیستی و ماتریالیستی میدانست حاصل میشود. در فهم این دشواری هیچ چیز گمراه‌کننده‌تر از این عادت مارکسیستها و منتقدین مارکس نیست که فرازی از پیشگفتار *نقد اقتصاد سیاسی* را همراه با چند فراز مشابه آن از دیگر آثار مارکس و انگلس نقل میکنند بی آنکه به این پرسش پردازند که چنین مسئله‌ای اصلاً از کجا در برابر مارکس و انگلس پدیدار شد و آن دو چگونه آنرا تکمیل کردند. من سعی میکنم چنین اشتباهی مرتکب نشوم و از اینرو در بخش اول این کتاب عمدتاً بر نوشته‌های اولیهٔ آنها تکیه خواهم کرد.

انگلس در *لودویگ فوئرباخ مینویسد* "پرسش بنیادی تمام فلسفه بخصوص فلسفه مدرن رابطه میان وجود و اندیشه است." و در جایی دیگر مینویسد "اگر بشیوه‌ای کاملاً ناتورالیستی "آگاهی" و "اندیشه" را همچون پیشفرضی پذیرفته باشیم که از همان آغاز با وجود و با طبیعت در تضاد است باید بشدت برایمان شگفتی آور باشد که چگونه آگاهی و طبیعت، اندیشه و وجود و قوانین اندیشه و قوانین طبیعت تا این اندازه به هم شبیهند." همین "شبهت شگفت" بود که باعث شد بنیان برداشت ماتریالیستی تاریخ مارکس و انگلس هرگونه مدل دوتالیستی از رابطه آگاهی و وجود را کنار بگذارند. آغازگاه مارکس و انگلس از وحدت این دو است و این وحدت چنان در نظرشان بدیهی آمده که هیچ کجا در نوشته‌هایشان دفاعیه مبسوطی از آن یافت نمیشود و تنها اشاراتی اتفاقی از آن دست که در ابتدای این قسمت آورده شد وجود دارد. بدون شک باید تصدیق کرد که در نوشته‌های اولیه (خانواده مقدس، ایدئولوژی آلمانی) اندیشه موکداً وابسته به وجود دانسته شده علت آن است که مارکس و انگلس اطمینان داشتند که نسخه دوتالیستی و کانتی این تز پیشاپیش پشت سر گذاشته شده است.

در ادامه نشان خواهیم داد "غفلت آنها در این مورد کاملاً موجه بوده. نتیجه چنین غفلتی اما به هر حال این شده که ماتریالیسم تاریخی در دست پیروان مارکس و انگلس (مخالفان به جای خود) به انحرافات متعددی گرفتار شود. دو نوع بدفهمی پیدا شده که با مطالعه دقیقتر عقاید مارکس و انگلس در اینباره میشد تا حد زیادی از آنها پرهیز کرد. اولی این اتهام رایج است که میگوید مارکس و انگلس واقعیت آگاهی را نادیده میگیرند. این اتهام تنها وقتی معتبر است که برخی فرازهای نوشته‌های آن دو را بطور مجزا در کنار هم نقل کنیم. دومی عقبگردی است که بشیوه‌ای

غیردیالکتیکی و پیشاهنگلی آگاهی و وجود را در برابر هم قرار میدهد. اینرا بخصوص در نوشته‌های لنین و شاگردانش میبینیم. در ادامه بطور مبسوط به این دو بازمیگردم. در اینجا برای آنکه نه تنها در معنا که در کلام هم از خود مارکس آغاز کرده باشم فرازی از دستنوشته‌های *اقتصادی فلسفی ۱۸۴۴* را نقل میکنم: "تفکر و وجود بدون شک متمایز از یکدیگرند اما در عین حال با هم در وحدتند."

درست است که من هم این جمله را از بسترش بیرون کشیدم و نقل کردم اما این گفته‌ای است که بشکلی خیره‌کننده خصلت دیالکتیکی اندیشه‌ی مارکس را نشان میدهد. بندرت بتوان در آثار مارکس اشاره‌ی مرتبط دیگری یافت. چرایی یافتن علت آن البته دشوار نیست. رابطه مارکس و انگلس با هگل در این مورد بیش از هر جای دیگری مشهود است و این دو که از این جنبه خود را صراحتاً شاگردان هگل اعلام میکنند معتقدند تحقیقات و کشفیاتشان در اینباره چیزی برای افزودن بر هگل ندارد. از نظر آنها هگل پیشاپیش برای همیشه بر دوئالیزم کانتی میان آگاهی و وجود فائق آمده. انگلس مینویسد "ابطال قطعی این نگاه [کانتی] تا آنجا که از منظری ایدئالیستی ممکن بوده پیشاپیش توسط هگل انجام شده است". مارکس هم در مخالفتی آشکار با دوئالیزم کانتی وقتی میخواهد وحدت دیالکتیکی را نشان دهدارجاع دادن صرف به هگل را کافی دانسته است. بعنوان نمونه در سال ۱۸۴۳ وقتی درباره‌ی مسئله فرم و محتوا بحث میکند برای ابطال دوئالیزم کانتی صرفاً فرمول هگل را بکار میبرد که "فرم تنها میتواند فرمی از محتوا باشد."

با اینکه فلسفه هگل از تضاد میان وجود و آگاهی فرا رفته و آنرا به وحدت میان آن دو دگرگون کرده اما وحدت هگلی صرفاً در اندیشه یعنی یکی از طرفهای تضاد وجود دارد. فوئرباخ وقتی مینویسد نزد هگل "اندیشه و

وجود فاعل و مفعولند " به همین اشاره دارد و می‌خواهد بگوید که " وحدت " هگل واقعی نیست بلکه ظاهری است.

انگلس میان وحدت آگاهی و وجود و *انطباق* آگاهی و وجود قائل به تمایزی قاطع بود. او اعتقاد داشت جدل بین ایدئالیسم و ماتریالیسم چیزی بیش از برتری داشتن ذهن یا طبیعت است. او میگفت باید جلوتر رفت و مسئلهٔ " انطباق " میان آن دو را بحث کرد. باید پرسید آیا اندیشه قادر است جهان واقعی را بشناسد یا نه.

"نزد هگل پاسخ مثبت به این سوال بدیهی است. او آنچه ما از دنیای واقعی درک میکنیم را همان محتوای فکری آن میدانند، یعنی چیزی که به تدریج دنیا را به تحقق ایدهٔ مطلق سوق خواهد داد... اما برای هر کسی واضح است که اندیشه قادر است محتوایی را بشناسد که از همان ابتدا محتوایی اندیشیدنی باشد."³

نزد هگل امکان شناختن حقیقت و تشابه اندیشه و وجود امری بدیهی است. او فقط ایده را واقعی میدانند و از نظر او جدای از ایده هیچ وجودی واقعی نیست. " فقط امر معنوی واقعی است و وجودی قائم به ذات است ... در خود و برای خود است."

این نوع *انطباق* اندیشه و وجود تنها با کنار گذاشتن یکی از این دو (در اینجا وجود) شدنی است و همین مانع میشود که به وحدتی واقعی و دیالکتیکی برسند. "قوانین منطقی در عین حال قوانینی هستی شناختی اند... مبنای اندیشه و مبنای وجود یکی است."⁴ وجود در اندیشه منحل شده و همین تضاد میانشان را و در عین حال وحدت دیالکتیکی شان را نیز از بین میبرد. کنار گذاشتن وجود در واقع تضاد را حل نکرده بلکه این را آشکار میکند که در شیوهٔ هگلی طرح مسئله هیچ وحدتی حقیقی نیست. به قول

فوترباخ "تنها وقتی میتوان وجود را از اندیشه دانست که پیش از آن وحدت حقیقی میانشان را از هم گسیخت یعنی ابتدا روح و جوهر را از وجود دانست و سپس (پس از واقعه) در این جوهری که از وجود آمده معنا و قاعده وجودی تهی شده از خویش را بار دیگر کشف کرد".⁵ و در جای دیگر مینویسد "این تز هگلی که طبیعت و واقعیت صرفاً بر ایده بنا شده اند چیزی نیست جز عقلانیسازی الاهیاتی دکترینی که میگوید طبیعت را خدا خلق کرده، که وجود مادی مخلوق وجودی غیرمادی یعنی وجودی مجرد است."

رسیدن به وحدت واقعی میان اندیشه و وجود، سوژه و ابژه تنها با فرا رفتن از وحدت صوری هگلی ممکن است. دیالکتیک اساس و میراث فلسفه هگل است اما برای حفظ انسجام همین دیالکتیک باید از فلسفه هگل فرا رفت. مارکس و انگلس و پیشتر از آنها فوترباخ با کنار گذاشتن تز ایدئالیستی هگل در معنایی هگلی عمل کرده اند. وارونه کردن ماتریالیستی هگل بدست آنها نه اقدامی دلبخواهی که ضرورتی دیالکتیکی بود. نقد ایدئالیزم هگلی نقدی امپریکⁱ نیست بلکه ریشه هایش در خود تئوری هگلی است. فلسفه هگل بذر گذر از خود را در خود دارد: مارکس از آن فراترⁱⁱ می رود، فراتر رفتن به معنای نفی و ابقاء همزمان آن. وحدت دیالکتیکی آگاهی و وجود، سوژه و ابژه باید بر واقعیت هردو عنصر بنا شود (برخلاف نظر هگل)، این دو عامل در عین تمایز با هم در وحدتند. بقول فوترباخ "نه چیزی که فلسفه با آن آغاز میشود یعنی وجود میتواند از آگاهی جدا شود و نه آگاهی از وجود." وجود واقعیت آگاهی است و آگاهی واقعیت وجود. فوترباخ پیشتر می آید و میگوید "رابطه حقیقی

ⁱ empirico-practical

ⁱⁱ aufgehoben

اندیشه و وجود اینگونه است: وجود فاعل است و اندیشه مفعول. اندیشه از وجود آغاز میکند در حالی که وجود از اندیشه آغاز نمیکند. وجود هستی‌ای استوار بخود دارد... قاعده وجود در خودش است.^۶

فرازی که نقل شد نشاندهنده گامی است که فوئرباخ از ایدئالیزم بسوی ماتریالیسم برمیدارد. او تز جدیدش را با چنان دقتی صورتبندی میکند که نتیجه‌اش در کار مارکس این میشود که میگوید این اندیشه نیست که وجود را تعیین میکند بلکه برعکس هستی اجتماعی است که آگاهی انسانها را میسازد.

فوئرباخ در اینجا توقف نمیکند. منتقدانه "ایده مطلق" هگل را معادل خدا و فلسفه اش را الهیات نام مینهد. او که با وارونه کردن انتزاعی مفاهیم هگل راضی نشده و نمیخواهد جای ایده نسخه انتزاعی و متافیزیکی ماده را بنشانند تشخیص میدهد که وجود همان وجود انسان است. انسان وحدت وجود و اندیشه است. با فوئرباخ "ایده" هگلی به ایده انسان بدل شده و "خودآگاهی" هگلی به خودآگاهی انسانی بدل میشود. دیگر سوژه‌ای انتزاعی در برابر ابژه‌ای همانقدر انتزاعی قرار ندارد. سوژه واقعی انسان است. انسان است که می‌اندیشد و همزمان بخشی از طبیعت عینی است. به بیان فوئرباخ "وحدت اندیشه و وجود وقتی معنادارد و حقیقی است که انسان اصل و سوژه آن باشد. فقط موجود زنده واقعی است که چیزهای واقعی را درمیابد. جدایی ناپذیر بودن اندیشه و وجود تنها وقتی قابل فهم است که اندیشه نه سوژه‌ای استوار بخود بلکه اندیشه موجود زنده واقعی باشد. وحدت اندیشه و وجود در این حالت وحدتی صوری نخواهد بود" اینگونه نقد فوئرباخی، که مارکس بر آن تکیه میکند، گذر از فلسفه هگل را در معنایی هگلی آغاز میکند.

استدلال دیگری هست که از روش دیالکتیکی هگل آغاز میکند و علیه خود استاد باز می‌گردد. مارکس و انگلس جنبهٔ پربار و انقلابی فلسفهٔ هگل را از بین بردن قطعیت خلل‌ناپذیر همه فلسفه‌های پیش از او در برخورد به محصول اندیشه و عمل انسانها میدانند. در فلسفهٔ هگل مفهومی جایگزین میشود: انکشاف پایان‌ناپذیر تاریخی. هر مرحلهٔ تاریخی برای دوران خودش هم ضروری و هم عقلانی است اما در عین حال گذراست و باید جای خود را به دورانی دیگر دهد، دورانی که آن نیز محکوم به فناست. در پرتو این فلسفهٔ دیالکتیکی “هیچ چیز قطعی و مطلق و مقدس نیست: این فلسفه طبیعت گذرای همه‌چیز و گذرمند بودن همه‌چیز را نشان میدهد. هیچ چیز نمیتواند از فراشد بیوقفهٔ شدن و پژمردن بگریزد.” (انگلس: *لودویگ فوئرباخ*) اما هگل از این حرکت تاریخی درکی ایدئالیستی دارد: سوژهٔ این حرکت ایدهٔ مطلق است و تاریخ فراشد خودرا شناختن این روح است و تودهٔ انسانها سوخت حرکت این روحند. روح مطلق بیان درست خود را فقط در فلسفه میابد، فلسفه‌ای که این حرکت را میشناسد و میفهمد.

این دیالکتیک ایدئالیستی دو ناهمخوانی دارد. نخست اینکه روح مطلق تنها در قلمرو پدیدارهاست که تاریخ را میسازد. همانطور که مارکس در *خانوادهٔ مقدس* مینویسد “در اینجا فیلسوف صرفاً اندامی است که روح مطلق، پس از آنکه تاریخ را ساخت و حرکت به پایان رسید، از طریق آن خود را میشناسد. نقش فیلسوف در تاریخ به همین آگاهی واپس‌نگر فروکاسته شده است. حرکت واقعی را روح مطلق ناخودآگاهانه صورت داده و فیلسوف تنها پس از واقعه است که وارد صحنه میشود... و چون روح مطلق فقط پس از واقعه و در اندیشهٔ فیلسوف است که از خودش بعنوان

روح خالق جهان آگاه میشود، پس تاریخ‌سازیش هم صرفاً در آگاهی و عقیده و درک فیلسوف یعنی در تصویری نظرورزانه موجود است.

قصد مته به خشخاش گذاشتن ندارم. هگل از پیدا کردن جایی برای "اندام روح مطلق" یعنی فلسفه در فراشد واقعی تاریخ ناتوان است. هگل به این اشاره نمیکند که خود شناخت عاملی است در تاریخ، نظرورزی ناب نیست و نقشی دگرگون‌کننده دارد. از اینرو بجای آنکه فلسفه را بخشی از تاریخ ببیند بیرون از تاریخ جایش میدهد. با اینکه خود او بدون شک سیستمهای مختلف فلسفی را در پرتوی تاریخی همچون "انکشاف تدریجی حقیقت" و "لحظات وحدتی انداموراه" میبیند، انکشاف تاریخی خود فلسفه بیرون از تاریخ باقی میماند. از اینرو هگل از یافتن راه‌حلی برای درک دیالکتیکی خودش از تاریخ ناتوان است. با این وجود راه‌حل از دل فلسفه خود او پیدا میشود: وحدت تئوری و عمل، وحدت شناخت و دگرگونی.

هگل با بیرون تاریخ قرار دادن شناخت فلسفی دومین ناهمخوانی را ایجاد میکند. هگل متوجه شد که الزامات سیستم فلسفی‌اش ناچارش کرده پایانی بر این فراشد "بیوقفه" تاریخی قائل شود: اگر بشر بجایی رسیده که توانسته ایده مطلق (یعنی فلسفه هگل) را بشناسد پس این فلسفه حقیقت مطلق است. در نتیجه شناخت همیجا متوقف میشود. همین که روح مطلق خودش را شناخت تاریخ از حرکت بازمی‌ایستد و این بدون شک معنایش اینست که دیالکتیک از میان رفته است. اگر قرار است دیالکتیک از بین نرود باید از سیستم هگلی خارج شود. و اینگونه مشخص میشود که خود سیستم هگلی مرحله‌ای ضروری اما صرفاً موقتی بوده که به نوبه‌اش باید از آن فرارفت.

پس نقد دیالکتیک هگلی جهت مشخصی داشت. تنها با احیاء واقعیت وجود بود که میشد به وحدتی حقیقی از اندیشه و وجود رسید و به همین

سیاق تاریخ باید تاریخ واقعی انسان معنا میداد، اندیشه با وجود پیوند میافت و بدل به اندیشهٔ انسان میگشت. انسان نزد هگل اندام خودشناسی ایده بود، حالا این "ایده" با وجود پیوند یافت و بدل به ایدهٔ انسان شد. هگل انسان را وجهی از خودآگاهی کرده بود، نزد مارکس خودآگاهی بدل به خودآگاهی انسان میشود. گذر دیالکتیکی از فلسفهٔ هگل، گذر به تز ماتریالیستی با نقد فلسفهٔ هگل صورت میگیرد:

مارکس منظر هگل را وارونه میکند. "در نگاه هگل فراشد اندیشیدن که او تحت نام "ایده" حتا به سوژهٔ مستقلی بدلش کرده همان قادر مطلق جهان واقعی است و جهان واقعی صورت بیرونی پدیدار شدن "ایده" است... برای من برعکس، ایده چیزی جز جهان مادی که به مغز آدمی منتقل شده و در آن فهمیده شده، نیست".⁷ ممکن است اینطور تصور شود که مارکس در عوض ایدهٔ مطلق هگل دنبال جایگزین کردن چیزی چون مادهٔ مطلق بوده. بدون تردید لنین و شاگردانش ازین فرض آغاز کرده‌اند. دکترین خود مارکس اما ماتریالیزم انتزاعی نبود. او خود را بدرستی "ماتریالیست" مینامد اما در تمام نوشته‌های آغازینش بر "اومانیزم" بودنش هم تاکید کرده. در *خانوادهٔ مقدس* به وضوح این نکته را روشن میکند "متافیزیک [هم نوع ماتریالیستی و هم نوع ایدئالیستیش] در مواجهه با *ماتریالیسمی* که با کار نظری تکامل یافته و اکنون با *اومانیزم* همراستا شده است برای همیشه تسلیم خواهد شد." مارکس نه با نشان دادن ماده‌ای متافیزیکی و انتزاعی بجای "حرکت ایده" بلکه با دگرگون ساختن و قرار دادن آن در حرکت واقعی تاریخ انسانی است که به این اومانیزم میرسد. مارکس در کارهای بعدیش دیگر این اصطلاح را استفاده نکرد اما هیچگاه آنرا کنار نگذاشت. این مفهوم باید حفظ شود چرا که جوهر تئوری مارکسیستی است.

برای درست فهمیدن ریشه‌های این اومانیزم ماتریالیستی باید بار دیگر به فوئرباخ نگاهی اندازیم. او بود که برای بار اول این مفهوم را توسعه داد اگرچه بعد از فوئرباخ مارکس آن را در معنای متفاوتی بکار برد.

نقد ماتریالیزم فوئرباخ

مارکس در نامه‌ای به شویتزر (تاریخ ۲۴ ژانویه ۱۸۶۵) اشاره کرده "فوئرباخ در مقایسه با هگل بشدت فقیر است... با اینحال پس از هگل دورانسازی کرده چرا که روی نکاتی دست گذاشته... که در پیشروی نقد اهمیت دارند، نکاتی که هگل آنها را در ابهامی رازآلود رها کرده بود." نقش تعیین کننده فوئرباخ در گذر از الاهیات به انسانشناسی و اومانیزم بود. او مینویسد "فلسفه مدرن همان الاهیات است که در فلسفه حل شده." او بویژه فلسفه هگل را "ابطال الاهیات از منظر الاهیات." میدانند، ابطالی که باردیگر به الاهیات چرخش کرده است. فوئرباخ تز جدیدش را همزمان علیه الاهیات و ایدئالیزم فلسفی پروراند چرا که این دو را جلوه بیگانگی طبیعت انسانی میدانست. "فلسفه نوی" فوئرباخ از انسان آغاز کرده. در تاریخ فلسفه نو مینویسد "خدا چیزی نیست جز جوهر ایدئالیزم جز جوهر روح انسان، مسیحیت اما آنرا بصورت وجودی عینیت یافته جدای از انسان معرفی میکند؛ و بار دیگر در ذات مسیحیت مینویسد "وجود مطلق، خدای انسان جوهر خود انسان است." و حالا که انسان جوهر ایده و جوهر خدا دانسته میشود... "فلسفه نو حل شدن کامل الاهیات در انسانشناسی است... فلسفه نو از انسان و طبیعت همراه با آن (بعنوان مبنای هستی او) موضوع یکتا و جهانشمول و عالی فلسفه میسازد، و به این ترتیب انسانشناسی را (همراه با فیزیولوژی) به علمی جهانی بدل میکند." نقد فوئرباخ به ایدئالیزم این بود که اندیشه را از وجود جدا کرده و آنرا بدل به سوژه‌ای

مستقل کرده در حالی که خود او اندیشه را محصول موجودی واقعی یعنی انسان میدانست.

پس فوئرباخ گام تعیین‌کننده را از ایدئالیسم به ماتریالیسم برداشت و شالوده‌ای بنا کرد که مارکس و انگلس تئوری خود را روی آن ساختند. البته تردیدی نیست که هنوز مانده بود تا مفهوم "ماتریالیسم" بدرستی تعریف شود. با وجود این مارکس و انگلس همیشه از فوئرباخ به عنوان ماتریالیست یاد کرده‌اند برعکس کسانی مثل آدلر و دیگران که نگاه دیگری به فوئرباخ داشتند. آدلر درست تعدادی از همین نقل‌قولهایی که آوردم را نقل میکند تا ماتریالیست نبودن فوئرباخ را نشان دهد: که فوئرباخ فقط از ماده آغاز نکرده بلکه همیشه بر وحدت ایده و مادیت در انسان تاکید کرده است. آدلر عنوان "پوزیتیویستی" را بر فلسفه فوئرباخ میگذارد و میگوید "این فلسفه خودش را به پروراندن و ترکیب داده حسی معینی محدود کرده و با اینکار میخواهد به شناختی از آنچه اسمش را واقعی میگذارد برسد."

نظر آدلر (که در آن فوئرباخ را به کنت وصل میکند) کاملاً نادرست است. حرف فوئرباخ بوضوح ماتریالیستی است. اینکه "اندیشه از وجود میاید نه وجود از اندیشه." این درست است که فوئرباخ در جاهایی اندیشه را در وحدت با وجود معرفی کرده و در واقع مدام بر این تاکید دارد - اما با این اشاره میخواهد تاکید کند که اندیشه از سر انسانی واقعی و زنده می‌آید. آدلر با گفتن اینکه ماتریالیسم فوئرباخ به ماده‌ای که فهم حسی دارد محدود است (در مقابل تامل ورزی غیرمادی) رقیق کردن افراطی منظر فوئرباخ است. کاملاً قابل فهم است که آدلر بعنوان مارکسیستی کانتی چرا از مفهوم به وضوح متافیزیکی "ماتریالیسم" می‌ترسد. اما مسئله اینجاست که نه فوئرباخ نه مارکس و انگلس که آگاهانه با ایدئالیسم انتزاعی هگل

مخالفت کردند دچار چنین وحشتی نشدند. بلکه برعکس در هر فرصتی که بدست آمد بر درک ویژه خودشان از ماتریالیزم تاکید کردند.

نکته اینست که ماتریالیزم آنها ربطی به ماتریالیزم انتزاعی ندارد. آدلر "ماتریالیزم" را بعنوان بخشی از متافیزیک انتزاعی یکی از دو پاسخ ممکن پرسشهای متافیزیک از ذات همه موجودات تعریف میکند: در این مورد پاسخ اینست که ماده ذات همه موجودات است. اگر آدلر چنین تعریفی از ماتریالیزم دارد حق دارد بگوید نه مارکس و نه فوئرباخ هیچکدام ماتریالیست نیستند. حقیقت اینست که ماتریالیزم این دو از نوع دیگری است. مارکس نه تنها از ماتریالیزم مکانیکی علوم طبیعی فاصله میگیرد، و این برهمگان آشکار است، بلکه علیه هر نوع ماتریالیزم انتزاعی و متافیزیکی هم موضعی روشن دارد. در *خانواده مقدس* این نقل قول هگل که درباره یکسان بودن متافیزیک ایدئالیستی و متافیزیک ماتریالیستی است را بطور تایید آمیزی میاورد:

"روشنگری بر سر مسئله ذات مطلق وارد نزاعی درونی میشود و از اینجا به دو بخش تقسیم میگردد... یکی نام آن بخشی که مبتنی بر چیزی نیست و از آگاهی بالفعل فراتر است را ذات مطلق میگذارد و دیگری ماده... معنای هر دوی اینها کاملا یکی است."

نقل تاییدگرانه این فراز هگل که ایدئالیزم متافیزیکی و ماتریالیزم متافیزیکی را از یک ریشه دانسته نشانه واضحی است از اینکه مارکس با هر دو نوع متافیزیک فاصله دارد. اگر مارکس هر دو را رد کرده پس از ماتریالیزم چه باقی میماند؟ از نظر آدلر هیچ. آدلر توضیح میدهد که اگر مارکس از اصطلاح "ماتریالیستی" استفاده کرده قصد داشته علیه ایدئالیزم هگل و شاگردانش موضعگیری کند و این ماتریالیزم نزد مارکس در واقع معادل "ضدمتافیزیک" است. البته این حرف درستی است. اما اگر آدلر

میی‌نماید در تئوری مارکس به جای "ماتریالیزم" "رئالیزم" و بجای "مادی" "واقعی" نشان‌دهنده اشتباه است. اگر اشتباه نیست پس مفهوم مقابل "ایدئال" باید چیزی معادل "ناواقعی" باشد در حالی که خود آدلر "ایدئال" را "آنچه اندیشه میشود" [*etwas erdachtes*] دانسته است. آدلر بدرستی نمیپذیرد که "ایدئال" معادل "ناواقعی" باشد و بدرستی تأکید میکند که مارکس هرگز واقعیت هستی "امر معنوی" و واقعیت هستی ذهن را انکار نکرده است. و به همین سیاق باید اضافه کرد با این که خود مارکس "مادی" را اغلب معادل "واقعی" بکار برده نمیتوان ماتریالیزم مارکس را معادل "رئالیزم" و یا پوزیتیویزم دانست. برای مارکس آنچه مادی است بطور حسی واقعی است، یعنی چیزی که واقعیتش فقط در آگاهی نیست. همانطور که برای مارکس "ایدئال" معنایش "آگاهی" است "مادی" هم چیزی جز "وجود" نمیتواند باشد - اما نه نوعی وجود انتزاعی ناب [بلکه وجود انسانی، آگاهی انسانی. در ماتریالیزم مارکس آگاهی بخشی از امر مادی، یعنی بخشی از وجود است، "وجود آگاه" است.

ماتریالیزم فوئرباخ به وضوح ماتریالیزم مارکس غیرمتافیزیکی نیست اما با این وجود هر دو اساساً سر این موضوع توافق دارند. مارکس نام تئوری جدید را "ماتریالیزم همزاد با اومانیزم" میگذارد و فوئرباخ "انسانشناسی" و در مواردی اومانیزم. هر دو اندیشه ماتریالیستی را حفظ کرده اند اما آنرا از صورت انتزاعی و متافیزیکی‌اش پالوده‌اند. وجود است که اندیشه را تعیین میکند اما این وجود نوعی ماده انتزاع شده نیست بلکه وجود انسان است. مارکس در ایدئولوژی آلمانی نوشت "وجود چیزی نیست جز وجود آگاه و وجود انسان همان فرآیند واقعی زندگی او است." فوئرباخ چنین درک روشنی از مسئله نداشت. ارزش کار او در این بود که رابطه آگاهی و وجود را دیگر نه رابطه ایده‌ای مطلق با وجود بلکه رابطه‌ای میان اندیشه انسان و

وجودی که مبنای اندیشه‌اش میسازد میدانست. این تعبیر که او بدرستی نام «اومانستی» بر آن میگذارد نقطه آغاز حرکت مارکس است. مارکس در ادامه هم در اساس اومانست باقی ماند. برای هر دوی آنها جای انسان در مرکز است. اما اول بار مارکس بود که این مفهوم کاملا مبهم را معنایی مشخص بخشید و اینکار را با قرار دادن انسان در واقعیت و نه در فلسفه انجام داد. این اولین گامی است که مارکس فراتر از فوئرباخ برمیدارد.

تا به اینجا مارکس میتوانست با اساس نقد فوئرباخ از هگل همراه شود و فاصله خود را با هگل نشان دهد و در عین حال از درافتادن در بحثی روشنمند و موشکافانه با فلسفه هگلی در امان بماند. ارجاعات زیادی هم که تا اینجا به هگل داده است ارجاعاتی محدود و پراکنده‌اند. تردیدی نیست که مارکس نقد مذهب و الاهیات را در کار فوئرباخ انجام شده میدید. علاوه بر این نقد الاهیات بدست فوئرباخ نقد ایدئالیزم فلسفی نیز بود. از اینرو مارکس زیربنای دکتترین ماتریالیستی و اومانستی نو را آماده در برابر خود یافت. با در نظر گرفتن چنین زمینه از پیش مهبایی پیشروی مارکس از فوئرباخ بنظر ناچیز و کم اهمیت مینماید. نکته اینجا است که درک مارکس از انسان دیگر همان درک فوئرباخی نبود. درک فوئرباخ درکی انتزاعی و فلسفی بود. مارکس اما انسان را از واقعیت و زندگی بر گرفت و مفهوم مشخصی به او داد.

همین قدم کوچک قدمی تعیین کننده بود. چرا که مسیر را برای گذر از فلسفه تاملورز به جامعه شناسی ای مبتنی بر تجربه هموار کرد. از این لحظه بود که مارکس تئوری سوسیالیزم علمی را به مبارزه واقعا موجود پرولتاریا پیوند زد و وحدت تئوری و عمل را ساخت که خصلت ممیزه مارکسیزم از همه دیگر علوم صرفا تاملورز است. از اینرو مارکسیزم از سال ۱۸۴۵ - ۱۸۴۴ آغاز میشود یعنی از وقت جدا شدن مارکس از فوئرباخ. شادی

مارکس از این موفقیت را میتوان در نقد فلسفه حق هگل (۱۸۴۴) و در تزهایی درباره فوئرباخ و در ایدئولوژی آلمانی (۱۸۴۶-۱۸۴۵) احساس کرد. ابزار تئوریک مارکس در نقد فوئرباخ دیالکتیک است، ابزاری که خود فوئرباخ نتوانست به خوبی از آن استفاده کند.

مارکس در تز ششم اش درباره فوئرباخ توضیح میدهد که "فوئرباخ جوهر مذهبی را در جوهر انسان حل میکند اما جوهر انسان چیزی انتزاعی که درون هر فرد انسان باشد، نیست. واقعیت جوهر انسان همان مجموعه مناسبات اجتماعی است." انسان نزد فوئرباخ موجودی فلسفی است و تا جایی هم که در واقعیت وارد میشود (از نظر فوئرباخ فیزیولوژی بخشی از انسانشناسی است) وجودی طبیعی دارد. در نظر او "جوهر انسان" وجود انسانی جدا افتاده از متن اجتماعی و در سلطه انحصاری نیروهای طبیعی است. در جایی هم که فوئرباخ مجبور بوده بستری واقعی برای انسان تصویر کند آن بستر صرفاً روابط انسان با دیگر اعضاء نوع خودش است. فوئرباخ مطابق نگاهش به انسان همچون موجود طبیعی ناب عنوان این علم نو یعنی "انسانشناسی" را از علوم طبیعی برمیگیرد.

در مقابل، مارکس از تعریف انسان بعنوان موجودی اجتماعی خسته نمیشود. مینویسد "انسان ذاتی انتزاعی که بیرون از این دنیا آشیانه دارد نیست. انسان همان دنیای انسان است، دولت است، جامعه است." و دوباره تأکید میکند "فرد موجودی اجتماعی است و زندگیش حتا اگر به نحوی بیواسطه بصورت زندگی جمعی و محصول فعالیت همزمان با سایر انسانها بنظر نیاید، باز نشانه و تصدیق حیات اجتماعی است." به این ترتیب انسان که نزد فوئرباخ موجود طبیعی ناب بود بدل به موجودی اجتماعی میشود که تنها درون جامعه و با جامعه میتواند حیات داشته باشد. قوانین جامعه مکمل قوانین طبیعی صرف اند. مارکس انسان را صرفاً محصول طبیعت

نمیداند بلکه محصول کار اجتماعی و انسانی میدانند. وجه تمایز انسان با حیوان فقط در آگاهی نیست بلکه در این هم هست که میتواند وسائل معاش را خودش تولید کند. "انسانها بطور غیرمستقیم زندگی خود را تولید میکنند... تاریخ جهان چیزی نیست جز بازسازی انسان به وسیله کار انسان." اینگونه است که قوانین جامعه بر قوانین طبیعت (که بنیاد جامعه است) مستولی میشوند.

فوترباخ چون این را نمیبیند بناچار از حرکت تاریخ انتزاع میکند. او تشخیص میدهد "گرایش به مذهب" از خصلتهای انسان است اما آنرا خصلتی اجتماعی نمیداند یعنی خصلتی میدانند که ثابت است و در طول تاریخ تغییر نمیکند. همین است که نمیتواند بدرستی توضیح دهد چگونه قرار است مذهب با چنین نقدی "منحل" شود: خواستههای "میل مذهبی" تغییرناپذیر انسان با انحلال مذهب در تناقض است. از اینرو تنها چیزی که میتواند بگوید اینست که روشنگری مذهب را حل خواهد کرد، و این یعنی دگرگونی‌ای غیرمادی که صرفاً در سطح آگاهی قرار است صورت گیرد. در نتیجه فوترباخ درجایی دگرگونی تاریخ را کاملاً نادیده میگیرد (مثلاً در درکش از انسان) و در جای دیگری آن را از دیدی کاملاً ایدئالیستی مینگرد. مارکس حق داشت بگوید "فوترباخ در جایی که ماتریالیست است تاریخ برای او وجود ندارد و در جایی که تاریخ را به حساب می‌آورد دیگر ماتریالیست نیست."

نقد مارکس به فوترباخ اینست که نزد او مثل همه ماتریالیستهای پیش از او "واقعیت، حسیت، صرفاً بشکل عین، یا موضوع تامل برداشت شده و نه به مثابه فعالیت حسی بشری، نه به عنوان پراکسیس، نه بصورت ذهنی." این مواجهه تاملورزانه ناب ویژگی ماتریالیزم پیش از مارکس بود که پیوندی تنگاتنگ با علوم طبیعی داشت. چنان ماتریالیزمی انسان را در

انقیاد قوانین طبیعی مقدری میدانست که بر آنها تاثیری نداشت و تنها میتوانست نظاره‌شان کند. در چنین وضعیتی "ایدئالیزم بود که "سویۀ فعال" را متکامل کرد". ایدئالیستها حرکت تاریخ را جلوهٔ حرکت ایده میدانستند و درکشان این بود که دگرگونی ایده ضرورتاً باید نشانه‌ای از دگرگونی واقعیت هم باشد و از این زاویه بود که سویۀ فعال را البته – همانطور که مارکس اشاره کرده – در معنایی انتزاعی متکامل کردند. مارکس مینویسد "ایدئالیزم طبیعتاً درکی از فعالیت واقعی و محسوس ندارد." از اینرو ایدئالیستها فقط آنچه عملاً به دید می‌آید را میبینند. هگل در همین معنا نوشته است "همه چیز به این نکتهٔ اساسی ختم میشود: دریافت و بیان حقیقت نه فقط به مثابه جوهر بلکه پیش از هر چیز به مثابه سوژه". درست مانند جنبه‌های دیگر، مارکس این جا نیز فاصلهٔ خودش را از هر دو گرایش نشان میدهد. او میخواهد از نگاه ایدئالیستی که عمل را چیزی بیش از آنچه به دید می‌آید نمیداند فرا رود و پیوند اصلی میان عمل و تئوری برقرار کند. همزمان مرز واضحی میان نگاه خودش با نگاه ماتریالیستهای تقدیرگرا (که بعدتر خیلی از مارکسیست‌های عامی مثل سوسیال‌دموکرات‌هایی که پیرو گذار مسالمت‌آمیز و خودبه‌خودی به سوسیالیزم بودند در آن سقوط کردند) ترسیم میکند. ماتریالیزم فوئرباخ ماتریالیزمی "طبیعی" است. در این ماتریالیزم فعالیت انسانها به فعالیت نظری صرف فروکاسته شده. از اینرو نقد فوئرباخ به ایدئالیزم نقدی صرفاً نظری باقی میماند و در قلمرو دگرگونی عینی واقعیت وارد نمیشود.

ماتریالیزم مارکس برعکس دربارهٔ "فعالیت انقلابی، عملی – انتقادی" است. مارکس با تئوری ماتریالیستی اومانستی‌اش اکنون میتواند برای نخستین بار این نوع فعالیت را به جزء جدایی‌ناپذیر خود تئوری بدل کند. او متوجه میشود قوانینی که انسان پیش از هر چیز دیگر تابع آنهاست قوانینی

اجتماعی و از اینرو انسانی‌اند و "شرایطی" که در گذشته تصور میشد بر انسان سلطه دارند در واقع همان روابط انسانی‌اند روابطی که انسان میتواند در آنها مداخله کند. از اینرو برای مارکس بسیار منطقی است که تزهایی فوئرباخ را با این نتیجه پایان دهد که مسئله دیگر تفسیر جهان نیست بلکه تغییر دادن آن است.

تعریفی که من از "اومانستی" بودن تئوری مارکس ارائه دادم با تعریفی که مارکس در نوشته‌های اولیه‌اش ارائه داده مطابقت میکند. پیشتر بطور مبسوط تمایز مارکس با ایدئالیسم و با ماتریالیسم انتزاعی و متافیزیکی را نشان دادم. این درست است که مارکس از هر دوی اینها فاصله میگیرد اما در عین حال با کنار گذاشتن یکجانبه‌نگری هر کدام حاوی سنتزی از این دو نیز هست، سنتزی که وحدت واقعی میان آگاهی و وجود را وحدتی که تجلیش انسان زنده است را به ارمغان می‌آورد. مارکس مینویسد "اینجا میبینیم که چطور ناتورالیسم یا اومانیزم پیگیرانه خود را از ایدئالیسم و ماتریالیسم متمایز میکند و در عین حال حقیقت وحدتبخش‌شان را میسازد."⁸ آنچه مارکس را قادر ساخت به این سنتز برسد عبارت بود از برداشتن مسئله رابطه آگاهی و وجود از بستر تامل ورزی انتزاعی و جای دادنش در واقعیتی که به آن تعلق دارد یعنی علم مبتنی بر تجربه. گام اول را پیشتر فوئرباخ با تشخیص اینکه جوهر فلسفه در انسانشناسی یعنی علم انسان است برداشته بود. با اینحال "اومانیزم" فوئرباخ را در معنایی دقیقتر باید "ناتورالیسم" نامید. او انسان را صرفاً یک نوع میدید، محصولی از طبیعت. فوئرباخ بنوعی ماتریالیسم تاملورز مبتنی بر علوم طبیعی چسبیده بود و این علیرغم آن بود که آثار اولیه خودش که اتفاقاً تاثیر خیلی زیادی بر مارکس گذاشتند با ماتریالیسم از بیخ و بن مکانیکی پیروانش مانند بوشنر و وگت و مولشوت ربط چندانی نداشت.

در طرف دیگر مارکس انسان را محصول جامعه و طبیعت را طبیعتی انسانی و اجتماعی شده میدانند. مارکس میگوید "طبیعت تغییرناپذیری" وجود ندارد هرچه طبیعت است بدست انسان تغییر میکند و انسان با تغییر دادن آن طبیعت خودش را هم تغییر میدهد. انسان نه تنها از طبیعت شناخت بدست می‌آورد بلکه بطور چشمگیری آنرا دگرگون میکند و حتا موجب تغییراتی قابل رویت بر سطح زمین و در شرایط اقلیمی میشود (با قطع درختان و از بین بردن جنگلهای وسیع):

"اینطور است که فوئرباخ بعنوان مثال در منچستر جز کارخانه و ماشین آلات چیز دیگری نمییند درحالی که یک قرن پیش همانجا جز ماشینهای ریسندگی و دارهای قالیبافی چیز دیگری نبود، یا مثلا در دهات اطراف روم جایی که در زمانه آگوست فقط تاکستان بود و ویلاهای سرمایه‌داران رومی اکنون فقط مرتع میبیند و باتلاق."⁹

جامعه‌شناسی علمی نو است که تمام علوم دیگر را در بطن خود دارد عبارت دیگر علم واقعیت جامعه انسانی است. حالا میشود رابطه میان آگاهی و وجود را از زاویه بکلی متفاوتی دید. انسان که تا پیش از آن سوژه دانش بود شناسنده دانش بود حالا ابژه و موضوع آن هم هست. مارکس هم مانند هگل تئوری را فراشد خودرا شناختن واقعیت میداند اما برخلاف هگل که واقعیت را نه انسان که ایده مطلق میدانست مارکس انسان اجتماعی را در نظر دارد که واقعیت را چون واقعیت اجتماعی یعنی واقعیت انسانی خودش میشناسد. انسان انطباق سوژه و ابژه شناخت است. مارکس مینویسد:

"انسان تنها زمانی میتواند ابژه شناختنش را بطور کامل بفهمد که آن ابژه برایش ابژه‌ای انسانی یا انسان عینی شده باشد. و این تنها زمانی ممکن است که ابژه شناخت برایش ابژه‌ای اجتماعی شده باشد و همانطور که در

چنان ابژه‌ای موجودیتی اجتماعی میبندد خودش هم نزد خودش بدل به موجودی اجتماعی شود. تنها این هنگام است که واقعیت عینی برای انسان در جامعه بدل به واقعیت نیروهای ذاتی خود انسان میشود - واقعیتی انسانی و از اینرو واقعیت نیروهای ذاتی خودش - و همه ابژه‌ها برایش بدل به عینیت یافتگی خودش میشوند - ابژه‌های او میشوند یعنی خود انسان نیز به ابژه بدل میگردد.¹⁰

پیشتر گیامباتیستا ویکو بود که در اثر درخشانش با عنوان *اصول علمی نو درباره طبیعت مردمان* به سراغ این ایده رفته بود. ویکو مینویسد:

” هر که در اینباره بیاندهد باید برایش مایه بسی شگفتی باشد که چطور همه فلاسفه با کمال جدیت دنبال رسیدن به علمی از جهان طبیعی رفته‌اند درحالی که تنها خداست که میتواند از جهان طبیعی شناختی علمی داشته باشد چون اوست خالق آن، و این فلاسفه فراموش کرده‌اند که به جهان ملتها به جامعه مدنی که انسان واقعا قادر به شناختنشان است توجه کنند.”

مارکس گهگاه به ویکو ارجاع میدهد اما با کنار گذاشتن تمایز میان جهان طبیعی و جهان “مدنی” (یعنی اجتماعی) از او بسی فراتر رفته و این کار را با تاکید بر اهمیت عامل انسانی و اجتماعی انجام داده است، و همین مسئله انطباق اومانیزم و ناتورالیزم که ویکو سراغ آن رفته را توضیح میدهد. طبیعت و انسان یک واحدند. همانطور که انسان محصول طبیعت است (و به همان میزان محصول کار انسان) طبیعتی که او را احاطه کرده نیز در صورت فعلی آن محصول جامعه انسانی است. در نتیجه اگر انسان را موجودی اجتماعی بدانیم پس طبیعت نیز انسانی و اجتماعی است. طبیعت بنیان وجود انسان در دنیا، واصل او با دیگر انسانها و وجهی از هستی اجتماعی اوست. “در نتیجه جامعه حاصل وحدت جوهر انسان و جوهر

طبیعت است... ناتورالیزم انسان و اومانیزم طبیعت هر دو مکمل یکدیگرند.¹¹

واقعیت اجتماعی خود را می‌شناسد: اندیشه و وجود وحدت خود را در انسان که همزمان سوژه و ابژه است میابد. علمی که به این میپردازد به درستی "اومانیزم" نام گرفته و مسئله‌ای فلسفی بدل مسئله‌ای جامعه‌شناختی شده است.

فصل دوم

دشوارة مارکسی شالوده و روبنا

شالوده

مارکس رابطه میان وجود و اندیشه را بصورت رابطه میان وجود انسانی (هستی اجتماعی) و آگاهی انسانی در نظر میگیرد. اینکه آگاهی بواسطه هستی اجتماعی تعیین میشود جوهر درک ماتریالیستی تاریخ است. اما منظور از "هستی اجتماعی" چیست؟ مارکس در پیشگفتار معروفش در نقد اقتصاد سیاسی به این مسئله پرداخته "مردم در تولید اجتماعی حیات خود وارد روابط ضروری و ویژه‌ای میشوند که خارج از اراده خود آنهاست. روابط تولیدی که با مرحله خاصی از انکشاف نیروهای مولده متناظر است. کل این روابط تولیدی همان ساخت اقتصادی جامعه است که روبنای حقوقی و سیاسی بر آن بنا شده و صورتهای ویژه‌ای از آگاهی اجتماعی با آن متناظرند. آنچه فراشد حیات اجتماعی و سیاسی و ذهنی جامعه را در مجموع شکل میدهد وجه تولید حیات مادی است. این آگاهی انسانها نیست که وجود آنها را تعیین میکند بلکه برعکس این هستی اجتماعی آنهاست که آگاهی‌شان را شکل میدهد."

در اینجا بوضوح خصلت انسانی وجود برجسته شده و "سازوکار جامعه مدنی" در "در اقتصاد سیاسی جستجو میشود". ساخت اقتصادی "شالوده واقعی" حیات اجتماعی است. از آنجا که ماتریالیزم تاریخی چنین نقش تعیین کننده‌ای برای "اقتصاد" قائل است غالباً از آن بعنوان "اکونومیسم" و یا تفسیر اکونومیستی تاریخ، چیزی شبیه انواع دیگر برداشت‌های ماتریالیستی از تاریخ یاد میشود که نقش عوامل طبیعی مانند جغرافیا و

نژاد و شرایط اقلیمی و غیره را تعیین کننده میدانند. چنین برداشتی اما این واقعیت را نادیده میگیرد که ماتریالیزم تاریخی از قبل همه این عوامل طبیعی را نیز در نظر دارد. علاوه بر این اینطور نیست که ماتریالیزم تاریخی بخواهد بشیوه دیگر برداشتهای تاریخی که همه چیز را مثلا در قالب نژاد یا شرایط اقلیمی توضیح میدهند همه چیز را در قالب اقتصاد توضیح دهد. درست است که ماتریالیزم تاریخی عوامل طبیعی را در نظر دارد اما برای آنها معنایی مستقل از عوامل اقتصادی قائل نیست. برای ماتریالیزم تاریخی اهمیت همه این عوامل طبیعی در اینست که اجزای تشکیل دهنده این جهان اجتماعی اند و این فعالیت انسان است که چنان معنایی به آنها میدهد.

نقطه تمایز انسان با حیوان در اینست که انسان وسائل ضروری معیشت و کارش را خودش تولید میکند. برای انسان از همان آغاز تولید وسائل معیشت جلوه مشخصی از وجه زندگیش بوده است. مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* مینویسد: "شیوه‌ای که انسانها حیات خود را به جلوه درمیآورند بازتاب دقیقی است از آنچه هستند. از اینرو آنچه هستند با آنچه تولید میکنند متناظر است... و به شرایط مادی فعالیت تولیدی آنها وابسته است." این شرایط تولید در وهله نخست شرایطی طبیعی‌اند که میتوان به دو گروه تقسیمشان کرد: بنیه فیزیکی انسان و آنچه احاطه‌اش کرده است از جمله شرایط زمینی و آبی و اقلیمی و دیگر محدودیتهای طبیعی. گروه دوم، یعنی شرایط طبیعی بیرونی را می‌توان از منظر اقتصادی به دو زیرگروه تقسیم کرد: ثروتهای طبیعی در سائل معاش (مثل خاک حاصلخیز و ذخایر آب شیرین و ذخایر ماهی و غیره) و ثروت های طبیعی در وسائل کار (مثل آبشارهای طبیعی و رودخانه‌های قابل کشتیرانی و منابع چوب و فلز و ذغالسنگ و غیره).

در مراحل آغازین تمدن نقش غالب با نخستین دسته از ثروتهای طبیعی بود اما در مراحل پیشرفته‌تر انکشاف جامعه دستهٔ دوم اهمیتی بیشتر یافتند. ”هر تاریخنگاری‌ای باید از این شالودهٔ طبیعی و تغییراتی که فعالیت‌های انسان در گذر تاریخ در آنها اعمال کرده بیاغازد.“ مارکس اینجا از فراشدهی دو وجهی سخن میگوید؛ از یکسو اهمیت عوامل طبیعی را به مثابه شالوده و پیشفرض و قید خاطر نشان میکند و از طرف دیگر بر خلاف نظر تئوریهای ماتریالیستی پیش از خودش میگوید اینطور نیست که فقط عوامل طبیعی وجه [حیات] انسان را تعیین کند بلکه انسان هم با گذر زمان هر چه بیشتر به طبیعت شکل میدهد. انسان صرفاً بخشی از طبیعت نیست بلکه نیروی دگرگون‌کنندهٔ آن هم هست.

همین ما را در استدلالمان جلو تر میبرد. عوامل طبیعی بر مناسبات انسانی اثر مستقیم ندارند بلکه اثری با واسطه دارند. دریایی که در مراحل ابتدایی انکشاف تکنیکی، مردم دو ناحیه را از هم جدا میکرد در مراحل بالاتر بدل به وسیلهٔ ارتباطی آنها میشود. جغرافیای طبیعی نسبت انگلیس و آمریکا از دوران پیشاتاریخ تا به امروز تغییری نکرده اما امروز معنایی به کلی متفاوت به خود گرفته. در نتیجه اثرات عوامل طبیعی به چگونگی واسطه‌گری روابط اقتصادی (و از اینرو انسانی‌ای) که بر شالودهٔ همین عوامل بنا شده‌اند وابسته است.

اما همین اثرات در فراشده تاریخی تغییر میکنند. پیوند میان روابط انسان و اثرات عوامل طبیعی در اساس پیوندی دوگانه است به این معنا که اهمیت نقش این عوامل در حیات اجتماعی همزمان در حال افزایش و کاهش است. وابستگی انسان به عوامل طبیعی طبیعت (مانند حاصلخیزی خاک و وضعیت آب و هوایی و اقلیم و غیره) دارد کاهش میابد؛ این دسته عوامل عواملی اند که کاهش‌شان را میتوان با استفاده از تکنولوژیهای “مصنوعی” تا

حد زیادی جبران کرد. امروز میزان بازده محصول و بلایای طبیعی و مشکلاتی ازین قبیل در مقایسه با قرنهای پیشین کمتر برای انسان مشکلسازند و قحطی پدیده‌ای شده که تکنولوژی امروز قادر است جلوی آن را بگیرد. از این جنبه‌ها اگر بنگیریم نقش عوامل طبیعی در زندگی انسان امروز کمتر است تا در زندگی انسان نخستین. اما از جهات دیگر نقش این عوامل دارد مهمتر میشود؛ کافی است به رشد سرسام‌آور تولید ذغالسنگ و آهن و نفت و کائوچو نگاهی بیاندازیم تا متوجه شویم که انسان و طبیعت هرچه بیشتر دارند درهم گره میخورند. این کاهش و افزایش همزمان وابستگی انسان به طبیعت را میتوان تحت عنوان "اجتماعی شدن طبیعت" مفهوم‌پردازی کرد. این اجتماعی شدن که ما معمولاً آن را "چیرگی بر طبیعت" مینامیم چیزی نیست جز گره خوردن فزاینده جامعه و طبیعت. امروز طبیعت بر حیات انسان اثری باواسطه دارد اما مناسبات اجتماعی اثری مستقیم دارند.

البته طبیعت همیشه برای انسان وابسته به آن "قلمرو ضرورت" باقی خواهد ماند اما دانش انسان از قوانین طبیعت که انباشته‌تر شود تنظیم کردن عقلانی این وابستگی نیز برای انسان میسرتر خواهد بود. و این انباشتن دانش جز از طریق اجتماعی کردن طبیعت آنهم با دگرگون کردن عملی آن در تولید ممکن نخواهد بود.

بر شالوده این شرایط طبیعی است که روابط تولیدی بنا میشوند، روابطی که روبنا را تعیین میکنند. این روابط تولیدی که در صورت کلی‌اش همان "ساخت اقتصادی جامعه" است پیش از هر چیز روابطی انسانی‌اند. روی این نکته باید دائماً تاکید کرد چون دقیقاً از همینجاست که بدفهمی تئوری مارکس مکرر میشود. بدفهمی رایجی هست که باور دارد ماتریالیزم تاریخی هیچگاه زیادی ماتریالیستی نخواهد بود، و این تفسیری

متافیزیکی از ماتریالیزم است که در نهایت بدل به جبرگرایی اقتصادی میشود. بر مبنای چنین دیدگاهی ساختها و نیروهای اقتصادی ای مستقل از انسان وجود دارند که بر جامعه حاکم اند. رودولف استاملر با همین خطا تفسیر نادرستی از مارکس ارائه میدهد. بعنوان نمونه مینویسد: "ماتریالیزم اجتماعی پدیدارهای اقتصادی و اجتماعی را صورتبندیهای طبیعی میداند." ۱۲ و با چنین برداشتی ماتریالیزم را نقد میکند. اما آن "قوانین طبیعی اقتصاد" که مارکس و انگلس از آن گفته‌اند فرسنگها با این جبرگرایی که استاملر به آنها نسبت میدهد فاصله دارد. بر عکس، مارکس و انگلس نشان داده‌اند که این اثرات نیروهای خود انسان است که در پی تقسیم طبیعی کار بصورت نیروهای مستقل و بیگانه از او بمثابة قوانینی طبیعی و مستقل از اراده افراد در برابر انسان پدیدار شده‌اند. روزی که همین نیروهای بیگانه شده انسان به جامعه بازگردد روزی که وسائل تولید اجتماعی شوند آن هنگام پوسته "طبیعی" قوانین اقتصادی نیز از میان خواهد رفت. آن روز انسانها در جایگاهی خواهند بود که بتوانند بر چگونگی بکار بردن نیروهای خودشان نظارت داشته باشند و سلطه "قوانین طبیعی اقتصاد" این قوانین کور بر انسان از میان خواهد رفت. مارکس و انگلس تاکیدشان بر این سوئیة فعال است وقتی که مینویسند: " برای ماتریالیستهای عملگرا یعنی کمونیستها مسئله عبارت است از متحول کردن دنیای موجود، در عمل یورش بردن و تغییر دادن وضعیتی که در برابر خود میابند."

مارکس بوضوح بر این نکته تاکید میکند که روابط اقتصادی را انسانها ساخته‌اند اگرچه ممکن است خودشان کاملا بر چپستی آن واقف نباشند. روابط اقتصادی محصول ویژه پیشینی ناپذیر انگیزه‌های خودخواسته برآمده از آگاهی‌های منفرد است، محصولی که ناشی از خواست هیچ فرد

منفردی نیست. اینست که انسانها وارد "روابط تولیدی ضروری و خاصی میشوند که از اراده خودشان خارج است". این روابط در مراحل تاریخی‌ای پدیدار میشوند که میتوان آنها را تشخیص داد. همه این مراحل این خصلت مشترک را دارند که همزیستی انسانها در تولید وسائل معاش‌شان را تنظیم میکنند. به این سبب است که اصطلاح "روابط تولیدی" را نمیتوان برای اشاره به سازمان تولید در یک واحد اقتصادی منفرد بکار برد بلکه منظور از آن رابطه‌ای اقتصادی است حاصل مشارکت اعضای یک جامعه در فراشد تولید اجتماعی.

علاوه بر این روابط توزیعی هم بخشی از روابط تولیدی است و مارکس در این رابطه مینویسد روابط توزیعی "همان روابط تولیدی است از زاویه‌ای دیگر [sub alia specie]". و روابط حقوقی هم هست، روابط ارباب و برده. این روابط در قانون بصورت روابط مالکیت درمی‌آیند و نموداری‌اند از انشقاق جامعه به طبقات و سرکوبی یک بخش از جامعه بدست بخشی دیگر. مارکس بر تاریخمندی و در حال تغییر بودن روابط تولیدی تاکید ویژه‌ای دارد و مراحل زیر را از هم جدا میکند: کمونیزم ابتدایی، وجه تولید آسیایی، وجه تولید کلاسیک، وجه تولید فئودالی، وجه تولید سرمایه‌داری، وجه تولید سوسیالیستی.

هر سطحی از انکشاف نیروهای مولد روابط تولیدی مختص به خود دارد که برای توسعه آن مناسبند. این نکته‌ای است که اگر آن را ساده بیان‌گاریم ممکن است تفسیر نادرستی از ماتریالیزم تاریخی ارائه دهیم و چون غالب نیروهای مولد نیروهای طبیعی‌اند ماتریالیزم تاریخی را علمی طبیعی بدانیم. باید توجه داشت که مهمترین نیروهای مولد عبارتند از نیروی کار انسانی و انرژی طبیعی (مانند حاصلخیزی خاک، گرمای خورشید و غیره) و اینجا ممکن است اینطور بنظر رسد که چون روابط

تولیدی به نیروهای مولد وابسته‌اند پس این عوامل طبیعی‌اند که بصورتی یکطرفه واقعیت اجتماعی را تعیین میکنند. این درست همان برداشت پلخانف است چرا که اوست که در “تحلیل نهایی” تمامی روابط اجتماعی را به واسطهٔ نیروهای مولد وابسته به شرایط جغرافیایی میداند.

در واقع این درست نیست. نیروهای طبیعی تنها وقتی نیروهایی مولدند که مورد استفادهٔ کار انسان قرار گیرند و تنها وقتی برای اهداف جوامع انسانی در روابط انسانها ادغام شوند است که میتوان آنها را نیروهای اجتماعی دانست. به این ترتیب نیروهای طبیعی تنها وقتی که در خدمت تولید و بازتولید حیات انسان قرار میگیرند بدل به نیروهای مولد میشوند. مهمترین نیروی مولد کار انسان است که وجه تمایزش از هرگونه نیروی طبیعی ناب اینست که آگاهانه مورد استفاده قرار میگیرد. تفاوت تولیدی که با کار انسان انجام شده با حتا شگفت‌انگیزترین و پیچیده‌ترین صورت کار انواع دیگر موجودات (مانند زنبور عسل و مورچه) در اینست که انسانها پیش از آنکه تولید را آغاز کنند تصوری از نتیجهٔ آن در ذهن خود دارند. این یعنی کار انسان نه صرفاً نیرویی طبیعی که نیرویی اجتماعی است. درمورد دیگر نیروهای مولد جدای از کار انسان نیز میتوان همین استدلال را بکار برد. بارآوری طبیعت و آتش و الکتریسیته با استفادهٔ آگاهانه بدل به نیروهای اجتماعی میشوند. انسان این توانایی را دارد که بر اثرات ذاتا مخرب این نیروهای تولیدی فائق آید. این نیروها خارج از رابطه با انسان چیزی نیستند جز نیروهای طبیعی صرف اما در چارچوب این روابط به کمک نیروی مولد انسانی یعنی نیروی کار می‌آیند و آن را تقویت میکنند.

با انکشاف بیشتر روابط تولیدی نیروهای مولد هم اجتماعی‌تر میشوند. امروزه بهره برداری از نیروهای طبیعی ناب همراه با شرایط تولیدی

منحصراً اجتماعی است (مانند خطوط مونتاژ و غیره). مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* مینویسد: «اینگونه است که یک وجه تولیدی یا یک مرحله صنعتی معین همیشه با نوعی وجه تعاونی و سطح اجتماعی مختص به خود همراه است و همین وجه تعاونی نیز خود نیرویی مولد است.»

هر مرحله انکشاف نیروهای مولد روابط تولیدی مختص به خود را شکل میدهد. بدنبال کار با ماشین، بخار، الکتریسیته و امثالهم نوعی سازماندهی کارخانه شکل گرفت که در آن تقسیم کار به شیوه‌ای بهینه در نهایت دقت مشخص شده بود و این کاری نبود که دهقانان وجه تولید فئودالی قادر به انجامش بوده باشند چرا که لازمه‌اش وجود کارگران مزدی بود - که برخی از آنها باید دارای مهارت عالی میبودند. انکشاف عناصر وجه تولید سرمایه‌داری (ماشین، تقسیم کار فزاینده در مانوفاکتور و سپس در کارخانه) در بطن وجه تولید فئودالی اتفاق افتاد. این عناصر در مرحله معینی از انکشاف خود با محدودیتهای وجه تولید کهنه شده برخورد کردند. شکل جدید تولید سرمایه‌داری برای بازار وقتی که توانست وجه تولید فئودالی حاکم را (که بر تولید برای نیازهای اولیه بنا شده بود) کنار بزند خواهان آزادی مطلق تجارت و صنعت و از میان بردن موانع و امتیازات جامعه کهن شد. ضرورت اقتصادی رها شدن دهقانان از اینجا پدیدار شد. ضرورتی عبارت از ساختن یک بازار بزرگ ملی برای سودآور کردن سرمایه‌گذاری‌های صنعتی. تضاد میان نیروهای مولد و وجه تولیدی که دورانش سپری شده بود در شکل‌های انقلابی و در مبارزه سیاسی و اجتماعی طبقه‌ای که از نظر اقتصادی پیشرو بود (در دوران ظهور سرمایه‌داری این طبقه بورژوازی بود) علیه طبقاتی که بر روابط تولیدی کهنه حکومت میکردند خود را نشان داد. مارکس در *ادای سهمی به نقد اقتصاد سیاسی* این فرآیند را اینطور جمع‌بندی میکند: «نیروهای مادی

تولید در مرحلهٔ معینی از انکشاف خود با روابط تولیدی موجود در تضاد قرار میگیرند... درون همان روابطی که تا پیش از آن فعالیت میکردند. روابطی که تا پیش از آن صورتهای انکشاف نیروهای مولد بودند حالا تغییر کرده و بدل به زنجیر این نیروها میشوند. اینجاست که دورانی از انقلاب اجتماعی آغاز میگردد. "انکشاف نیروهای مولد فقط به نیروهای طبیعت وابسته نبود بلکه به رشد جمعیت هم بستگی داشت و همین نیاز به سطح تولید وسیعتر و ظرفیت تکنیکی بهتر را ایجاد کرد. رشد تکنولوژی و انباشت دانش دربارهٔ طبیعت و بهبود سازماندهی کار در مانوفاکتور همهٔ اینها بارآوری تولید را افزایش دادند. مهمترین جنبهٔ این فراشد رشد تقسیم کار است.

تقسیم کار پیش از هر چیزی تقسیمی طبیعی است محصول تفاوتهای موجود در تواناییهای طبیعی انسان و به سن و سال و جنس و قدرت بدنی و غیره بستگی دارد. نخستین شکل تقسیم کار تقسیم کار درون خانواده و تقسیم جامعه به خانوادههای مجزاست. گام تعیین کننده اما جداسدن کار فکری از کار یدی است. حالا دیگر "ممکن میشود و کارآمدتر میشود که فعالیت فکری و فعالیت بدنی، که لذت و کار، که تولید و مصرف میان افراد مختلف تقسیم شود." در این مرحله است که هر فرد در نوع معینی از فعالیت تثبیت میشود و این پیامدی است از تقسیم شدن جامعه به طبقات. همراه با تقسیم کار تخصیص بشدت نابرابری از کار و وسائل تولید مربوط به آن هم می آید و اینجاست که مالکیت خصوصی زاده میشود و طبقهٔ نامالک به انقیاد طبقهٔ مالک درمی آید. در چنین شرایطی از تضادی که میان منافع فردی و منافع عمومی پدیدار شده دولت زاده میشود. دولتی که در عین حال هم جلوهٔ ضروری منافع عمومی جامعه است و هم وسیله‌ای برای حفظ نظم مستقر از طریق سرکوبی طبقات نامالک.

تقسیم طبیعی کار که تحت اختیار آگاهانه انسان نیست و انکشافی اندامواره و خودبخودی دارد باعث میشود آگاهی و وجود بصورت دو عرصه مجزا از یکدیگر پدیدار شوند. مارکس مینویسد: "تولید عقاید و مفاهیم و آگاهی‌ها در ابتدا عمیقا به فعالیت مادی و داد و ستد انسانها گره خورده و به عبارتی زبان زندگی واقعی است... انسانها تولیدکننده عقاید خودند... اما مجزا شدن کار یدی از کار فکری این وضعیت را تغییر میدهد: از این لحظه به بعد آگاهی میتواند خود را بصورت "نظریه" ناب تصور کند نه آگاهی از فعالیت موجود."^{۱۳} ظاهر مستقل اندیشه و مرزبندی ظاهری میان شالوده و روبنا از اینجا ناشی میشود.

روبنا

در نوشته‌های مارکس و انگلس "روبنا" مفهومی بس گسترده و نامعین است که به جز "شالوده واقعی" حیات اجتماعی - که عبارت است از روابط تولیدی بی هیچ واسطه‌ای - همه چیز دیگر آن را دربر میگیرد. اقتصاد به معنای تولید کردن وسائل ضروری معاش مبنای روابط اجتماعی است و اینست که اقتصاد در مجموعه روابط اجتماعی جایگاهی ویژه دارد. اما این به معنای آن نیست که روابط اقتصادی از دیگر روابط کاملا مجزا هستند، حتا در سطح نظریه ناب نیز نمیتوان به چنان مرزبندی قاطعی قائل بود. حیات اجتماعی چنان وحدت قدرتمندی دارد که چنین مرزبندی‌ای را صرفا میتوان در حوزه روش و آنهم با هدف پرتو افکندن بر برخی از روابط معین و اساسی اعمال کرد. و این کلا نادرست است که فکر کنیم تمایزی که مارکس میان شالوده و روبنا قائل شده تمایزی قطعی میان دو عرصه کاملا مجزاست است که هیچ گونه راه و رابطه‌ای به هم ندارند. آنچه در اینجا از دستمان بر میآید نوشتن شرحی بر مفهوم "روبنا" است. این

مفهومی نیست که بتوان آنرا بطور مشخص تعیین کرد و یا جدول جامعی از تمام روابط اجتماعی بدست داد.

با این همه میشود جفت "شالوده و روبنا" را از سایر جفتها جدا کرد و بعنوان مثال این جفت را با جفت متخالف دیگری مانند وجود و آگاهی یکسان دانست. در اینکه هستی اجتماعی بر اقتصاد بنا شده تردیدی نیست اما فقط محدود به آن نیست؛ اقتصاد است که اساسا مناسبات اجتماعی را تعیین میکند، اما همین مناسبات در انواع عرصه‌های مشخص روبنا نیز پدیدار میگرددند (مانند روابط حقوقی و سیاسی و مذهبی). همینطور روبنا را نمیتوان با آگاهی یکسان دانست؛ روبنا فقط شامل عقاید نیست بلکه برخی روابط بشدت "مادی" را نیز در برمیگیرد (مانند روابط سیاسی). اینکه مناسبات ایدئولوژیک و مناسبات مادی تا چه حد در هم متداخلند را باید در بررسی‌هایی مجزا و با در نظر گرفتن هر مورد مشخص نشان داد. چنان بررسی‌ای چگونگی تداخل دیالکتیکی این مفاهیم را آشکار خواهد ساخت اما برای رسیدن به آن مرحله لازم است ابتدا تمایز میان این مفاهیم را در حوزه روش روشن سازیم.

مارکس و انگلس در اینباره توضیحات مهمی داده‌اند که میتواند آغاز گاه ما باشد. مارکس در مقدمه *نقد اقتصاد سیاسی* ساخت اقتصادی جامعه را "شالوده‌ای واقعی" میداند "که روبنای سیاسی و حقوقی بر آن بنا شده و صورتهای معینی از آگاهی اجتماعی با آن متناظر است". اینجا ممکن است اینطور بنظر رسد که مارکس فقط روابط حقوقی و سیاسی را متعلق به روبنا میداند نه عقاید اجتماعی را. از طرف دیگر خود او در *هجدهم برومر لئوی بناپارت* مینویسد:

"بر اساس صورتهای مختلف مالکیت، بر اساس شرایط هستی اجتماعی روبنای کاملی از شکل‌های مشخص و منحصربه فردی از احساسات و اوهام

و وجوه تفکر و نظراتی درباره زندگی فرا میروید. این همه را مجموع یک طبقه بسته به نیازهای مادی و روابط اجتماعی مختص به خود خلق میکند. وقتی که فرد اینها را به واسطه سنت و تربیت دریافت کرد ممکن است تصور کند که انگیزشها و نقطه آغاز فعالیت خود او همینها هستند.”

اینجا ظاهراً بنظر میرسد مارکس بر عکس گفته است که فقط تصورات و عقاید و غیره متعلق به روبنا هستند. فرازی از نامه انگلس به ج. بلوم (۲۱ سپتامبر ۱۸۹۰) این تناقض آشکار را برطرف میکند:

“شالوده همان وضعیت اقتصادی است. اما مجموعه عناصر مختلفی از روبنا – از جمله صور سیاسی نبرد طبقاتی و پیامدهای آن... صور حقوقی و حتا بازتابهای همه این پیکارهای کنونی در مغز مبارزان در قالب نظریات سیاسی و حقوقی و فلسفی و افکار مذهبی – اثر خود را در سیر پیکارهای تاریخی میگذارند و در موارد زیادی در تعیین صورت این مبارزات نقش تعیین کننده دارند.”

انگلس در اینجا دو شکل از روبنا را از هم متمایز کرده است – اگرچه در ادامه نشان خواهیم داد که در واقعیت نمیتوان چنین مرزبندی سفت و سختی قائل شد. هر شکل با یکی از دو معنایی که مارکس برای “روبنا” قائل است متناظر است. از اینروست که من میان روبنای سیاسی و روبنای حقوقی در یک طرف و عقاید و ایده‌های اجتماعی (که برای دقت بیشتر آنها را “روبنای ایدئولوژیک” خواهیم نامید) در طرف دیگر تمایز قائل میشوم. در اینجا باید اشاره کنم که این مرزبندی، که به مدلی که پلخائف ارائه داده نزدیک میشود، صرفاً تقریبی خام به مفهوم مارکسی است. نکته اینست که چنین صورتنبندی “خام” اما مشخصی از این مفهوم گامی ضروری ولی صرفاً مقدماتی است برای جدال با قاطعیت خام و کلی گویی‌هایی مانند تئوری پلخائف. روابط متقابل عرصه‌هایی که بطور

مکانیکی از هم مجزا شده‌اند(اگرچه پلخائف برای همه آنها ریشه واحدی قائل است) روشی دیالکتیکی نیست.

حوزه هایی که پلخائف از هم متمایز کرده به قرار زیرند:

۱. "وضعیت نیروهای مولد"

۲. روابط اقتصادی‌ای که آنها تعیین میکنند

۳. نظام سیاسی و اجتماعی‌ای که بر این "شالوده" می‌رود

۴. روانشناسی اجتماعی انسان که یک بخش آن را اقتصاد بطور بیواسطه تعیین میکند و بخش دیگرش را نظام سیاسی و اجتماعی

۵. انواع ایدئولوژی‌هایی که مختصات این روانشناسی را بازتاب میدهند.

این روشن است که منظور پلخائف از "روانشناسی اجتماعی" واکنش عمومی و آگاهانه انسانهاست به روابط اجتماعی موجود در دوران معینی که در آن زیست میکنند، اما این واکنش در هیات انواع ایدئولوژی‌های مشخص پدیدار شده و از آنها تفکیک‌ناپذیر است از اینرو با کنار گذاشتن مرحله چهارم و تلغیظ دوتای اولی چنین مدلی خواهیم داشت:

۱. شالوده اقتصادی که صورت آن را نیروهای مولد تعیین میکنند

۲. نظام حقوقی و سیاسی

۳. روبنای ایدئولوژیک که "زینت" و تاج مدل است.

این تقسیمبندی خام ضرورت روشی است که برای تقریب واقعیت لازم است. اما برای آنکه به واقعیت نزدیکتر شویم باید تمایزات مفهومی اولیه را کنار گذاریم و هر کدام از این عناصر منفرد را در روابط متقابلشان بررسی کنیم. اینجا قرار نیست بر همبستگی این عرصه‌های منفرد

پافشاری کنیم؛ کمتر کسی پیدا میشود که منکر این باشد که هر کدام از این عرصه‌های منفرد بر یکدیگر اثر گذارند و انبوه موارد نمونه هم برای اثبات این موجود است. نکته اینست که تفاوت مارکسیزم با دیگر تئوری‌های جامعه‌شناسی در اینست که تمامی این سپهرهای مختلف را *لحظاتی از یک کل* میدانند و این "کل" همان حیات اجتماعی است که مبنایش تولید حیات مادی است و عرصه‌های منفردی که بر این مبنا رویداده‌اند نه تنها با هم که با شالوده هم در ارتباطند. (این معنای بخصوص میتواند به عنوان توجیهی برای مونیستی دانستن (در معنای نوعی اکونومیسم) تئوری ماتریالیزم تاریخی بکار رود اما این بینشی است محدود که صرفاً یکی از خصلت‌های اصلی ماتریالیزم تاریخی را در نظر گرفته است.) در ادامه نگاه دقیقتری خواهم انداخت بر مناسبات صور مختلف روبنا (سیاسی و حقوقی و ایدئولوژیک) با شالوده.

روبنای سیاسی و روبنای حقوقی پیوندهای ویژه و نزدیکی با شالوده دارند. انگلس بر این نظر است که مناسبات اجتماعی که بطور اقتصادی تعیین میشوند در شکل‌های حقوقی و سیاسی جلوه‌گر میشوند. البته واضح است که این به معنای آن نیست که هر نسبت سیاسی جلوه بیواسطه نسبتی اقتصادی است. میان روابط سیاسی و روابط اقتصادی معمولاً مجموعه حلقه‌هایی از روابط هست که جلوی دیده شدن پیوند مستقیم این دو را میگیرند. ظاهر خودانگیخته و مستقل رویدادهای سیاسی این واقعیت را مخفی میکند که روابط سیاسی جلوه (کم و بیش دقیقی) از عوامل اقتصادی خاصی‌اند. هر دوران اقتصادی دولتی خلق میکند که تامین‌کننده نیازهای آن دوران باشد اما هر دولتی از همان آغاز به مستقل شدن می‌گراید. از اینروست که تحلیل نادقیقی از این موضوع دولت و اقتصاد را دو چیز مستقل با ریشه‌های مستقلی خواهد دانست که تنها در برخوردشان با هم

مرتبط میشوند. شرط پدیدار شدن دولت انکشاف نسبتاً بالای تقسیم کار است و علاوه بر این کار انسان باید آنقدر مولد شده باشد که دیگر نیازی به این نباشد که همهٔ افراد دارای توان بدنی کار کردن مجبور به خرج مستقیم کار خود برای تامین معیشتشان باشند بلکه عده‌ای از آنها در موقعیتی قرار گرفته باشند که به منافع اجتماعی بپردازند، منفعی که با منافع فردی خود آنها ارتباط مستقیمی ندارد. علاوه بر این، شرط دیگر پدیدار شدن دولت وجود تضاد میان منافع فردی و منافع اجتماعی است و تقسیم تولید و توزیع نباید دیگر بصورت اجتماعی – آنطور که در کمونیزم اولیه وجود داشت – باشد بلکه تصاحب باید با واسطه روشهای مبادله میان افراد صورت گیرد. این وجه تولید جامعه را به طبقاتی تقسیم میکند که وجه تمایز آنها در جایگاهی است که در فراشد تولید دارند و پیامد اصلی این شکاف تضادی است که میان آن طبقاتی که وسائل تولید را در اختیار دارند و دیگر طبقاتی که از داشتن آن محرومند بوجود می‌آید. ضرورت وجود دولت اینجا بوجود می‌آید:

“این واقعیتی است که چنین جامعه‌ای گرفتار تضادی حل‌نشده درون خود میگردد و ستیزه‌های آشتی‌ناپذیر چنان شقه‌شقه‌اش میکنند که دیگر توانی برای یکپارچه کردن خود ندارد. اما برای آنکه طبقات دارای منافع متضاد در ستیزه‌هایی بیحاصل خود و جامعه را از بین نبرند به قدرتی نیاز می‌افتد که بوضوح بالاسر جامعه قرار داشته باشد تا این نزاع را تخفیف داده و آن را در محدودهٔ “نظام” حفظ کند. این قدرت قدرتی است که از بطن جامعه روییده اما خود را بر فراز آن قرار میدهد و هرچه بیشتر با آن غریبه میشود. این قدرت همان دولت است.”^{۱۴}

این دولت که از درون نزاع میان طبقات زاده شده “قاعدتا دولت آن طبقهٔ قدرتمندی است که حاکمیت اقتصادی را در دست داشته و حالا با

شکل‌گیری دولت از نظر سیاسی هم حاکم شده و [با این قدرت سیاسی] ابزارهای جدیدی برای حفظ چیرگی و ادامهٔ سرکوب طبقات تحت‌ستم بدست می‌آورد. "هر مرحله از انکشاف روابط تولیدی صورت معینی از دولت خلق میکند که کارش تنظیم روابط میان طبقات مختلف به نفع طبقه‌ای است که حاکمیت اقتصادی را در دست دارد:

"رژیم کهن پیش از هر چیز دولت برده‌داران بود برای چیرگی بر برده‌ها همانطور که دستگاه اشرافیت فئودالی وظیفه‌اش به انقیاد درآوردن دهقانان سرف و مقید بزمین بود و دولت مدرن مبتنی بر دستگاه نمایندگی افزاری است در دست سرمایه تا کار مزدی را استثمار کند."^{۱۵}

با این همه نوعی گرایش درونی در بطن هر دولتی هست که به مستقل شدن سوقش میدهد، گرایش به بیگانه‌شدن از همان جامعه‌ای که در آن زاده شده. تقسیم کار که رشد میکند اهمیت نقش دولت به مثابه سازمان‌دهندهٔ حیات اجتماعی بیشتر میشود. دولت وظایف جدیدی بعهده میگیرد و با افزایش نقش‌اش در حیات اجتماعی دیگر حضور خود را محدود به نمایندگی کردن طبقهٔ حاکم علیه طبقات تحت‌سلطه و طبقات دیگر کشورها نمیکند؛ اینجاست که شروع میکند به پرداختن به امور فرهنگی و اقتصادی کُل جامعه - اگرچه طبیعا این فراشدی است در ادامهٔ منافع طبقه حاکم. با گسترده شدن حضور دولت دستگاه دولتی استقلال عمل این دستگاه نیز افزایش میابد و این هم اثراتی خوب بر شالوده میگذارد هم اثراتی بد. در این زمان است که دولت بطور مستقل و برای تامین نیازهای مستقل خودش وارد عرصهٔ اقتصاد میشود (تعیین مالیات و تعرفه و غیره) و در فراشد چنان دخالت‌هایی گاهی به منافع طبقه حاکمی که دولت قاعدتا خدمتگزار آن است نیز موقتا آسیب میرسد. در دوره‌هایی که توازن نیروها میان طبقات در وضعیتی تعادلی است دولت

بیشترین درجه استقلال را دارد. اگر نظام‌های سلطنت مطلقه قرون هفده و هجده حکومت‌های قدتمندی بودند علت آن بود که قدرت میان اشرافیت فئودالی و بورژوازی بطور یکنواختی توزیع شده بود - اگرچه حتا در این حالت نیز نمیتوان مدعی شد که دولت از روابط تولیدی مستقل بوده است. نظام سلطنت از یک طرف تاحدی به نیروهای فئودالی وابسته بود و حقوق سیاسی آنها را تامین میکرد (اگرچه در شکلی محدودتر) و با حفظ نظام سرفداری حیات سیاسی‌شان را تضمین میکرد و از سوی دیگر با اجرای سیاست‌های مرکانتیلیستی که برای انکشاف صنعت مدرن حیاتی بودند شروع کرده بود تکیه کردن بر بورژوازی در حال رشد و منافع اقتصادی آن را نمایندگی میکرد. همین که بورژوازی سلطه اقتصادی را تثبیت کرد دولت موجود درهم شکست و جای خود را به دولتی داد که قابلیت داشته باشد سلطه اقتصادی بورژوازی را در قالبی سیاسی نیز نمایندگی کند. رژیم بناپارتنی امپراتوری اول و بخصوص دوم فرانسه مثال دیگری است از استقلال نسبی دستگاه دولت که در آن بورژوازی و پرولتاریا آنقدر با هم جنگیدند تا از نفس افتادند. فاشیزم دوران مدرن هم به یک معنا نمونه‌ای دیگر است که در آن در دوره‌ای که میان کار و سرمایه وضعیتی تعادلی از نیروها حاکم است لایه‌هایی از خرده بورژوازی در دستگاه قدرت سیاسی جای میگیرند - اگرچه هیچ اثری بر بنیانهای اقتصادی سرمایه‌داری نمیگذارند و به همین سبب سیاست‌هایشان ضرورتاً در جهت تامین منافع بورژوازی است، چرا که قدرت اقتصادی طبقه حاکم هنوز قدرت بورژوازی است.

در نتیجه استقلال دولت از شالوده سیاسی صرفاً استقلالی صورتی است. اینست که حتا در دوره‌هایی که درون دستگاه دولت گرایش خاصی به استقلال دستگاه دولت دیده میشود باز هم در نهایت اقتصاد است که

عملکرد دستگاه را تعیین میکند. اما در عین حال این هم درست است که تقسیم بیشتر و تخصصیتر شدن کار، دولت را ناگزیر میکند تا وظایف اقتصادی هرچه بیشتری را بعهده گیرد. در این مرحله انطباق دولت و اقتصاد آشکارتر میشود و این انطباق آنجایی کامل میشود که دولت عملاً در اختیار پرولتاریا قرار گیرد یعنی تحت دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا. اینجا رابطه دولت و اقتصاد عریانتر از همیشه است چرا که دولت پرولتری تجلی سلطه اقتصادی پرولتاریا است. با اجتماعی شدن وسائل تولید و ناپدید شدن طبقات دولت هم روبه پژمردگی میگذارد (چراکه اصلاً محصولی است از ستیز طبقاتی). در اتحاد جماهیر شوروی که علی‌رغم بوروکراتیک شدن دستگاه دولت هنوز میشود آن را دولت پرولتری نامید اقتصاد پیش از هرچیز اقتصادی دولتی است و دولت پیش از هر چیز دولتی اقتصادی.

این گزاره که هر دوره اقتصادی دولتی مخصوص و منطبق با خودش دارد را صرفاً نباید یک فرمول دانست بلکه باید آنرا بطور مشخص مورد آزمون قرار داد. تردیدی در این نیست که سرمایه‌داری هم دولتی مخصوص به خود دارد که جلوه سلطه سیاسی بورژوازی است اما از این نباید اینطور نتیجه گرفت که شکل دولت در همه کشورهای سرمایه‌داری یکسان است (به عنوان نمونه تئورسینهای سوسیال دموکرات از شعار “جمهوری دموکراتیک” فرمول خشکی ساخته‌اند و آن را مرحله‌ای ضروری برای رسیدن به سوسیالیزم و حکومت پرولتاریا میدانند). یکی از اصول اساسی دیالکتیک قانون انکشاف ناموزون است. این ناموزونی را میتوان در تنوع شکلهای سرمایه‌داری در کشورهای مختلف بخوبی مشاهده کرد. این ناموزونی را نمیتوان صرفاً ناشی از متفاوت بودن عوامل طبیعی (اقلیم و نژاد و جغرافیا و غیره) دانست، یعنی تفاوتی که در برابر

نظام سرمایه‌داری تجاری در حال گسترش مانع ایجاد میکنند، بلکه علاوه بر اینها مجموعه‌های بسیاری از عوامل تاریخی و اجتماعی هم در این میان دارای نقشند. از اینرو شکلهای دولت نیز به قدر تنوع شکلهای اقتصاد سرمایه‌داری متنوع است. تنها چیز مشترکی که میان همه اینها وجود دارد اینست که این دولت‌ها همه بیانگر سلطه بورژوازی‌اند.

ناموزون بودن انکشاف اقتصادی را میشود بخصوص در پدیده‌ای که به “انکشاف مرکب” معروف است مشاهده کرد. در اغلب کشورها انکشاف سرمایه‌داری در بطن صور در حال زوال نظام فئودالی انکشافی ساده و اندامواره نیست بلکه حاصل وارد کردن شکلهای مدرنتر سازمان تولیدی از کشورهای توسعه یافته‌تر است - بعنوان مثال ورود سرمایه‌داری به مناطق مستعمره و از هم‌پاشاندن صورتبندی‌های اقتصادی کهنه‌تر. نتیجه، همزیستی بین صور مختلفی است از مناسبات فئودالی و شبه‌فئودالی - بخصوص در کشاورزی - با فعالیتهای اقتصادی سرمایه‌دارانهٔ گسترده و از لحاظ تکنیکی پیشرفته. همین پدیده بود که در بخشهای وسیعی از اروپا (روسیهٔ پیش از جنگ و منطقهٔ بالکان و اروپای شرقی) و حتا خارج از اروپا نقش فوق‌العاده مهمی ایفا کرد و صورتبندی‌های متنوعی از سرمایه‌داری و مجموعه‌ای از پیامدهای سیاسی متفاوت خلق کرد. بورژوازی در حال اعتلاء در مبارزه‌اش علیه فئودالیزم از عقاید عموماً لیبرالی دفاع میکند که بیانگر مبارزه‌اش برای آزادی اقتصادی و شکستن موانع کهن فئودالی است (این پدیده در شکلهای متفاوتی قابل مشاهده است از بورژوازی پیش از انقلاب در فرانسه و انگلستان گرفته تا بورژوازی امروز چین).

خصلت دیگر انکشاف مرکب اینست که همزمان با پا گرفتن و رشد بورژوازی پرولتاریای نسبتاً قدرتمندی نیز پا میگیرد و رشد میکند،

پرولتاریایی که در بنگاه‌های اقتصادی بزرگ متمرکز شده و مشغول کار است. این پرولتاریا تحت تاثیر تئوری و عمل جنبش‌های کارگری دیگر کشورها حتا پیش از رهایی بورژوازی آگاهی طبقاتی قدرتمندی پیدا میکند و نقش انقلابی مستقل خود را ایفا هم میکند. در جریان انقلاب کبیر فرانسه کارگران ایدئولوژی مستقلی شکل ندادند و صرفا نماینده جناح چپ بورژوازی بودند، چرا که بورژوازی فرانسه عقاید لیبرالی را با سرسختی و شور انقلابی در عمل متحقق میکرد. اما مثلا رفتار بورژوازی آلمان به سال ۱۸۴۸ کاملا چیز دیگری بود؛ بورژوازی آلمان از یکسو مخالف سلطنت مطلقه و از سوی دیگر ترسان از پرولتاریای در حال رشد گیج و سرگردان از همان آغاز مبارزه‌ای بیمایه را در پیش گرفت. همین را در سال ۱۹۱۷ با وضوح بیشتری میبینیم؛ بورژوازی لیبرال روسیه از ترس پرولتاریا از همان ابتدای انقلاب توانش را برای انجام دادن انقلاب بورژوایی از دست داد.

در نتیجه انکشاف مرکب اقتصاد صورتهای سیاسی مختص به خود خلق میکند؛ آنجا که بورژوازی از به انجام رساندن انقلاب بورژوایی ناتوان است این پرولتاریا است که در جبهه اصلی ظاهر میشود و نه تنها وظایفی که مختص انقلاب بورژوایی است (مانند دموکراسی سیاسی و تقسیم اراضی) را بعهده میگیرد بلکه اینها را به شیوه‌هایی سوسیالیستی به انجام میرساند. صورت دولتی که در چنین شرایطی ظاهر میشود به دیکتاتوری پرولتاریا گرایش دارد و عوارض انقلاب سوسیالیستی را حمل میکند. شکلگیری چنین دولتی را در همه انقلابهای پس از جنگ (روسیه ۱۹۱۷، آلمان و اتریش ۱۹۱۸، چین ۱۹۲۶، اسپانیا ۱۹۳۱ و غیره) شاهد بودیم. این دولت با دولتهای بورژوا دموکراتیک قدیمی (فرانسه، ایالات متحده، سوئیس) متفاوت است و جایگاه پرولتاریا بعنوان طبقه رهبری کننده فراشد انقلابی

را بیان میکند. تا وقتی که این نقش رهبری کننده وجود داشته باشد گرایش دولت به سمت "انقلاب مداوم" و دیکتاتوری پرولتاریا خواهد بود. اما این هم ممکن است که درست در چنین شرایطی بورژوازی خودش را بازسازی کند دولت برآمده از انقلاب را سرنگون کند و دولت خودش را برپا سازد، دولتی که حالا صورتی قدرتمندتر از دیکتاتوری مستقیم پیدا میکند. نمونه‌های چنین دولتی عبارتند از دیکتاتوری اتریش پس از ۱۹۳۴، تدارکاتی برای اعمال دیکتاتوری بورژوایی در آلمان بین سالهای ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۳ و دیکتاتوری همان کومینتانگ سابقا انقلابی چین. صورت "مرکب" دیگری از این سلطه سیاسی را در ژاپن فعلی میبینیم که در آن حکومت مشترک اشراف فئودال و سرمایه‌داران نماینده وضعیتی اقتصادی است که در آن صنایع سرمایه‌داری بر بستری از کشاورزی شبه‌فئودالی احداث میشوند.

این مثالهای طر حواره نشان میدهند چگونه صور مختلف روابط اقتصادی سرمایه‌داری در کشورهای مختلف هر کدام دولتی منحصر به خود را خلق کرده‌اند. علاوه بر این‌ها نمونه‌های بسیار دیگری هم هست که در آن روابط و رویدادهای سیاسی شکل عریان همان منازعات اقتصادی است. هر کدام از احزاب سیاسی نیازهای از لحاظ اقتصادی معین لایه‌های اجتماعی متفاوتی را نمایندگی میکنند. در طرف دیگر مبارزات تشکلهای اقتصادی مانند اتحادیه‌های کارگری و تشکلهای کارفرمایی نه تنها پیامدهایی سیاسی دارند بلکه اصلا خود منازعاتی سیاسی‌اند.

روبنای حقوقی در مقایسه با روبنای سیاسی به شالوده اقتصادی حتا نزدیکتر است. به ندرت پیش می‌آید که دولت جلوه بیواسطه مناسبات اقتصادی باشد. روبنای سیاسی غالبا شامل مجموعه‌ای از مناسبات است که بر شالوده اقتصادی روییده‌اند اما تا حدی نسبت به آن مستقل شده‌اند.

حقوق اما متفاوت است. مناسبات اقتصادی غالباً در هیات اشکال حقوقی پدیدار میشوند. مارکس اشاره میکند به "روابط تولیدی، یا آنچه فقط بیان حقوقی آن است... روابط مالکیت." از نظر او هر دو مفهوم یکسانند و این یکسانی را در فرازی در سرمایه توضیح میدهد، آنجا که میگوید شرط لازم مبادله کالایی اینست که دارندگان کالاها خود را در قانون به مثابه مالکانی بشناسند که در فراشد مبادله با هم وحدت میابند.

"این رابطه حقوقی که صورت قرارداد به خود میگیرد - چه این قرارداد در نظام حقوقی پیشرفته باشد یا نه - رابطه میان دو اراده و بازتاب دهنده رابطه ای اقتصادی است، از اینرو محتوایش را خود رابطه اقتصادی است که تعیین میکند." ۱۶

از اینرو رابطه حقوقی صورت بیان رابطه ای اقتصادی است. این هم بدیهی است که صورتهای حقوقی مالکیت و حقوق مدنی که حول مفهوم مالکیت شکل گرفته اند واقعیاتی اقتصادی را بیان میکنند و فروش و خرید و اجاره و وام و قراردادهای کار همه مفاهیمی حقوقی اند که بطور بیواسطه مناسبات اقتصادی را بازتاب میدهند.

پدیدار شدن روابط اقتصادی در قالبی حقوقی یکی از خصلتهای عمومی سرمایه داری است. با این وجود صورت حقوقی الزامات بیانگر محتوای اجتماعی و اقتصادی واقعی آن نیست. بعنوان مثال قرارداد کار ظاهراً توافقی است میان دو شخص برابر یعنی کارفرما و کارگر اما در واقعیت این قرارداد چیزی نیست جز جلوه نابرابری اجتماعی میان دو طرف قرارداد که از استثمار اقتصادی ناشی شده است. به این ترتیب رابطه حقوقی واقعیت اجتماعی را به صورتی از ریخت افتاده و شیءواره "بازتاب" میدهد واقعیت نابرابر را ظاهری برابر میدهد - مبادله کالاهایی از نوع متفاوت و به مقدار نابرابر (نیروی کار و پول)، جایگاه وابسته پرولتری که

فقط نیروی کارش را برای فروش دارد و غیره - و سلطه‌گری بر انسان را با ظاهر "مبادلهٔ چیزها" میپوشاند. سرتاسر این ظاهر شیء‌واره جزء حیاتی جامعهٔ سرمایه‌داری است. حقوق شکل مهمی از ایدئولوژی جامعه سرمایه‌داری است.

تا اینجا نشان دادم که رابطهٔ اقتصادی محتوای رابطهٔ حقوقی است، اما از این صحبتی نشد که خود شکل حقوقی چیست؟ حقوق اساساً چیزی جز شکل نیست. مهمترین چهرهٔ مکتب کانتی کلسن حقوق را صرفاً شکل میداند و تنها معنایی که برایش قائل است عبارت است از استنتاجپذیری صوری و منطقی انواع معیارهای سطوح متفاوت از یکدیگر؛ بعبارت دیگر او حقوق را مجموعه‌ای از معیارها در عرصهٔ "بایستگی" میداند، عرصه‌ای کاملاً مجزا از عرصهٔ "هستی". و به گفتهٔ او چون قانونگذاری چیزی است که مشخصاً در عرصهٔ هستی واقع است نمیتوان آنرا متعلق به عرصهٔ حقوق دانست که در عرصهٔ بایستگی واقع است. اینست که قانونگذاری و حقوق فردی و فایده‌مند بودن اینها در عرصهٔ عمل را نه وظیفه حقوق که کار جامعه‌شناسی میداند. همین است که مدعی میشود که محتوای حقوق همان روابط اجتماعی است اما شکل آن کاملاً مستقل است، و بمثابه معیاری از بایستگی که نه با هستی اجتماعی و اقتصادی بلکه بواسطهٔ بایستگی دیگری تعیین میشود.

دوئالیزم کانتی میان بایستن و بودن در عرصهٔ حقوق میتواند این امکان را به شکل دهد که از محتوا جدا باشد اما در برخورد دیالکتیکی مارکسیستی قطعاً اینطور نیست. مارکس مینویسد "صورت اگر صورتی از محتوا نباشد اعتباری ندارد". صورت و محتوا وحدتی تفکیک‌ناپذیر دارند در نتیجه باید چیزی باشد که صورت حقوقی و روابط اقتصادی را متصل میکند. سرنخ حل این دشواره در تحلیل شکل کالایی است.

تولید در نظام سرمایه‌داری اجتماعی است اما تصاحب خصوصی است. تولیدکننده و مصرف‌کننده یکسان نیستند و با اینکه تولید بر اساس نیازهای اجتماعی است اما تنظیم آن بصورت اجتماعی نیست. سرمایه‌داران منفرد آنچه مایلند تولید میکنند و محصول خود را با محصول سرمایه‌داران دیگر مبادله میکنند. در چنین نظامی انواع محصولات صرفنظر از تنوع کیفی‌شان به معیارهای کمی فروکاسته میشوند تا مقایسه‌پذیر و مبادله‌پذیر گردند. به این ترتیب محصولات کار انسان بدل میشوند به کالاهایی که در هیأت ارزش‌های منفرد کمی مقایسه‌پذیر در برابر هم قرار میگیرند، صور مختلف کار مشخص بکار مجرد دگرگون میشوند و همین کار مجرد مبنای سراسری همه انواع کالاها میشود و آنها را قابل اندازه‌گیری میسازد.

“از آنجا که کالاها خودبه‌خود با هم مبادله نمیشوند” صاحبان آنها بخاطر مبادله آنها باید با هم مواجه شوند. و این صاحبان مجموعه‌ای تصادفی از افرادی که کالاهای خود را بنا به میلشان با هم مبادله میکنند نیستند. از آنجا که در نظام اجتماعی سرمایه‌داری کالاها بر انسانها سلطه دارند نه برعکس و از آنجا که در این نظام اقتصاد است که زندگی را تعیین میکند، صاحبان این کالاها چیزی جز نمایندگان کالاهای خود نیستند و عمل مبادله بر آنها تحمیل شده. “بازیگرانی که بر صحنه نمایش اقتصاد ظاهر میشوند”، مالکان کالاها، “چیزی نیستند جز تجسد روابط اقتصادی حاکم میان‌شان”. این مالکان بخاطر آنکه بتوانند اجناس خود را به مثابه کالا مبادله کنند باید “با یکدیگر همچون شخصیت‌هایی مواجه شوند که اراده‌شان در چیزهایی که با یکدیگر مبادله میکنند وجود دارد... اینست که باید یکدیگر را همچون مالکان خصوصی به رسمیت بشناسند.” مواجه این

مالکان با یکدیگر به مثابهٔ مواجههٔ شخصیت‌هایی حقوقی است که حتی برابر دارند.

صورت عمومی ارزش کالایی، همان صورتی که مقایسهٔ این کالاها را امکانپذیر می‌سازد صورت حقوقی متناظری هم دارد: صورتی که در آن افراد شخصیت‌هایی حقوقی اند دارای وجه صوری برابر و این همان جایگاه حقوقی یکسان آنهاست. انسان مالک کالا شخصیتی حقوقی است برابر با همه دیگر شخصیت‌های حقوقی و این قابلیت حقوقی را هم دارد که هر کالایی که مالک آن است را مبادله کند. اینجا میان کالاهایی که «وسائل تولید و مصرفند» و کالاهایی که همان «تیروی کارند» تمایزی وجود ندارد و این هر دو در معنایی صوری ارزشی یکسان دارند، ارزشی که معادل زمانی است که از نظر اجتماعی برای تولید آنها لازم است. اینگونه است که عمومیت صورت حقوقی و مفهوم نهفته شخصیت حقوقی آن با عمومیت دیگری متناظر است که چیزی نیست جز صورت کالایی در نظام سرمایه‌داری. پیشتر سلطهٔ اقتصادی در هیات سلطهٔ اقتصادی ظاهر میشد و از اینرو صورتهای حقوقی متناظر با آن هم صورتهایی از نابرابری بودند (مانند سرفداری). صورت حقوقی و صورت کالایی دست در دست هم راه خود را از درون روابط موجود باز میکنند. با انکشاف قدرت سیاسی‌ای نسبتاً مستقل که در خدمت منافع کُل طبقهٔ حاکم است حقوق عمومی هم پدیدار میشود، و کار آن تنظیم کردن روابط میان دولت و موسسات عمومی و میان این هر دو و شهروندان است و علاوه بر آن با پشتیبانی قدرت دولتی در خدمت اجرا و حفاظت از حقوق فردی و مدنی قرار میگیرد. اما بنیاد این روابط در هر حال بر شخصیت حقوقی و به رسمیت شناختن قابلیت حقوقی انسان استوار است که به روابط سلطه خصلتی عمومی میدهد.

حقوق پس از پدیدار شدنش دارای نوعی استقلال نسبی میشود؛ قالبهای حقوقی پیشین را حفظ کرده و آنها را با محتوای جدیدی پر میکند و صور حقوقی جدیدی خلق میشود که برای مشاهده اتصال آنها با شالوده باید از مجموعه واسطه‌هایی گذشت. بعنوان مثال قابلیت حقوقی با قابلیت تجاری از این نظر متمایز است که نه تنها افراد که "واحدهای حقوقی" را نیز شامل میشود. اینجا محل اتصال حقوق به شالوده اقتصادی هرچه کمتر معلوم میشود. انگلس در نامه‌ای به کمر/د/شمیت (۲۷ اکتبر ۱۸۹۰) مینویسد:

"حقوق در یک دولت مدرن نه تنها باید با وضعیت عمومی اقتصاد متناظر باشد و جلوه‌ای از آن باشد بلکه علاوه بر این باید سازگاری درونی داشته باشد و طوری باشد که تضادهای درونی‌اش نفی‌اش نکنند. برای رسیدن به چنان صورتی باید در بازتاب وفادارانه روابط اقتصادی هرچه بیشتر دستکاری کرد."

در همین چند نکته مختصر میشود دید که همبستگی میان روبنای حقوقی و روبنای سیاسی با شالوده اقتصادی پیوندی سطحی نیست و این دو شکل دهنده یک وحدتند. تا به اینجا بحث ما محدود به این بود که شالوده چگونه روبنا را تعیین میکند. حال پیش از آنکه به روابط متقابل درون این وحدت نگاهی بیاندازیم لازم است نشان دهیم نسبت میان روبنای ایدئولوژیک با روبنای حقوقی و سیاسی و با شالوده چگونه است.

تا به اینجا به تمایز میان روبنای سیاسی و حقوقی با روبنای ایدئولوژیک پرداختیم. اولی بیانگر شکل رخ دادن مبارزه طبقاتی است دومی شکلی که انسانها نسبت به این مبارزات آگاه میشوند. این معنایش این نیست که این دو عرصه از هم جدا و مستقل‌اند و ارتباطی هم اگر میان‌شان باشد ارتباطی است بیرونی. باید متذکر شد که این تمایز تمایزی است مربوط به روش. در واقعیت این هر دو لحظاتی از یک وحدتند. ایده‌ها و عقاید

انسان‌ها بخشی از روابط سیاسی و حقوقی‌اند. اینجا منظور از "عقاید" ایدئولوژی در معنایی کلی است نه صرفاً عقاید سیاسی و حقوقی. عرصه‌های منفرد اندیشه انسان در مجموع کلیتی را شکل می‌دهند که میتوان ساختار فکری جامعه نامید، چیزی متمایز از ساخت مادی جامعه. این "تمایز از" معنایش تمایزی بنیادی میان این دو نیست. آگاهی همان وجود آگاه است و جزء تشکیل دهنده هستی است. تنها وقتی قادر خواهیم بود ارتباط میان عناصر مختلف را بدرستی درک کنیم که ابتدا این وحدت را درست تشخیص داده باشیم. در ادامه تلاش خواهیم کرد همبستگی میان روابط سیاسی و روابط حقوقی با ایده‌ها و عقاید متناظر با آنها را روشن سازم.

بر اساس تئوری مسلط کانتی در حوزه حقوق، حقوق مجموعه‌ای است از معیارها و الزامات. کلسن مهمترین تئوریسین کانتی حقوق دائماً بر این نکته تاکید میکند که حقوق علمی منحصرأ هنجاری است که فقط در سطح "بایستن‌ها" وجود دارد و حقیقت آن در همین هنجاری بودنش است و هستی‌اش همان هستی "بایست" است. بعبارت دیگر حقوق صرفاً در سپهر ایده وجود دارد.

اما از منظری دیالکتیکی و غیرکانتی حقوق هستی‌ای مادی دارد و واقعیتش صرفاً واقعیت ایده انسان نیست: تصورات حقوقی چیزی نیستند جز بیان روابط مادی که در قالب حقوقی بازتاب پیدا کرده‌اند. حتا کلسن هم این واقعیت را یکسره انکار نمی‌کند و در جایی که بدنبال معنای تئوریک /جرای حقوق است میپذیرد که در فراشد اجرای حقوق از "قانونی" بودن یک هنجار تا اجرای آن - اگر قرار است هنجار دارای ارزشی باشد - ناگزیر مقداری اختلاف هست. بعبارت دیگر اگر هنجارهای حقوقی در عمل قابل اجرا نباشند صرفاً چیزی روی کاغذ باقی خواهند ماند. از اینرو

حقوق در واقع به مثابه صورت روابط مادی معینی وجود دارد. در دوران سرمایه‌داری با تعمیم شکل کالایی حقوق هم به مثابه صورت عمومی روابط تولیدی سرمایه‌داری پدیدار میشود، و در عین حال بیان مجرد این روابط مادی و معیار حقوقی آنهاست. اما حقوق همزمان در هیات واقعیت مادی هم وجود دارد مانند دعوای حقوقی و قراردادها و محاکمات و قوانین مدیریتی و حقوق فردی و غیره. این دو شکل در حقوق مدرن با هم در ارتباط قرار میگیرند. از نظر منطقی روابط حقوقی از هنجارهای عمومی *استنتاج* میشوند و شکل مشخص این هنجارها را بیان میکنند. به تاریخ که نگاه کنیم اما عکس این را میبینیم: چگونگی انکشاف عملکرد حیات حقوقی است که هنجارهای عمومی را می‌آفریند، بعبارت دیگر هنجارهای عمومی *انتزاعی* کردن آن روابط حقوقی منفردند (انکشاف هنجارهای حقوقی تصادفی و واکنشی اولیه و فرارویدن آنها به حقوق به شدت مجرد امروزه بخوبی چنین فراشدی را نشان میدهد). پیوند درونی مابین صورت عمومی حقوق و صورت خاص آن جنبه‌ای از انکشاف مداوم آن است: از یک طرف هنجارهای انتزاعی ریشه در عملکرد حقوقی دارند و از طرف دیگر همین هنجارهای انتزاعی را باید به مثابه پایه منطقی همان عملکرد توضیح داد. " آن صورت از حقوق که در قالب انتزاعات منطقی به بیان درمی‌آید خود محصول صور واقعی یا مشخص حقوق است... با واسطه واقعی روابط تولیدی." ¹⁷

تصورات و عقاید انسان همانطور که بخش اساسی روبنای حقوقی‌اند بخش اساسی روبنای سیاسی هم هستند. با اینکه ماموریت ویژه دولت سرکوب طبقات تحت سلطه است و علیرغم اینکه دولت خصلتی سرکوبگر دارد به ندرت این نقش خود را با بکار بردن زور عریان نشان میدهد. در واقع طبقات تحت سلطه چون آگاهند که اگر لازم باشد دولت برای رسیدن به

مقاصدش در بکار بردن زور تردیدی به خود راه نخواهد داد در اغلب اوقات داوطلبانه فرمانبری میکنند. چنین "تصوری" خود بخشی اساسی از حیات سیاسی است. همین است که حیات سیاسی در غالب اوقات با حدی از آرامش و غیاب نسبی منازعات اجتماعی جریان دارد.

این تصور از قدرت دولتی تنها بخشی از تصویری است که به دولت امکان وجود میدهد. علاوه بر تصور قدرت دولت آگاهی از ضرورت وجود این قدرت هم برای بقاء دولت لازم است. طبقات تحت سلطه یا همان اکثریت جامعه قدرت دولتی را نه به مثابه ضرورتی تاریخی بلکه همچون چیزی طبیعی و همیشگی میدانند و همین تصور از مخالفت دائمی با دولت جلوگیری میکند. اینست که برای تداوم دولت سرمایه‌داری فقدان آگاهی طبقاتی رشد یافته پرولتاریا عاملی حیاتی است. در دورانی که شرایط عینی از بین رفتن دولت بدل به واقعیتی شده برای حفظ حاکمیت بورژوازی صرفاً داشتن انحصار بر تسلیحات پلیسی کفایت نخواهد کرد. علاوه بر این سیادت بورژوازی مستلزم آن است که پرولتاریا و دیگر لایه‌های تحت سلطه هیچ گونه آگاهی سوسیالیستی روشنی نداشته باشند. اگر پرولتاریا به چنین آگاهی‌ای برسد نه تنها قادر خواهد بود مبارزه طبقاتی موجود در جامعه را تشخیص دهد بلکه سرمایه‌داری را صرفاً مرحله‌ای تاریخی از انکشاف اجتماعی سطح معینی از نیروهای مولد خواهد دانست. و همین میتواند زمینه را برای دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا فراهم کند که وظیفه‌اش عبارت خواهد بود از مهیا کردن شرایط لازم برای جامعه بیطبقه و گذر به آن. دموکراسی بورژوایی تا وقتی امکان وجود دارد که جلوی رشد چنین عقایدی را بگیرد، در نتیجه دموکراسی بورژوایی شکلی از دولت میشود که در آن طبقات تحت سلطه در حفظ سلطه بورژوازی مشارکت میکنند.

هر شکلی از دولت ایدئولوژی‌های مختص به خود می‌آفرینند، ایدئولوژی‌هایی که بخش اساسی حیات آنند. یکی از این تصورات که دموکراسی برای تضمین عملکرد خود به آن نیاز دارد اینست که میگوید دموکراسی مناسبترین شکل دولت است. همین که باور دولت به مناسب بودن خود تضعیف شود - مبنای مادی این ضعف هرچه باشد - از عمل کردن باز میماند. در دولت سلطنتی تصور مشروعیت (و در سلطنت مطلقه تصور حق مقدس) نقشی مشابه دارد. یک دولت دیکتاتوری نمیتواند در بلند مدت باقی بماند اگر اکثریت مردم آن جامعه متقاعد شده باشند که شخص دیکتاتور قادر به رهبری نیست. و آخر اینکه برای افراد و گروه‌های سیاسی فعال مفاهیم ایدئولوژیک نه تنها/نگیزه ذهنی برای فعالیت‌هایی را فراهم میسازند که ریشه عینی در هستی اجتماعی و اقتصادی دارند بلکه این فعالیت‌ها و شکل ویژه آن را تعیین میکنند.

تا به اینجا ضرورت داشت روبنای سیاسی و روبنای حقوقی را بطور مبسوط بحث کنیم چون روشن کردن نقش اینها که میان شالوده اقتصادی و روبنای ایدئولوژیک قرار دارند در واقع روشن کردن حلقه‌های ارتباطی این دوست. یکی از این حلقه‌ها که مورد بررسی قرار دادیم عبارت است از مجموعه تصورات و عقاید حقوقی و سیاسی که بخشی از روبنای ایدئولوژیک است، و همانطور که دیدیم اتصال این مجموعه با شالوده به واسطه روابط "مادی" سیاسی و حقوقی است. این نوع واسطه‌گری را در تمامی عرصه‌های روبنای ایدئولوژیک به درجات مختلف شاهدیم. اما پیش از پرداختن به مناسبات میان تصورات و عقاید انسان و روبنای ایدئولوژیک با شالوده اقتصادی لازم است این را از یاد نبریم که اینطور نیست که هر عرصه از روبنای ایدئولوژیک در هستی مادی هم عرصه‌ای مختص به خود داشته باشد. تصورات و عقاید اقتصادی و سیاسی و حقوقی

با روابط اقتصادی و سیاسی و حقوقی متناظرند اما چنین گزاره‌ای دربارهٔ تصورات علمی یا مذهبی درست نیست. میتوان اینطور گفت که مجموع همه انواع عرصه‌های مختلف تصورات و عقاید انسان به عنوان یک کُل و به مثابه ساخت ذهنی جامعه با ساخت اقتصادی جامعه متناظر است و هر کدام از اینها به شیوهٔ خود آن کُلّی که جامعه است را بیان میکنند. بعبارت دیگر در شکل مشخص موضوع مورد بحث خویش و شیوه‌ای که دیده و معرفی میشوند، بیانگر روابط تولیدند.

وابستگی روبنای ایدئولوژیک به شالودهٔ اقتصادی بطور کلی نسبتی غیرمستقیم است. همانطور که در مورد روبنای سیاسی و روبنای حقوقی دیدیم هر عرصه‌ای از تصورات در پی تقسیم میان کار یدی و کار فکری از ریشه‌های خود جدا شده و سمت و سوی مستقلی میگیرد. انگلس در نامه به کنراد اشمیت مینویسد "اقتصاد هیچ چیزی را مستقیم و خودبه خود خلق نمیکند بلکه چگونگی دگرگونی و انکشاف مواد موجود اندیشه را تعیین میکند." اما چنین چیزی بطور غیرمستقیم اتفاق می‌افتد آنهم از طریق "بازتابهای" سیاسی و حقوقی و اخلاقی اقتصاد. از اینرو این حلقهٔ اقتصاد حلقه‌ای واضح نیست و تنها با بررسی جزئی هر کدام از این عرصه‌ها قابل تشخیص است.

البته در جاهایی که هنوز تقسیم کار رشد زیادی نکرده بسادگی میتوان این اتصال را نشان داد. بعنوان مثال رابطهٔ میان مذهب بدوی و فلسفه طبیعت با روابط اقتصادی یک قبیله، و یا مثلا ریشه‌های فرم موسیقایی در ریتمهای کار. اما در جامعه‌ای که تقسیم کار رشد زیادی داشته این اتصال در فراشد عظیم انقلابی خود را بوضوح نشان میدهد. واضح است که در چنین مواقعی هم روشن است که روابط اجتماعی در حال تغییر و انکشاف پیوسته‌اند و وضعیت ثابت و همیشگی ندارند. تاثیر متقابل شالوده و روبنا و

اثر متقابل ایندو بر یکدیگر درون وحدت حیات اجتماعی را تنها در لحظات دگرگونی و اغتشاش این روابط میتوان مشاهده کرد - یعنی در دوران فراشدی دائمی که بطور دیالکتیکی یعنی بطور پیوسته و با جهش پیش میرود.

بعنوان نمونه انقلاب کبیر فرانسه چیزی نبود جز جلوه جابجایی قدرت سیاسی و اجتماعی به نفع بورژوازی و این جابجایی بیان فلسفی خود را در عقلگرایی و ماتریالیزم انسیکلوپدیستها یافت. هیچکدام از این تئوریسین‌ها به پیوند کار خود با رهایی طبقه سوم آگاه نبودند و حتا در مواردی هم که تئوری‌های فلسفی با تئوری‌های سیاسی ارتباط پیدا میکردند - همانطور که در مواردی نزد روسو مبینیم - هرگز صحبت از احقاق منافع بورژوازی نمیشد بلکه مسئله منافع "انسان" و "جامعه" بود. برخی تاریخنگاران وقتی پس از رویدادها به تاریخ نگاه کرده‌اند به نقش این تئوری‌ها در مهیا کردن شرایط انقلاب اشاره کرده‌اند اما همه آنچه میگویند(بی آنکه وضوح کافی داشته باشد) اینست که درست مانند انقلاب سیاسی این تئوری‌ها نیز محصول تضادهای اجتماعی زمانه خود بودند و در همان حال که انقلاب سیاسی این تضادها را به شیوه عملی حل میکرد این تئوری‌ها نیز تضادها را به شیوه خودشان بیان و "حل" میکردند.

نمونه دیگر *توماس مونزر* است کسی که مبارزه اجتماعی - با ریشه‌های اقتصادی - دهقانان و محرومان شهری علیه بارونها و فئودالها را رهبری کرد. این مبارزه صورتی سیاسی داشت اما آگاهی از آن قالبی مذهبی به خود گرفت. مونزر در خطابه‌هایش در دفاع از مردم و علیه بارونها از "به زیر کشیدن کافران از مسند قضاوت و بر مسند نشانندن تحقیرشدگان و عوام" میگفت و سرکوبی اجتماعی در نظرش بصورت "گناهی مذهبی" پدیدار میشد و خود را "شوالیه خدا در نبرد با کافران" مینامید. در این

نمونه ساده بخوبی میتوان ارتباط میان این دو عرصه را تشخیص داد اما در موارد دیگر باید تمام حلقه‌های به هم مرتبط این دو عرصه را به دقت بررسی کرد.

هنوز به سطح دیگری از روبنا نپرداخته‌ام همان که پلخائف میان روبنای سیاسی و روبنای ایدئولوژیک قرار می‌دهد: “روانشناسی انسان اجتماعی”. اشتباه خواهد بود اگر این را چیزی چون “ساختار روانی” و همچون سطحی مجزا در روبنا بدانیم. انگلس در نامه‌ای به مرینگ (۱۴ نوامبر ۱۸۹۳) مینویسد: “همه ما بدنال این بودیم و ابتدا بر این تاکید کردیم که مفاهیم سیاسی و حقوقی و دیگر مفاهیم ایدئولوژیک را از واقعیات بنیادی اقتصادی مشتق کنیم. اما با این کار سویه‌ی صوری آن – یعنی چگونگی شکلگیری این مفاهیم – را نادیده گرفتیم.” این مسئله‌ای است که از آن پس هم در ادبیات مارکسیستی به آن توجهی نشده و کاری است که تنها از عهده نوعی روانشناسی اجتماعی تحلیلی برمی‌آید.

ایدئولوژی‌ها مستقیماً از روابط تولیدی بیرون نمی‌آیند بلکه توسط انسانها تولید میشوند و محصول امیال و تکانه‌ها و علائق و نیازهای خاصی‌اند که بطور بیولوژیک تعیین شده و وضعیت اجتماعی و اقتصادی جامعه کم و کیف آن را شکل داده؛ ایدئولوژیها صورتهای عقلانی‌شده‌ی چنین محصولاتی‌اند. از اینرو روانشناسی باید بتواند دو مسئله را حل کند؛ نخست شناختن دستگاه تکانه‌های غریزی در شکل ویژه‌ای که در فراشد اجتماعی دگرگون میشود و بخشی از شالوده می‌گردد و در چنین بستری بعنوان جزء سازنده انسان و “طبیعت” او معرفی میشود. مسئله دیگر آن است که چگونه “وضعیت اقتصادی در گذر از حیات غریزی داخل ایدئولوژی میشود”. چنین بررسی‌ای کار را برای ماتریالیزم تاریخی در نشان دادن

مجموعه روابطی معین و عینی ساده‌تر میگرداند. اما خود ماتریالیزم تاریخی تئوری انگیزش نیست.

مبنای ماتریالیزم تاریخی این تز است که روابط اقتصادی حیات اجتماعی را تعیین میکنند، از اینرو نباید آنرا با علمی که منافع اقتصادی را تنها انگیزه مؤثر در تاریخ میدانند اشتباه گرفت. معمولاً از این منظر تعبیر نادرستی از تئوری مارکس کرده‌اند. به عنوان نمونه هنریک دومان در کتابش به نام *بسوی روانشناسی‌ای از سوسیالیزم میکوشد* با نسبت دادن اندیشه‌هایی که مال مارکس نیست نظرات او را مردود اعلام کند:

”اصول اقتصادی و نظرات سیاسی اصلی مارکس همه بر این فرض استوارند که مبنای انگیزش انسانها که مسیر پیشرفت اجتماع از آن میگذرد پیش از هر چیز بر منافع اقتصادی بنا شده‌اند.“

مارکسیزم هرگز وجود انگیزشهای غیراقتصادی را انکار نکرده و اگر در تئوری مارکسی اصطلاح “علل اقتصادی” بکار میرود این “اقتصادی” به انگیزش ذهنی و روانشناختی ربطی ندارد بلکه منظور از آن شرایط عینی حیات انسان است. انگلس در اینباره مینویسد “پذیرفتن نیروهای محرک ذهنی ناسازگاری بوجود نمی‌آورد بلکه مشکل آنجا پدید می‌آید که بررسی از این نیروهای ذهنی فراتر نرود و به علل انگیزشی بازگردد”، علی که ریشه در وضعیت اقتصادی و اجتماعی دارند. در اینجا کار کارل برینکمن را بررسی میکنیم که تلاش کرده تعریفی از محتوای روبنا ارائه دهد. از نظر او سه لایه وجود دارد: حقوق و عرف، علم و تکنولوژی، هنر و مذهب. جدای از این که این فهرست فهرست جامعی نیست (مثلاً دولت در آن جایی ندارد) یک نقص اساسی دیگر هم دارد و آن اینست که مفاهیم با روشی غیردیالکتیکی و بطور ایستا معرفی شده‌اند در حالی که در واقعیت عینی این وجه عملکردی و نایستایشان است که اصلاً به آنها معنا میدهد.

اینها نه لایه‌هایی مستقل از یکدیگر بلکه حوزه‌هایی همبسته و دارای روابط متقابل‌اند. جدای از این، نسبت دادن چنین و چنان مناسبتی به شالوده اقتصادی یا روبنا بستگی به عملکرد مشخص هر کدام از اینها دارد.

درک ایستای برینکمن علم و تکنولوژی را متعلق به روبنا میداند در حالی که مارکس علوم طبیعی را نیروهای مولد میدانست و بر این اساس میتوان این دو را متعلق به شالوده دانست. همین را میتوان در مورد تکنولوژی و تا حدی درباره علم مدیریت نیز معتبر دانست (بهینه‌سازی کار بر مبنای علمی را میتوان به مثابه عاملی در تولید در نظر داشت). برای پرهیز از انعطاف‌ناپذیر گرداندن مقولات و شناخت درست واقعیت باید به صورت‌بندی مفهومی و عملکردی‌شان متوسل شد.

مرزبندی میان انواع سطوح روبنا و شالوده مرزبندی‌ای است بخاطر روش و بدیهی است که همه اینها اجزاء تشکیل‌دهنده کلی تفکیک‌ناپذیرند، کلی که چیزی نیست جز فراشد حیات اجتماعی. این اجزا خود دائماً تغییر میکنند و بر یکدیگر اثر میگذارند (در بخش بعدی به پیامد این تمایزگذاری در روش خواهیم پرداخت).

برای آنکه جلوی بدفهمی شایعی را بگیریم باید بر این نکته تاکید کنیم که روبنا واقعی است. بنظر میرسد وقتی لنین در "تئوری بازتاب" وجود و ایده را در برابر یکدیگر قرار میدهد این نکته را نادیده گرفته است. روبنا کمتر از شالوده واقعی نیست. استفاده از اصطلاح "بازتاب" و "بازتاباندن" که انگلس در بحثش درباره روبنای ایدئولوژیک استفاده کرده ممکن است موجب بدفهمی شود. این اصطلاح برای اشاره به چیزی درباره مناسبات میان شالوده و روبنا بکار رفته نه در وصف خود روبنا. در واقع دوصورت از واقعیت وجود دارد: واقعیت مادی و واقعیت "ذهنی" (یعنی واقعیت تصورات و ایده‌های انسان). روبنای حقوقی و روبنای سیاسی همانقدر

واقعی‌اند که شالوده واقعی است. هر دو روابطی اجتماعی‌اند، روابط انسانها که نه تنها در تصوراتشان بلکه در واقعیت مادی هم وجود دارند.

همانطور که مارکس در *خانواده مقدس مینویسد* "کارگران کمونیست بخوبی میدانند که مالکیت و سرمایه و پول و کارمزدی و غیره به هیچ وجه ساخته صرف ذهن آنها نیستند بلکه نتایج شدت مشخص و عملی از خودبیگانگی خودشان‌اند." و همین گزاره در مورد مناسبات غیراقتصادی نیز صادق است؛ واقعیت تصورات و ایده‌های اجتماع بخشی ضروری و جدایی‌ناپذیر از واقعیت مادی مناسبات اجتماعی است. روابط مادی تنها در پیوند با تصوراتی که از این روابط هست روابطی مادی‌اند. واقعیت این دو حوزه را اثرات اجتماعی‌شان نشان میدهد.

گام بلند مارکس از وجود طبیعی به وجود انسانی و هستی اجتماعی به ما این امکان را داده تا وحدت میان حیات اجتماعی و تصوراتی که بخشی از این حیات‌اند را بشناسیم. هستی اجتماعی بدون آگاهی وجود ندارد و آگاهی چیزی نیست جز وجود آگاه.

تا به اینجا بخش اصلی تلاش ما صرف نشان دادن وابستگی روبنا به بنیادهای مادی‌اش شد. اما لازم است بر این واقعیت تاکید شود که روبنا نیز بر شالوده اثر دارد و از اینروست که هر دو عرصه یکدیگر را معین می‌کنند. اثر متقابل روبنا کمتر از اثر شالوده نیست. فراشد تاریخی را تنها میتوان با در نظر گرفتن اثرات متقابل این دو بر هم توضیح داد، این اثرگذاری مکانیکی یا در بصورت رابطه عوامل بیرونی مستقل نیست. هر دوی اینها لحظاتی به هم پیوسته از یک وحدتند. یک رویداد مشخص تاریخی را تنها میتوان با در نظر گرفتن مجموعه‌ای از عوامل مسبب توضیح داد. ماتریالیزم تاریخی نیروی اثرگذار عوامل روبنایی را انکار نمیکند بلکه در جستجوی آنها آنقدر پیش میرود تا ردپایشان را در شالوده اقتصادی

بیايد. ماترياليزم تاريخی اينها را همچون عواملی تصادفی در نظر نمیگیرد بلکه نشان میدهد که اينها ضرورتاً با هم پیوند دارند و فقط “در تحليل نهايی” است که عامل تعيين کننده اقتصادی چيره میشود.

از آنجا که روبنا تا حدی حرکت خودانگیخته دارد نمیتوان آن را در تمامی لحظات تاريخ با شالوده متناظر دانست. تناظر موجود میان اين دو خود را در دوره‌های بلند تاريخی نشان میدهد. در مواردی هم ممکن است اختلافی میانشان موجود باشد. ممکن است روابط سياسی آهسته‌تر از روابط تولیدی تغيير کنند و قانون نیز ممکن است بکندی خود را با تغييرات اقتصادی منطبق سازد. از طرف ديگر ممکن است رشد علمی از رشد اقتصادی جلوتر رود. اين اختلافها در بلندمدت تخفيف میابند و وقتی فاصله خیلی زياد شود انقلاب است که آن را تخفيف خواهد داد. از اينرو راه حل تضادهای حیات مادی (يعنی انقلاب) الزاماً بيان درستی در آگاهی اجتماعی همان دوران پيدا نمیکنند، اما تصورات و عقایدی که انسانها با آن تضادهای دوران خود را درک میکنند خود به جزء تشکیل دهنده تحولات انقلابی تبديل میشوند.

نسبت دیالکتیکی

روشن شدن رابطه میان شالوده و روبنا میگذارد از منظری مشخصتر به رابطه میان آگاهی و وجود که نقطه آغاز کار ما بود بنگریم. مفهوم آگاهی با مفهوم روبنای ایدئولوژیک و با عقاید و تصورات انسان متناظر است. اما اکنون هستی اجتماعی در تمام گستره اش به دید می آید، در آن کلی که هست. هستی اجتماعی فقط به شالوده اقتصادی محدود نیست بلکه تمام حوزه‌های روبنا را هم در خود دارد، طوری که میتوان گفت آگاهی بخشی

از همین هستی اجتماعی و عبارت دقیقتر وجود آگاه است. وحدت این دو نه بصورت رابطه‌ای بیرونی بلکه پیوندی درونی و جدایی ناپذیر است. مارکس با «انسانی» کردن رابطه میان اندیشه و وجود توانست وجود را آنطور که هست یعنی بصورت وجود انسانی و اجتماعی و نه وجودی طبیعی، و آگاهی را به عنوان اندیشه آدمی تشخیص دهد. و با این قدم توانست وحدت میان این دو را نشان دهد. «اندیشه و وجود بدون شک متمایز از یکدیگر اما در عین حال با هم در وحدتند». اندیشه دیگر نقش نظاره‌گر خارج از فراشد تاریخ ندارد بلکه بخشی از وجودانسان است و خود عاملی در تغییرات تاریخی است. و همین راه را برای فهم وحدت دیالکتیکی سوژه و ابژه و تئوری و عمل می‌گشاید.

حالا است که معنای این گزاره که می‌گوید هستی اجتماعی تعیین کننده آگاهی است روشن میشود. هستی اجتماعی فقط معادل روابط اجتماعی نیست، در این که روابط اقتصادی شالوده حیات اجتماعی‌اند و در تحلیل نهایی غلبه دارند تردیدی نیست. اما هر وقت بخواهیم وضعیت مشخصی را بررسی کنیم باید هستی اجتماعی را در هیات یک کل در نظر بگیریم - یعنی نه تنها روابط اقتصادی و سیاسی بلکه ایدئولوژی‌های اجتماعی موجود و سنتهای فکری. این نیروهای روبنایی چیزهایی نیستند که جدا از روابط دیگر عمل کنند بلکه خود جلوه برخی روابط مادی تولیدند، روابطی احتمالا مربوط به گذشته که واقعیت مادی خود را از دست داده اند اما جلوه‌شان در «آگاهی» هنوز کاملا محو نشده. وقتی می‌خواهیم آگاهی یک گروه از انسانها را توضیح دهیم این کار را نباید صرفا بر اساس طبقه‌بندی آنها از لحاظ اقتصادی انجام دهیم و یا صرفا به نشان دادن هویت طبقاتی آنها بسنده کنیم - اگرچه مهمترین ریشه عینی (و نه ذهنی) عمل آنها همین جا باشد. یک بررسی دقیق باید همه عوامل مشخص موجود در هستی

اجتماعی آنها را در نظر بگیرد. فقط این که این افراد به چه طبقه‌ای تعلق دارند مهم نیست بلکه به همان اندازه مهم است که (به عنوان مثال) در چه لایه و نقشی در آن طبقه‌اند، موقعیت اجتماعی خانوادهٔ آنها چه بوده (مثلاً کسی که ریشه‌های خانوادگی بورژوازی داشته و حالا "پرولتر" یقه سفید شده)، و مهمتر از همه سنتهای ایدئولوژیک آنها چیست (مذهب، عقاید سیاسی و فلسفی و معیارها و انگاره‌های ذهنی).

مارکسیستهای عامی از همهٔ گرایشهای سیاسی معمولاً این طیف گستردهٔ عوامل موجود در هستی اجتماعی را نادیده میگیرند. بخصوص وقتی میخواهند رفتار سیاسی متزلزل لایه‌های میانه، لایه‌های میان بورژوازی و پرولتاریا را بشناسند (اثر گذاشتن بماند) به جای بررسی تمام اجزای اساسی حیات اجتماعی آنها، با کلیشه‌هایی نظیر این که این لایه‌ها با پرولتری شدن هستی اجتماعی‌شان به صفوف پرولتاریا خواهند پیوست بسادگی با بی‌اعتنایی از این وظیفهٔ مهم میگذرند. این شد که وقتی سیاستمداران مارکسیست عامی آلمان منتظر بودند خرده بورژوازی با رشد آگاهی پرولتری‌اش سوسیالیست شود این لایه‌ها در ابعادی توده‌ای به ناسیونال سوسیالیسم [حزب نازی] کشیده میشدند. همین به روشنی نشان میدهد که "هستی اجتماعی" معادل "وضعیت اقتصادی" نیست. مذهب، تربیت خانوادگی، سنت فرهنگی، انگاره‌های سیاسی کسب شده از محیط پیرامون، همه اینها عواملی اجتماعی‌اند که اهمیتی کمتر از شالودهٔ اقتصادی ندارند.

در نتیجه درک درست از رابطهٔ آگاهی و وجود درکی است که آنرا به مثابه فراشدی پویا بنگرد. تنها با این روش است که این رابطه پویا سفت و سخت عینی‌اش را از دست میدهد و همه عناصر منفرد موجود در سطح هستی اجتماعی از انزوای خود خارج شده و همچون فراشدهایی در

چارچوب آن کُل اجتماعی در نظر گرفته میشوند. تنها با این روش است که میتوان گفت اصل اساسی دیالکتیک مورد استفاده قرار گرفته؛ به این ترتیب "به دنیا دیگر نه به مثابه مجموعه پیچیده‌ای از چیزهای تمام شده بلکه مجموعه‌ای از فراشدها نگریسته میشود"، و واقعیت اجتماعی در جریان تاریخی‌اش در هیات واقعیت انسانی دیده میشود، یعنی به مثابه کُل روابط میان انسانها، و نه روابط میان چیزها. و آگاهی دیگر بیرون از وجود و جدا از موضوع خود نیست بلکه جزئی پویا و حرکت داده شده از همان "شدن" تاریخی واقعیت است. آگاهی با دگرگونی وجود تعیین میشود اما در قالب آگاهی انسانهایی که دست به عمل میزنند خود وجود را نیز دگرگون میکند. آگاهی دیگر آگاهی‌ای ماوراء عین و "بازتاب" سایه‌وار آن نیست بلکه بخشی شکل دهنده از همان روابط در حال تغییری است که تنها با آگاهی متناظر از هستی مادی‌شان آنچیزی‌اند که هستند. آگاهی همان خودراشناختن واقعیت است و جلوه و بخشی از فراشد تاریخی هستی است که در هر مرحله از انکشافش خود را باز می‌شناسد.

از این منظر اومانستی میتوانیم چیزی را ببینیم که هگل از منظر ایدئالیستی قادر به دیدنش نبود؛ رابطه واقعا دیالکتیکی میان آگاهی و وجود. آگاهی به مثابه وجود آگاه و انسانی "با وجود در وحدت است هرچند متمایز از آن". این وحدت دیالکتیکی را باید در روابط متقابل درون پویش تاریخی واقعیت انسانی تشخیص داد. این رابطه متقابل اثرات مکانیکی دو نیروی مستقل و همچون رابطه‌ای بیرونی نیست؛ بلکه "وجود" انسان اکنون در "شدن" است، و آگاهی را هم در خود دارد. جلوه مشخص این وحدت دیالکتیکی همان وحدت تئوری و عمل است.

تا به اینجا مارکسیزم را به عنوان تئوری‌ای علمی معرفی کردیم، چیزی که بی‌تردید درست است. اما مارکسیزم بیش از اینست. نقطه تمایز

مارکسیزم با همه ديگر تئوري‌ها اينست که تئوري‌اي تاملورزانه نيست بلکه تئوري‌اي عملي است. تئوري برگرفته از دانشي که خود را بخشي از وجود ميداند بايد خود نيز بخشي شکل‌دهنده در عمل باشد، بخشي از انکشاف وجود. تئوري و عمل وحدتي را شکل مي‌دهد و تئوري به تئوري‌اي عملي بدل ميشود (جنبش کارگري مارکسيستي) و همزمان عمل به جاي آنکه عملي خشک و خالي باشد ميشود عمل آگاهانه.

ماترياليزم تاريخي آگاهي را محصول صرف جامعه نميداند (ديدگاه جامعه شناسي غير مارکسيستي اينچنين است) بلکه آگاهي را همچون عملي در تغيير واقعيت اجتماعي به حساب مي‌آورد. تئوري واقعيستي است که خود را ميشناسد. ديدگاه هگل هم همين بود، اما تفاوت اينجاست که واقعيت در نظر او معادل ايده بود، ايده‌اي که در سير فراشد تاريخي خود را ميشناسد. اما نزد مارکس واقعيت همان واقعيت انساني است و آگاهي همان آگاهي انسان. از اينرو کسي که از واقعيت شناخت حاصل ميکند همچون "فيلسوف" مورد نظر هگل جايش خارج از تاريخ نيست بلکه خودش هم عملي در روابط اجتماعي در حال تغيير است، و از اينرو تئوري فرايندي پس از واقعه نيست بلکه خود اهرمي در فراشد انقلابي است. ماترياليزم ديالکتیکی هم بيان و هم وسيله نقد تئوريک است و روشي است "اساسا انتقادي و انقلابي".

به اين ترتيب اين تئوري از بنياد انتقادي است. بيخود نيست که مارکس عنوان "نقد اقتصاد سياسي" را براي اثر اصلي خود برگزيد. مارکسيزم نقد اقتصاد و ايدئولوژي بورژوايي از منظري پرولتري است و قصدش جاگزين کردن اينها با تئوري جديد "پرولتري" يا هر تئوري ديگري نيست. مارکسيزم نقد آن نهادها و عقايدی از بورژوازي است که پرولتاريا در جريان مبارزه طبقاتي در عمل نقد ميکند.

وحدت تئوری و عمل خود را به وضوح در پیوند سوسیالیزم و جنبش کارگری نشان می‌دهد. سوسیالیزم مارکسیستی بیان تئوریک جنبش طبقه کارگر است. همبستگی میان نقد تئوریک مارکسیستی و عمل انتقادی پرولتاریا صورتی دو سویه دارد. مارکس در ۱۸۴۴ در *نقدی بر فلسفه حقوق هگل* نوشت "تئوری زمانی که به میان توده‌ها برود بدل به نیرویی مادی می‌شود." از اینرو سوسیالیزم مارکسیستی تئوری‌ای است خواهان جذب شدن توسط توده‌ها و خطابش به پرولتاریاست. برای تئوری مارکسیستی نقد روابط موجود کافی نیست چرا که نقد تئوریک چیزی نیست جز آمادگی برای انقلاب در عمل که "خاتمه" همان نقد است. معنای تز یازدهم مارکس درباره فوئرباخ هم جز این نیست؛ "فلاسفه تا کنون دنیا را به طرق مختلف تفسیر کرده اند، مسئله اما تغییر آن است." این را به هیچ عنوان نباید همچون توصیه‌ای تلقی کرد مبنی بر اینکه تئوری تاملورز را باید با عمل، عملی بدون تئوری، جایگزین کرد. عمل باید عمل آگاهانه باشد. نقد چیزی نیست جز "عمل انسان و آگاهی از این عمل". با چنین روشی "سلاح نقد" بدل می‌شود به "نقد در هیات سلاح"، تئوری در کالبد عمل در می‌آید و با آن همراه می‌شود.

از اینرو رابطه تئوری و عمل رابطه‌ای تصادفی و بیرونی نیست. این درست نیست که ابتدا تئوری چیزی را می‌شناسد و سپس عمل کم و بیش مطابق با چنین شناختی عمل می‌کند. آگاهی بخش ضروری و تعیین‌کننده عمل است و شرط دگرگون کردن واقعیت. آگاهی درست از روابط موجود و زدودن رمز و راز از ظاهر و ایدئولوژی‌ای که این روابط تولید می‌کنند شرطی ضروری برای عمل انقلابی پرولتاریا است. مارکس جوان در *نقد فلسفه حقوق هگل* مینویسد "روابط سنگواره شده باید به رقص درآیند، با خواندن آوازی که مال خودشان است." و در همین معناست که او از "فرم آگاهی"

سخن میگوید، رفرمی که باید اعمال دنیا را به آن توضیح دهد و "شعار مبارزهٔ خودش را بر سرش فریاد زند... آنوقت معلوم خواهد شد که دنیا برای مدتی طولانی رویای چیزی را در سر داشته که حالا برای در اختیار گرفتنش کافی است آگاه شود". اینست که آگاه شدن گامی تعیین کننده در عمل انقلابی است.

اما با همه اینها تئوری دفترچه راهنمای عمل نیست بلکه بیان عمل است. کار مارکسیزم نقد تئوریک همه صورتهای ایدئولوژی بورژوایی است و این چیزی نیست جز "بیان عمومی شرایط واقعی مبارزهٔ طبقاتی موجود". و از آنجا که مارکسیزم آگاهانه خود را بیان مبارزهٔ یک طبقه میداند نمیتواند در جای ایدئولوژی ای که به نقد میکشد "علم ناب بی پیش انگاره" ای پیشنهاد کند. وظیفهٔ مارکسیزم نقد ایدئولوژی بورژوایی با نشان دادن پیش انگاره هایش است یعنی چیزهایی که خود بورژوازی ناتوان از دیدن آنهاست، انگاره هایی که ثابت میکنند این ایدئولوژی محصول یک طبقه در جامعه ای تقسیم شده به طبقات است. نقد این ایدئولوژی تنها از منظر مبارزهٔ طبقه ای دیگر و در ترکیب با آن مبارزه امکان پذیر است. آن طبقهٔ دیگر همان پرولتاریا است، نقد زندهٔ نظام اجتماعی سرمایه دارانه، طبقه ای که "تمامی شرایط حیات جامعهٔ امروز، آنها در غیرانسانی ترین شکلها را" در هستی خود انباشته دارد. و نقد ایدئولوژی بورژوایی با ساختن تئوری جدیدی که بیانگر منظر پرولتاریا است خاتمه نمیپذیرد، بلکه خاتمه اش وقتی است که پرولتاریا شرایط غیرانسانی حیات خودش و شرایط غیرانسانی حیات کُل جامعه را در هیات کلی اش از بین ببرد. فقط از بین بردن این شرایط میتواند زمینه را برای آفرینش دانش ناب و نویی که دیگر وابسته به طبقه ای نباشد فراهم سازد.

این خصلت آگاهی‌ساز عمل همان سویهٔ دوم صورت دوسویهٔ وحدت تئوری و عمل است. این هم مانند تمامی دیگر عناصر اصلی تئوری مارکس توسط پیروان او از ریخت افتاده. من در اینجا به ذکر دو نمونه شاخص بسنده میکنم. هیلفردینگ در پیشگفتار کتابش *سرمایه مالی* مینویسد:

“سیاست مارکسیزم درست مانند تئوری مارکسیستی از قضاوت‌های ارزشی به دور است. از اینجهت، یکسان دانستن مارکسیزم و سوسیالیزم نادرست است (اگرچه در میان مارکسیستها و غیرمارکسیستها در این رابطه بدفهمی رایجی وجود دارد)، چرا که مارکسیزم را اگر بطور منطقی جدای از تاثیر تاریخی‌اش به مثابه سیستمی علمی در نظر بگیریم، چیزی نیست جز تئوری قوانین حرکت جامعه که بطور کلی با درکی مارکسی از تاریخ فرموله شده و بواسطهٔ اقتصاد سیاسی مارکسی در رابطه با دوران تولید کالایی بکار گرفته شده است ... از اینرو درک درست مارکسیزم و ضرورت سوسیالیزم الزاما راهنمایی برای عمل نیست.”

کائوتسکی هم در همین معنا مینویسد مفهوم ماتریالیزم تاریخی از این نظر که “دکترینی علمی” است “به هیچ عنوان پیوندی با پرولتاریا ندارد” چرا که “دکترین علمی نابی” است که فقط تا حدی که توسط پرولتاریا و نمایندگان روشنفکرش به طور کامل درک شود میتواند پرولتری باشد.

اینها به هیچ عنوان نمونه‌هایی استثنایی نیستند بلکه گفته‌های دو تن از مارکسیستهای “برجسته” اند. هیچ کدام از این دو نتوانسته‌اند دیالکتیک مارکسیستی را به درستی درک کنند. اینان مارکسیزم را “تئوری‌ای اساسا انتقادی و انقلابی” نمیدانند و آنرا تبدیل میکنند به علمی نظاره گر و جدای از عمل که کارش نه تغییر دنیا که تفسیر آن است. علاوه بر این با این مارکسیزم زمخت خیلی “علمی” “ثابت” میکنند که سوسیالیزم بطور “طبیعی” رشد میکند و “باید” کاملا مستقل از ارادهٔ انسانها از راه برسد.

برداشتی اینچنینی شاید جانهای بی فرهنگ برخی کارگران را التیام بخشد و "متقاعد" کند اما در واقعیت غیرعلمی ترین تئوری ممکن و انحرافی کامل از مارکسیزم است. بدفهمی بنیادی موجود در این برداشتها همان جدا دانستن آگاهی از موضوعش (و در نتیجه تئوری از عمل) است. علت این جدا پنداشتن اینست که نمیتوانند فراتر از پوسته ظاهری شیء، واره روابط تولید سرمایه داری را ببینند و همین باعث میشود تصور کنند که انسانها با روابطی "طبیعی" مواجه اند نه آنگونه که واقعا هستند یعنی روابطی انسانی.

تنها زمانی که خصلت اومانستی تئوری مارکس را بفهمیم است که قادر خواهیم شد کاربرد مشخص دیالکتیک را در مواجهه با این مسائل در کار او تشخیص دهیم؛ درک انسان اجتماعی به مثابه عامل و موضوع شناخت، درک وجود به مثابه وجود انسانی و آگاهی به مثابه وجود آگاه. این همان گامی است که از مارکسیزم تئوری انقلاب میسازد. وقتی ویکو مینوشت فقط انسان قادر است دنیای اجتماع را بشناسد چون خودش آنرا خلق کرده در واقع به دنبال پیدا کردن راهی برای ارتباط دادن این شناخت با دیگر گونی بود. مارکس اما با قرار دادن آگاهی انسان در واقعیت انسانی نشان داد که معنای شناخت از همان آغاز دگرگون کردن واقعیت است. نزد او تئوری عملی شده است و عمل آگاهانه شده است، و همین راه را برای شناخت واقعی و روی دیگرش یعنی دگرگون کردن حیات اجتماعی گشوده است. مارکس میگفت:

"حیات اجتماعی اساسا حیاتی عملی است. راه حل عقلانی تمام رمز و رازی که تئوری را به رازوارگی کشانده است در عمل انسان و درک آن نهفته است."

فصل سوم

انحراف و نوسازی بدست پیروان مارکس

تحریف مسئله بدست شاگردان

مفهوم اومانستی مارکسیزم در استدلال ما اهمیتی اساسی دارد. این مفهوم را خود مارکس در نوشته‌های آغازینش تکامل بخشید، همانجا که در آن “ایدئولوژی” را بشدت نقد کرد و این مفهوم را بطور مشخص در نقد اقتصاد سیاسی بکار برد. مفهوم اومانستی کلید فهم برخورد مارکس با رابطه میان وجود و آگاهی است. اولین گام او در این مسیر نقد هگل است: مارکس میگوید آگاهی همان آگاهی انسان است و باید آنرا در واقعیت جستجو کرد. گام دوم نقد فوئرباخ است: اینکه واقعیت واقعیتی انتزاعی و طبیعی نیست بلکه انسانی و اجتماعی است. ما در مسیر بررسی دقیقتر واقعیت اجتماعی آنرا از لحاظ روش‌شناسی به عناصر مختلفی تقسیم کرده‌ایم (شالوده اقتصادی و روبنای سیاسی و حقوقی و ایدئولوژیک) هر چند که این عناصر را باید به مثابه بخشی از واقعیت اجتماعی در حال دگرگونی و حرکت و تعامل با یکدیگر در نظر گرفت. از این زاویه آگاهی به مثابه وجود آگاه معنای مشخصی بخود میگیرد. وحدت موضوع شناخت و ذهن شناسنده و وحدت آگاهی و وجود خود را در وحدت میان تئوری و عمل و پیوند مارکسیزم با جنبش کارگری نشان میدهند. تئوری در این معنا بیان فعالیت عملی-انتقادی پرولتاریاست. این تئوری “ذاتاً انقلابی و انتقادی” است و سرانجام موضوع نقد خود را در عمل از بین میبرد، و این معنایش براندازی روابط موجود است.

این سلسله استدلالی صریح را حالا باید با نقد دیگر نمودارهای همان مسئله تکمیل کرد. در نوشتن دربارهٔ ماتریالیزم تاریخی همیشه این مشکل هست که مارکس و انگلس هیچگاه نظرات خود در اینباره را در قالب یک اثر مستقل و منسجم منتشر نکردند و دیدگاهشان را در این رابطه باید از میان انبوهی آثار و نامه‌ها استخراج کرد. بدست دادن تصویری جامع از ماتریالیزم تاریخی ممکن نیست مگر آنکه به سرچشمه‌های این مفهوم در ذهن نویسندگانش نزدیک شویم و آنرا با روشی دیالکتیکی تکامل بخشیم. و چون مارکس و انگلس صرفاً در اظهاراتی پراکنده به آن پرداخته‌اند برای بکار بردن آن باید بفهمیم این دو چگونه آنرا بطور مشخص در نوشته‌هایشان (بویژه در کاپیتال) بکار برده‌اند. مشکل چگونه ترسیم کردن ماتریالیزم تاریخی صرفاً با استخراج و بازنویسی وفادارانهٔ این اظهارات حل شدنی نیست بلکه مستلزم یک کار مستقل اساسی با یاری گرفتن از روش مارکس است و این بدون تردید وظیفه‌ای است بر دوش شاگردان مارکس نه دیگران. حتا جدی ترین تفاسیر مارکس ستیزانه هم این خصلت را دارند که از روش دیالکتیک ماتریالیستی استفاده نمیکنند. این روش برای اینها "ورد و جادوی ناب" و "حقه بازی متافیزیکی" است و از اینرو آنرا معتبر نمیدانند. من قصدم اینست که کار خودم را به بررسی‌هایی که در اردوی مارکسیستی صورت گرفته محدود کنم، بررسی‌هایی که روی هم رفته تئوری مارکسیستی را توسعه داده‌اند. از اینرو بنظرات سوسیالیستهای رویونیست (کسانی مثل برنشتاین و دومن) که حرفهایشان در واقع ریشه در نقدی بورژوایی دارد نخواهم پرداخت.

چون در این کتاب نمیتوانم به تمام ادبیات مارکسیستی دربارهٔ ماتریالیزم تاریخی پردازم فقط به سه گرایشی میپردازم که در اردوی مارکسیستی شکل گرفتند و همه تئوریهایی مهمی که روی این موضوع کار کرده‌اند

را دربر میگیرند. نفر اول کارل کائوتسکی است مهمترین تئوریسین سوسیال دموکراسی پیش از جنگ، کسی که حامل و ناقل تئوریهای مارکس و انگلس برای یک نسل تمام از مارکسیستها بود. دو گرایش دیگر نیز از کائوتسکی سرچشمه میگیرند. بنیانگذار یکی از این دو پلخائف است، همان گرایشی که با مداخله و فعالیت لنین گرایش غالب انترناسیونال کمونیستی شد و در دوران پس از جنگ بود که هم درون روسیه و هم بیرون آن "اوج گرفت". گرایش دیگر گرایشی است که میخواهد با تئوری کانتی مکملی "انتقادی" برای مارکس باشد و تئوریسینهای اصلیش هم عبارتند از بروتال و وولتمن و ورلاندر، اما هدف نقد من در این بررسی راهنمای تئوریک آنها ماکس آدلر است (که باید اذعان کرد که از باقی آنها به مارکسیزم نزدیکتر است).

این هر سه گرایش علیرغم تفاوت‌های سیاسیشان یک خصلت مشترک دارند و آن کنار گذاشتن روش دیالکتیکی مارکس است و همین باعث شده نتوانند خصلت اومانستی تئوری او را بفهمند (با این همه ماکس آدلر در جاهایی به آن نزدیک شده است)، و انحرافشان از راه حل مارکس درباره مسئله آگاهی و وجود خصلتی مشترک دارد و آن اینکه از نظر اینان تئوری و عمل وحدتی واقعی ندارند و آگاهی از موضوعی که به آن آگاه است و تئوری از عمل جداست. باید به منازعه این تئوریا با یکدیگر نیز اشاره کرد، نزاعی که در مواقعی هم شدید بوده است. منازعاتی که واقعا شکل منازعه میان شاگردان را دارد: شاگردانی که نمیتوانند خود را به سطح پایه گذاران دکترینی که از آن دفاع میکنند برسانند و در عین حال برای بدست آوردن امتیاز تفسیر و تکمیل آن با هم میجنگند.

کارل کائوتسکی درک ماتریالیستی از تاریخ را وقتی نوشت که دیگر بعنوان تئوریسین مارکسیست معیار مطرح نبود. با این همه این اثر او را

میتوان نمونه بارز نظرات بین الملل دوم هم پیش و هم پس از جنگ دانست. توجه انتقادی‌ای که بدرستی به این کتاب قطور شد عمدتاً از درون اردوی مارکسیستی بود. برای مطالعه بحثی مستدل و جامع درباره این اثر خواننده را به کارل کرش ارجاع میدهم و نوشته خودم را در اینجا محدود میکنم به بررسی وی در موضوع مورد بحث ما.

کائوتسکی برداشت غلطی از تئوری مارکس دارد چون دیالکتیک مارکس را کنار گذاشته. او دیالکتیک را از محتوای انتقادی و انقلابی تھی ساخته و به طر حواره مکانیکی انکشاف تبدیل کرده است. او معتقد است باید در استفاده از دیالکتیک "بخصوص پس از واژگون کردن ماتریالیستی" آن "احتیاط زیادی" بخرج داد. از دید او دیالکتیک جامعترین قانون انکشاف (و نه تنها قانون آن) در طبیعت و تاریخ است، ذهن انسان ذهنی محافظه‌کار است که فقط تحت تاثیر محیط میتواند انقلابی شود. با چنین استدلالی دیالکتیک چیزی نیست جز "تنظیم اندیشه‌ها با وقایع" و "تنظیم اندیشه‌ها با یکدیگر". این همان نتیجه‌گیری کائوتسکی در بخشی است که به دیالکتیک پرداخته همان بخشی که در آن نسخه "ایدئالیستی" انگلس از دیالکتیک را هم نقد کرده. برای کائوتسکی میان آگاهی و وجود که از دید مارکس "اگرچه متمایز از یکدیگرند اما در عین حال با هم در وحدتند" و همینطور میان تئوری و عمل رابطه دیالکتیکی وجود ندارد.

تصادفی نیست اگر "درک ماتریالیستی تاریخ" کائوتسکی سرانجام سر از تکامل طبیعی درآورده و نه اومانیزم مارکسی. کائوتسکی وظیفه خود دانسته که مفهوم ماتریالیستی از تاریخ را به حوزه بیولوژی هم بسط دهد. او به این گمان افتاده که "شاید انکشاف جوامع انسانی از درون به انکشاف جوامع حیوانی و گیاهی وابستگی دارد و در واقع تاریخ بشر چیزی نیست جز لحظه معینی از تاریخ موجودات زنده با مجموعه قوانینی که از طبیعت

زنده مشتق میشوند. "کائوتسکی سرانجام به این نتیجه رسیده که قانون عمومی‌ای وجود دارد که تکامل انسان و همینطور حیوان و گیاه از آن تبعیت میکنند قانونی که مطابق آن "منشاء هر گونه دگرگونی جوامع، مانند دگرگونی گونه های انواع، را میتوان در دگرگونی محیط جستجو کرد". از نظر مارکس و انگلس اما طبیعت چیزی جز بنیاد حیات اجتماعی نیست. درک ماتریالیستی و دیالکتیکی آنها از تاریخ عرصه واقعی کاربرد خود را در انکشاف تاریخ میابد. ماتریالیزم ناتوریستی کائوتسکی اما مستقیماً علیه این تئوری می‌ایستد. تلاش کائوتسکی جهت اینکه نشان دهد اثرات محیطی است که تکامل را تعیین میکند شایسته همان پاسخی است که مارکس در تز سومش درباره فوئرباخ به ماتریالیزم تاملورز و غیردیالکتیکی داد:

"نظریه ماتریالیستی در مورد تغییر اوضاع و نحوه تربیت فراموش میکند که اوضاع بدست انسانها عوض میشوند و مربی خود باید تربیت شود. این نظریه به ناچار باید جامعه را به دو بخش تقسیم کند که یکی از آن دو از جامعه برتر است.

تقارن تغییر وضعیت و فعالیت انسانی یا خود-تغییری را تنها میتوان بصورت فعالیت انقلابی در نظر گرفت و بصورت عقلانی فهمید."

به هر حال کائوتسکی فرسنگها از فهم این فعالیت انقلابی فاصله دارد و در پی ماتریالیزم ناتوریستی و غیراومانستی اش چاره‌ای جز این ندارد که "ذهن و ماده" را در برابر هم قرار دهد و آگاهی را از وجود جدا کند. درست است که میگوید این دو به شکلی بیرونی با هم "تعامل" دارند اما این گفته به هیچ وجه نگاه او را تغییر نمی‌دهد. بدیهی است که به هیچ وجهی نمیتوان درک مارکس از وحدت اندیشه و وجود، وحدتی که از هستی آگاهی انسان در واقعیت انسانی - اجتماعی می‌آید، را با آن نوع

ماتریالیزمی که کائوتسکی معرفی میکند یعنی ماتریالیزمی که متعلق به علوم طبیعی است در یک دسته قرار داد.

در دید کائوتسکی نوعی دوئالیزم فلسفی هست که با ماتریالیزم خودش که مبتنی بر علوم طبیعی است نیز در تناقض است و این تناقضی نیست که بسادگی بتوان با گفتن چیزهایی از این دست آنرا رفع کرد: اینکه "ذهنی استوار بخود و مستقل از اجسام معین وجود ندارد" و یا "ارتباطات اجتماعی و از اینرو ذهنی میان انسانهای اندیشنده به محیطی تعلق دارند که ما آنرا "ماده" مینامیم". این چنین برداشتی با این درک مارکس که آگاهی چیزی جز وجود آگاه نیست و وجود انسان همان فراشد زندگی واقعی اوست فرسنگها فاصله دارد.

وقتی درک کائوتسکی از رابطه میان تئوری و عمل را با مارکس مقایسه میکنیم متوجه میشویم که کائوتسکی حتی به وحدت میان این دو، وحدتی که مارکس در تزهایی درباره فوئرباخ با چنان دقتی بیان کرده است اشاره نمیکند. بجای آن درباره رابطه میان دانش و کنش میگوید ارگانیزم انسانی برای آنکه بشیوه‌ای سیستماتیک عمل کند نخست باید بتواند آنچه در محیط است را تشخیص دهد. و اینست که وحدت میان تئوری و عمل به این عقیده فروکاسته میشود که میگوید دانش انسان از تاریخ پیش از خودش میتواند برای ساختن تاریخ آینده به او بیاموزد. وظیفه دیگر ماتریالیزم تاریخی بعقیده کائوتسکی اینست که انسان را به دانش علمی‌ای مجهز کند که او را قادر سازد "مسیر خودش را در محیط تهدیدکننده پیرامونش پیدا کند." بسختی بتوان حرف دیگری را متصور شد که تا این حد با تز آخر مارکس درباره فوئرباخ در تضاد باشد، تزی که مارکس در آن میگوید مسئله تعبیر(منفعلائے) جهان نیست بلکه تغییر (فعالانئے) آن است.

عقاید لنین و پیروان او نیز در این رابطه چندان از عقاید کائوتسکی دور نیستند. مانند کائوتسکی آغازگاه لنین نیز نه جامعه انسانی که طبیعت است:

“ماتریالیزم بطور کلی تشخیص میدهد که وجود واقعی و عینی (ماده) مستقل است از آگاهی و حیات و تجربه و غیره انسان. ماتریالیزم تاریخی بر این نظر است که هستی اجتماعی مستقل است از آگاهی اجتماعی انسان.”^{۱۸}

در حالیکه آغازگاه مارکس “ماده اجتماعی” یعنی روابط اجتماعی است، لنین از ماده در معنایی “فلسفی” آغاز میکند:

“ماتریالیزم در توافق کامل با علوم طبیعی ماده را به مثابه *داده اولیه* و آگاهی و فکر و حیات را همچون *داده ثانویه* در نظر میگیرد.”

و این نمونه دست‌اولی است از همان ماتریالیزم متافیزیکی که هگل شرح آنرا در *پدیدارشناسی ذهن* به عنوان سوپه مکمل خداباوری داده، همان خداباوری‌ای که لنین سرسختانه علیه آن مبارزه میکرد. مارکس این بخش از گفته هگل را بطور تایید آمیزی در *خانواده مقدس* نقل کرده و در فراز دیگری از همان کتاب آن نوع بینشی که لنین بعدها اتخاذ کرد را محکوم کرده است، جایی که میگوید فلسفه تاملورز و همه دیگر انواع متافیزیک “برای همیشه در برابر آن نوع [دیالکتیکی] از ماتریالیزمی که با اومانیزم همراستا شده است برای همیشه تسلیم خواهد شد.”

چون بنیاد تئوری لنین ماده است آگاهی واقعیت خودش را از دست میدهد و به خصلتی از ماده بدل میشود ماده‌ای که فقط خودش واقعی است. آگاهی بدل میشود به بازتاب و کُپیه‌ای از ماده. همانند دیدرو از دید لنین “آگاهی یکی از خصلتهای آگاهی ماده جنبنده است... حیات و تفکر و

آگاهی عالیت‌ترین محصول ماده‌ای‌اند که به شیوه‌ای معین شکل گرفته...
حسیات ما و آگاهی ما چیزی نیستند جز بازتاب خارج از ما و این کاملاً
واضح است که یک بازتاب در نبود چیز بازتاب شونده نمیتواند وجود
داشته باشد در حالی که چیز بازتاب شونده بدون آن بازتاب میتواند وجود
داشته باشد. "آگاهی که در نگاه مارکس "وجود آگاه" بود اینجا بدل
میشود به یک خصلت یک بازتاب یک کُپیه از ماده.

از آنجا که لنین وجود را وجود انسانی در نظر نمیگیرد آگاهی هم دیگر
نمیتواند "در وحدت" با آن بماند. به این ترتیب است که ماتریالیزم
متافیزیکی و ناتوریستی لنین سرانجام قائل به جدایی مطلق آگاهی از
وجود میشود. تئوری دانشی که او به آن میرسد همچنان به رابطه میان
موضوع شناخت و ذهن شناسنده محدود است و از اینرو سقوط میکند به
"وحدت" ایدئالیستی هگلی میان این دو، که در واقع چیزی نیست جز
دوئالیزمی مطلق میان اندیشه و وجود، ذهن و ماده؛ اینکه *حقیقت مطلق*
هست که ما در "فراشد بی‌پایان و جاری‌ای که در اساس عاری از تناقض
است" به آن نزدیک میشویم.

نقل قول زیر با وضوح خاصی نشان میدهد فهم لنین از وحدت آگاهی و
وجود در انسان چقدر محدود است:

"آگاهی بطور کلی وجود را *بازتاب* میدهد - این تز عمومی هر نوع
ماتریالیزمی است. به هیچ عنوان نمیتوان ارتباط جدایی‌ناپذیر آنرا با این تز
ماتریالیستی تاریخ ندید که میگوید آگاهی اجتماعی هستی اجتماعی را
بازتاب میدهد."^{۱۹}

تئوری بازتاب لنین آگاهی را در برابر موضوع قرار میدهد. چیزی که
این موضوع را بروشنی تایید میکند ارجاع افشاگر لنین به مفهوم "آگاهی

اجتماعی" است که برخلاف "هستی اجتماعی" که مارکس بکار برده لنین بطور مکرر به آن اشاره میکند. فرض را بر این میگذاریم که وقتی لنین از دو عبارت متفاوت "آگاهی" و "آگاهی اجتماعی" استفاده کرده منظورش تمایز میان اندیشه فرد و اندیشه اجتماعی نبوده است. پس تنها فرضیه ممکن میتواند این باشد که منظور او از "آگاهی اجتماعی" آگاهی انسانی است و به این ترتیب آن آگاهی ای که بطور کلی بازتاب وجود است باید آگاهی ای فرانسائی باشد، نوعی "ایده مطلق" یا همان از خود آگاه شدن هگلی. البته واضح است که به هیچ وجه لنین چنین منظوری نداشته اما همین نمونه کوچک نشان میدهد که تساوی غیردیالکتیکی ای که لنین بین ماتریالیسم دیالکتیکی و اجتماعی مارکس (که از نظر مارکس "همذات اومانیزم است") با ماتریالیسم متافیزیکی و طبیعی برقرار میکند چقدر او را از مسیر درست دور کرده است.

واضح است که این ماتریالیسم متافیزیکی نمیتواند به همان نتایجی برسد که درک مارکس میرسد، یعنی وحدت تئوری و عمل. لوپل مینویسد "وحدت تئوری و عمل بمعنای عملی است که آگاهانه است (یعنی بطور تئوریک پردازش شده) و تئوری ای است که در قالب عمل درآمده است. دبورین شارح وفادار لنین مینویسد: "وحدت واقعی تئوری و عمل با دگرگونی واقعیت با عمل، با جنبش انقلابی با تکیه بر قوانین انکشاف واقعیت که بصورتی تئوریک کشف شده، متحقق میشود."^{۲۰} هر دوی این برداشتها بوضوح تئوری را صرفا تاملورز میدانند. از دید آنها رابطه تئوری و عمل در این واقعیت است که تئوری میتواند به "اجرا" گذاشته شود. هیلفر دینگ و کائوتسکی معتقدند مارکسیزم و جنبش کارگری *الزاما* با هم پیوندی ندارند. مارکسیزم در نظر لنین تئوری ای است که جنبش کارگری میتواند آنرا به اجرا گذارد. و در هیچ کدام از موارد ذکر شده تئوری بیان

آگاهانه عمل انقلابی پرولتاریا نیست. در این معنا تئوری دیگر جزء سازنده‌ای از واقعیت نیست، تئوری‌ای نیست که واقعیت را از همان آغاز تغییر دهد، آگاهی انسان را دگرگون سازد و منجر به واژگونی واقعیتی بشود که بطور تئوریک نقد شده است.

ماکس آدلر نماینده گرایشی است که می‌خواهد مارکسیزمش را بر مبنای “نقد دانش” بنا کند. کار او نسبت بکار کائوتسکی و لنین به دیدگاه ما در این کتاب نزدیکتر است. قصد ما این نیست که بطور مشروح به پایه‌های فلسفی دیدگاه او پردازم بلکه فقط جاهایی را در نظر دارم که به مسئله آگاهی و وجود پرداخته. نقد آدلر به ماتریالیزم متافیزیکی و ناتورالیستی کائوتسکی و لنین تاحدی درست است. او بدرستی متوجه می‌شود که این نسخه از ماتریالیزم به مارکسیزمی که موضوعش را جامعه و نه طبیعت میبند هیچ ربطی ندارد.

آدلر آنجا که می‌گوید تئوری مارکس “انسانی سازی روابط اقتصادی”^{۲۱} است به راه حل اومانستی مسئله آگاهی و وجود خیلی نزدیک شده است. اما آنچه مانع می‌شود که در این رابطه دیالکتیک را تشخیص دهد دیدگاه کانتی و انتقادی-ایدئالیستی اش است. او مجبور می‌شود با دقت میان تفکر و وجود مرزبندی کند. در نتیجه دیالکتیک را “به مثابه وجهی از تفکر” از دیالکتیک “به مثابه وضعیت تضاد درون هستی خود چیزها” جدا میکند. انگلس می‌گوید این دو صورت از دیالکتیک “دو مجموعه قوانین اساسا یکسانند.” اما آدلر تضادی تماما غیر دیالکتیکی میان آگاهی و وجود ترسیم کرده و ناچار شده نوع اول را “دیالکتیک” و دومی را “تنازع” بنامد و محل تعامل این دو را صرفا در قلمرو آگاهی بداند. استدلالش اینست که نخست، چون روابط اقتصادی روابطی انسانی‌اند پس همچنین “روابطی معنوی” نیز هستند، روابط ذهن [geistige Verhältnisse] و سپس در

ادامه مدعی میشود که اینها فقط روابطی ذهنی‌اند: "اقتصاد مثل ایدئولوژی چیزی از ذهن است. فقط صورت دیگری از آن است."

او در واقع با این استدلال به سمت "معنوی کردن" [vergeistigen] هستی اجتماعی گام برمیدارد و بصورت زیر آنرا توجیه میکند:

"این هستی اجتماعی چیزی بیشتر از هستی طبیعی صرف چیزهاست. برای مارکس آگاهی از همان آغاز درون فراشدی است که دیگر فراشد طبیعی صرف و ساده نیست بلکه فراشدی اجتماعی است، و فراشد اجتماعی بدون فعالیت انسانها، فعالیتی آگاه از هدف خود، ناممکن است."

آدلر از این نقطه آغاز کاملاً درست به این نتیجه عجیب میرسد که آگاهی "به هیچ وجه توسط چیزی بیگانه از خود تعیین نمیشود" چرا که هستی اجتماعی "چیزی معنوی است". این گزاره به او اجازه میدهد که ایدئولوژی و اقتصاد را در وحدت بدانند، وحدتی که در "انسجامی معنوی" وحدت حیات اجتماعی را هم در بر میگیرد و وابستگی دوجانبه این دو حوزه به یکدیگر چیزی نیست جز "وابستگی یک صورت معنوی به صورت معنوی دیگر."

آدلر از فرضیه درستی آغاز کرد و آن اینکه روابط اقتصادی به عنصری "معنوی" یا ذهنی نیز آغشته است چرا که این روابط را انسانهای اندیشمند برقرار میکنند. اما اینکه او این روابط را روابط ذهنی ناب میدانند خطای واضحی است. بدون شک این درست است که بدون "فعالیت مناسب انسان" فراشد اجتماعی ناممکن است اما این به هیچ رو به معنای آن نیست که این فراشد اجتماعی فقط در آگاهی صورت میگیرد. آدلر نتیجه به همان اندازه غلط دیگری هم میگیرد و آن اینکه مارکس و انگلس "روابط اقتصادی را تماماً روابط معنوی میدانند و تعریف میکنند." و فرازی از

ایدئولوژی آلمانی را نقل میکند که در آن بر پیوند میان "تولید ایده‌ها" و تولید مادی تاکید ویژه‌ای شده است.

مارکس در اینجا گفته است "آگاهی تنها میتواند بصورت وجود آگاه باشد و وجود انسانها همان فراشد زندگی واقعی آنهاست." اما در این گفته به هیچ عنوان نمیتوان نشانه‌ای از این یافت که وجود را چیز "معنوی" ناب دانسته باشد. خود مارکس به صراحت علیه چنین برداشتی هشدار داده بود:

"کارگران کمونیست بخوبی میدانند که مالکیت و سرمایه و پول و کارمزدی و غیره به هیچ وجه ساخته صرف ذهن آنها نیستند بلکه نتایج بشدت مشخص و عملی از خودبیگانگی خودشان‌اند، چیزهایی که باید بشیوه‌ای مشخص و عملی از میان بروند اگر قرار است انسان نه فقط در اندیشه و آگاهی بلکه در وجود جمعی، در زندگی هم انسان باشد."^{۲۲}

تئوری "معنوی" آدلر به عمل راهی ندارد و تئوری تاملورز صرف باقی میماند. او از این شکایت دارد که چرا مارکسیزم خود را مغروق سیاست کرده و معتقد است مارکسیزم یک علم است، همان جامعه شناسی است و رابطه میان علم و سیاست را در مارکسیزم بطور زیر توضیح میدهد؛ مارکسیزم بدنال آن است تا به درکی علمی از حیات اجتماعی برسد، حیات اجتماعی به مثابه "فعالیتی اجتماعی که از درون بر خود پرتو میافکند". در این مسیر است که مارکسیزم به درکی از گذشته و "دانشی از هدف ضروری در آینده" میرسد. فعالیت سیاسی حاصل این تئوری است نه شرط ضروری آن. آدلر پس از آنکه با دقت این مرزبندی کانتی را میان رفتار تئوریک و رفتار عملی انجام داد، مجموع آنرا "وحدت تئوری و عمل" نام میگذارد و میگوید که جلوه مشخص این وحدت "اجرای آگاهانه قوانین اجتماعی" است. او آگاهی را لحظه‌ای از واقعیت و همچون "وجود آگاه"

نمی بیند که دگرگون شدن محتوای آگاهی‌اش اثر مستقیمی دارد. او آگاهی را آگاهی‌ای تاملورز میداند که بیرون از واقعیت جای گرفته. در این برداشت یکی قوانین اجتماعی را تشخیص میدهد و دیگری از آن تبعیت میکند، نه اینکه خود را بخشی از واقعیتی که تشخیص داده بداند و کنشهای خود را بخشی از این قوانین و دگرگون‌کننده آن بداند. آنچه مارکس در تز نخست تزهایی دربارهٔ فوئرباخ نوشت در مورد آدلر هم صدق میکند:

“واقعیت، حسیت، صرفاً بشکل عین، یا موضوع تامل برداشت شده و نه به مثابه فعالیت حسی بشری، نه به عنوان پراکسیس، نه بصورت ذهنی. [اگرچه آدلر از این ترم استفاده کرده.]” آدلر از درک معنای فعالیت انقلابی، فعالیت انتقادی-عملی ناتوان است. توضیح مارکس از رابطهٔ میان تئوری خودش با فعالیت انقلابی طبقهٔ کارگر در مانیفست کمونیست کاملاً خلاف دیدگاه آدلر است:

“استنباط تئوریک کمونیستها بیان کلی وضعیت واقعی مبارزهٔ طبقاتی جاری است، وضعیت حرکت تاریخی‌ای که جلوی چشمانمان جریان دارد.”

آغاز بازسازی

سه گرایش تئوریک اصلی که خود را مارکسیست معرفی میکنند در واقع راه حل مارکس دربارهٔ مسئلهٔ رابطهٔ میان وجود و آگاهی را منحرف کرده‌اند. هم لنین و هم کائوتسکی در غالب موارد بکار بردن ماتریالیزم تاریخی را در حوزهٔ اصلی آن که حیات اجتماعی است از نظر انداخته‌اند. این دو خصلت اومانستی ماتریالیزم تاریخی را نفهمیده‌اند و آنرا بدل به ماتریالیزمی ناتورالیستی کرده‌اند. نوع آدلری انحراف عبارت بوده از

“معنوی کردن” روابط مادی. حاصل هر دو نوع انحراف این بوده که مارکسیزم را اساساً تئوری‌ای تاملورز دانسته‌اند. علاوه بر این، چنین دیدگاهی به آنها اجازه داده تا مرز قاطعی میان آگاهی و وجود و میان تئوری و عمل قائل باشند اگرچه همه ارتودوکسانه این مرزبندی را با ترم نابجای “وحدت” پوشانده‌اند.

در برابر افول مارکسیزم بدست نامیترین نمایندگان تنها دو تئورسینند که خصلت انتقادی و انقلابی دکترین مارکس را بگونه‌ای بازسازی کرده‌اند که بتواند تکامل آنرا تغذیه کند. گئورگ لوکاج و کارل کرش. لوکاج نماینده گرایش است که طرفدارانش (و از جمله روایی و فوگاراسی) با حملات انترناسیونال کمونیست به مواضع شان عقب نشینی کردند. این حملات فقط حملاتی تئوریک نبودند و بصورت فشارهایی شدید درآمدند و از اینرو اینها دیگر مدافع مواضع سابق خود نیستند. از آنطرف کرش نماینده آن گرایش سیاسی است که دست به حمله متقابل زد و اپورتونیزم تئوریک و عملی انترناسیونال کمونیست، همان انترناسیونالی که خودش از آن آمده بود، را “از منظر چپ” نقد کرد.

قصد هردوی این گرایشها نوسازی و دفاع از معنای واقعی تئوری مارکس است. آنها تئوری را همچون وسیله‌ای برای توسعه خود آن بکار بردند و در این کار موفق شدند. این در کار کرش صورت نقد “ارتودوکسی” مارکسیزم انعطاف‌ناپذیر و بشدت صوری‌ای را گرفته که در گرایشهای مارکسیستی غالب وجود دارد. نقدی که هم چرایی چنین انحراف تئوریکی را و هم راه فائق شدن بر آنرا نشان میدهد. در طرف دیگر لوکاج توجه ویژه‌ای به نوسازی دیالکتیک مارکس دارد. و با این کار آن خصلتهای اساسی دیالکتیک را برجسته کرده که با این که مارکس عملاً آنها را در همه نوشته‌هایش بکار برده، تقریباً هیچ‌کجا بصورت روشمندی به آن

نپرداخته و انگلس هم کاملا به آنها بی توجه بوده. او با پرتو افکنی بر برخی از مسائل اساسی که مارکس به آنها پرداخته (بعنوان مثال شیءوارگی)، مسائلی که تقریباً بطور کامل فراموش شده بودند، مسائلی که اهمیت فوق العاده شان تنها پس از انتشار آثار اولیه مارکس روشن شد، عرصه تماماً جدید و مهمی را برای مارکسیزم در مطالعه شیءوارگی و ایدئولوژی گشود.

کارل کرش در دو کتاب خود مارکسیزم و فلسفه و مفهوم ماتریالیستی تاریخ: بحثی با کارل کائوتسکی، موشکافانه بررسی میکند که چگونه تئوری مارکسیستی بخصوص در کار کائوتسکی (در ویراست دوم مارکسیزم و فلسفه) در "مارکسیزم لنینیزم" به انحطاط کشانده شد. از نظر او تئوری مارکسیستی بیان کلی شرایط تاریخی مشخصی است که برای پراکسیس جنبش طبقه کارگر وجود دارد. و در پرتو همین است که مدعی میشود پذیرش مارکسیزم توسط جنبش کارگری بین المللی در انتهای قرن نوزدهم پذیرشی کاملاً صوری و "ایدئولوژیک" بوده. در واقع آنچه جنبش کارگری "حتا در تئوری پذیرفت، عبارت بود از تئوری‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی از هم جدا و گسیخته از بستر تمامیت مارکسیستی - انقلابی؛ این بود که معنایشان تغییر کرده و محتوای مشخص هر کدام مخدوش و ناقص شده بود."^{۲۳} او علت این پذیرش کاملاً صوری را این میدانند که "جنبش کارگری آنوقت... با اینکه نسبت به قبل دامنه عملش مبنای گسترده تری داشت، باز هم از سطوحی که کل جنبش انقلابی و مبارزه طبقاتی پرولتاریا در انتهای دوره اول انکشاف تاریخی سرمایه داری (که در میانه قرن به پایان رسید) در رشد کلی و تئوریک خود به آن رسیده بود پایینتر بود." آنچه کرش اینجا راجع به "مارکسیزم انترناسیونال دوم" میگوید در مورد مارکسیزم انترناسیونال سوم که از دل

مارکسیزم "ارتدوکس" منحصر به فرد روسی دوران پیش از جنگ بیرون آمده بود نیز همانقدر صادق است. این دو گرایش همراه با گرایش مارکسیزم کانتی آدلر "شکل تاریخی جدید تئوری طبقاتی پرولتاریا" را ساختند، تئوری‌ای که از دل شرایط عملی تغییر یافته مبارزه طبقاتی در دوران تاریخی جدید بیرون آمده بود.

کرش از مسئله ویژه "مارکسیزم و فلسفه" و از طریق بررسی دوره جدیدی - "دوره سوم انکشاف مارکسیزم که از ابتدای قرن آغاز شد" - به مسئله رابطه میان آگاهی و وجود میرسد و در این رابطه مفاهیم "ابتدایی، ماقبل دیالکتیکی و حتا ماقبل ایدئالیستی" که بر تمامی گرایشهای اصلی که در بالا ذکرشان رفت حاکم بوده را نقد میکند. نتایجی که او در این رابطه میگیرد با دیدگاه این کتاب مطابق است و همین است که من کار خود را در این فصل به اشاره به ارجاعات بارز نتایج او محدود میکنم.

کرش این مفهوم لنینیستی را نقد میکند که به غلط "دیالکتیک را بطور یکسویه در مورد اشیاء و طبیعت و تاریخ بکار میبرد" و "دانش به این موجود عینی را صرفاً متعلق به آگاهی ذهنی میداند" و چنین برداشتی را با دیالکتیک ماتریالیستی مارکس و انگلس مقایسه میکند، دیالکتیکی که "مسئله را رابطه میان کُل هستی تاریخی و تمامی صورتهای تاریخی آگاهی میبیند." به عبارت دیگر او خصلت اومانستی تئوری مارکس را تشخیص میدهد. او به درستی "تطابق آگاهی و واقعیت" را تشخیص میدهد، یعنی آگاهی با واقعیت در تضاد نیست بلکه "در همین جهان و به مثابه بخشی فعال و واقعی از این جهان طبیعی و تاریخی و اجتماعی (اگرچه بخش "ایدئال آن)" وجود دارد. از اینجاست که کرش میتواند وحدت تئوری و عمل را تصدیق کند. کرش "تقابل کاملاً انتزاعی لنین میان تئوری ناب که حقیقت را کشف میکند و عمل ناب که این حقایق کشف شده را در

واقعیت به اجرا میگذارد” را نقد میکند. کرش در مخالفت با این درک و با کمک گرفتن از تزهایی دربارهٔ فوئرباخ مارکس “اصول روش ماتریالیستی و دیالکتیکی جدیدی” را توسعه میدهد:

“نقد تئوریک و انقلاب عملی فعالیت‌هایی جدایی‌ناپذیرند - نه به هیچ وجه بصورتی مجرد بلکه بصورت دگرگونی مشخص و واقعی جهان مشخص و واقعی جامعهٔ بورژوازی.”

به این ترتیب کرش ضرورت پیوند میان تئوری مارکسیستی و جنبش کارگری را به صورت زیر نشان میدهد:

“اگر بخواهیم در عبارات هگلی مارکسیستی بگوییم تولد تئوری مارکسیستی چیزی نیست جز “سویهٔ دیگر” تولد جنبش واقع طبقاتی پرولتاریا؛ این هر دو تمامیت مشخص فراشد تاریخی را میسازند.”

مهمترین نکتهٔ کتاب بسیار مورد بحث قرار گرفتهٔ گئورگ لوکاچ تاریخ و آگاهی طبقاتی ارائهٔ روشمند دیالکتیک است. به مانند همه کارهای دیگری که در این کتاب بررسی کردم کار او را نیز در پرتو تقریبی که به مسئلهٔ آگاهی و وجود دارد بررسی خواهم کرد.

لوکاچ از همان ابتدا اینطور آغاز میکند که دیالکتیک ماتریالیستی “در اساس روشی انتقادی و انقلابی است.” و ادامه میدهد که وحدت تئوری و عمل، وحدتی که در آن تئوری به “حامل انقلاب” تبدیل میشود تنها زمانی میتواند وحدتی واقعی باشد که در آن لحظهٔ آگاه شدن پیوند نزدیکی با عمل داشته باشد و در این حالت است که این وحدت قدمی تعیین کننده بسوی فراشد عملی انقلاب خواهد بود. و این لازمه‌اش وحدت دیالکتیکی موضوع شناخت و ذهن شناسنده در فراشد تاریخی، و وحدت وجود اجتماعی و انسانی و آگاهی انسان است. در این وحدت است که ظاهر

شیء‌وارهٔ قوانین طبیعی اقتصاد که بنظر مستقل از ارادهٔ انسان میرسیدند آشکار میشود؛ واقعیت اجتماعی چیزی است که با فعالیت انسانی قابل شناخت و دگرگونی است.

ظهور پرولتاریا در تاریخ شرط لازم چنین وحدتی را فراهم کرده است. تئوری‌ای که وحدت تئوری و عمل را بیان میکند "اساساً چیزی نیست بجز بیان خود فراشد انقلابی در قالب اندیشه". به بیان دقیقتر این شرط لازم همان آگاهی طبقاتی پرولتاریا است. آگاهی طبقاتی است که این شیء‌وارگی نظم سرمایه‌داری را از میان میبرد و عوامل "اقتصادی" را در هیات رابطهٔ میان انسان و جامعه در تمامیت مشخص آن تشخیص میدهد. شناخت کامل از واقعیت این امکان را به پرولتاریا میدهد که نقش خودش که دگرگون کردن همین مناسبات است را در واقعیت تشخیص دهد. آگاهی طبقاتی در قالب حزب انقلابی است که به هیات عمل درمی‌آید، حزبی که نقشش اینست که "حامل آگاهی طبقاتی پرولتاریا و "هشیاری" ماموریت تاریخی آن باشد". روشنترین بیان معنای عملی تئوری در قالب حزب است، حزبی که اهرم انقلاب است.

لوکاچ به روشنی خصلت اومانستی دیالکتیک و بویژه نقش آن در از میان برداشتن ظاهر شیء‌وارهٔ روابط اجتماعی را نشان میدهد. با این وجود برخی از منتقدان لوکاچ به ایدئالیزم متهمش میکنند و میگویند که او دیالکتیک را فقط در مورد جامعه و نه طبیعت بکار میبرد و به این ترتیب مرزی میان این دو حوزه ترسیم میکند، مرزی که در نظر مارکس وجود نداشت. در کار لوکاچ هیچ کجا نمیتوان شرح منسجمی دربارهٔ رابطهٔ میان طبیعت و جامعه یافت. آشکارترین ارجاعی که میدهد اینست که "برای مارکسیستها به مثابه دیالکتیسیسینهای تاریخی، طبیعت و همه اشکال چیرگی

تئوریک و عملی بر آن مقولاتی اجتماعی‌اند، و نه مقولاتی فرا اجتماعی یا فراتاریخی.

نپذیرفتن اهمیت فرا زمانی دادن به علوم طبیعی یا هر گونه استقلال آن از ملاحظات طبقاتی، روداس، منتقد لنینیست را شگفت زده کرده. او اعتراض میکند که در تز لوکاچ "هیچ وسیله‌ای برای شناخت حقیقت عینی نمیتوان یافت." همانطور که پیشتر دیدیم برای لنینیستها حقیقت عینی نوعی "شیء در خود" است کاملاً مجزا از شناخت انسان، چیزی که تنها میتوان در فراشد پایان‌ناپذیر نزدیک شدن به شناخت به آن نزدیک شد. به هر حال درک لوکاچ کاملاً با درک مارکس و انگلس مطابقت دارد، درکی که تمایز گذاری لینی میان آگاهی و وجود را نمیپذیرد و طبیعت را همچون طبیعت "اجتماعی" و تغییر یافته بدست انسانها در نظر میگیرد. اما نقد به لوکاچ تا آنجایی قابل توجیه است که بجای آنکه دیالکتیک را بیان انتزاعی واقعیت بداند از آن برای رسیدن به نتایجی در مورد شکل‌گیری مشخص واقعیت نیز استفاده میکند.

لوکاچ بشدت به "تئوری بازتاب" حمله کرده و آنرا عینیت‌یابی تئوریک دوئالیزم میان آگاهی و واقعیت و تفکر و وجود میدانند. او این تئوری را بیان آگاهی شیء‌واره شده بورژوازی میدانند، آگاهی‌ای که وقتی ظاهر شیء‌واره و سطحی واقعیت را که در آن مناسبات انسانی بصورت رابطه اشياء با یکدیگر پدیدار میشوند میبیند تصور میکند واقعیت را دیده. پوسته سخت این ظاهر شیء‌شده جهان سرمایه‌داری واقعیت را به چیزهای منفردی قطعه قطعه میکند که آگاهی با هر کدام از آنها مستقلانه مواجه میشود.

لوکاچ معنای واقعا پر بار اومانیزم را به ما نشان میدهد، یعنی نقشی که اومانیزم در محو شیء‌وارگی، محو "از خود بیگانگی انسان" (مارکس) دارد،

از خودبیگانگی‌ای که در دوران سرمایه‌داری مقولهٔ مرکزی آگاهی و ریشهٔ ایدئولوژی‌هاست. آگاهی طبقاتی پرولتاریا نشانهٔ از میان رفتن این شیء‌وارگی است.

آگاهی کاذب و آگاهی درست

فصل چهارم

بیگانگی و شیء‌وارگی

از خودبیگانگی انسان و فتیسیزم کالایی

در فصل دوم این کتاب اهمیت اساسی تقسیم کار در روش ماتریالیستی تاریخی نشان داده شد. جداسدن کار یدی از کار فکری شرایطی ایجاد میکند که نوعی آگاهی شکل بگیرد که خود را مستقل از عوامل مادی بداند. منشاء ایدئولوژی یا همان آگاهی کاذب چنین شرایطی است. به مسئله آگاهی کاذب از نزدیک نگاهی بیاندازیم. تمام مسئله یک رشته علمی بعنوان جامعه شناسی دانش از این واقعیت می آید که روابط سرمایه دارانه نه در هیات واقعی خود که در هیاتی مبدل در نظر ناظر پدیدار میشوند. تنها با در نظر گرفتن این واقعیت است که میتوان متوجه شد انواع مفاهیم علمی که درباره واقعیت اجتماعی در دوران سرمایه داری، اقتصاد و دولت و پدیدارهای فرهنگی آن وجود دارد از کجا ناشی میشود.

تمام انواع تقسیم کار تا به امروز را میتوان تقسیم کاری طبیعی دانست به این معنا که اراده انسان و دخالت و کنترل آگاهانه او در آن نقشی نداشته اند. شرط وجود چنین تقسیم کاری تفاوت میان منافع فردی اعضای جامعه با منافع عمومی جامعه است و به صف درآوردن فعالیتها را نه اراده انسان که مجموعه شرایطی بظاهر مستقل از او تعیین میکنند و همین است که فعالیت خود انسان بجای آنکه در اختیار خود او باشد بدل به نیروی بیگانه ای بدل گردیده که سد راهش شده و به بندش میکشد.

اینچنین است که روابط تولیدی یا همان مناسبات میان انسانها در تولید وسائل معاش در هیات روابطی فرا انسانی که انسان به آن وابسته است پدیدار میشوند. هر کدام از اعضای جامعه حوزه فعالیت ویژه و اختصاصی‌ای دارد که به آن وابسته است و هر کسی در کلیت تولید اجتماعی ناچار به انجام نقشی جزئی است که او را از داشتن بینشی کلی از کلیت بستر تولیدی محروم میکند. بر خلاف وجه تولید کمونیستی که در آن محصول تولید از پیش برنامه‌ریزی میشود در تمام وجوه تولید پیشین نتایج کلی تولید اجتماعی نه از پیش محاسبه شده و نه اصلاً از پیش قابل محاسبه است.

در وجه تولید سرمایه‌داری تامین نیازها با مصرف بواسطه تلاقی عرضه منفرد با تقاضای منفرد صورت میگیرد و این تعادل با تاخیر حاصل میشود، "تعادلی" اغلب بصورت بحرانی "غیرعقلانی" در می آید. وقتی تقسیم کار چنین صورتی بخود گیرد روشن است که تولیدکننده منفرد نمیتواند از کلیت و عملکرد فراتر تولید هیچگونه چشم‌اندازی داشته باشد. همین است که بحران اقتصادی در نظر او نه بصورت نتیجه فعالیت‌های انسان، که او عادت کرده آنرا عمدتاً عقلانی بداند، بلکه در هیات فاجعه‌ای طبیعی جلوه میکند. نکته اینست که در گذشته چنین عقلانیتی صرفاً در فعالیت‌های افراد وجود داشته و به هیچ عنوان چیزی نبوده که شالوده فراشدهای اجتماعی را شکل دهد. در تمام صورتبندی‌های اجتماعی که تاکنون وجود داشته فعالیت انسان چیزی بیگانه از خود او بوده، بیگانگی‌ای که در نظر او کار نیروهایی توانمندتر از او بوده، نیروهایی که انسان در جریان انکشاف تاریخی نامهای مختلفی بر آنها نهاده است (از نظر روش اگر بنگریم از دوره پرستش خدایان طبیعی تا نسبت دادن علت بحرانهای اقتصادی به

لکه‌های خورشیدی فاصله‌ی زیادی نیست). مارکس این پدیده را از خودبیگانگی انسان یا بیگانه شدن کار مینامد.

هر نوع کار انسان به وسائل کار و تولید ویژه‌ای مرتبط است و نقطه‌ی تمایز انسان با حیوان در اینست که انسان وسائل تولید مورد نیازش را خودش تولید میکند. با انکشاف بیشتر تقسیم کار اینطور بنظر میرسد که استقلال وسائل تولید نیز بیشتر میشود. در وجوه تولید اولیه وابستگی تولید به شرایط طبیعی چنان زیاد است که در تصورات انسانها این شرایط در هیات خدایگان زمین و آتش و باروری و غیره پدیدار میشوند. پس از آن با انکشاف اجتماعی تکنولوژی، وسائل تولیدی که بدست خود انسان تولید شده‌اند در هیات اشیائی که بر او سلطه دارند جلوه‌گر میشوند. در وجه تولید سرمایه‌داری ماشین که در واقع افزاری در دست انسان است مجموعه قوانین اقتصادی مستقل و مخصوص به خودش را ایجاد میکند و این کار انسان است که خود را با نیاز به استخراج ارزش از ماشینی که با آن کار میکند تطبیق میدهد. اقتصاد بازار سرمایه‌داری که شکل تکامل‌یافته‌ی تولید کالایی است تولیدکننده را از محصول تولیدی‌اش جدا میکند. در تمامی صورت‌بندی‌های پیشین تولید برای رفع نیازهای شخصی صورت غالب بود. در وجه تولید سرمایه‌داری اما این جای خود را کاملاً به تولید کالایی میدهد، یعنی تولید برای زنجیره‌ی نامعینی از خریدارها.

و مسئله صرفاً فاصله‌گرفتن و بیگانه‌شدن تولیدکننده و مصرف‌کننده نیست: مسئله اینست که تولیدکننده واقعی یعنی کارگر کالاها را نه برای خودش که برای صاحب ابزار تولید، همان ابزاری که کارگر با آن مشغول است، تولید میکند. در اینجا تقسیم کار به نقطه‌ی اوج خود میرسد. در وجه تولید فئودالی سرف هنوز قطعه‌ای زمین و افزار ضروری کاری (وسائل تولید) از آن خود دارد. این امکان برای او هست که بخشی از نیروی

کارش را صرف خودش کند و باقی را در اختیار ارباب اراضی بگذارد. کارگر مدرن در وجه تولید سرمایه‌داری از وسائل تولید مجزاست، و راه دیگری ندارد جز این که تنها دارایی خود یعنی نیروی کارش را بفروشد تا بتواند از آن به مثابه وسائل تولیدی بیگانه با خود ارزش استخراج کند. از اینرو نیروی کارش یعنی خود او بدل به یک کالا میشود. مارکس مینویسد: "کار نه تنها کالا تولید میکند بلکه خودش را و کارگر را هم به عنوان کالا بار دیگر تولید میکند - و این را در ابعادی متناسب با تولید عمومی کالایی انجام میدهد."

فقط وسائل کار نیست که برای تولیدکننده بیگانه میشود بلکه محصول کارش نیز برایش بیگانه میشود. چیزی که کارش تولید کرده، محصول خودش همچون وجودی بیگانه همچون "نیروی مستقل از تولیدکننده‌اش" در مقابل او قرار میگیرد. محصول کار، یکی شدن آن با چیزی که تولید میشود همان تحقق کار است. برای کارگر اما این به معنای کنده شدن نیروی کارش است، قسمی کاسته شدن او. تصاحب محصول کار که نه بدست کارگر که بدست سرمایه‌دار انجام میشود همان بیگانه شدن کار است:

"کارگر زندگی را در چیزی که تولید میکند میگذارد، اما حالا آن زندگی دیگر به او تعلق ندارد بلکه مال آن چیز است. از اینرو کارگر هرچه بیشتر کار کند عینیات کمتری خواهد داشت. محصول کارش هرچه باشد چیزی جز اوست. از اینرو محصولش هرچه بزرگتر شود خود او کوچکتر میشود. بیگانه شدن کارگر در محصول کار خود فقط این نیست که کارش به یک شیء، به هستی‌ای بیرونی خارج از خود او بدل میشود بلکه چیزی میشود که خارج از او همچون چیزی غریبه با او هستی دارد و بدل به نیروی مستقلی میگردد که در برابرش قرار میگیرد. معنای آنچه گفته شد اینست

که زندگی‌ای که او به آن شیء بخشیده در هیات چیزی متخاصم و بیگانه با خودش در برابرش قرار میگیرد.^{۲۴}

این بیگانه شدن کار به صورتهای مختلفی درمی‌آید. اول اینکه محصول کار در هیات شیء‌ای بیگانه شده از کارگر بر او مسلط میشود. کارگر نیست که ماشین را کنترل میکند: سرمایه یعنی جوهر اقتصادی ماشین است که بر کارگر چیره است. سرمایه همچون رابطه اجتماعی تولید ضرورتاً بصورتی بیگانه، و همانطور که پیشتر هم بود، بصورت نیرویی طبیعی بر او جلوه میکند. بیگانه شدن کار را در این واقعیت بهتر میتوان مشاهده کرد که کار برای کارگر نیازی طبیعی نیست که به آن تن دهد بلکه صرفاً میانجی‌ای است برای رفع نیازهای هستی‌اش. «کارش کاری خودخواسته نیست بلکه از روی اجبار است: کار اجباری است... خصلت بیگانگی کار در این واقعیت بخوبی قابل مشاهده است که به محض آنکه فشار فیزیکی و غیره از میان برود از کار همچون طاعون دوری میشود... خصلت غریبگی کار برای کارگر را در این واقعیت میتوان دید که این کار نه مال او که مال کس دیگری است... فقدان خویشتن اوست.»^{۲۵}

از آنجا که تولید جلوه حیات اجتماعی انسانهاست و از آنجا که محصول کار عینیت‌یابی این هستی اجتماعی است، بیگانه شدن کار این اثر را دارد که انسانها را از یکدیگر بیگانه میکند و حیات اجتماعی صرفاً میشود وسیله‌ای برای حفظ بقای خود. انسان در این شرایط تصور میکند که میتواند به تنهایی زندگی کند و دیگر خودش را همچون بخشی بیواسطه از جامعه انسانی نمیشناسد. میان سرنوشت شخصی و سرنوشت عمومی اشتراکی نمی‌بیند. ریشه فردگرایی همینجاست، در بیگانه شدن انسان از کار خودش و بیگانه شدن انسان از انسان، در این تصور که گویی جامعه «درخفا» با رضایت داوطلبانه اعضای منفردش شکل گرفته. و این فهمیده

نمیشود که اگر برای جامعه نبود این افراد هم نبودند و این جامعه است که در وهله اول افرادش را تعیین میکند. با انکشاف نظام اقتصادی سرمایه‌داری و با تشدید تخصصی‌شدن فرآیند تولید این وضعیت هم حادثر میشود. هرچه پاره‌وظایف فرد تخصصی‌تر شود کمتر قادر خواهد بود کلیت بستری که در آن هست را ببیند و از اینرو کارش نیز برایش بیگانه‌تر میگردد. تخصصی‌شدن بیسابقه علوم و فقدان دانش از کلیت که ملازم آن است شاهد دیگری از این پدیده‌اند.

چون سرمایه‌داری تمام تضادهای اجتماعی را تشدید میکند و قابل‌مشاهده میسازد پدیده از خودبیگانگی نیز برای نخستین بار قابل‌مشاهده میشود:

“در تمام روابط تولیدی گذشته سلطه شرایط تولید بر انسانها کمتر از دوران سرمایه‌داری نبوده اما پشت مناسبات سلطه و بردگی که بنظر میرسید - و هنوز نیز اینطور تصور میشود - که نیروی محرکه بلاواسطه فرآیند تولید است پنهان میشدند.”^{۲۶}

در واقع هم در اقتصاد کهن و هم در اقتصاد فئودالی شرایط تولید بر تولیدکنندگان حاکم است اما نکته اینجاست که این شرایط عمدتاً عوامل طبیعی‌اند - به عنوان مثال عواملی اقلیمی که بازده محصول را تعیین میکنند. آنچه در دوران سرمایه‌داری زمینه را برای درک این پدیده ایجاد کرده عبارت است از کنترل بیشتر انسان بر این شرایط طبیعی تولید و اینکه وابستگی دائماً در حال افزایش به شرایط اجتماعی تولید جای وابستگی مستقیم به شرایط طبیعی را گرفته است.

در جامعه بورژوایی از خودبیگانگی تمامی طبقات را، البته به شکلهای مختلف، تحت تاثیر قرار میدهد. هم کارگر و هم سرمایه‌دار در انقیاد انباشت سرمایه‌اند.

“از خودبیگانگی طبقهٔ مالک و طبقهٔ پرولتاریا یکی است. تفاوت اما اینجاست که طبقهٔ مالک در این از خودبیگانگی احساس رضایت میکند، خودش را با آن تصدیق میکند و در این بیگانگی قدرت خود را میبیند. او در آن ظاهر هستی انسانی دارد طبقهٔ پرولتاریا اما در از خودبیگانگی‌اش احساس نابودی تمام و کمال دارد و ناتوانی خود و واقعیت هستی‌ای غیرانسانی را در آن می‌بیند.”^{۲۷}

و دقیقاً همین “هستی غیرانسانی” یکی از عواملی است که باعث میشود پرولتاریا با تحقق انسانی خود بوسیلهٔ عمل انقلابی از خودبیگانگی را از میان بردارد. راه رسیدن به این عمل راهی طولانی است و یکی از شروط اساسی آن آگاهی درست و تشخیص این روابط تولیدی است.

یکی از بارزترین جلوه‌های از خودبیگانگی انسان در سرمایه‌داری فیتیشیزم کالایی است. خصلت متمایزهٔ اقتصاد سرمایه‌داری اینست که اقتصاد کالایی نابی است که بر مبادلهٔ کالاهایی که توسط جامعه و برای جامعه تولید شده اما بطور فردی تصاحب میشود بنا شده. در جامعهٔ سرمایه‌داری ثروت اجتماعی در هیأت مجموعهٔ وسیعی از کالاها پدیدار میشود. از اینرو کالا پدیدار بنیادی اقتصاد سرمایه‌داری و همینطور روبرنای ایدئولوژیک آن است. و تصادفی نیست که مارکس نقد اقتصاد بورژوازی یعنی کاپیتال را با بررسی کالا آغاز میکند. در تمامی صورتهای تولیدی پیشین محصولات غالباً برای مصرف بیواسطه تولید میشدند در سرمایه‌داری اما این محصولات در قالب کالا در می‌آیند و قوانینی مستقل برای خود میسازند قوانینی که خصلت ارزش مصرفی آنها را در پس ارزش مبادله‌ای شان پنهان میکند. در هر کدام از صورتهای اقتصاد طبیعی آنچه تعیین‌کننده بوده ناهمگنی و کیفیت محصول بوده در حالی که در تولید اجتماعی سرمایه‌داری جنبه کمی و قابل محاسبه جای آنرا میگیرد.

از آنجا که ارزشهای مصرفی بدون استثناء در قالب کالا پدیدار میشوند اینطور بنظر میرسد که شکل کالایی همواره در پیوند با آنهاست. کالا بصورت جزء تشکیل دهنده هر ساخت اقتصادی پدیدار میشود. اولویت سرمایه‌داری در تولید چیزهایی برای استفاده نیست بلکه تولید کالا است، کالاهایی که در ضمن برخی نیازها را هم رفع میکنند. تنها اینگونه میتوان این واقعیت را توضیح داد که علیرغم وجود نیازهای رفع نشده مواردی پیش می‌آید که وقتی نمیتوان از کالاها بهره برداری اقتصادی کرد، بصورت انبوه آنها را از بین میبرند.

مبنای ارزش مبادله‌ای محصولات در ابعاد اجتماعی تساوی آنها بعنوان محصول کار مجرد انسانی است که بصورت ارزش کمی محصول کار بیان میشود. از اینروست که روابط تولیدکننده‌ها با یکدیگر که در فراشد تولید عینیت میابد ظاهر روابط اجتماعی محصولات کار یعنی روابط اجتماعی میان کالاها بخود میگیرد. روابط تولیدی-روابط انسانی سلطه و بردگی - در قالب روابط مبادله جلوه میکند، گویی مناسباتی‌اند میان کالاهایی که قوانین مستقل خودشان را دارند.

و این تا جایی گسترش میابد که خود نیروی کار انسان مستقیماً بصورت یک کالا بفروش میرسد. در قوانین بورژوازی، قراردادهای کار و خدمات تفاوتی با قراردادهای مربوط به خرید و فروش اجناس ندارند. در قوانین مدرن کار این واقعیتی پذیرفته شده است که علیرغم برابری صوری طرفین قرارداد(چیزی که در مورد قراردادهای خرید و فروش اجناس هم صادق است) استخدام‌شونده به استخدام‌کننده وابسته است و مثل هر کالای دیگری بهای کار نیز به عرضه و تقاضای آن بستگی دارد. اصلاً خود استفاده از اصطلاح "بازار کار" نشان میدهد که کار انسان را بیگانه میکند، که نیروی کار بدل به یک شیء شده است:

“روابط تولیدکننده‌ها با مجموع کُل کار خود برایشان بصورت رابطه اجتماعی اشیائی که خارج از آنها هستی دارند در می‌آید... این رابطه اجتماعی ویژه میان خود انسانهاست که در نظرشان بصورت پندارگونه رابطه میان اشیاء درمی‌آید... این همان چیزی است که من فیتیشیزم مینامم: همین که محصولات کار بصورت کالا تولید میشوند این فیتیشیزم در جلد آنها می‌رود و از اینرو از تولید کالاها تفکیک ناپذیر است.”^{۲۸}

تولید اجناس برای استفاده، در قالب کار خصوصی منفرد انجام میشود اما برای مصرف اجتماعی است؛ از اینرو خصلت اجتماعی کار تنها آن لحظه آشکار میشود که محصولات کار با یکدیگر مبادله شوند. از اینجا به بعد کالا خصلت فیتیشی بخود میگیرد یعنی کاری میکند که روابط اجتماعی میان انسانها بصورت روابط میان اشیاء پدیدار شوند. اینطور بنظر تولیدکننده میرسد که “مناسبات اجتماعی میان یک فرد خصوصی با فرد خصوصی دیگر نه مناسبات اجتماعی بیواسطه میان افرادی که مشغول کارند بلکه روابطی مادی میان افراد و روابطی اجتماعی میان چیزهاست.” به همین سیاق:

“نیروهای مولده در هیات دنیایی برای خود پدیدار میشوند کاملا مستقل و منفک از افراد اما در موازات آنها؛ علت اینست که افرادی که این نیروها به آنها تعلق دارند جدا از یکدیگر و در تخالف با همدند، در حالیکه این نیروها هنگامی نیرویی واقعی میشوند که در تعامل و پیوند با این افرادند. در نتیجه ... مجموعه‌ای از نیروهای مولده داریم که صورتهای مادی بخود گرفته‌اند و دیگر نیروهایی از آن افراد نیستند بلکه دارایی‌هایی خصوصی‌اند و تا همان حد که افراد خودشان صاحب دارایی‌های خصوصی باشند اینها هم دارایی‌هایی از آن افرادند.”^{۲۹}

از اینجاست که افراد مجبورند یکدیگر را بعنوان مالکان دارایی خصوصی و شخصیت‌هایی حقوقی بشناسند. کارگر میشود مالک شخصی کالایی به نام نیروی کار و خودش را به مثابه یک جنس همراه با نیروی کارش میفروشد. از اینرو بیگانه شدن نیروی کار فراشدی دوجانبه است: نخست نیروهای انسان و محصولات کارش از خالق انسانی‌شان جدا شده و سپس دارای استقلالی از آن خود میشوند. نتیجه این میشود که انسان تحت سلطه صورت مادی کار خودش در می‌آید.

ظاهر کالایی - فетиشی روابط اجتماعی تنها در وجه تولید سرمایه‌داری یعنی در اقتصاد کالایی تکامل یافته وجود دارد. در دوران فئودالیزم روابط اجتماعی بر اساس وابستگی شخصی بود:

“درست به همین علت... ضرورتی ندارد که کار و محصولاتش صورتی خیالی جدای از واقعیتشان بگیرند. شکل این روابط خدمات جنسی و پرداختهای جنسی است... هر طور که راجع به نقش طبقات مختلف در جامعه [فئودالی] فکر کنیم روابط اجتماعی میان افراد در چگونگی اجرای کارشان در هر وضعیتی بصورت روابط شخصی دوطرفه پدیدار میشود و در روابط اجتماعی میان اشیاء، میان محصولات کار چهره عوض نکرده است.”^{۳۰}

همین مسئله در مورد دیگری هم صادق است و آن هم “اتحاد انسانهای آزادی است که کارشان را با وسائل تولید مشترک انجام میدهند، طوری که نیروی کار افراد مختلف بشیوه‌ای آگاهانه بصورت نیروی کار مرکب آن اجتماع بکار میرود.” فقط در تولید کالایی سرمایه‌داری است که ظاهر کاذب پدیداری سراسری است. و از آنجایی که “در تحلیل نهایی” این اقتصاد است که حیات اجتماعی را تعیین میکند این فетиشیزم که صورت

سراسری شیء‌وارگی بخود گرفته در تمام ساخت جامعه و آگاهی بورژوازی پدیدهٔ کانونی است.

شیء‌وارگی در شالوده و روبنا

انگلس در قالب بخشی از مباحثه بر سر نقد اقتصاد سیاسی مارکس در روزنامهٔ *داس و لگ لندن* در سال ۱۸۵۹ مینویسد: "مسئلهٔ اقتصاد اشیاء نیست بلکه روابط میان انسانها و در تحلیل نهایی روابط میان طبقات است: این روابط اما پیوسته با اشیاء گره خورده‌اند و در هیات اشیاء پدیدار میشوند."

این ظاهر شیء‌واره فقط خصلت ویژهٔ اقتصاد نیست بلکه در کل ساخت جامعهٔ بورژوازی و آگاهی آن وجود دارد. بیشتر دیدیم که پیش از هرچیز عامل تعیین‌کننده در تولید کالا نه کیفیت آن که سودآور بودنش است. اهمیت کالا در ارزش مبادله‌ای‌اش است نه در ارزش مصرفی‌اش (این به معنای نادیده گرفتن این نیست که یک کالا برای آنکه مبادله شود باید ارزش مصرفی هم داشته باشد) برآورد هزینهٔ کالا از پیش از تولید آن آغاز شده و در تمام طول سفرش در دنیای اقتصاد همراهش باقی میماند. برآورد قیمت و بهینه‌سازی آن همه از اصول اقتصاد سرمایه‌داری‌اند. کارگر (یعنی همان کالای نیروی کار) هم مثل سایر وسائل تولید مورد قیمتگذاری قرار میگیرد و به همان صورتی که مقدار بازدهی یک ماشین محاسبه میشود بازدهی کار او نیز محاسبه میشود. فراشد کار نیز خود بصورتی ماشینی "بهینه" شده و به مراحل بدنی مشخصی تقسیم شده (سیستم تیلوری) و بطور آماری ثبت میشود. تفاوت میان کار بهینه‌شده در کارخانهٔ مدرن با صنایع دستی کارگاهی در اینست که کار در

کارخانه مدرن به حرکت‌های جدای از هم تقسیم شده یعنی فرآشدهایی جزئی که بطور سیستماتیک [شیوه‌دار] انجام شده و تا حد زیادی از یکدیگر مستقلند. تقسیم کار به سطحی میرسد که محصولات کار جزئی با اینکه هنوز بصورت کالای نهایی و ارزش قابل استفاده درنیامده‌اند نیز خود بصورت کالا درمی‌آیند. یکپارچگی کیفی محصول با اندازه‌گیری کمی و مجموعه خرده سیستم‌های مجزایی که تقریباً میتوان گفت از یکدیگر مستقلند جایگزین میشود.

افزایش کمی تقسیم کار که تا پیش از آن در فرآشد کار دستی در مانوفاکتور وجود داشت تغییری کیفی میکند. در جایی که درون یک کارخانه یا میان چند کارخانه تقسیم کار وجود دارد هرگونه ارتباطی میان عملیات جزئی مختلف بنظر تصادفی میرسد. چیزی که صنعتگر تولید میکند یک کُل است یا او دستکم از دل تقسیم اندامواره و ادغام دوباره کار و بر اساس تجربه عملی روال کار پدیدار شدن چیزی را در فرآشد تولید میبیند. کارگر اما با مجزا شدن و تخصصی‌تر شدن کار آن دید کلی را نسبت به تمامیت محصول نهایی تولیدشده از دست میدهد. کارگر هرچه کمتر آنچه تولید میکند را در قالب یک کُل ببیند کمتر این حس را دارد که در کارخانه‌ای که مشغول بکار است اصلاً محصولی نهایی هم تولید میشود؛ حتا کارفرما هم بیشتر از کارگر تصوری از این کلیت ندارد. کارگر با مجموعه روال کاری روبروست که باید خود را با آن وفق دهد و به آن گردن نهد، او نه میداند مرحله پیشین چه بود و نه مرحله بعدی چه خواهد بود. اوست که باید خود را با حرکت خط تولید تطبیق دهد نه برعکس، خط تولیدی که مستقل از اراده او حرکت میکند و سرعت انجام کار را به او حکم میکند. کارفرمای منفرد هم به همین سیاق با قوانین حیات اقتصادی روبروست، قوانینی که دید کاملی درباره آنها ندارد و چون این قوانین

جلوه بیگانه‌شدن کارند در نظرش بصورت قوانینی طبیعی و مستقل از انسان جلوه میکنند.

خصلت هرچه بیشتر تاملورزانه کار نیز این تصور را که هم کارگر و هم کارفرما با فراشدی مستقل از انسان مواجه‌اند تقویت میکند. در کارخانه بهینه‌سازی‌شده مدرن فعالیت کارگر هر چه بیشتر محدود میشود به نظارت و تنظیم ماشین. گویا جلوه واقعی فراشد کار دیگر نه انسان کارگر که ماشین است. کارگر نیز مانند یک جزء مکانیکی در فراشد کار از پیش موجودی ادغام میشود که نمیتواند روی آن اثرگذار باشد. کیفیت ویژه کار او هرچه بیشتر اهمیتش را از دست میدهد و به سطحی پستتر و و همگانی سقوط میکند. کار بدل میشود بکاری مجرد که فقط با مقیاسهای کمی قابل اندازه‌گیری است (گواه این را میتوان در صنعت مدرن دید که تعداد کارگران "نیمه ماهر" نسبت بکارگران "ماهر" در حال افزایش است).

همانطور که مارکس میگوید انقیاد انسان توسط ماشین وضعیتی ایجاد میکند که در آن "انسانها بدست کار خودشان محو شده‌اند. و عقربه ساعت به معیار دقیقی بدل شده که با آن هم سرعت دو لوکوموتیو و هم فعالیت دو کارگر را با هم مقایسه میکنند. از اینرو نباید بگوییم یک ساعت کار یک نفر به یک ساعت کار کس دیگری می‌ارزد بلکه باید بگوییم که یک نفر در یک ساعت همانقدر ارزش دارد که کس دیگری در همان ساعت. زمان همه چیز است انسان هیچ نیست. او در بهترین شکل مردار زمان است. دیگر کیفیت مطرح نیست کمیت است که هر چیزی را تعیین میکند. ساعت در برابر ساعت روز در برابر روز"^{۳۱}

ماشین نه تنها کار کارگر را سبک نکرده بلکه در برابر او "همچون سرمایه، همچون کار مرده ظاهر میشود. کار مرده‌ای که بر او سلطه دارد و

نیروی کار زنده‌ او را میمکد... در کارخانه مکانیزمی هست فاقد حیات و مستقل از کارگر که او همچون زائده‌ زنده‌ای به آن ضمیمه شده است."

"کار مرده" یا همان سرمایه نه تنها بر کارگر که بر سرمایه‌دار نیز سلطه دارد. درست است که سرمایه‌دار میتواند روال کار را در کارخانه خودش تنظیم کند و یا چندین فعالیت اقتصادی را در مجتمعه‌ها و تراستها ادغام کند اما او نیز همانقدر در برابر کلیت فراشد اقتصادی ناتوان است که کارگر در برابر روال تولید در یک کارخانه معین. او وضعیت اقتصادی را دائم دنبال میکند و چرخه‌های بحرانی آنرا بررسی میکند تا بتواند خود را با آن تطبیق دهد. اما درست همین چرخه‌ها هستند که نشان میدهند روابط اجتماعی‌ای که این چرخه‌ها نماینده‌ آنند همچنان برای سرمایه‌دار بیگانه‌اند و در اختیار او نیستند. اینست که شکل مادی کار - محصول کار یا همان کالا - بصورت عامل محرک واقعی پدیدار میشود.

سرمایه که در واقع چیزی نیست جز رابطه اجتماعی استثمار‌ای که میان کارگر و سرمایه‌دار وجود دارد، همچون شیء همچون وسائل تولیدی ساخته شده درمی‌آید. و اینطور بنظر میرسد که ارزش اضافی در قالب بهره مستقیماً از دل سرمایه بیرون می‌آید. مارکس بود که میپرسید: "چه وقت میگردد از آن هنگام که اقتصاد این توهم فیزیوکراتیک را که اجاره نه از جامعه که از خاک استخراج میشود کنار گذاشت؟" هنوز هم سرمایه‌داری چنان توهمی را حفظ کرده منتها در شکلی دیگر، در فetišیزم موجود در سرمایه:

"این در قالب سرمایه حامل بهره مستقیم و بی نیاز از فراشد تولید و گردش پدیدار میشود. سرمایه همچون صورت رازآمیز و خودزایی از بهره - یعنی منشاء افزایش خودش - پدیدار میشود. این شیء (پول، کالا، ارزش) حالا همان سرمایه است حتا وقتی که چیزی جز شیء نیست؛ و خود

سرمایه در هیات شیء پدیدار میشود. محصول مجموع فراشد بازتولید در قالب خصوصیات یک شیء درمی آید... و در سرمایه حامل بهره است که این فیتیش مستقل شده، این ارزش خودزا و پول پولساز به حالت ناب خودش میرسد... رابطه اجتماعی در رابطه درون یک چیز یعنی در رابطه میان پول با خودش به کمال میرسد... و همانطور که گلابی دادن خصلت درخت گلابی است زایش ارزش و بهره دادن نیز خصلتی از پول میگردد... و با اینکه بهره فقط بخشی از سود یا همان ارزش اضافه است که سرمایه با چلانیدن کارگر بچنگ آورده حالا برعکس اینطور بنظر میرسد که بهره اصلا از جنس سرمایه و ماده تشکیل دهنده آن است و سود شرکت ها هم محصول جانبی و فرعی فراشد بازتولید [سرمایه] است. اینست سرمایه بصورت فیتیش و اینست فیتیشیزم سرمایه.³²

فراشد گردش بصورت حوزه واقعی اقتصاد جلوه گر میشود. در علم حقوق هم چنین پدیده‌ای را شاهدیم که اساسا حقوق مربوط به گردش کالاهاست (حقوق مدنی و حقوق تجارت و اخیرا هم کنترل حقوقی بر تولید توسط قانون کار و سیاست گذاری‌های اقتصادی).

پدیده شیء‌وارگی تنها شالوده اقتصادی را تحت تاثیر قرار نمیدهد و در سرتاسر کُل حیات اجتماعی سرمایه‌داری خود را میگسترده. در همه عرصه‌ها صورتهای اندامواره کهن کنار گذاشته میشوند و جایشان را مناسبات عقلانی محاسبه‌پذیر میگیرد. ماکس وبر توجه را به تشابه میان دولت مدرن و کاسبی اقتصادی جلب میکند: "از منظر جامعه‌شناسی دولت مدرن درست مانند یک کارخانه یک "کاسبی" است یعنی درست همانچیزی که تاریخا باید باشد... آنچه برای کاسبی سرمایه‌داری مدرن مهم است پیش از هر چیز محاسبه است. برای بقاء اش به اشکالی از "تشکیلات قضایی" و مدیریت نیاز دارد و همانطور که از پیش بهره‌وری

یک ماشین را محاسبه میکنند چگونگی کارکرد این تشکیلات نیز باید دستکم بر اساس معیارهای عمومی کاسبی اقتصادی بشیوه‌ای عقلانی محاسبه شود.³³

پیشتر به همبستگی میان شکل کالایی و برابری صوری شخصیت‌های حقوقی پرداختیم. سراسری شدن صورت حقوقی، از میان رفتن همه مناسبات اندامواره و سنتی و جایگزین شدنشان با مناسبات "بهینه" و قانونا تنظیم شده در وجه تولید سرمایه‌داری همه جلوه‌هایی از شیء‌وارگی‌اند. شیء‌وارگی در همه جا خود را نشان میدهد. مناسبات پدرسالارانه میان استاد و شاگرد در کارخانه جای خود را به مناسبات "بهینه" بشدت تنظیم شده میان کارفرما و کارگر میدهد. در حیات اجتماعی هم صورتهای مذهبی آموزش و ازدواج و غیره جای خود را به اشکال قانونی میدهد. با محو شدن واحدهای سنتی‌ای مثل انجمنهای صنفی و مزارع اربابی افراد در برابر هم بصورت اشخاص مستقل و خصوصی‌ای درمی‌آیند که پیوندهاشان عمدتاً شکل حقوقی دارد. ظاهر عمومی روابط اجتماعی در وجه تولید سرمایه‌داری به مثابه روابط حقوقی نیز جلوه‌ای از شیء‌وارگی است.

علاوه بر این شیء‌وارگی منجر به پیدایی صورتهای ویژه‌ای از آگاهی اجتماعی میشود. این که قوانین اجتماعی ظاهر قوانین طبیعی بخود میگیرند، قوانینی که مستقل از عمل انسانها بنظر میرسند، منجر به تاملورانه شدن علوم و اندیشه‌ها میشود. شرط "محاسبه پذیر شدن" فعالیت انسان اینست که فراشد اقتصادی و اجتماعی و تاریخی مستقل از اراده او باشد و از آن تاثیر نپذیرد. شرایط چنین فراشدی بگونه‌ای مطالعه میشوند که گویا پدیده‌هایی‌اند تابع قوانینی فراتاریخی که انسان میتواند آنها را بکار برد و از آنها در جهت منفعت خودش استفاده کند. این امکان نادیده گرفته میشود که خود فعالیت انسان میتواند این قوانین را تغییر

دهد. و اینگونه است که علمی ظاهر میشود که الگوی اصلیش را از علوم طبیعی گرفته است و بشکلی تاملورزانه حرکت موضوعی که خود از آن جدا شده را نظاره میکند و تلاش میکند از مجموعه شواهد تجربی جدا افتاده از هم دلیل قانع‌کننده‌ای برای خود استنتاج کند.

حتا مهمتر از همه اینها آن دید از کلیت است که از دست میرود. تقسیم اجتماعی کار نه فقط در اقتصاد که در سرتاسر سپهر حیات و اندیشه اجتماعی مجموعه حوزه‌های کوچکتر و مستقلی خلق میکند. اینها هر کدام برای خود مجموعه قوانین مستقلی پیدا میکنند. در نتیجه تخصصی‌شدن، هر عرصه منفردی مطابق با منطق موضوع معین خودش انکشاف میابد. در چنین وضعیتی کلیت علوم نه بصورت جلوه کلی روابط اجتماعی در شکلهای معینش بلکه بصورت عرصه‌های منفردی از دانش که بصورت مستقل رشد میکنند ظاهر میشوند. انگلس در مورد حقوق مینویسد:

“از همان وقتی که تقسیم جدید کار ضرورت وجود حقوقدانان متخصص را ایجاد میکند عرصه جدید و مستقل دیگری گشوده میشود که علیرغم تمام وابستگی‌هایش به تولید و تجارت هنوز این قابلیت را دارد که واکنش نشان دهد و بر این حوزه‌ها اثرگذار باشد... و به این ترتیب بازتاب وفادارانه روابط اقتصادی هر چه مختلتر میشود.”^{۳۴}

آنچه انگلس اینجا درباره علم حقوق میگوید را میتوان در مورد علم بطور کلی صادق دانست. فقدان رابطه زنده با کل نتیجه‌اش این میشود که هر کدام از عرصه‌های منفرد دانش بتدریج به سیستمی در خود تبدیل میشوند، سیستمی که دشواره خودش را بسط میدهد و عمومی میکند. در نتیجه علم منفرد از منظر و روش خودش میخواهد همه حوزه‌های دیگر را در بر گیرد و با بسط حوزه خودش وحدت عرصه دانش را به ارمغان آورد. این همان نیتی است که در پس تلاش استاملر برای استفاده از روشهای ویژه

علم حقوق برای توضیح فراشدهای اجتماعی وجود دارد. یا نمونه بارز دیگر آن انواع تلاشهایی است برای بدست دادن تئوری دولت با استفاده از “روانشناسی تحلیلی”.

اما همین کنار گذاشتن حوزه‌های منفرد از کل نتیجه دیگری هم در پی دارد و آن اینکه باعث میشود فرضیات هر کدام از این حوزه‌ها برای خودشان هم استعلایی و فهم‌ناپذیر شود، و کار به جایی میرسد که دیگر نه روش و نه اصول اساسی مشخص واقعیت خودشان را هم نمیتوانند بفهمند. مارکس هم به مورد مشابهی اشاره داشت وقتی در مورد موضوع اقتصاد نوشت: “ارزش مصرفی به مثابه ارزش مصرفی بیرون از محاسبات اقتصادی قرار میگیرد.” در مورد علم حقوق هم این بوضوح درست است. از نگاه دکترین پوزیتیویستی غالب عدالت نه تنها چیزی فراحقوقی است بلکه رابطه میان قوانین منفرد را نیز رابطه‌ای صرفاً صوری در نظر میگیرد. کلسن با وضوح خاصی به همین اشاره دارد وقتی مینویسد: “محتوای نهادهای حقوقی هیچگاه خصلتی حقوقی نداشته‌اند بلکه همیشه سیاسی و اقتصادی بوده‌اند.” و به این ترتیب علم حقوق از محتوای حقوق کنار گذاشته میشود.

به همین سیاق فلسفه نیز از بنیادهای مشخص علوم منفرد کنار گذاشته میشود چرا که بجای آنکه “مرزهای این فرمالیزم که آن را به قطعاتی جدای از هم وابسته ساخته است را درهم بشکنند و با از سر گرفتن جهتگیری از بنیاد متفاوتی درباره این دشواره، بسوی آن کل مشخصی که میشود و باید شناخته شود، گام بردارد نتایج و روشهای علوم منفرد را بمثابة فرضیه‌های پذیرفته شده ضروری در نظر میگیرد و صرفاً بکار آشکارسازی و توجیه مفاهیم ازپیش ساخته‌شده مشغول است. در این

حالت فلسفه در مواجهه با علوم منفرد همان موضعی را می‌گیرد که این علوم در مواجهه با واقعیت تجربی می‌گیرند.^{۳۵}

پوزیتیویزم و امپیریسیزم هر دو خصلتهایی از اندیشه شیء‌واره‌اند، چرا که “داده‌ها” از بستر آن کُل‌کنده شده و اینبار در هیات موضوع دانش و مستقل برای خود ظاهر میشوند. این نوع تفکر تفکری اساساً تحلیلی است: تنوعی که در کُل وجود دارد را قسمت قسمت میکند و بخشهای مجزا را توسعه میدهد و با این کار حلقهٔ واصل بین بخشهای منفرد و رابطهٔ این بخشها با کُل را از بین میبرد. این میشود که کُل دیگر نه یک کُل واحد که حاصلجمع حوزه‌های منفرد دانش است. “انسیکلوپدیای فلسفی” (بعنوان مثال ووند) تلاشی است برای ساختن چنان “وحدت” و حاصلجمعی. چنین فراشدی صرفاً به رابطهٔ میان علوم منفرد با یکدیگر محدود نیست درون هر کدام از آنها هم همین اتفاق تکرار میشود. هر کدام از علوم بیشتر و بیشتر به حوزه‌های کوچک و کوچکتری شکسته میشوند. این پدیدهٔ تخصصی‌شدن که در همهٔ علوم اتفاق میافتد و پیامدش از میان رفتن منظر کلی است را میتوان در نگاهی سرسری هم بخوبی تصدیق کرد: افزایش جزوه‌های راهنما و فرهنگ‌لغات فنی هر کدام از علوم منفرد جای تشریح عمیق آن علوم را گرفته.

در فقدان کلیت دانش حرکت واقعی واقعیت را نمیتوان به درستی متوجه شد. لحظات منفرد حیات اجتماعی شکل داده‌های منفرد و چیزهایی مستقل بخود می‌گیرند که تنها با تامل ورزی بار دیگر سرهم میشوند. در نتیجه در قالب واحدهایی فراتاریخی درمی‌آیند و به جای آنکه در جریان و سیلان به آنها نگریده شود در قالبهایی خشک در نظر گرفته میشوند. آنها جای خود را در مجموعهٔ اجتماعی از دست میدهند و بصورت داده‌هایی منفرد در قالبی شیء‌واره و نه در قالب روابطی در حال تغییر در نظر

گرفته میشوند؛ به بیان هگلی در قالب جوهر و نه سوژه نگریسته میشوند. مارکس در مقابل خواهان آن است که واقعیت باید نه در قالبی عینی و نه بصورت تاملورزانه بلکه در هیات فعالیت حسی انسانی دیده شود و باید با فعالیت عملی - انتقادی متحول شود. و این تنها با بکار بردن مقوله‌های کلی مشخص قابل تحقق است. اما دقیقا غیاب چنین شیوه تفکری است که بنیاد ساخت شیء‌واره اندیشه را میسازد؛ و این ساخت شیء‌واره است که آگاهی کاذب یعنی ایدئولوژی را تولید میکند.

فصل پنجم

ایدئولوژی

ایدئولوژی و مفهوم تمامیت مشخص

انگلس مینویسد "در اینکه ایدئولوژی حاصل فراشدی آگاهانه نزد متفکر است تردیدی نیست اما این فراشد همراه با آگاهی کاذب است". این تعریف انگلس نقطه آغاز بررسی مسئله ایدئولوژی است. ایدئولوژی پیش از هر چیزی به معنای آگاهی کاذبی است که تطابقی با واقعیت ندارد آگاهی کاذبی که نمیتواند واقعیت را بشیوه درستی کشف و بیان کند. و از اینجا این مسئله پیش می آید که اصلاً "واقعیت" چیست یا اگر بخواهیم دقیقتر پرسش را طرح کنیم مفهوم ماتریالیستی از تاریخ چه دریافتی از "واقعیت" دارد؟ پیش از پاسخ دادن به این پرسش گفتن این نکته ضروری است که مفهوم مارکسیستی ایدئولوژی مفهومی "تام" است. تعریف کارل مانهایم از ایدئولوژی بر مبنای این فرض است که اندیشه بنا به ذات خود ایدئولوژیک است و بر این مبنای او میان دو دریافت از ایدئولوژی تمایز قائل میشود: مفهومی "جزئی" از ایدئولوژی و مفهومی "تام" از آن.^{۳۶} در هر دو حالت بررسی ایده‌های طرف مقابل و تلاش برای نشان دادن نادرستی شان صرفاً بر مبنای بیانات او نیست بلکه بر مبنای شناختن حامل آن ایده‌ها هم هست. هر دو تقرب مبنای ایده‌های کاذب را در وجود اشخاص حامل آن ایده‌ها میدانند.

اما مفهوم جزئی ایدئولوژی فقط بخشی از ایده‌های طرف مقابل را بررسی میکند و محتوای آنرا بعنوان ایدئولوژی صرف کنار میگذارد. از آنجایی که شخص بررسی کننده تلاش میکند ایده‌های طرف مقابل را بشیوه‌ای

روانشناسانه بنگرد خود را با او در عرصهٔ تئوریک یکسانی قرار میدهد: از اینرو چارچوب اصلی تئوریک او چارچوبی جزئی و بعبارت دیگر نوعی روانشناسی منافع است که بر اساس آن ایده‌های طرف مقابل به این علت کذب دانسته میشوند که نمودار منافع خاصی اند که او را مجبور میکنند دروغ بگویند یا دانسته و نادانسته واقعیتی را راز آلوده کند.

از طرف دیگر در مفهوم تام از ایدئولوژی، کُل [جهانبینی] Weltanschauung طرف مقابل و از جمله روش اوست که به پرسش گرفته میشود. و به همین سیاق حاملان ایده‌ها و موقعیت اجتماعی آنها در چارچوبی روانشناسانه بررسی نمیشود بلکه تعلق کُل جهان ایده‌های آنها به جایگاه وجودی‌شان نشان داده میشود. مفهوم تام ایدئولوژی بدنبال آن است که ارتباطات عینی ساختاری کُل دیدگاه و طرز برخورد طرف مقابل را کشف کند.

مفهوم تاریخی و ماتریالیستی ایدئولوژی از نوع "تام" آن است. آگاهی همان وجود آگاه است و هستی اجتماعی است که آنرا تعیین میکند. از اینرو یک آگاهی کاذب باید با وضعیت اجتماعی مشخصی هم متناظر باشد، یعنی با جایگاهی در اجتماع که از منظر آن بدست آوردن دانش درست ناممکن است. به این ترتیب ایده‌ها تا جایی که وضعیت اجتماعی خاص خودشان را بخوبی بیان کنند ایده‌هایی "درستند". اما در عین حال همین وضعیت خاص است که کذب بودن عینی آگاهی را توضیح میدهد. هر جایگاه اجتماعی نوعی "تنویر" یا ایدئولوژی خاص خود را داراست، و از آنجایی که در جامعهٔ بورژوایی هر جایگاه اجتماعی همچون جایگاهی جزئی نمودار همهٔ دانش و اندیشهٔ متناظر با هر کدام از این جایگاه‌های اجتماعی را باید به مثابه ایدئولوژی در نظر گرفت. تا وقتی که تحلیل دقیقتری از هر کدام از جایگاه‌های اجتماعی نشده باشد

ایدئولوژیهای متناظر با آنها هم قاعدتا باید معادل یکدیگر بنظر رسند. هر مجموعه خاصی از ایده‌ها این قابلیت را داراست که بر آن حوزه‌هایی که از نظر مجموعه عقاید دیگر پنهان مانده پرتو بیافکند؛ همه سویه‌های جزئی کامل‌کننده یکدیگرند.

بقول ماکس وبر “مفهوم ماتریالیستی تاریخ چیزی مثل تاکسی نیست که بتوان بدلخواه سوار آن شد و از آن خارج شد؛ حتا انقلابیون هم همین که سوار آن شوند بخواست خود نمیتوانند آنرا ترک کنند”. مانهایم هم بدرستی خواستش اینست که روش ماتریالیزم تاریخی درمورد خود ماتریالیزم تاریخی نیز مصداق پیدا کند. مانهایم به اینجا میرسد که میگوید ماتریالیزم تاریخی نیز یک ایدئولوژی است متناظر با یک جایگاه “جزئی” اجتماعی، ماتریالیزم تاریخی ایدئولوژی پرولتاریا است. از طرف دیگر مفهوم تام ایدئولوژی نوعی “نسبتگرایی” است یعنی نوعی جامعه‌شناسی دانش که مسئله‌اش وابستگی اندیشه به وجود است. در این چارچوب هر جایگاه اجتماعی و تاریخی و از جمله جایگاه پرولتاریا در تاریخ و در اجتماع چیزی جز جایگاهی جزئی بنظر نمیرسد.

از اینجا به بعد است که دشواری‌ها آغاز میشود. “درستی” جزئی هر کدام از ساختارهای منفرد آگاهی باید بررسی شده و ارزش خاص هر کدام مشخص شود. همه کار مانهایم در اینباره اشاره کردن به اینست که “یک آگاهی کاذب است و ایدئولوژیک است تا وقتی که روی بسوی شناختن واقعیت نو ندارد و از اینرو آنرا با مقولاتی که جانشین کرده میپوشاند” و یا به همین سیاق میتوان گفت آن آگاهی ایدئولوژیک است وقتی که صورت “اتوپیک” از آگاهی را بجای وجود خود نشانده. این درست است که این تعریف واقعیت را واقعیتی پویا و از نظر تاریخی و اجتماعی قابل دگرگونی مبیند اما در عمل این گزاره‌ای است بیش از حد کلی‌گویانه. مانهایم برای

هر کدام از دیدگاه‌های جزئی‌درستی جزئی و نه صرفاً ذهنی قائل است. در نتیجه وقتی می‌خواهد تز خود را در مورد مسئله رابطه میان تئوری و عمل بکار برد برای همه جریان‌هایی که بررسی کرده (محافظه‌کاری، لیبرالیزم بورژوا دموکراتیک، سوسیالیزم، فاشیسم) حدی از درستی قائل می‌شود اما هیچ کدام آنها را کاملاً نمی‌پذیرد، و با این روش قرار است “ماهیت متقابل و مکمل شناخت‌های جزئی که بطور اجتماعی و سیاسی به هم مرتبطند” را نشان دهد.

همین نشان می‌دهد که مانهایم تا کجا با ماتریالیزم تاریخی فاصله گرفته است. تعبیر و کاربرد او از این “منسجم‌ترین تئوریا” سراسر نامنسجم است. خطای مانهایم تا حد زیادی از اینست که جایگاه‌های منفرد اجتماعی را بی آنکه بررسی بیشتر کند با هم برابر میداند. از طرف دیگر اما ماتریالیزم تاریخی جایگاه‌های منفرد در اجتماع - طبقات - را بخاطر امکان دسترسی به آگاهی درستی که از جایگاه آنها در هستی فراتر می‌رود مطالعه میکند و در این بررسی می‌بیند که پرولتاریا اساساً از دیگر طبقات جامعه بورژوایی متمایز است چرا که از همان آغاز تمامیتی (منفی) است، نوعی جامعه است خارج از جامعه بورژوایی. از اینروست که منظر پرولتاریا را نمیتوان جزئی دانست و آگاهی را ایدئولوژیک، خصلت ایدئولوژیک آگاهی دیگر طبقات و لایه‌ها را میتوانیم با برسیدن رابطه ایده‌هایشان با واقعیت نشان داد. اما اگر بخواهیم چنین چیزی را بشیوه‌ای مشخص ثابت کنیم باید مفهوم خود از واقعیت (که در اساسش تفاوتی با مال مانهایم ندارد) را بکمک دیالکتیک بشیوه‌ای دقیقتر از مانهایم تعریف کنیم.

در برداشت ماتریالیستی تاریخ “واقعیت چیست؟ پیش از هر چیز باید گفت واقعیت آنچه‌ی نیست که “عقل سلیم” یا “هرکدام از بدترین متافیزیسینها” (نقل از انگلس) واقعی میداند. عبارت دیگر واقعیت همان

واقعیتی نیست که روی پوستهٔ جامعهٔ بورژوازی وجود دارد: یعنی چیزها در انزوایشان آنگونه که در جامعهٔ سرمایه‌داری نمودار میشوند. جوهر چیزها و وجه پدیداری‌شان عیناً با هم انطباق ندارند.

“صورت نهایی روابط اقتصادی در سطح این روابط، در هستی واقعی‌شان و در نتیجه در مفاهیمی که حاملان و عاملان این روابط با آنها می‌خواهند درکشان کنند چیزی بغایت متفاوت و کاملاً واژگونه است از صورت اصلی اما پنهان و مفهوم متناظر با آنها.”^{۳۷}

واقعیات نمایان در سطح، خود محصول ظاهر شیء‌وارهٔ وجه تولید سرمایه‌داری‌اند و شناختن واقعیت در گرو کنار زدن این پوشش شیء‌واره و رسوخ کردن در آن و رسیدن به صورت اصلی روابط و تمیز دادن این صورت اصلی از صورت ظاهری است. و این در عین حال بمعنای نشان دادن آن است که این صورتهای ظاهر همان صورتهایی‌اند که صورت اصلی باید بخود بگیرد. نشان دادن و توضیح دادن شیء‌وارگی یعنی کنار زدن پوشش و رسوخ کردن به جوهر. این یعنی پیدا کردن و نشان دادن مقولات و روشهایی که با آنها میتوانیم واقعیت را به مثابه یک گل، هم به مثابه صورت اصلی و هم به مثابه صورت ظاهر (که برای خود هستی‌ای واقعی دارد) درک کنیم.

پیش از هر چیز باید این را تشخیص دهیم که واقعیت “مجموعه چیزهایی تمام شده نیست بلکه مجموعه‌ای است از فراشدها که در آن چیزها همچون مفاهیمی‌اند که اگرچه ظاهراً پایدارند اما محل تغییر بیوقفه از شدن و پژمردن‌اند”^{۳۸} به عبارت دیگر واقعیت را در دگرگونی تاریخی‌اش در “شدن”‌اش دریابیم تا در “وجود داشتن”‌اش. و این به ما درک مشخصی میدهد از مفاهیمی که چنان واقعیتی را بیان میکنند، در حالی که شیوهٔ

غیرتاریخی اندیشیدن به این مفاهیم خصلتی انتزاعی و کلی میدهد. مارکس در نقد اقتصاد سیاسی در بحث درباره مفهوم "تولید" نوشت:

"وقتی ما از تولید صحبت میکنیم همیشه منظورمان از آن مرحله مشخصی از انکشاف اجتماعی است... "تولید در معنای کلی" یک تجرید است، تجریدی عقلانی البته تا جایی که آنچه مشترک است را نشان دهد و تثبیت کند و برای ما جلوی تکرار را بگیرد."

تمایز قائل شدن میان خصلتهایی که میان همه مراحل تولید مشترکند و خصلتهای ویژه هر کدام از دورهها امری ضروری است. (اشتباه "اقتصاد عامیانه" ناتوانی در دیدن این تمایز است: پدیدارهایی که ویژه سرمایه‌داری‌اند را "طبیعی" و ابدی میبینند) مارکس با شیوه تفکر تاریخی مشخص و بواسطه نقد مفهوم فلسفی و عمومی "جامعه مدنی" در هگل آنرا واژگون ساخته و بطور مشخص به مثابه جامعه بورژوازی سرمایه‌داری که بطور تاریخی خاستگاهی دارد و گذراست تشریح میکند. بررسی واقعیات بر بستر انکشاف تاریخی‌شان و دگرگونی چیزها در فراشدشان نمودار نخستین روزنه در پوسته شیء واره نظم اجتماعی سرمایه‌داری است.

اما فهمی تاریخی از مناسبات اجتماعی، از واقعیت، تنها زمانی ممکن است که واقعیات از جایگاه‌های جدا افتاده‌شان، یعنی آنگونه که ملاحظه‌ای سطحی آنها را میبیند بیرون آیند. اگر قصد آن داریم که در پوسته فراتاریخی واقعیات جدا افتاده رسوخ کنیم باید این واقعیات را در نسبتی که با کل دارند بنگریم. این گفته مارکس که "روابط تولیدی هر جامعه‌ای یک کل را شکل میدهد" در مورد هستی اجتماعی در معنای کلی آن نیز صادق است. تنها وقتی میتوانیم واقعیت را بدرستی بفهمیم که واقعیات منفرد حیات اجتماعی را همچون لحظاتی از تمامیت اجتماعی بنگریم. جدا

افتادگی واقعیات محصول شیء‌وارگی است که صورت اصلی این واقعیات و ارتباطات درونی آنها را میپوشاند. تلاشهای امپیریستی و پوزیتیویستی در نشان دادن واقعیات در حالتی جدا افتاده و صرفاً ارتباط دادن آنها در قالبهایی مفهومی، بدون بررسی همبستگی واقعی شان در واقع تلاشی است یکسره غیرعلمی، و این علیرغم وسواس ویژه‌ای است که بنظر میرسد مشخصاً این تئوریه‌ها باشد. اگر بخواهیم در عبارات مارکس بیان کنیم "حماقت خام" این نوع اندیشه‌ورزی در اینست که "میان چیزهایی که به صورتی اندامواره به هم مرتبند مناسبت‌هایی اتفاقی برقرار میکند و ارتباط میان آنها را صرفاً ارتباطی انعکاسی (بازتابشی) میبیند".

کُل حاصلجمع اجزاء نیست. اجزاء معنای خود را فقط در مناسبتی که با کُل دارند در ادغام شدنشان در تمامیت پیدا میکنند. با این همه مقولهٔ تمامیت به هیچ عنوان لحظات منفرد را از میان نمیبرد. این تمامیت وحدتی همگون نیست که در آن پدیدار مشخص از بین برود. آنچه از بین می‌رود ظاهر حیات منفرد اجزای این تمامیت - انسانها، چیزها، حوزه‌های دانش - است. جای آن ظاهر را رابطهٔ دیالکتیکی و پویای اجزا با کُل و رابطهٔ آنها با یکدیگر در چارچوب آن کُل میگیرد. مارکس آنجا که در *تقد اقتصاد سیاسی* در مورد اقتصاد مینویسد شگفت‌آوری این رابطه را توضیح میدهد. "نتیجه‌ای که به آن میرسیم این نیست که تولید و توزیع و مبادله و مصرف یکسانند بلکه همگی اجزائی از یک کُل‌اند، تمایزاتی درون یک وحدت... در نتیجه یک شکل معین از تولید شکل‌های معینی از مصرف و توزیع و مبادله و روابط معین این لحظات با یکدیگر را تعیین میکنند... روابط متقابلی میان لحظات مختلف وجود دارد."

و اضافه میکند که "این در مورد هر کُل اندام‌واره‌ای صدق میکند". این دقیقاً "رابطهٔ" پدیدار منفرد "با کُل" است که صورت عینی آنرا تعیین

میکنند. بعنوان مثال فقط جایگاه ثابت ماشین در تمامیت بستر جامعه سرمایه‌داری است که آنرا بدل به سرمایه می‌کند، و همین را دربارهٔ بدل شدن محصول به کالا نیز میتوان گفت؛ این چیزها در ظاهر خصلتهایی دارند که در واقع به شکل مادی‌شان متعلق نیست.

جهتگیری دانش بسمت کُلیت امکان درهم شکستن پوستهٔ چیزها - خصلتها و حرکت‌های ظاهری آنها - را فراهم میکند و کاری میکند که بتوان پس پشت آن، مناسبات انسانها با یکدیگر را هم دید. این جهت‌گیری امکان فهمیدن بیگانه‌شدن کار و ظاهر فتیشی تولید کالایی را فراهم میکند. تنها در این وقت است که میتوانیم قوانین درونی حرکت جامعهٔ انسانی را بفهمیم، یعنی با فهم همزمان محصولات خود انسانها و نیروهایی که منشاءشان مناسبات میان انسانهاست اما از سلطهٔ آنها خارج شده‌اند. مقولهٔ تمامیت مشخص همچون مقولهٔ اصلی دیالکتیک خصلت انسانی مارکسیزم را آشکار می‌سازد. این همان مقوله‌ای از واقعیت است که فعلیت دارد. با این مقوله است که میتوانیم تشخیص دهیم آگاهی تا چه حد با واقعیت منطبق است و تا چه حد خصلتی ایدئولوژیک دارد.

ایدئولوژی به هر ترتیب چیزی بیشتر از آگاهی کاذب است. به این معنا که فقط پنداری ذهنی نیست بلکه بیانی "آگاهانه" از ظاهر عینی واقعیت سرمایه‌دارانه است. و از اینرو چون وجودی آگاه است پس جزئی ضروری و اساسی از این واقعیت است. ایدئولوژی مفهومی است که با هستی واقعی ظاهر عینی انطباق دارد درست برخلاف آگاهی تام و درست که ورای این ظاهر شکل اصلی روابط اجتماعی را می‌بیند. به این ترتیب واقعیت جامعهٔ بورژوایی فقط ساختهٔ روابط مادی نیست بلکه ساختهٔ ایدئولوژی هم هست.

ایدئولوژیهای جامعهٔ سرمایه‌داری با شالودهٔ اقتصادی‌ای متناظر است که اندامواره را از هم می‌گسلد انسانها را به اشیاء و محصول کار انسان را به

سوژهٔ فعال بدل میکند. این نگاه که حوزه‌های منفرد دانش و اندیشه از یکدیگر و از شالودهٔ اقتصادی اجتماعی خود مستقلند نگاهی ایدئولوژیک است. مرزبندی میان آگاهی و موضوع آگاهی و گسستن وحدت میان آگاهی و وجود ایدئولوژیک است. دانشی که حاصل تامل ورزی ناب باشد دانشی ایدئولوژیک است. اما کل روبنای عقاید انسانی نیز تا وقتی که این ایده‌ها خود را از روبنای سیاسی و حقوقی و همین‌طور از شالودهٔ اقتصادی جدا در نظر گیرند همه ایدئولوژیک خواهند ماند. و مهمترین شکل ایدئولوژی دقیقاً همین ظاهر مستقل روبنا است. "احساسات و عواطف و تصورات و وجوه اندیشه و نگاه به زندگی" ای که ایدئولوژیک است و گویی از شالوده‌های مادی خود کنده‌شده نه فقط انگیزشهای ذهنی انسان منفرد را میسازد بلکه بطور عینی با هستی اجتماعی او نیز متناظر است. به بیان مارکس "فردی که اینها را از سنت و تربیت دریافت داشته ممکن است در تصور خود اینها را انگیزش واقعی و نقطهٔ آغاز واقعی فعالیت خود بداند". به این ترتیب حتا در ظریفترین معنا نیز روبنای جامعهٔ بورژوازی روبنایی ایدئولوژیک است. اما ایدئولوژی توهمی انتزاعی نیست. بلکه بخشی از واقعیت اجتماعی سرمایه‌داری است همان که مارکسیزم خواهان آن است که نه تنها بطور تئوریک نقد کند بلکه بصورت عینی و در عمل سرنگون سازد.

ایدئولوژی و طبقات جامعهٔ بورژوازی

ایدئولوژی به مثابه آگاهی‌ای کاذب و جزئی با وضعیت خاصی در جامعه متناظر است که از آن منظر درکی درست و تام ناممکن است. از اینرو برای آنکه بدانیم هر جایگاه اجتماعی منفرد درون جامعهٔ سرمایه‌داری تا چه حد به دیدی درست و تام مجال میدهد و تا چه اندازه به ایدئولوژی

میگراید باید هر کدام را بررسی کنیم. مسئله بررسی کردن افراد و گروه‌هایی دلخواهی نیست بلکه باید دید کدام آنها بنا به درکی ماتریالیستی از تاریخ بخاطر وضعیتی که در فرآیند تولید دارند دارای نقشی تعیین کننده‌اند. از این دریچه است که اهمیت طبقات روشن میشود. ایدئولوژی بیان "آگاهانه" ظاهر عینیت یافته و شیء‌واره سرمایه‌داری است و از طرف دیگر مقوله تمامیت عینی مفهومی است که امکان نقب‌زدن به درون این ظاهر شیء‌واره را ایجاد میکند. اینجا مسئله اینست که بینیم هر کدام از طبقات منفرد تا چه حد قادرند پدیده شیء‌وارگی را تشخیص داده به درونش نقب زده و به منظری تام و عینی برسند.

در اینجا به ایدئولوژیهای دوران پیشاسرمایه‌داری نخواهم پرداخت و اشاره به برخی تمایزات این دوره‌ها با دوران سرمایه‌داری برای منظور ما کافی خواهد بود. میتوان اینطور گفت که سرمایه‌داری و تمام سیستم‌های اجتماعی پیشتر از آن بطور طبیعی رشد کرده‌اند چرا که همگی محصول متنوعترین کنشهای ارادی انسانها بوده‌اند و سیستم‌های اجتماعی‌ای که شکل گرفته‌اند هم بیانی غیرارادی از همین تکانه‌ها بوده‌اند اما نمیتوان مدعی شد که محصول خواست سازماندهنده متحد و یکپارچه‌ای بوده‌اند. در همه این شکل‌های تولید نیروهای انسان در قالب نیروهای بیگانه از دارندگانشان عینیت میافتند. با این همه در مناسبات پیشاسرمایه‌داری ظاهر "طبیعی" این نیروها عمده‌تر بوده است چرا که عوامل طبیعی نسبت به دوران سرمایه‌داری عملاً نقش بسیار مهمتری ایفاء میکردند و وابستگی مستقیم انسان به آنها (مثلاً در برداشت محصولات زراعی) خیلی بیشتر و عیانتر بوده است.

اهمیت تعیین‌گر مناسبات انسانی و اقتصادی هنگامی خود را بطور کامل نشان میدهد که تولید کالایی عمومی میشود. اینجا برای بار نخست

همبستگی سرتاسری میان اجزای منفرد حیات اجتماعی دیده میشود و این با تمامی شکل‌های تولید پیشین که در آنها اجزاء تا حد زیادی از کُل اجتماعی مستقل بودند تفاوت دارد. در مناسبات تولید پیشاسرمایه‌داری برخی اجزای منفرد جامعه بخشهایی اند خودکفا که تقریباً هیچ ارتباطی با دولت که جلوهٔ یکپارچگی اجتماعی است ندارند. بخش‌های دیگری هم هستند که حیات اقتصادی انگلی‌ای دارند و تنها در دامن دستگاه دولت است که میتوانند هستی داشته باشند. این گردش سراسری کالاها و تولید برای بازار بجای تولید برای مصرف شخصی است که بستر اجتماعی عمومی‌ای بوجود می‌آورد که بارزترین جلوه‌اش بازار جهانی است. مناسبات طبقاتی هم در همین بستر وجه تولید سرمایه‌داری است که شکل واضحی پیدا میکند. پیش از آن مناسبات ملاکی و کاستها و دیگر گروه‌بندی‌های اجتماعی - که به پشتوانهٔ امتیازات حقوقی و دولتی رشد میکردند و تحکیم میشدند - این مناسبات طبقاتی را میپوشاندند. چون اصول و قواعد اقتصادی پایه‌ای و قابل اثبات در این صورتهای پیشین تولید هنوز بطور واضح وجود نداشتند نمیتوانستند در قالب مقولات حقوقی و مذهبی بخوبی "بیان" شوند و از اینرو این دو با هم در آن ترکیب میشدند. مثالی که مارکس می‌آورد یکی بودن بهرهٔ مالکانه و مالیات در وجه تولید آسیایی است که در آن بهرهٔ مالکانه زمین با زور عریان ستانده میشود - سطح بهرهٔ مالکانه بطور اقتصادی تعیین نشده و در نتیجه نیازی به قالب دیگری به نام مالیات نیست.

در وجه تولید سرمایه‌داری است که اقتصاد بعنوان بنیاد روابط اجتماعی خود را عیان میکند. تردیدی نیست که پیش از ظهور سرمایه‌داری نیز بنیاد روابط اجتماعی اقتصاد بوده و آن لایه‌های اجتماعی‌ای هم که ظاهراً هستی‌شان بطور اقتصادی تعیین نشده بود در واقع چیزی نبودند جز

صورت‌های سنگواره شده روابط تولیدی که بطور اندامواره رشد کرده بودند. با این حال در وجه تولید سرمایه‌داری است که چیزی بعنوان اقتصاد "تاب" پدیدار میشود. سرمایه‌داری صورتی از تولید است که پیوسته در حال بازتولید خودش در ابعاد بزرگتر است و تحول تکنولوژیک در آن بطور مداوم صورت میگیرد؛ بطور خلاصه سرمایه‌داری بوضوح خصلتی پویا دارد در حالی که صورت‌های اجتماعی پیشاسرمایه‌داری انکشافی بشدت کند داشتند طوری که بنظر بیحرکت میرسیدند. همانطور که خصلت اجتماعی هستی انسان تنها در سرمایه‌داری بیان خود را پیدا میکند، تکامل تاریخی هستی و نهادها و مفاهیم اجتماعی هم اهمیت و معنای فراتاریخی خود را از دست میدهند. ظاهر "طبیعی" و غیرانسانی واقعیت در روابط تولید پیشاسرمایه‌داری بسیار قدرتمندتر و مهیمنتر است تا در روابط تولید سرمایه‌داری و از اینرو آگاهی نیز در روابط تولید پیشاسرمایه‌داری ایدئولوژیکتر از آگاهی بورژوازی است.

بورژوازی و پرولتاریا طبقات اصلی جامعه بورژوازی‌اند. با این وجود، لایه‌های خیلی مهم دیگری نیز -دهقانان، خرده بورژوازی و غیره - در این دو طبقه اصلی تداخل دارند. ابتدا به این لایه‌های میانی پردازیم:

تمایز طبقات میانی (متوسط) با دو طبقه اصلی جامعه بورژوازی در اینست که اینها نسبت به آن دو طبقه کمتر با فراشد تولید سرمایه‌دارانه مرتبند. حال یا هستی آنها بطوری جدانشدنی با بقایای جامعه فئودالی گره خورده و پیوند آنها با اقتصاد سرمایه‌داری پیوندی از بیرون است (مثل دهقانان و صنعتگران) یا نقش آنها در حیات اقتصادی محدود به حوزه گردش است (مثل خرده کاسبان و غیره) و یا اینکه مشارکت مستقیمی در فراشد اقتصادی ندارند (مثل مشاغل آزاد). اینها تنها وقتی با پدیدار بنیادی سرمایه‌داری (یعنی با کالا) در ارتباط قرار میگیرند که در گردش است و

اگر هم کالا تولید میکنند شیوه تولیدشان هنوز کاملا سرمایه‌دارانه نیست و با تولید محصول برای مصارف شخصی خودشان گره خورده. از اینروست که هیچکدام از اینها از چنان منظری قادر نیستند از ظاهر فتیش سرمایه‌داری به خصلت واقعی کالاها نقب بزنند. البته طبقات میانی در وضعیتی که هستند میتوانند علائم و مشکلهای سرمایه‌داری را ببینند اما علل آنها را نمیتوانند تشخیص دهند. در نتیجه به دنبال تغییرات اقتصادی و اجتماعی‌ای روانه میشوند که صرفا به همین علائم مربوط است و اگر تغییری هم صورت گیرد در چارچوب نظم سرمایه‌داری باقی خواهد ماند.

چون موقعیتشان در تولید طوری است که نمیگذارد شیء‌وارگی را و از خود بیگانگی انسان را تشخیص دهند تاریخ را طوری مینگرند که گویی فراشدی است که مستقیما طبیعت آنرا تعیین میکند. یک نمونه روشن از این دید علاقه‌مندی به عوامل بیولوژیک بعنوان عواملی است که نقش تعیین کننده در تاریخ دارند (تئوریهای نژادی) و وجه مکمل چنین نگاهی این تصور اساسا غیرعقلانی است که فارغ از شرایط اجتماعی تاریخ را محصول کار شخصیت‌های بزرگ میدانند. تقدیرگرایی (در اینجا تقدیرگرایی ناتوریستی ماتریالیستی) و ذهنگرایی دو روی یک سکه اند.

طبقات میانی در موقعیتی هستند که گُل را بفهمند اما نمیتوانند آنرا در تنوع مشخصی که دارد درک کنند. نمیتوانند درک کنند که تضاد طبقاتی میان بورژوازی و پرولتاریا تضادی تعیین کننده است. آنچه مارکس دربارهٔ دموکراتهای خرده بورژوازی زمانهٔ خودش نوشت هنوز هم در مورد تئوریهای سیاسی امروزی خرده بورژوازی صدق میکند (چیزی که درستی قضاوت او را نشان میدهد):

“اما دموکرات، تا جایی که نمایندهٔ خرده بورژوازی است، یعنی طبقه‌ای انتقالی که منافع دو طبقهٔ دیگر را همزمان بطور رنگباخته در خود دارد،

خود را بطور کلی بالاتر از هر گونه تضاد طبقاتی تصور میکند. دموکرات میپذیرد که طبقه ممتازی در برابرش قرار گرفته اما معتقد است که خودش و تمام دیگر اعضای جامعه مردم‌اند. و از اینرو او نماینده حقوق مردم است و آنچه برایش اهمیت دارد منافع مردم است... خصلت ویژه سوسیال‌دموکراسی را در این نمونه بطور عالی میتوان مشاهده کرد که مطالبه ایجاد نهادهای دموکراتیک و جمهوریخواه نه برای از میان بردن دو طرف منازعه یعنی سرمایه و کار مزدی بلکه برای تخفیف این تضاد و تبدیل آن به همسازی است. هر راه حلی که برای رسیدن به این هدف پیشنهاد شود و هر چه قدر این هدف را با رنگ و لعاب انقلابی بیوشانند محتوای یکی است و آن دگرگون کردن جامعه بشیوه‌ای دموکراتیک است، اما دگرگونی‌ای در حد و اندازه خرد بورژوازی... خرد بورژوازی... شرایط خاص رهایی خودش را شرایطی عمومی مینماید که گویی جامعه مدرن فقط در چارچوب آن میتواند خود را نجات دهد و از منازعه طبقاتی اجتناب کند.^{۳۹}

روشن است که لایه‌هایی که متاثر از این مشکل اصلی جامعه سرمایه‌داری نیستند باید دریافتهایی کاذب و ناقص داشته باشند. آنها تا جایی که به موقعیت خاص خودشان مربوط است ممکن است بطور ذهنی درست بگویند اما چون قادر نیستند واقعیت را در کلیت مشخص آن بنگرند نمیتوانند بطور عینی درست تشخیص دهند. این معنایش اینست که آگاهی آنها حتا اهدافی که خودشان تعیین کرده‌اند را نمیتواند تشخیص دهد و در عین حال در انکشاف اجتماعی به مقصدهای عینی‌ای میرسند که برایشان ناشناخته است. عمل سیاسی خرد بورژوازی درستی این نکته را نشان میدهد. خرد بورژوازی بسته به موقعیت تاریخی یکجا در خدمت یک طبقه و در جای دیگر در خدمت طبقه دیگر است.

پاسخ به این مسئله که آیا اصلاً بورژوازی از موقعیت اجتماعی ویژه‌ای که دارد قادر است به آگاهی درست و غیرایدئولوژیکی دست پیدا کند، مستور در شیوه طرح مسئله است. دیدیم که ایدئولوژی جلوه شیء‌وارگی در سطح آگاهی است. شیء‌وارگی پدیدار اصلی تمامی حیات و اندیشه جامعه "بورژوازی" است (جامعه‌ای که بورژوازی بر آن مسلط است). آگاهی بورژوازی که آگاهی‌ای شیء‌واره است یا آگاهی [خود] بورژوازی است و یا آگاهی بورژوازی لایه‌های دیگر است ("عقاید حاکم در هر دوران همیشه عقاید طبقه حاکم است"). و از اینرو واضح است که از چنین منظری تشخیص دادن و شکستن شیء‌وارگی ناممکن است.

با این حال دید بورژوازی را باید از زاویه دیگری نگاه کرد. بورژوازی در نوعی تنگنا قرار گرفته. حتا پیشتر از آنکه بتواند بر رقبای فتودالیش فائق آید و همه اثرات آنها را بزداید رقیب تازه‌نفسی در برابر خود میبندد که سلطه‌اش را تهدید کرده و خواهان برچیدن نظام اجتماعی بورژوازی است. این رقیب پرولتاریا است. بورژوازی حتا پیش از آنکه وظایف انقلابی خودش را به انجام برساند رفتارش در برابر پرولتاریا هرچه بیشتر محافظه‌کارانه تر میگردد. جلوه تئوریک این مخمصه و این تهدیدشدن منافع بورژوازی را میتوان در این واقعیت بخوبی مشاهده کرد که در حالی که نخستین تاریخنگاران بورژوا اهمیت واقعی مبارزه طبقاتی را نشان دادند تاریخنگاران بعدی کوشیدند از اهمیت آن بکاهند و یا آنرا به گونه دیگری تفسیر کنند گویی مبارزه‌ای برای همسازی طبقاتی است. پژوهشگران اولیه اقتصاد سیاسی بورژوازی آغازین واقعیت مبارزه طبقاتی را میپذیرفتند اما جای آنها نویسندگانی آمدند که مارکس نام آنها را "توجیه‌گران" میگذارد چرا که تئوری‌هاشان در جهت دفاع از سرمایه‌داری و آن همسازی خودخوانده‌اش است.

این نخست بورژوازی بود که اقتصاد را به مثابه فراشدی تام که تحت مجموعه قوانینی به هم پیوسته عمل میکند تشخیص داد. این سرمایه‌داری بود که این وحدت را ایجاد کرد و برخلاف نظامهای خودویژه پیشین جامعه‌ای یکپارچه ایجاد کرد. اما این قوانین در نظر بورژوازی همچون قوانینی طبیعی جلوه میکنند که تحقق شان به فقدان آگاهی افراد درگیر در آن بستگی دارد. اگر قرار بود بورژوازی این قوانین را قوانینی اجتماعی و تاریخی بداند پس بوضوح باید سلطه خود را هم از نظر تاریخی محدود و پایان‌پذیر میدانست. در چنان حالتی منافع طبقاتی و آگاهی طبقاتی با هم در تناقض خواهند افتاد.

اما صرفاً همین مورد نمیتواند ماهیت ایدئولوژیک آگاهی‌ای که از جایگاه اجتماعی بورژوازی ناشی میشود را توضیح دهد. تناقض خیلی مهمتری هم در کار است و آن تناقض میان تولید اجتماعی و تصاحب خصوصی است. وسائل تولید بطور اجتماعی تولید شده‌اند اما در تصاحب سرمایه‌دارهای منفردند. "سرمایه نه قدرتی شخصی که قدرتی اجتماعی است" اما این منافع فردی صاحبان سرمایه است که مسیر حرکت این قدرت را تعیین میکند، سرمایه‌دارانی که دیدی جامع از نقش اجتماعی فعالیت خودشان ندارند. قوانین و کارکرد اجتماعی سرمایه پیش میرود اما "فقط بر فراز سر آنها، بی‌توجه به خواست آنها و بی‌آنکه به آن آگاه باشند." مالکیت شخصی وسائل تولید معنایش اینست که تنها منظره ممکن از جایگاه بورژوازی منظره‌ای است که سرمایه‌دار منفرد میبیند و برای سرمایه‌دار منفرد قوانینی که ناشی از بیگانگی کارند ضرورتاً در قالب قوانینی مستقل از انسان جلوه میکنند.

بورژوازی همانقدر در انقیاد از خودبیگانگی است که پرولتاریا، اما "طبقه مالک... در این از خودبیگانگی احساس راحتی میکند، در آن تصدیق

خودش را میابد و در بیگانگی قدرت خود را می بیند. بورژوازی بر خلاف پرولتاریا میلی به کاوش در این از خودبیگانگی، فراتر رفتن از آن و یا از میان برداشتن آن ندارد. پرولتاریا اما برعکس توسط این از خودبیگانگی "نابودشده" و "هستی‌ای غیرانسانی" را میزید و به ناچار باید هرچه میتواند بکند تا آنرا در تئوری و در عمل از میان ببرد. از منظر بورژوازی شناختن خصلت تاریخی جامعه بورژوایی ناممکن است. علاوه بر این منظر خاص بورژوازی همان موقعیت منزوی یک سرمایه‌دار است موقعیتی که بواسطه آن دست یافتن به دیدی کلی ناممکن است و همین انزوا شناخت ناقص از هر حوزه جدا و ظاهرا مستقل را تشدید میکند. بهینه‌سازی و تخصصی شدن که در کاسبی سرمایه‌دارانه است به دانش و علوم بورژوایی هم رخنه میکند. دانش و علوم بورژوایی علیرغم تمامی پیشرویش در حوزه‌های منفرد شناخت قادر نیست بینشی تام داشته باشد و از اینرو ناقص و ایدئولوژیک باقی میماند:

"اگر کار علم اینست که از حرکت صرفا بیرونی و مشهود به حرکت درونی و اصلی برسد، نیازی به گفتن نیست که برداشت‌های کارگزاران تولید و توزیع سرمایه‌داری از قوانین تولید عمیقا با قوانین واقعی تولید متفاوت است و در واقع صرفا بیان آگاهانه حرکت ظاهری آنهاست. ادراکات تاجر و فعال بورس و بانکدار ضرورتا ادراکاتی بشدت پرت‌اند. برداشت کارخانه‌داران را عمل گردش [کالاها] و کاهش نرخ متوسط سود که سرمایه‌شان تحت انقیاد آن است، به تباهی میکشاند."^{۴۰}

از میان بردن شیء‌وارگی تنها از منظر آن طبقه‌ای ممکن است که درست بخاطر شرایط زندگی‌اش مجبور است جلوی انزوای اعضای منفردش را گرفته و آنها را آگاهانه در کنار هم جمع کند. آگاهی این طبقه از همان آغاز آگاهی از تمامیت است. تنها طبقه‌ای که میتواند از خودبیگانگی را از

میان بردارد طبقه‌ای است که شرایط هستی‌اش به این امر مجبورش میکند، طبقه‌ای که هستی‌اش چنان عمیق از بیگانگی کار متاثر شده که حتا اعضایش بدل به کالا شده‌اند. همینطور ظاهر فتیشی کالا تنها زمانی میتواند از بین برود که خود این کالا(نیروی کار) بدل به سوژه شود. پرولتاریا طبقه‌ای است که به آگاهی درست از وضعیتش نیاز دارد تا بتواند خود را رها سازد و نقش تاریخی‌اش را به انجام رساند.

فصل ششم

آگاهی طبقاتی پرولتری

پرولتاریا به مثابه سوژه - ابژه در سرمایه‌داری

برای پرولتاریا و بورژوازی واقعیت یکی است. هر دو طبقه در انقیاد از خودبیگانگی یکسانی قرار دارند و هر دو در معرض شیء‌وارگی‌اند. مسئله اینست که آیا موقعیت اجتماعی متفاوت پرولتاریا در واقعیت سرمایه‌داری واقعیتی که برای هر دو طبقه یکسان است، اجازه می‌دهد شناختی متفاوت از بورژوازی کسب کند و آیا از چنین جایگاهی می‌تواند شیء‌وارگی را کنار زند و به تصویری تام - و از اینرو تصویری که دیگر ایدئولوژیک نیست - دست یابد یا نه.

اولین تمایز چشمگیر میان بورژوازی و پرولتاریا تفاوت منافع این دو در تشخیص‌دادن و از میان برداشتن از خودبیگانگی است. در جایی که بورژوازی احساس راحتی دارد و "قدرت خودش" را در از خودبیگانگی می‌بیند و از اینرو میلی به از میان برداشتن آن ندارد، برای پرولتاریا از خودبیگانگی معادل "هستی‌ای غیرانسانی" است. آنچه پرولتاریا را "به طغیانی مستقیم علیه چنان نانسانیتی میکشاند نیازی مطلقا عاجل و فوری است که دیگر قابل پرده‌پوشی نیست، جلوه‌ عملی ضرورت است." شرط تغییر چنین وضعیتی دانستن قابل تغییر بودن آن است، دانستن اینکه قوانین اجتماعی و اقتصادی قوانینی طبیعی که مستقل از عملکرد انسان باشند نیستند بلکه صرفا این واقعیت را بیان می‌کنند که انسان کارگر از محصول کار خود جدا شده و کارش با او بیگانه شده است. فقط چنین بینشی است که می‌تواند به از میان برداشتن مرزی که میان تولیدکننده و

وسائل تولید بنا شده کمک کند، تا انسان بتواند بر نیروهایی که متعلق به خودش هستند نیروهایی که در اقتصاد در هیات اشیاء علیه او درآمده‌اند مسلط شود. محو شدن ظاهر شیء‌واره واقعیت و از میان رفتن شالوده‌های مادی این شیء‌وارگی از منافع حیاتی پرولتاریاست.

مالکیت خصوصی وسائل تولید اعضای بورژوازی را منزوی میسازد طوری که سرمایه‌داران منفرد به مثابه صاحبان منفرد و مستقل کالاها با یکدیگر مواجه میشوند. از اینرو آغازگاه آگاهی بورژوایی، انسان منفرد، کالا-مالک منفرد، شخصیت حقوقی منفرد است. در مقابل پرولترها هستند که در جریان کار بطور اجتماعی توده‌وار در کنار هم قرار گرفته‌اند:

“مبارزه در ابتدا با کارگان منفرد است که آغاز میشود سپس کارگران یک کارخانه و سرانجام کارگران یک شاخه از صنعت در یک منطقه‌اند که علیه فرد بورژوایی که بیواسطه استثمارشان میکند مبارزه میکنند... با انکشاف صنعت اما پرولتاریا نه تنها در تعداد رشد میکنند بلکه در توده‌های وسیعتری هم متمرکز میشود... برخورد کارگران منفرد با بورژوای منفرد هرچه بیشتر خصلت برخورد میان دو طبقه را بخود میگیرد...”⁴¹

این شرایط حیات پرولترهاست که آنها را به ناچار با هم متحد میکند. پیش از هر چیز موقعیت اقتصادی‌شان آنها را در هیات طبقه‌ای که در برابر سرمایه قرار دارد متحد میکند، در هیات “طبقه‌ای درخود” و آگاهی به چنین واقعیتی است که این طبقه را به “طبقه‌ای برای خود” مبدل میسازد. از اینرو آغازگاه آگاهی پرولتری نه انسان منفرد آنگونه که برای بورژوازی بلکه انسان بمثابه جزئی از یک کُل از یک طبقه است. از اینرو آگاهی پرولتری از همان ابتدا از یک تمامیت آغاز میکند. به این ترتیب یکی از مهمترین محدودیتهای آگاهی بورژوایی در چشم پرولتاریا فرومیریزد و این واقعیت بنیادی اقتصاد را تشخیص میدهد که اقتصاد

یعنی مناسبات میان طبقات. همین جا نیز هست که نقاب حقوقی ویژه‌ای که در وجه تولید سرمایه‌داری بر صورت روابط اجتماعی قرار گرفته و باعث شده تا شخصیت‌های منفرد از نظر قانون با هم برابر بنظر رسند رنگ ببازد.

اما ببینیم این تمامیت طبقاتی که آگاهی پرولتری از آن آغاز میکند چیست. این تمامیت تمامیتی جزئی درون جامعه بورژوازی نیست، بدانگونه که مثلا بورژوازی یک طبقه است یا دهقانان یک طبقه‌اند. پرولتاریا تمامیت نافی جامعه بورژوازی است. "تجربید از تمامی بشریت، و اگر نه حتی از شمایل بشریت عملا [در پرولتاریا] تکمیل شده است. " چرا که شرایطی که پرولتاریا در آن میزید تمام شرایط حیات در جامعه بورژوازی امروز را در غیرانسانیت‌ترین اشکال آن در خود جمع دارد". شیء‌وارگی با پرولتاریا چنان کاری کرده که فرد فرد اعضای آن ناچارند خود را همچون کالا بفروشند. حتی "شمایل بشری" هم در فراشد کار از کارگر زدوده شده و او بدل شده به یک شیء، یک جزء مکانیکی، به زائده‌ای از ماشین.

بدین معنی پرولتاریا پیشاپیش بیرون از جامعه بورژوازی قرار دارد. پرولتاریا نفی جامعه بورژوازی است، نفی‌ای درون همان جامعه بورژوازی. "پرولتاریا با اعلام اضمحلال نظام جهانی موجود در واقع راز هستی خودش را آشکار میکند، چرا که اضمحلال واقعی آن نظام در خود اوست" دقیقا همین جایگاه پرولتر - جایگاهی که "انسانیت" پرولتر را تا حد ممکن از او زدوده است که قادرش میسازد جامعه بورژوازی را بشناسد. انسانی که خود را بعنوان انسان از دست داده اما در عین حال آگاهی تئوریک این فقدان را بدست آورده است. این جاست که از خودیگانگی به منتهدارجه خود رسیده است. از خودیگانگی بیکباره بدل میشود به شناخت وجود بیگانه شده انسان، یعنی درحالی که پرولتاریا بوسیله عمل انقلابی از

خودبیگانگی را در عمل از میان میبرد، از خودبیگانگی در تئوری نیز استحاله میابد. از میان برداشتن عملی از خودبیگانگی یعنی مبارزهٔ پرولتاریا برای گرفتن قدرت سیاسی و بکار گرفتن این قدرت سیاسی برای محو کردن مالکیت خصوصی بر وسائل تولید. پرولتاریا با این کار همه را نامالک میسازد درست مثل خودش و در عین حال با اجتماعی کردن وسائل تولید در واقع همه را مالک ساخته. جامعهٔ بر نیروهای خودش مسلط شده و دیگر این نیروها نیستند که بر جامعه تسلط دارند بلکه جامعه است که بر آنها مسلط است.

کارگر بمثابة یک کالا تماما بدل به شیء شده است. او کاملا تحت سلطهٔ روابط اجتماعی قرار گرفته. دانش او دانش کالایی است که خود را میشناسد و آگاهیِ آگاهیِ یک کالا از خودش است. اما در اینجا رابطهٔ دیگری هم وجود دارد و آن تنشِ دیالکتیکی است میان کارگر بعنوان یک انسان (یعنی خارج از فرآیند تولید) و کارگر بمثابة شکل کالایی در تولید سرمایه داری. اینطور بنظر میرسد که او قادر است نیروی کار خود را از خودش جدا کند تا بتواند آنرا بفروشد. او بمثابة شخصیتی حقوقی این نیروی کار را میفروشد اما در واقع خود را هم بمثابة یک کالا میفروشد. درست همین جدا شدن عینیت و ذهنیت انسانی در فرآیند عینیت یابی همچون یک کالا است که او را قادر میسازد همزمان از این وضعیت آگاه شود. این به بمعنای آن است که کارگر تنها با آگاه شدن از کالا شدگی اش قادر خواهد بود به وجود اجتماعی خودش آگاه شود.

شناخت کارگر از کالا شدگی خودش چیزی نیست که در همان سطح ظاهر عینی شیءوارهٔ واقعیت سرمایه داری باقی بماند بلکه برعکس پیشاپیش به درون آن رسوخ کرده و به شکل اصلی این واقعیت نقب زده است. این در نتیجهٔ دو پاره شدن و تنش دیالکتیکی کارگر میان عینیت و ذهنیت و به

بیان دیگر نقش دوگانه‌ای است که بعنوان کالا و بعنوان انسان ایفاء میکند. تغییری در ساعات کار برای کارگر بمثابة یک کالا صرفاً تغییری کمی در خرج کردن نیروی کارش است اما همین تغییر برای کارگر بمثابة/انسان تغییری کیفی است، تغییری در شکل زندگی‌اش. پرولتر بمثابة یک ابژه [عین]، بمثابة نیروی کاری که کالا شده وارد رابطه‌ای شیء‌واره با سرمایه میشود اما صورت اصلی پس این ظاهر عینی رابطه‌ای انسانی رابطه‌ای میان دو انسان کارگر و سرمایه‌دار است. البته تردیدی نیست که این شکل اصلی رابطه مستقیم میان افراد نیست بلکه رابطه‌ای است اجتماعی که بواسطه روابط کار برقرار شده. از آنجا که پرولتر همزمان بعنوان ابژه و سوژه [عین و ذهن] این رابطه را تجربه میکند در جایگاهی مستقر است که میتواند آنسوی ظاهر فتیشی نیروی کار کالا شده را بنگردد. کارگر میتواند ببیند که ارزش خصلتی اندامواره و درونی از کالایی بنام نیروی کار نیست چراکه میداند این کالا در عین حال انسان است، شخصیتی حقوقی است که بیرون از تولید انسانی با همه انسانها برابر است و بخاطر ارزش مادی‌ای که دارد قضاوت نمیشود.

معلوم میشود "ارزش" کالایی به نام نیروی کار چیزی جز رابطه‌ای اجتماعی نیست. همین که به آنسوی خصلت فتیشی کالا نظر انداخته شود کاملاً رمز و راز خود را از دست میدهد. مشخص میشود که این ظاهر شیء‌واره همان ظاهر روابط انسانی و اجتماعی است. از اینرو جایگاهی که پرولتاریا در جامعه دارد اجازه میدهد تا آگاهی‌اش بتواند از پوسته‌ای که در بیواسطگی امور واقع هست فراتر رود و روی به کُل بگرداند.

برای پرولتری که همزمان شیء است و انسان است عین است و ذهن است، واقعیت نیز واقعیتی دوجهبی است: هم ذات است هم ظاهر، هم شکل درونی و اصلی است هم ظاهر است. تجربه پرولتر از چنین موقعیتی

میگذاردش از شکل تثبیت شده شیءوارگی عبور کرده و گُل واقعیت اجتماعی را چون ذات و ظاهر بشناسد. از خودیگانگی در پرولتر به حد نهایی خود میرسد. انسان وقتی به عین و شیء بدل شود همزمان هم موضوع شناخت است و هم ذهنی است که میشناسد. معنای "واقعیتی که خود را میشناسد" در معنایی ماتریالیستی دیالکتیکی همین است. در فراشد تبدیل شدن انسان به یک شیء، ساخت شیءواره واقعیت محو شده و ساخت انسانی و اجتماعی اش عیان میشود. این واقعیت که انسان و شیء یکی میشوند بی آنکه انسان لحظه‌ای آگاهی انسانی خود را از دست دهد نشاندهنده خصلت انسانی مناسبات میان چیزها است.

ایدئولوژی طبقاتی و آگاهی طبقاتی

گفتن اینکه پرولتاریا با جایگاهی که در جامعه دارد میتواند به آگاهی‌ای درست و غیرایدئولوژیک و شناختی غیرشیءواره از واقعیت معین در تمامیت آن دست پیدا کند به این معنا نیست که پرولتاریا پیشاپیش چنان آگاهی‌ای دارد. آگاهی طبقاتی غیرشیءواره پرولتری باید بتواند نتایج تئوریک مارکس و انگلس را بر مبنای مسیری که در اینجا به آن اشاره میکنم تشخیص دهد:

۱. مبارزه طبقاتی و شالوده‌های اجتماعی اقتصادی آن.

۲. تاریخی و گذرا بودن سرمایه‌داری.

۳. سرمایه‌داری اهرم شکست خود را خودش در هیات پرولتاریا بوجود می‌آورد.

۴. تمایز پرولتاریا با همه دیگر طبقات انقلابی در اینست که حکومت پرولتاریا به نوع جدیدی از بهره کشی و استثمار نمی‌انجامد؛ پرولتاریا تنها با رهایی‌بخش کُل جامعه است که میتواند خود را از بند رها کند.

۵. پرولتاریا از حاکمیت طبقاتی خودش برای اجتماعی کردن وسائل تولید استفاده میکند تا طبقات عملا از میان بروند (و به همراه آنها دولت که جلوهٔ مبارزهٔ طبقاتی است).

بعبارت دیگر آگاهی طبقاتی پرولتری درست باید این را تشخیص دهد که در مبارزه برای اعمال قدرت سیاسی‌اش قادر خواهد بود شالوده‌های از خودبیگانگی انسان و با این کار خودش را بعنوان یک طبقه از میان ببرد. البته شکی نیست که در حال حاضر بجز در اتحاد شوروی چنان آگاهی‌ای در پرولتاریای هیچ کجای دیگر و هیچ کشوری غالب نیست. چنان آگاهی طبقاتی پرولتریِ رشدیافته‌ای آگاهی بالفعل نیست بلکه آگاهی‌ای بالقوه [zugerechnet] است آگاهی‌ای که پرولتاریا قادر است آنرا بدست آورد، اگر بتواند بخوبی موقعیتی که در آن هست را بشناسد. این آگاهی طبقاتی بالقوه چیزی کاملا مستقل از آگاهی واقعی اعضای منفرد پرولتاریا نیست. اولی همانی است که مارکس نامش را آگاهی سوسیالیستی یا کمونیستی گذاشته و دومی ایدئولوژی طبقاتی یا تجربهٔ طبقاتی است.

رابطهٔ میان این دو را دقیقتر بنگریم. از آنجا که طبقهٔ کارگر اسیر از خود بیگانگی و در نتیجهٔ آن شیء‌وارگی است بعنوان کُل یک طبقه هنوز از رسیدن به آگاهی‌ای درست و غیرایدئولوژیک ناتوان است. فقط از میان رفتن از خودبیگانگی است که میتواند او را به آگاهی‌ای سوسیالیستی رهنمون سازد. مارکس در این رابطه مینویسد:

“اگر قرار است این آگاهی کمونیستی در ابعادی توده‌ای تولید شود... ضروری است که انسان هم در ابعادی توده‌ای دگرگون شود و این دگرگونی فقط در جنبشی عملی، در یک انقلاب است که میتواند رخ دهد؛ به این ترتیب این انقلاب انقلابی ضروری است نه صرفاً به این خاطر که سرگونی طبقه حاکم بشیوه دیگری ممکن نیست بلکه همچنین، طبقه سرنگون کننده تنها در یک انقلاب میتواند از شر همه کثافات اعصار گذشته خلاص شود...”⁴²

تنها انقلاب یعنی از میان برداشتن شیء‌وارگی در عمل است که قادر است آگاهی کمونیستی را در ابعادی سراسری گسترش دهد. همین که چنین شود این دیگر آگاهی‌ای طبقاتی نیست بلکه آگاهی‌ای انسانی است. اما در جامعه سرمایه‌داری حتا پیش از ازمیان برداشته شدن شیء‌وارگی نیز امکان دیدن آنسوی ظاهر شیء‌واره هست. تئوری دیالکتیکی ماتریالیستی اومانیستی بیانگر دانش غیرشیء‌واره است. این تئوری میتواند از پیش آن چیزی را تشخیص دهد که پرولتاریا به مثابه یک کُل تنها پس از رهاییش درمیابد. و از اینرو آگاهی طبقاتی پیشگویانه‌ای است که برای وحدت تئوری و عمل، وحدتی که شرط پیروزی پرولتاریا است، ضرورت تام دارد چرا که آگاهی درست پرولتاریا شرط ضروری عمل درست پرولتاریا است. “عمل” صرفاً فعالیتی ناخودآگاه نیست بلکه در وحدت با مفهوم آن عمل است. لنین بخوبی این را بیان کرده “جنبش انقلابی بدون تئوری انقلابی نمیتواند وجود داشته باشد”.

آگاهی درست به هیچ عنوان همان ایدئولوژی پرولتاریا نیست:

“مسئله این نیست که در حال حاضر این یا آن پرولتر یا حتا کُل طبقه پرولتاریا چه هدفی را دنبال میکند بلکه مسئله اینچنین است: پرولتاریا

چیست و مطابق ماهیتی که دارد از نظر تاریخی ناچار است چه سلسله‌اقداماتی را پی‌گیرد؟⁴³

آن نوع آگاهی‌ای که بخشی سازنده از این عمل ضروری تاریخی است در تئوری سوسیالیستی جلوه پیدا میکند.

ممکن است اینطور برداشت شود که جنبش طبقه کارگر و تئوری مارکسیستی مستقل از یکدیگر رشد میکنند و ارتباطشان صرفاً ارتباطی از بیرون است. این برداشت معتقد است پرولتاریا برای پیروزی به آگاهی درست نیاز دارد اما اگرچه از منظرش بدست آوردن چنین آگاهی‌ای ممکن است اما به تنهایی نمیتواند به آن دست یابد. از طرف دیگر تئوری مارکسیستی آگاهی‌ای درست است اما از خارج طبقه کارگر و از ذهن روشنفکران سرچشمه میگیرد. به این ترتیب آنگونه که لنین و کائوتسکی استدلال کرده اند گویا تئوری مارکسیستی باید از بیرون به درون جنبش کارگری معرفی شود. کائوتسکی در بحثی دربارهٔ پیشنهاد پیشنویس برنامهٔ سوسیال‌دموکراسی اتریش مینویسد:

“سوسیالیسم همچون یک دکتترین عمیقاً ریشه در روابط اقتصادی امروزه که همان مبارزهٔ طبقاتی پرولتاریا است دارد... اما هر دوی اینها ریشه در شرایط متفاوتی دارند و به موازات هم و نه از دل یکدیگر رشد میکنند. آگاهی سوسیالیستی مدرن فقط بر بستر بینش عمیق علمی است که رشد میکند... اما به هر حال حامل این علم نه پرولتر که دانشور بورژواست و از اینرو سوسیالیسم مدرن از افراد این لایه سرچشمه میگیرد و اینها این تئوری را فقط با پرولترهای فهمیده در میان میگذارند و سپس این پرولترها هر جا که فرصت شود آن را به درون مبارزهٔ طبقاتی پرولتاریا میبرند. به این ترتیب آگاهی سوسیالیستی چیزی است که از بیرون به

مبارزه طبقاتی پرولتاریا معرفی میشود نه اینکه چیزی باشد که بطور طبیعی "از دل آن بیرون آید."

لنین در چه باید کرد؟ این ایده‌های "چشمگیر و معنادار" کائوتسکی را بطور جزئی توسعه میدهد و مینویسد:

"گفتیم که کارگران هنوز نمی‌توانستند آگاهی‌ای سوسیال دموکراتیک داشته باشند. این آگاهی فقط از بیرون میتواندست به درون‌شان برده شود. تاریخ تمام کشورها نشان میدهد که طبقه کارگر وقتی منحصرأ به تلاشهای خودش واگذاشته شده فقط قادر بوده به آگاهی سندیکالیستی دست یابد. بعبارت دیگر خود طبقه کارگر قادر است ضرورت مبارزه در قالب سندیکاها، مبارزه علیه کارفرماها و کوشش جهت وادار کردن حاکمیت به گذراندن قوانین کاری که بنظر طبقه کارگر لازم بوده و چیزهایی از این قبیل را تشخیص دهد... در حالیکه تئوری سوسیالیزم از دل تئوریهایی فلسفی، تاریخی و اقتصادی‌ای بیرون می‌آید که نمایندگان تعلیم دیده طبقات دارا یعنی روشنفکران پرورنده‌اند."

چنین استدلالی اما چند پرسش برمی‌انگیزد. اگر قرار است تئوری سوسیالیستی از بیرون به جنبش کارگری معرفی شود چرا باید تئوری سوسیالیستی باشد که توسط پرولتاریا انتخاب شود؟ آیا نمیتواند تئوری دیگری باشد مانند تئوری فاشیستی، لیبرالی، محافظه‌کاری؟ که در اینصورت پرولتاریا به علت نداشتن آگاهی درست و غیرایدئولوژیک نخواهد توانست آن پیروزی‌ای که مارکسیزم توصیه میکند را بدست آورد. در اینجا هر دو "مارکسیست ارتودوکس" یعنی لنین و کائوتسکی از درک مارکس از رابطه میان تئوری و جنبش کارگری شدیداً منحرف میشوند. مارکس در مانیفست کمونیست به روشنی تئوری را بیان عمومی مبارزه طبقاتی، بیان عمومی جنبشی تاریخی میخواند.

لنین و کائوتسکی وحدت میان تئوری و عمل را نادیده میگیرند. رابطه میان تئوری و جنبش طبقه کارگر در واقعیت خیلی تنگاتنگتر از آنی است که این دو تصویر کرده‌اند. تئوری فقط از بیرون در پیوند با جنبش قرار نمیگیرد بلکه بیان ضروری آن جنبش هم هست: "این کافی نیست که اندیشه بخواهد به واقعیت درآید بلکه واقعیت هم باید در قالب اندیشه درآید."

درک لنین از ریشه‌های خودانگیخته آگاهی پرولتری درک کاملی نیست. لنین میگوید پرولتاریا اگر به حال خود گذاشته شود فقط آگاهی سندیکایی و رفرمیستی‌اش رشد خواهد کرد آگاهی‌ای که میگذارد نیاز به بهبود وضعیتش با توسل به فعالیت خودش را درک کند اما این بهبود بهبودی است که صرفاً میتواند در قالب نظام اجتماعی موجود بورژوایی صورت گیرد؛ این آگاهی‌ای است سراسر شیء‌واره که فقط "واقعیات" موجود در سطح را مبیند و در مواجه با "قوانین طبیعی" اقتصاد دیدی تقدیرگرایانه دارد. (این فرمول نخنماشده رهبران سندیکایی که میگویند "بحران وقت مناسبی برای مبارزه نیست" نمونه روشنی از این دید است). اما لنین ایدئولوژی دیگری که آنهم به طور خودانگیخته درون پرولتاریا شکل میگیرد را نادیده میگیرد: ایدئولوژی‌ای که درست در مواقعی که عمل انقلابی با شرایط عینی نمیخواند خواهان رهایی انقلابی طبقه کارگر است. این گرایش ربطی به مبارزه هر روزه کارگران ندارد و موقعیت اجتماعی اقتصادی هر چه باشد مسئله‌اش منحصر ا اهداف انقلابی و عمل انقلابی است حال یا توسط توده‌ها یا توسط اقلیتی مصمم.

این آگاهی ذهنگرایانه و اتوپیک می‌خواهد آینده را مستقیماً به امروز بکشاند در حالی که نوع دیگر آگاهی که آگاهی‌ای رفرمیستی است واقعیت کنونی را واقعیتی ابدی میندازد. این دو ایدئولوژی هر دو مکمل

یکدیگرند و به موازات هم در دل طبقه کارگر شکل میگیرند. اولی در سندیکاها و احزاب رفرمیست جلوه میکند و دومی در آنارشیزم. هر دوی اینها محصول موقعیت کاملا متناقضی اند که پرولتاریا در آن اسیر است و آن تناقض میان مبارزات هر روزه اش در چارچوب نظام سرمایه داری از یک طرف و مبارزاتش برای سرنگون کردن کُل نظام سرمایه داری از طرف دیگر است. این تناقضی است که در کُل هستی پرولتاریا ریشه دارد: پرولتاریا در معنایی واقعی هم جزء تشکیل دهنده سرمایه داری است و هم نفی و محو آن است.

مارکسیزم سنتزی از این هر دو مفهوم است؛ به مبارزات هر روزه پرولتاریا می پیوندند و علاوه بر آن نشان میدهد که در مرحله مشخصی مبارزه درون نظام سرمایه داری باید به مبارزه علیه آن تبدیل شود. مارکسیزم تکامل و انقلاب را در تخالف نمی بیند. انقلاب لحظه ای از تکامل است. رشد کمی مبارزات پرولتاریا در جایی بدل به کیفیت جدیدی از مبارزه میشود. مارکسیزم تا وقتی که چنین چیزی را تشخیص دهد به *ایدئولوژی* پرولتاریا خیلی نزدیک خواهد ماند چرا که مارکسیزم در واقع چیزی نیست جز سنتزی از هر دو گرایش که در ایدئولوژی پرولتاریا موجود است، سنتزی اما در سطحی بالاتر.

علاوه بر این همین بخوبی نشان میدهد که تئوری چیزی نیست که بطور دلخواهی به جنبش کارگری معرفی شود. تئوری مارکسیستی فقط به این علت قادر است در میان توده ها اعتبار داشته باشد چرا که در اتصال با آگاهی آنهاست. جنبش طبقه کارگر فقط به این علت تئوری مارکسیستی را اختیار میکند و فقط تا جایی آن را میپذیرد که به آگاه شدن از اقدامات خودش کمک کند. تنها پس از نفی عملی شیء وارگی است که پرولتاریا به مثابه یک کُل قادر است به چنین آگاهی ای برسد و آنرا در قالب تئوری

بیان کند. اما بخشی از طبقه بر اساس تجربه خودش قادر است مسیر رشد آگاهی خودش را تشخیص دهد و اینجاست که این تئوری را اختیار میکند. این بخش از طبقه که از پیشروترینها و "آگاهترین" (آگاهی طبقاتی) عناصر پرولتاریا تشکیل شده حزب انقلابی را شکل میدهد. این حزب حالا در موقعیتی است که میتواند عملکرد طبقه کارگر را به خود طبقه توضیح دهد و به این ترتیب به سوی اهدافش هدایتش کند.

تئوری اینگونه است که بر جنبش طبقه کارگر اثر میگذارد. بدون تئوری این دو بخش از طبقه از یکدیگر جدا خواهند ماند. البته نمیتوان انکار کرد که این روشنفکران بودند که تئوری مارکسیستی را بنا گذاشتند و پروراندند اما مارکس و انگلس و پیروان بعدیشان اگر از جایگاه پرولتاریا نگاه نمیکردند و در پیوند نزدیک با جنبش پرولتری نمی‌بودند نمی‌توانستند چنین تئوری‌ای را پایه ریزی کنند و پروراندند. مارکس و انگلس بنیانگذاران بین الملل اول بودند و تئوریهای خودشان را به جنبش کارگری "معرفی" کردند، اما فقط به این دلیل قادر بودند روی این تئوریها کار کنند که پیشاپیش جنبش پرولتری‌ای در برابر چشم آنها موجود بود. آنچه مارکس و انگلس از همان ابتدا در بین چارتیستهای انگلیسی، بلانکیستهای فرانسوی و گروه‌های مشابه دیگر دریافتند نه فقط یک جنبش بلکه محتوایی از یک آگاهی بود، آگاهی‌ای که با تئوریهای آنها صورت و زبان بیان پیدا کرد. به این ترتیب اینطور نیست که تئوری و جنبش طبقه کارگر به موازات هم رشد کنند و از بیرون به هم برسند بلکه وحدتی‌اند از تعاملی زنده. گرایش آگاهی سوسیالیستی و ایدئولوژی طبقاتی در جهت نزدیک شدن بیکدیگر است تا جایی که در نقطه مشخصی که آن از میان رفتن شیء وارگی است درهم ادغام میشوند.

تئوری مارکسیستی نه تنها آنگونه که لنین میگوید از دل “تئوریهای فلسفی و تاریخی و اقتصادی‌ای که نمایندگان تعلیم‌دیده طبقات دارا یعنی روشنفکران پرورنده اند” بیرون نیامده است بلکه نقدی است بر این تئوریه‌ها، نقد ایدئولوژی بورژوایی است که با نقد عملی طبقه کارگر به شالوده‌های اقتصادی ایدئولوژی بورژوایی متناظر است. بی‌سبب نیست که بنیانهای تئوری مارکسیستی بین سالهای ۱۸۴۴ و ۱۸۴۸ ریخته شده یعنی در دورانی که موقعیت انقلابی پیشاپیش وظیفه گرفتن قدرت را در برابر جنبش جوان طبقه کارگر گذاشته بود. به این ترتیب تئوری صرفاً “ریشه در روابط اقتصادی” ندارد بلکه بیان جنبشی واقعی و تاریخی است. در کلام کُرش این تئوری “تئوری انکشاف اجتماعی است که به مثابه تمامیتی زنده دیده و فهمیده شده و یا دقیقتر اینکه تئوری انقلاب اجتماعی است که به مثابه تمامیتی زنده فهمیده شده و به عمل درآمده است”. عمل انقلابی و درک آن اجزای یک وحدتند.

“تئوری انتقادی و انقلابی مارکس در اساس” چیزی نیست جز بیان عمل انتقادی و انقلابی جنبش طبقه کارگر. از طرف دیگر هم جنبش تا وقتی میتواند این تئوری را اختیار کند که با عملکردش متناظر باشد. وقتی در وضعیتهای انقلابی منازعات طبقاتی به اوج خود میرسند پرولتاریا نسبت به زمانهای دیگر ساده‌تر میتواند به درون ظاهر واقعیت رسوخ کند. در چنین لحظاتی هدف مبارزه روشنتر شده و واقعیت از قبل بنظر می‌آید و ایدئولوژی‌های ذهنیت‌گرا و رفرمیست هر دو عرصه را به آگاهی سوسیالیستی که حالا بر اساس تجربه طبقاتیش نیرومندتر هم شده و امینهند. در چنین موقعیتهایی آگاهی کُل طبقه در نتیجه تجربه انباشته‌اش در فواصل زمانی بطور ناباورانه کوتاهی رشد میکند. از سوی دیگر دوره‌هایی هم هست مثل ۱۸۵۰ تا پایان قرن نوزدهم که کُل جنبش

کارگری از جمله آن بخشی که خود را سوسیالیست یا مارکسیست مینامد یا اصلاً تئوری مارکسیستی را نپذیرفته یا نسخهٔ سر و دُم بریده‌ای از آن را اختیار کرده و این پدیده‌ای است که با خصلت اساساً غیرانقلابی جنبش کارگری در آن دوره متناظر است.

حتا پیشروترین و فهمیده‌ترین بخش طبقهٔ کارگر یا همان حزب انقلابی(یا به بیان لنین "پیشگام" طبقهٔ کارگر) فقط وقتی میتواند آگاهی سوسیالیستی و تئوری سوسیالیستی داشته باشد که اینها با عملکرد خودش و با عملکرد طبقه متناظر باشند. حزب قادر نخواهد بود آگاهی سوسیالیستی را در هر وقت و هر موقعیت نامشخصی به درون پرولتاریا ببرد. با این حال لنین اینگونه فکر میکرد. او معتقد بود که حزب باید با خودانگیختگی توده‌ها مبارزه کند و بجای آن آگاهی سوسیالیستی را در آنها پرورش دهد. لنین حزب را تولیدکنندهٔ فعال آگاهی طبقاتی(درست) میدانست. رزا لوگزامبورگ بود که دیدگاه لنین و اصول تشکیلاتی متناظر با آن را نقد میکرد. او حزب را اساساً محصول آگاهی طبقاتی و جنبش طبقاتی میدانست حزبی که تنها در جریان مبارزه است که وظایفش روشن میشود. او خودانگیختگی مبارزه و خصلت خودانگیختهٔ آگاهی طبقهٔ کارگر را تایید میکرد. اما هیچ یک از این دو دیدگاه کاملاً درست نیست. حزب صرفاً محصول جنبش طبقهٔ کارگر نیست بلکه همچنین میتواند در طبقه مداخله کند و با آگاه کردن توده‌ها به اقداماتشان جهتی که مبارزهٔ طبقه بخود میگیرد را تعیین کند. در حالی که طبقه به مثابه یک کُل تنها در جریان مبارزه است که وظایف خود را بازمیشناسد، بخشی از طبقه یعنی حزب انقلابی بر اساس تجربیات مبارزات پیشین پیشاپیش جهت مبارزه را میشناسد. در چنین لحظاتی است که حزب نقش پیشگام دارد نه نقش بازدارنده‌ای که لوگزامبورگ بدان نسبت میداد:

“کمونیستها عملاً در همه کشورها مصممترین بخش احزاب کارگری‌اند همان بخشی که بخشهای دیگر را هدایت میکند و در تئوری همیشه پیشاپیش تودهٔ پرولتر جای دارند چرا که شرایط و پیشرفت و نتایج عمومی جنبش پرولتری را میفهمند.”⁴⁴

حزب همزمان هم محصول و هم تولیدکنندهٔ آگاهی طبقاتی است. لنین فقط از یک بخش پرده بر میدارد و لوگزامبورگ فقط از بخش دیگر. طبیعتاً هر دوی آنها از رابطهٔ دیالکتیکی میان حزب و آگاهی طبقاتی میگویند و هر دو به اتصال یک سر رابطه به سر دیگر آن اشاره دارند. اینگونه است که لوگزامبورگ مینویسد حزب نباید دست به سینه منتظر ظاهر شدن موقعیت انقلابی بنشیند بلکه برعکس برای آنکه بتواند رهبری جنبش را در دست گیرد باید “کاری کند تا وسیعترین بخشهای ممکن پرولتاریا اجتناب‌ناپذیر بودن فرارسیدن دوران انقلابی، شرایط درونی اجتماعی که منجر به آن میشود و پیامدهای سیاسی آن را بفهمد” تا به این ترتیب بتواند انکشاف رویدادها را تسریع کند. لنین برعکس در کمونیزم جناح چپ: نوعی بیماری کودکانه (۱۹۲۰) بر اتصال حزب با توده‌های زحمتکش و حتا ادغام شدن در آنها تاکید میکند. با وجود اینها نه لنین و نه لوگزامبورگ شرح روشنی از وحدت دیالکتیکی تئوری با جنبش کارگری و یا نسبت درونی میان آگاهی سوسیالیستی با فعالیت عملی - انتقادی بدست نمیدهند.

مارکسیزم بمثابه ایدئولوژی و بمثابه اومانیزم

من در این کتاب از روش مارکسیزم برای ارائهٔ شرحی بر مارکسیزم استفاده کردم، از مفهوم وجود پویای اجتماعی گرفته تا تعاملی که با عمل

انقلابی پرولتاریا دارد. حال آیا با همین روش میتوانیم تحریف مارکسیزم بدست شاگردان را توضیح دهیم؟ رزا لوگزامبورگ حتی بزودی سال ۱۹۰۳ در مقاله‌ای در نشریهٔ *فوروارتس* (۱۴ مارس) به پدیده‌ای تحت عنوان “رکود تئوریک” اشاره میکند و علت را اینطور توضیح میدهد که کار علمی مارکس از جنبش عملی طبقهٔ کارگر جلو زده است. چنین توضیحی اما رابطهٔ میان تئوری و عمل را وارونه ساخته. در واقع سطح بالایی که تئوری ماتریالیستی تاریخی در کار بنیانگذاران آن پیدا کرد به این علت بود که مبارزهٔ طبقاتی پرولتاریا نیز پیشاپیش حول سال ۱۸۴۸ – که کُل جنبش انقلابی در آن دوره بیکباره بطور شگفت‌آوری گسترش یافته بود – به همان نسبت به سطح بالایی رسیده بود و این تئوری در واقع بیان این سطح از مبارزه بود. اما پس از آن دوره در حالی که تئوری مارکسیستی بر اساس تجربیات ۱۸۴۸ به ساختن خود ادامه میداد فعالیت عملی – انتقادی پرولتاریا از آن سطح عالی فروکش کرده بود و پذیرش مارکسیزم توسط جنبش کارگری در انتهای قرن نوزدهم پذیرشی کاملاً صوری و ایدئولوژیک بود، پذیرشی که اینبار عمل انتقادی و انقلابی آنرا تعیین نکرده بود.

این میان تئوری و عمل جدایی انداخت خصلت عملی مارکسیزم را از آن گرفت و آنرا بدل کرد به “تئوری علمی واقع‌گرا”، ناب و تاملورز. تئوری مارکسیستی از معنای انتقادی و انقلابی خود تهی شد. از میان رفتن وحدت دیالکتیکی میان تئوری و عمل، در تئوری بصورت تخریب وحدت آگاهی و وجود جلوه کرد. تئوری مارکس بدل شد به فرمولهایی خشک. تحریف مارکسیزم بدست کائوتسکی و دیگر شاگردان پیامدی از همین است.

عمدتاً دو گرایشند که تلاش میکنند بار دیگر تئوری را با عمل همساز سازند. یکی رویزیونیسم است که میکوشد تئوری را با عمل ذاتاً فرمیستی

و غیرانقلابی مطابقت دهد. انترناسیونال دوم علیرغم اینکه رویزیونیسم را مکرراً تقبیح میکرد از همان دوران پیش از جنگ نیز مشغول چنین کاری بود. وقتی رویزیونیسم مارکسیزم را میپذیرد بر شرح مارکس از قوانین انکشاف اجتماعی تاکید ویژه‌ای میگذارد و تفسیری تقدیرگرایانه از آنها بدست میدهد. گرایش دوم گرایش لنین است، انقلابی عملگرایی که میکوشید عمل جنبش کارگری به همان سطحی برسد که تئوری در دوران بنیانگذارانش رسیده بود. این ایده لنین که آگاهی سوسیالیستی باید از بیرون وارد جنبش کارگری شود و همچنین مبارزه‌اش با خودانگیختگی گرای و تاکیدش بر نقش رهبری کننده حزب از این زاویه قابل فهم میشود. اما روشن است که چنین کوششی برای همتراز کردن سطح عمل با سطح تئوری در هر دوره زمانی و بی توجه به وضعیت عینی نمیتواند موفق باشد. جدایی میان تئوری و عمل تا سال ۱۹۱۷ همچنان باقی بود. همانطور که پیشتر دیدیم این را میتوان در خود تئوری لنین در آن دوره نیز مشاهده کرد.

وحدت واقعی میان تئوری انتقادی و انقلابی مارکسیزم و عمل انقلابی جنبش کارگری بین سالهای ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۳ بود که اتفاق افتاد آن هم در سطحی گسترده‌تر از دوران مارکس. این وحدت و به همراه آن بازسازی معنای اصیل تئوری مارکسیستی در روشنترین صورتش در دولت و انقلاب لنین است که دیده میشود. در این کتاب تئوری مارکس درباره تسخیر و اعمال قدرت توسط پرولتاریا بار دیگر احیاء میشود و علاوه بر این پیوند خیلی نزدیکی با عمل انقلابی جنبش کارگری همان وقت دارد. این احیاء دوباره هماهنگی میان تئوری و عمل بر رابطه میان حزب بمثابه حامل تئوری و طبقه کارگر هم اثرگذار بود. لنین در سال ۱۹۲۰ ادغام این دو را مطالبه میکرد و با این خواست در واقع از آنچه در چه باید کرد نوشته بود

مقدار زیادی فاصله گرفت. و سرانجام دو اثری که بحران در تئوری مارکسیستی را در گسترده‌ترین ابعاد آن تشخیص داده و معنای مارکسی تئوری را در حوزه ماتریالیزم تاریخی احیاء کردند - که عبارتند از تاریخ و آگاهی طبقاتی از لوکاچ و مارکسیزم و فلسفه از کرش - هر دو محصول همان دوران بودند و نویسندگانشان پیوند مستقیمی با عمل انقلابی جنبش کارگری داشتند.

کرش در مارکسیزم و فلسفه درباره انکشاف رابطه میان مارکسیزم و جنبش کارگری سه دوره را از هم متمایز می‌سازد. مرحله اول از شکل گیری تئوری مارکسیستی تا شکست انقلابهای ۱۸۴۸-۱۸۴۹ را در بر میگیرد. در این دوره تئوری انقلابی بیان عمل انقلابی موجود است و با آن مطابقت دارد. در دوره پس از این شکست دوره‌ای که تا پایان قرن نوزدهم ادامه داشت عمل جنبش کارگری از سطح بسیار پایین تری نسبت به قبل آغاز کرد و تئوری مارکسیستی مستقل از آن توسعه یافت. پس از آغاز قرن بیستم تقریبی صورت گرفت؛ دوره‌ای انقلابی آغاز شده بود و جنبش کارگری سخت در پی رسیدن به سطحی از عمل انقلابی بود که تئوری مارکسیستی میتواند بخوبی بیان آن باشد. مرزبندی‌ای که کرش کرده بعنوان یک تقریب اولیه مفید است اگرچه این دوره‌ها آنقدر طولانیند که نمیتوان بطور مشخص برآوردی از اهمیت ویژگیهای مجزای آنها داشت.

گرایش بسوی وحدت‌یابی مارکسیزم و جنبش کارگری و همراه با آن احیاء معنای واقعی تئوری مارکسیستی علیرغم تلاشهای منفرد و پراکنده‌ای که از ابتدای قرن صورت گرفته بود در دوره ۱۹۲۳-۱۹۱۷ است که بدل به واقعیت میشود. از آن دوره به بعد افول جنبش انقلابی پرولتاریا شکاف میان تئوری و عمل را بار دیگر تعمیق کرده و همین تئوری را تا حدی از

شکل انداخته. خصلت ایدئولوژیک مارکسیزم توسط تئورسینهای انترناسیونال دوم کسانی نظیر کائوتسکی و آدلر حفظ شده، انترناسیونال سوم هم با چسبیدن بیش از اندازه به ایده‌های ۱۹۱۷ لنین در رابطه با درک مارکس و انگلس از مفهوم ماتریالیستی تاریخ عملاً از خود لنین مسیر انحرافیتری را رفته‌اند و به این ترتیب خصلت ایدئولوژیک مارکسیزم در انترناسیونال سوم نیز همانقدر ظاهر شد. مثلاً کتاب ماکس رافائل با عنوان *بسوی تئوری شناخت دیالکتیک* مشخص نمونه‌ای از این برخورد است. رافائل در این کتاب ماتریالیزم متافیزیکی و ناتوریالیستی لنین را بطرز اسفناکی تا حدود نهایی‌اش گسترش داده و جالب است که در همان حال همه دیگر تئوری‌های "ناب" یعنی تئوریهای تاملورزانه شناخت را بعنوان تئوریهای "متافیزیکی" رد میکند. او به وحدت "ماده و ذهن" و "تئوری دیالکتیکی بازتاب" اشاره میکند و رابطه میان آگاهی و وجود را اینگونه توضیح میدهد و کاملاً خصلت اومانستی وحدت این دو را تحریف میکند :

"جایی که جهان و انسان با هم مواجه میشوند [کذا] این هستی (که بطور تاریخی تعیین شده) است که آگاهی را (که ریشه‌هایش تاریخی و اجتماعی است) تعیین میکند و نه عکس آن. بعبارت دیگر آگاهی (انسانی یا مطلق) نیست که وجود (حسی یا انتزاعی) را تعیین میکند."

نیازی نیست جزئیات انحراف نگاه رافائل از درک مارکس از این مسئله نشان داده شود و همه ما مقدار فاصله این نگاه را با *تزهایی درباره فوئرباخ* یا *ایدئولوژی آلمانی* میدانیم. این تنها یک نمونه از میان نمونه‌های بسیاری است که میتوان از ادبیات موجود در انترناسیونال سوم نقل کرد.

تئوریهای مختلفی که امروز خود را "ادراک ماتریالیستی تاریخ" مینامند بوضوح فاصله زیادی با یکدیگر دارند اما بیشترین فاصله همه آنها با

تئوری مارکس و انگلس است. اگر قرار است ماتریالیزم تاریخی بار دیگر در شکل اصیل اومانستی خود احیاء و بارور شود جنبش طبقه کارگر باید بار دیگر به همان سطحی از عمل انقلابی برسد که پیشتر بر بستر انکشاف محدودتر سرمایه‌داری رسیده بود و تئوری باید بار دیگر بیان مناسب چنان جنبشی باشد. درک مارکسیستی میگوید جنبش اگر می‌خواهد وظیفه واقعی‌اش یعنی از میان برداشتن از خودیگانگی انسان را به انجام برساند میتواند و باید به چنین سطحی از عمل برسد. این عمل است که تصمیم میگیرد آیا تئوری اومانستی ماتریالیستی درست است یا غلط.

این عنصر اومانستی پایه‌ای در ماتریالیزم تاریخی است که منجر به تشخیص وحدت دیالکتیکی آگاهی و وجود میشود و همچنین توضیح میدهد که چرا فکر و موضوع فکر از یکدیگر جدا بنظر میرسند. با رشد طبیعی تقسیم کار نیروهای انسان برای خود انسان بدل به نیروهایی بیگانه میشوند و از موضعی مستقل از انسان با او مقابله میکنند. بخصوص با انکشاف سرمایه‌داری فetišیزم کالایی پدید می‌آید که در شیء‌وارگی خصلتی عمومی پیدا میکند. اما این در عین حال به معنای شفافتر شدن ایدئولوژی‌ای که این شیء‌وارگی را در سطح آگاهی بیان میکند نیز هست. پرولتاریا که خودش محصول سرمایه‌داری است در جایگاهی در جامعه قرار دارد که از آن میتواند بوسیله فعالیت عملی - انتقادی به ورای این شیء‌وارگی بنگرد. معنای اومانیزم خودشناختن واقعیت است که همچنین به معنای خودشناختن بشری است: خودراشناختن انسان، این موجود اجتماعی.

اومانیزم اما معنایی بیش از این دارد. سرمایه‌داری انسان را از سلطه مستقیم عوامل طبیعی رها کند و بر بستر واقعیات طبیعی آنها را با سلطه مناسبات اجتماعی و اقتصادی جایگزین کرد. این مناسبات اجتماعی و

اقتصادی در واقع چیزی بجز نیروهای خود انسان نیستند. این بیگانگی کار است که اینها را علیه انسان قرار میدهد و آنها را در هیات نیروهای بیگانه که بر انسان سلطه دارند عینیت میبخشد. سرمایه‌داری با وجود آوردن پرولتاریا طبقه‌ای را ساخته که "نیاز، این جلوه عملی ضرورت" مجبورش میسازد تا علیه همین روابط تولید بپا خیزد و آنها را دگرگون سازد. رهایی پرولتاریا فقط از طریق بازپسگیری نیروهای اجتماعی بیگانه‌شده ممکن است یعنی با اجتماعی‌ساختن وسائل تولید و این معنایش این خواهد بود که از خودبیگانگی از میان میرود و "ذات انسان" آن "واقعیت حقیقی" گم شده‌اش را بار دیگر بازمیابد:

"کُل عرصه شرایط حیات محاط بر انسان که تا پیش از آن بر انسان سلطه داشتند حالا در قلمرو و اختیار انسانی قرار میگیرند که حالا برای نخستین بار بدل میشود به ارباب واقعی و آگاه طبیعت چرا که حالا ارباب اجتماعی شدن خودش گشته است. قوانین عمل اجتماعی خودش که تا پیش از آن بصورت قوانین طبیعی بیگانه با او بر او سلطه داشتند از این پس با فهمی کامل مورد استفاده انسان قرار میگیرد و انسان بر آنها مسلط میشود. اجتماعی شدن انسان که تا پیش از آن از سوی طبیعت و تاریخ از بالا بر او تحمیل میشد اکنون بدل به عمل آزاد خودش میگردد. نیروهای عینی بیگانه‌ای که تاکنون بر جامعه سلطه داشتند حالا دیگر در اختیار خود انسان قرار میگیرند."⁴⁵

اومانیزم معنایش خود را محقق ساختن انسان است. سلطه چیزها بر انسان از میان رفته؛ جامعه نیروهای متعلق به خود را آگاهانه "در قلمرو آزادی" سازمان میدهد.

به این ترتیب اومانیزم مارکسیستی نقد رادیکال ایدئولوژی بورژوایی و شالوده‌های مادی آن ایدئولوژی است؛ اومانیزم از خودبیگانگی را در فکر و

در تئوری از میان میبرد. اومانیزم مارکسیستی اما در عین حال وسیله و بیان انقلابی ریشه‌ای در روابط اجتماعی نیز هست. انقلابی که بیگانگی را در عمل از میان ببرد. مارکس میگوید "رادیکال بودن یعنی چنگ انداختن به ریشه‌ها: برای انسان اما ریشه خود انسان است."

یادداشت ها

1. Engels, "Anti-Duhring", in *Engels: Selected Writings* (London: Penguin Books, 1967), p.185.
2. Marx, Afterward to the second German edition of *Capital* (Moscow: Progress Publishers, 1963), vol. 1, pp.19-20.
3. See Engels, *Ludwig Feuerbach*.
4. Ludwig Woltmann, *Der historische Materialismus* (1900), p.114.
5. See Feuerbach, *Vorludufige Thesen zur Reform der Philosophie*.
6. *Ibid.*
7. Marx, Afterword to the second German edition of *Capital*, p.19.
8. Marx, Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 (Moscow: Progress Publishers, 1959), p.150.
9. Marx, *The German Ideology* (London: Lawrence and Wishart, 1970), p.63.
10. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, p.100.
11. Marx, *ibid.*, p.97.
12. Rudolf Stammmler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Gcschichtsauffassung* (3rd edition, 1914), p.280.
13. Marx, *The German Ideology*, p.63.
14. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State* (New York: International Publishers, 1942), p.155.
15. *Ibid.*
16. Marx, *Capital*, vol. I, p.84.
17. E. B. Pashukanis, *La Theorie Generale du Droit et le Marxisme* (Paris: EDI. 1973), p.33.
18. Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism* (Peking: Foreign Languages Press, 1972), p.394.
19. Lenin, *ibid.*, p.391.
20. See Alexander Deborin, *Lenin, der kampfende Materialist* (1924).
21. See Max Adler, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung* (1930).

22. Marx and Engels, *The Holy Family* (Moscow: Progress Publishers, 1956), p.73.
23. See Karl Korsch, *Marxism and Philosophy* (London: New Left Books, 1970).
24. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, pp.66-7.
25. *Ibid.*
26. Marx, *Capital*, vol. III, p.831.
27. Marx and Engels, *The Holy Family*, p.51.
28. Marx, *Capital*, vol. I, p.72.
29. Marx, *The German Ideology*, pp.91-2.
30. Marx, *Capital*, vol. I, p.77.
31. Marx, *ibid.*, p.424.
32. Marx, *Capital*, vol. III, p.392.
33. See Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, pp.140-142.
34. Engels, Letter to Conrad Schmidt (27 October 1890).
35. Georg Lukacs, *History and Class Consciousness* (London: Merlin Press, 1971), p.109.
36. See Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (London: Routledge and Kegan Paul, 1936).
37. Marx, *Capital*, vol. III, pp.208-209.
38. Engels: *Selected Writings* (see note 1), p.317.
39. Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (Moscow: Progress Publishers, 1954), p.40.
40. Marx, *Capital*, vol. III, p.313.
41. Marx and Engels, *The Communist Manifesto* (London: Penguin Books, 1967), pp.88-9.
42. Marx, *The German Ideology*, pp.94-5.
43. Marx and Engels, *The Holy Family*, p.53.
44. Marx and Engels, *The Communist Manifesto*, p.95.
45. Engels: *Selected Writings*, p.223.

واژه نامه

apparent	ظاهری
base	شالوده
being	وجود
essence	ذات
existence	هستی
formal	صوری
Idea	ایده
ideas	تصورات، عقاید
identity	انطباقا، یکسانی
objectivication	عینیت یابی
problematic	دشواره
real	واقعی
reification	شیءوارگی
superstructure	روینا
thought	اندیشه
totality	تمامیت
unity	وحدت

Kandokav 3
November 2015



Ideology and Superstructure

in Historical Materialism

Franz Jakubowski

Marx and Engels on their predecessors

The Marxist problematic of base and superstructure

Distortion and renewal by Marx's followers

Alienation and reification

Ideology

Proletarian class consciousness
