



جبر انقلاب

دیالکتیک
و
سنت مارکسیستی کلاسیک

جان ریز

اکبر معصوم بیگی

جبر انقلاب

دیالکتیک و سنت مارکسیستی کلاسیک

جان ریز

اکبر معصوم‌بیگی

۱۳۸۷

کتاب فلسفی

@philosophic_books

https://telegram.me/philosophic_books

به گفته‌ی الکساندر هرتسن اندیشه‌ورِ بزرگِ روس: «دیالکتیکِ هگل جبرِ انقلاب است» به سخنِ جان ریز نویسنده‌ی کتابِ حاضر غرض از «جبر» (Algebra) جبرِ ریاضی است و نه جبرِ اجتناب‌ناپذیر و تقدیرآمیزِ انقلاب که نه با اندیشه‌ی هرتسن سنخیتی دارد و نه با تفکرِ هگل.

ریز، جان، ۱۹۵۷- .
جبر انقلاب؛ دیالکتیک و سنت مارکسیستی کلاسیک / جان ریز؛ [مترجم] اکبر معصوم‌بیگی.
تهران: نشر دیگرا، ۱۳۸۰
۴۷۰ص-۷۰۰۰ریال
ISBN 978-964-7188-11-1
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
عنوان اصلی:
The algebra of revolution
کتاب‌نامه:ص. ۴۶۹-۴۷۰
۱. دیالکتیک- - تاریخ. ۲. ماتریالیسم دیالکتیک - - تاریخ
چاپ دوم: ۱۳۸۷: ۷۰۰۰ریال
الف. معصوم‌بیگی، اکبر، ۱۳۲۹ - مترجم. ب. عنوان.
ج ۹ / ۷ / ۸۰۹ B
۱۳۸۰
کتابخانه ملی ایران
۱۴۶ / ۳۲
۸۰-۱۲۴۴م

The Algebra of Revolution
The Dialectic and the Classical Marxist Tradition
John Rees
Rout ledge - 1998

جبر انقلاب؛ دیالکتیک و سنت مارکسیستی کلاسیک

نویسنده: جان ریز
مترجم: اکبر معصوم‌بیگی
چاپ اول: ۱۳۸۰
چاپ دوم: ۱۳۸۷
شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه
چاپ و صحافی: تکثیر
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۱۸۸-۱۱-۱
قیمت: ۷۰۰۰ تومان

نشر دیگر

نشانی: تهران، صندوق پستی ۱۵۸۱۵/۱۷۹۹
www.nashredigar.com: نشانی الکترونیک:
Email: digar_80@yahoo.com
خرید اینترنتی: www.amazon.com و www.iketab.com

فهرست

یادداشت مترجم	۹
مقدمه: تضادهای سرمایه‌داری معاصر	۱۱
فصل اول: جبر انقلابِ هگل	۲۵
فصل دوم: دیالکتیک در مارکس و انگلس	۸۶
فصل سوم: نخستین بحران مارکسیسم	۱۷۲
فصل چهارم: لنین و فلسفه	۲۳۱
فصل پنجم: میراثِ لوکاج	۲۷۱
فصل ششم: تروتسکی و دیالکتیکِ تاریخ	۳۴۶
نتیجه: تضادهای نظریه‌ی معاصر	۳۸۵
یادداشت‌ها	۴۰۴
نمایه‌ها	۴۶۴

یادداشت مترجم

جان ریز (۱۹۵۷-) نظریه پرداز، متفکر و فعال سیاسی انگلیسی به گروه خاصی از فیلسوفان تعلق دارد که برای نظریه به خودی خود تقدسی قائل نیستند و وظیفه‌ی فیلسوف را گوشه‌گزینی و «تلفس» نمی‌دانند. از لحاظ این کسان نظریه فقط وقتی معنی دارد که به عنوان نیرویی دگرگون‌کننده در تجربه‌ی واقعی دخالت جوید. به همین دلیل کتاب ریز ساختمان خاصی دارد که آجر به آجر آن با دقت و تأمل در کار تک تک متفکران مورد بحث چیده شده است. از میان کسانی که جان ریز به کار آن‌ها می‌پردازد تقریباً هیچ کس فقط متفکر نیست. گفتم تقریباً چرا که شاید فقط بتوان هگل را تا حدودی از این قاعده مستثنا کرد. همین خصوصیت سبب شده است که جان ریز با همه‌ی ارادتی که به آنتونیو گرامشی دارد یقیناً این گزین‌گویه‌ی مشهور او را نپذیرد که: «بدینی عقل و خوش‌بینی اراده» را باید راهنمای کار و کردار قرار داد. راستی چگونه می‌توان بدینی عقلانی را ملاک کار قرار داد و اصلاً صبح از رخت‌خواب برخاست و به کار پرداخت؟ آیا گرگور زامزای کافکا با همین بدینی عقلانی نبود که ترجیح داد بدل به حشره بشود و دیگر از رخت‌خواب بیرون نیاید چون دیگر آمیدی به تغییر نداشت؟ شاید (می‌گویم شاید اما وسوسه می‌شوم بگویم قطعاً) به همین دلیل است که در پانتئون جان ریز هگل و مارکس و انگلس و لنین و لوکزامبورگ و تروتسکی را داریم و نیز پلخانوف را بیرون از پانتئون گرچه نه چندان دور از آن، اما جز به یکی دو اشاره نامی از اصحاب مکتب فرانکفورت به میان نمی‌آید. مکتب فرانکفورت، دست‌کم در شاخص‌ترین چهره‌هایش تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر، اگر نه مارکوزه، از آن گروه مکاتبی است که بر اثر تجربه‌ی موحش فاشیسم و توتالیتاریسم چنان از هرگونه طرح‌افکنی سیاسی نفرت می‌گیرد که هر نوع طرح ایجابی را در حکم کمک به استحکام ساختمان توتالیتاریسم و ستمگری می‌شمارد. پرهیز آدورنو از فعالیت سیاسی و دوری از هرگونه پروژه‌ی سیاسی و بدینی او نسبت به

جنبش‌های دانش‌جویی دهه‌های شصت و هفتاد میلادی و گرایش‌اش به زیبایی‌شناسانه کردن زندگی، بدبینی عمیق هورکهایمر نسبت به جنبش‌های رهایی‌بخش آسیا و افریقا و بی‌اعتنایی کُلی او نسبت به این گونه نهضت‌ها، تأکیدی که این هر دو متفکر بر وجه سلبی و منفیت و دوری از هر گونه وجه ایجابی و اثباتی دارند جایگاه خاصی به این مکتب فکری نخبه‌گرای می‌بخشد. همین بدبینی جریان مشهور به «مارکسیسم غربی» است که میراثی برای جریان‌های پست‌مدرن اواخر دهه‌ی هفتاد و هشتاد به جا می‌گذارد. با آن‌که جان ریز در فصل آخر کتاب به تبارنامه‌ی فکری پست‌مدرنیسم می‌پردازد اما متأسفانه هیچ اشاره‌ای به پیوستگی فکری میشل فوکو با مکتب فرانکفورت و تلخ‌اندیشی و بدبینی عقلی خاص متفکران این مکتب نمی‌کند. با این همه تأکید ریز بر اندیشه‌ورانی که در سراسر عمر ضمن کار عمیق فکری و نظری به کار تغییر جامعه‌ی انسانی برخاسته‌اند و نظریه‌ورزی را برای ایجاد دگرگونی در بنیادهای جامعه‌ی موجود خواسته‌اند گواه نحوه‌ی نگرش خاص اوست و پاسخ‌گوی این پرسش. مقدر که چرا ریز به این یا آن متفکر به تفصیل پرداخته است اما از آن دیگری به آسانی گذشته یا اصلاً نامی از فلان خرده‌متفکر به میان نیاورده است. برای نمونه چرا آلتوسر مورد عنایت نیست و بر طبق همان تقسیم‌بندی خاص پانتونی «دور از بهشت» قرار می‌گیرد و بسیاری چراهای دیگر. از این جاست که کتاب ریز بر پایه‌ی خاصی بنا می‌شود و به کار متفکرانی می‌پردازد که همگی در متن سنت فلسفی خاصی می‌گنجد که می‌توان از آن به مارکسیسم هگلی مشرب و متکی بر سنت‌های عصر روشنگری تعبیر کرد، سنتی که دیالکتیک در مرکز آن جا دارد. برای نمونه با آن‌که ریز انتقادهای سخت بر لوکاچ وارد می‌آورد اما لوکاچ را شاخص‌ترین چهره‌ی مارکسیسم هگلی در دوره‌ی معاصر می‌داند، به او اقتدا می‌کند، شاید یکی از بهترین تحلیل‌ها را از شاهکار لوکاچ «ناریخ و آگاهی طبقاتی» به دست می‌دهد و از همین رو پربزرگ‌ترین فصل کتاب را به کاروبار فکری و فلسفی او اختصاص می‌دهد بنابراین فهم کتاب ریز از فهم این سنت سترگ کلاسیک جدا نیست.

می‌ماند ذکر این نکته که همه‌ی یانویس‌های کتاب از مترجم است و یادداشت‌های نویسنده که با شماره‌های میان قلاب مشخص شده در پایان کتاب آمده است.

اکبر معصوم بیگی

مردادماه ۱۳۸۰

تضادهای سرمایه‌داری معاصر

صرف امکان زندگی انسان کافی است تا بر این زندگی تضاد حاکم باشد. به این نکته توجه کنید: در سه دهه‌ی گذشته میانگین طول عمر انسان ده سال و یا حتی بیش از این افزایش یافته است. در فقیرترین بخش‌های جهان این میانگین از چهل و هشت سال به شصت و سه سال رسیده است. علت‌ها مختلف‌اند. اما هر محاسبه‌ای عواملی چون کاربرد علم در کشاورزی (به اصطلاح انقلاب سبز)، بهبود و اصلاح وضع تأمین پزشکی و در نتیجه به نصف‌رساندن نرخ مرگ‌ومیر کودکان را به حساب می‌آورد؛ و نامش به هر معیار پیش‌رفت است.

اما این فقط نیمی از داستان است. در همین دوره، در سال‌هایی که از پس جنگ جهانی دوم آغاز می‌شود ۱۴۹ جنگ درگرفته است که بیش از ۲۳ میلیون کشته داشته است - یعنی جمعیتی به وسعت جمعیت کانادای امروز. بر اساس میانگین سالانه، شمار کسانی که طی این دوره در جنگ‌ها جان باخته‌اند دو برابر مرگ‌های قرن نوزدهم و هفت برابر قرن هجدهم بوده است [۱].

اگر بررسی‌مان را به سراسر قرن بیستم گسترش دهیم، و لذا دو جنگ جهانی را نیز در شمار آوریم، عصر ما چه بسا سבעانه‌تر می‌نماید. و به هر معیار پسرقت است با این حال صرف همان تکامل بارآوری^۱ انسان است که هم موجب امکان زندگی است و هم موجب انهدام آن. شمار پزشکان جهان از رقم تقریبی ۱/۶ میلیون در ۱۹۶۰ به رقم تقریبی ۵/۷ میلیون در ۱۹۹۰ افزایش یافته است. و مطمئناً گامی به پیش است. اما در همان دوره شماره‌ی نیروهای مسلح از بیش از ۱۸ میلیون به بیش از ۲۶ میلیون رسیده است. و این گامی است به پس. در

همان سی ساله هزینه‌های تعلیم و تربیت در سطح جهان در مورد هر دانش‌جو از ۴۸۶ دلار به ۱۰۴۸ دلار رسیده است. اما هزینه‌ی نظامی هر سرباز از ۱۸۱۴۰ دلار به ۲۶۵۳۶ دلار افزایش یافته است. [۲] فقط یک قلم از آن هزینه، بمبافکن استیلث بی ۲ هر فروند ۲/۳ میلیارد دلار خرج برداشته است و آن را پُرخرج‌ترین هواپیمای جنگنده‌ی تاریخ کرده است. هر بمبافکن استیلث^۱ سه برابر وزنش به طلا ارزش دارد. [۳]

به هر جا که بنگریم متناقض‌نمای دیگری سر برمی‌آورد. چگونه است که برای نمونه در ثروتمندترین جامعه‌ی سرمایه‌داری جهان، ایالات متحده‌ی آمریکا، درآمدهای هفتگی واقعی از سال ۱۹۷۳ مدام رو به کاهش گذاشته است. [۴] یک پی‌آمدش این است که شکاف میان درآمد ۲۰ درصد ثروتمندترین کسان و ۲۰ درصد فقیرترین کسان در ایالات متحده بیش‌تر از مصر، هند، آرژانتین و اندونزی است. [۵]

چگونه است که در همان کشور، درحالی‌که شماره‌ی کسانی که در خدمات پزشکی کار می‌کنند در ۱۹۸۰ دو برابر شده است، ایالات متحده در میان کشورهای صنعتی بزرگ در زمینه‌ی مرگ‌ومیر کودکان، امید به زندگی و مراجعه به پزشک در مرتبه‌ی آخر قرار دارد. [۶] چگونه است که در بریتانیا، جایی که اقتصاد، با وجود آثار تخریبی رکود، بیش‌تر از آن‌که تاکنون تولید کرده است تولید می‌کند، و آن وقت انجمن بریتانیایی برای پیشبرد علم می‌تواند اظهار کند که یک ربع تمام عیار جمعیت زیر خط فقر زندگی می‌کنند. [۷]

اگر هم توجه‌مان را از اقتصاد به سیاست معطوف کنیم باز تضادها کم‌تر از این برجسته نیست. گمان می‌رفت ورود بازار به روسیه و اروپای شرقی ثبات و رونق به همراه می‌آورد اما در واقع ضد آن را پدید آورده است. گمان می‌رفت پایان جنگ سرد یک نظام نوین جهانی صلح‌آمیز در پی خواهد آورد. در واقع، ولو جنگ خلیج [فارس] را نادیده بگیریم، شماره‌ی کشمکش‌های جهان به رکورد بی‌سابقه‌ی بیست‌ونه جنگ بزرگ در ۱۹۹۲ و به بالاترین تلفات در هفده سال گذشته رسیده است. [۸] در پنجاهمین سال‌گرد جنگ جهانی دوم، احزاب و سازمان‌های فاشیستی در کشورهای مختلف اروپا به اوج نفوذ پس از جنگ خود رسیدند. با این حال در همان زمان هنگامی که هم روزنامه‌نگاران و هم دانشگاهیان جنبش طبقه‌ی کارگر

را در کشورهای صنعتی پیش‌رفته قاعدتاً به عنوان نیرویی خسته و کوفته توصیف می‌کردند برای مثال در دهه‌ی ۱۹۹۰ در ایتالیا، اسپانیا، یونان، کانادا و فرانسه اعتصاب‌های توده‌ای روی داد.

هنگام روبه‌رو شدن با چنین تضادهایی ممکن است دست‌کم در نظر کسانی که در طیف چپ قرار دارند روشن بنماید که لازم است به یک سنت سیاسی و فکری برگردیم که به‌خصوص شیوه‌ای برای تحلیل چنین موقعیت‌هایی پرورانده است. با این حال سنت مارکسیستی کلاسیک همواره اصرار ورزیده است که سرمایه‌داری نظامی متضاد است و این‌که پیش‌رفت‌های سترگ نیروهای تولیدی با اشکالی از مالکیت خصوصی هم‌زیستی دارد که آمادگی، صف‌آرایی و تکامل بیش‌تر آن‌ها را عقیم می‌گذارد، و مگر مارکس نبود که بر این نکته پا می‌فشرد که نتیجه‌ی چنین کشمکش‌هایی ناگزیر به بی‌ثباتی سیاسی جدی خواهد انجامید؟ مشهورترین حکم او در این باره چنین استدلال می‌کند:

نیروهای تولیدی مادی جامعه در مرحله‌ی معینی از تکامل خود با روابط تولیدی موجود یا - آنچه فقط بیان حقوقی چنین چیزی است - با روابط مالکیت که تاکنون در درون آن کار کرده‌اند، در تضاد می‌افتند. این روابط از قالب‌های تکامل نیروهای تولید به غل‌وزنجیرهایی بر پای این نیروها بدل می‌شوند. آن‌گاه عصر انقلاب اجتماعی آغاز می‌شود. [۹]

لازم نیست ناظر تیزهوش و استثنایی دگرگونی اجتماعی بود تا مشاهده کرد که این فرایند در جهان مدرن در کار است. در فروپاشی اقتصادهای سرمایه‌داری دولتی در اروپای شرقی و روسیه و اغلب به دست جنبش‌های مردمی، در بحران جهان‌گیر رشد سرمایه‌داری که اکنون دهه‌ی سوم خود را می‌گذراند، در روابط انفجارآمیز میان تولید بین‌المللی و دولت‌های ملی، در پایان و پس از آپارتاید آفریقای جنوبی، و گذشته از موارد دیگر در بحران روبه رشد در چین.

با این همه روش دیالکتیکی که این‌گونه تحلیل نمره‌ی آن است، و سنت مارکسیستی کلاسیک که آن را پرورده است تاکنون به‌ندرت مثل امروز در میان روشن‌فکران چپ‌گرا تا به این حد از رسم‌افتاده و نامرسوم بوده‌اند. این ناهم‌سازی و آشفتگی میان جهانی که تحلیل

دیالکتیکی را فریاد می‌زند و قلت و کم‌یابی پاسخ نظری است که انگیزه‌ی نوشتن این کتاب را فراهم آورده است. فقط باقی می‌ماند به دست دادن طرح مختصر و فشرده‌ای از عناصر عمده‌ی چیزی که دیالکتیک از آن فراهم آمده است، و توصیف کامل آن موضوع بقیه‌ی این کتاب است.

دیالکتیک چیست؟

ظهور جامعه‌ی سرمایه‌داری از آغاز آن در قرن شانزدهم همراه خود تقسیم‌کاری آورد که فرد تک‌افتاده را چنان جلوه داد که گویی واحد اساسی‌ای است که جامعه بر مبنای آن ساخته شده است. کارگران دست‌مزدی بخت خود را در بازار کار آزمودند: فرد در رقابت با دیگر افراد برای یک صاحب کار منفرد به کار پرداخت. دست‌مزدها باید در دیگر بازارهایی خرج می‌شدند که کارگران به عنوان مصرف‌کنندگان منفرد از فروشندگان منفرد چیز می‌خریدند. خیلی بعدتر هنجار سیاسی جامعه‌ی سرمایه‌داری، که با این همه عزت‌اش بیش‌تر در اختلاف بود تا مراعات، به صورت رأی مخفی فردی درآمد. هنر، نخست برای لایه‌ی باریکی از نخبگان و بعدها به صورت عمومی‌تر (ولو نه به‌طور همگانی) دیگر مانند گذشته نه تجربه‌ی جمعی نیایش مذهبی، بلکه آمال و آرزوهای فردی را - برای مثال عشق، ارضای جنسی، ثروت، موقعیت، خوش‌بختی را - منعکس می‌کند. کوتاه سخن آن‌که هر طور حساب کنیم هنر برای احساس رضایت فردی است. بسیاری از شکل‌های هنر زمینه را برای مصرف خصوصی در تجربه‌ی عمومی فراهم می‌آورند. دستگاه چاپ نخست مطالعه فردی کتاب مقدس را به ارمغان می‌آورد و سپس رمان را به جای موعظه‌ی عمومی می‌نشاند؛ تلویزیون بر سینما و تأثر چیرگی می‌یابد؛ و سی. دی. یا نوار ضبط‌صوت بر اجرای عمومی تسلط پیدا می‌کند. مهم‌تر از این دسترسی به هنر، خواه برای مصرف خصوصی یا عمومی، تنها می‌تواند از راه عمل فردی خریدن به دست آید.

این بخش‌بخش کردن تجربه، هم به عنوان واقعیتی اجتماعی و هم به عنوان ایدئولوژی، امروزه به‌مراتب شدیدتر از مراحل آغازین سرمایه‌داری است. به‌طور عمده هنوز مدارس و دانشگاه‌ها اصرار می‌ورزند که هنرها و علوم به‌تنهایی و جداجدا مطالعه شوند، و این‌که زبان و تاریخ، مهندسی و جامعه‌شناسی، شعر و مطالعات مربوط به کسب‌وکار رشته‌هایی جداگانه‌اند.

برای مثال در روزنامه‌ها و خبرنامه‌ها بسیار عادی است که بی هیچ تفسیری از این نکته بگذریم که نرخ بیکاری و آمار خودکشی «داستان‌هایی متفاوت» اند. سطح فقر در صفحه‌ی ۴ گزارش می‌شود و نرخ جنایت در صفحه‌ی ۶. نقد هنری در ضمیمه‌ی هنری می‌آید، و حراج‌های هنری در صفحه‌ی اقتصادی؛ فیلم‌ها در برنامه‌ی هنرها بررسی می‌شوند، و ادغام استودیوهای فیلم‌برداری در اخبار مالی گزارش می‌شوند.

در یک سطح انتزاعی‌تر، این دریافت از جهان به روی‌کردهای علمی متعدد و گوناگونی تکامل یافته که به آمپیریسم، پوزیتیویسم، [۱۰] یا منطق صوری مشهورند. این روی‌کردها بر این نکته تأکید می‌ورزند که واقعیت‌های یک موقعیت تا حد زیادی همان‌اند که نخستین بار مشاهده‌شان می‌کنیم؛ این‌که بخش‌هایی که در آن چنین واقعیت‌هایی را می‌یابیم خصیصه‌های ناگزیر و تغییرناپذیر خود چیزهایند، نه فرآورده‌های تکامل تاریخی که از رهگذر شیوه‌ی دریافت ما از جهان بر جهان تحمیل می‌شود؛ این‌که پیوندهای میان این واقعیت‌ها به‌مراتب کم‌اهمیت‌تر از هر یک از واقعیت‌هایی است که به‌تنهایی و جداجدا در نظر گرفته می‌شوند؛ و این‌که این مجموعه‌ی هم‌تافته‌ی واقعیت‌ها کم‌وبیش ثابت است، یا اگر هم تحول بپذیرد به شیوه‌ای منظم تکامل می‌یابد که کاملاً در قالب سراسر علت و معلولی قابل توضیح است.

زیست‌شناسانی چون ریچارد لویینز^۱ و ریچارد لوانتین^۲ این روش را به مناسب نام دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) تقلیل‌گرایی دکارتی توصیف می‌کنند. این دو تن چهار خصوصیت این تعریف را به این ترتیب فهرست می‌کنند:

۱ - مجموعه‌ای طبیعی از واحدها یا اجزا و پاره‌ها وجود دارد که هر نظام کلی از آن‌ها ساخته می‌شود.

۲ - این واحدها در درون خود همگن‌اند...

۳ - مجموعه‌ای طبیعی از واحدها یا اجزا و پاره‌ها به‌تنهایی وجود دارند و گردهم می‌آیند تا کل‌ها را تشکیل دهند. اجزا و پاره‌ها حاوی خصوصیات ذاتی‌اند که به‌تنهایی در اختیار دارند و آن را به کل می‌بخشند...

۴ - علت‌ها از معلول‌ها جدا بند، علت‌ها خصوصیات ذهن‌ها^۱ (سوژه‌ها)، و معلول‌ها خصوصیات عین‌ها^۲ (ابژه‌ها) بند. با آن ممکن است علت‌ها به اطلاعاتی که از معلول‌ها می‌آیند پاسخ دهند (یعنی به اصطلاح «حلقه‌های بازخورد^۳») در این باره ابهامی وجود ندارد که کدام یک عین ذهن علت‌مند و کدام یک معلول است. [۱۱]

هنگامی که این روی‌کرد نمی‌تواند چنان که باید و شاید توضیحی برای واقعیتی متضاد و پرخاشگر بیابد، دو استراتژی موجود است که متفکران جریان حاکم اغلب آن‌ها را به کار می‌گیرند. یکی از این دو استراتژی، جزدگرایی، صرفاً می‌کوشد با تأکید بر این نکته واقعیت را بازسازی کند که فقط آن جنبه‌هایی از جهان که با احکام پیش‌اندیشیده‌ی عقل تطبیق می‌کنند جوهری حقیقی در بر دارند؛ بقیه توهمی بی‌اساس است که هم‌چنان که عقلانیت در برابر خطا و خرافات قوام می‌گیرد محکوم به فراموشی است. دومین استراتژی، عرفان و رازوری، صرفاً از مبارزه دست می‌شوید تا به ادراک تضادهای رویاروی خود برسد و به نظروزی فراطبیعی واپس می‌نشیند.

وانگهی، از آن‌جا که این روی‌کردها - پوزیتیویسم، راسیونالیسم و رازوری - همه شیوه‌های جزئی، محدود و یک‌سویه‌ی نگرستن به جهان‌اند، غالباً شکست یکی ظهور دیگران را سبب می‌شود، گاه در مکاتب رقیب و گاه به عنوان جنبه‌های نامسجم دستگاهی واحد. این‌ها را جورج لوکاج «خلاف‌آمدهای تفکر بورژوازی» نامیده است و بهترین نقد آن‌ها در تاریخ و آگاهی طبقاتی آمده و در فصل پنجم [کتاب حاضر] مورد بحث قرار گرفته است.

دیالکتیک مدرن به عنوان پاسخی به این تضادها و جامعه‌ای که موجب این تضادها می‌شود پدید می‌آید. خطوط کلی این تحولات در فصل یکم ترسیم شده است. آسان می‌توان دریافت که چنین نقدی هنوز ضروری است زیرا برخی از این ادعاها، با همه‌ی آن‌ها را به‌ویژه مارکسیست‌های تحلیلی و نیز پست‌مدرنیست‌ها به‌وفور تکرار می‌کنند، پست‌مدرنیست‌هایی که با وجود تظاهر به رد «عقلانیت روشنگری»، بخش‌بخش کردن شدید و غلیظ تصویر (image) و واقعیت را آغازگاه تعمق و غوررسی می‌دانند. این مسایل در فصل پایانی کتاب حاضر شرح شده‌اند.

نقد دیالکتیکی این شیوه در وهله‌ی نخست مستلزم سه اصل است: کلیت، دگرگونی، و تضاد. اگر این سه اصل را جداگانه در نظر بگیریم روی‌کردی دیالکتیکی را تشکیل نمی‌دهند؛ بلکه فقط هنگامی که با هم در نظر گرفته شوند صورت دیالکتیکی به خود می‌گیرند. با این همه باید هر یک را به نوبت مورد واری قرار دهیم.

کلیت مصرانه بر آن است که عناصر به‌ظاهر گوناگونی که جهان را پدید آورده‌اند در واقع به یکدیگر مرتبط‌اند. تولید در واقع حرکتی جمعی است و نه فقط نتیجه‌ی کوشش فردی. بازار نهادی اجتماعی است، و نه نتیجه‌ی طبیعی رفتار فردی. فقر و جنایت، بیکاری و خودکشی، هنر و تجارت، زبان و تاریخ، مهندسی و جامعه‌شناسی را نه در انزوا بلکه فقط می‌توان به صورت جزئی از یک کلیت دریافت.

به علاوه هنگامی که این اصطلاح‌ها را در ارتباط با هم قرار می‌دهیم معنایشان دیگرگون می‌شود. همین که رابطه‌ی میان فقر و جنایت را درمی‌یابیم، محال است که به نظام عدالت کیفری یا کسانی که در فقر زندگی می‌کنند به همان چشم بنگریم که وقتی در دو قلمرو جداگانه ساکن بودند در نظر می‌گرفتیم. در نظام‌های آمیبرستی جزء به چشم امری پیش‌بوده^۱ نگریسته می‌شود که در بهترین حالت با دیگر اجزاء برخورد می‌کند. در یک نظام دیالکتیکی ماهیت کامل جزء را ارتباط آن با دیگر اجزاء و لذا ارتباطش با کل تعیین می‌کند. جزء کل را می‌سازد، و کل اجزاء را می‌سازد.

در این تحلیل فقط مسئله بر سر این نیست که کل بیش از مجموعه‌ی اجزاء است بلکه هم‌چنین اجزاء با جزئی از کل شدن چیزی بیش از آن می‌شوند که در حالت فردی هستند.

واقعیت این است که اجزاء خصیصه‌هایی دارند که تنها از آن رو که اجزایی از کل‌ها هستند خصیصه‌ی ممتاز و ویژه‌ی آن‌ها به شمار می‌آیند. کسی با تکان دادن دست‌های خود پرواز نمی‌کند، مهم هم نیست که چقدر کوشش می‌کند، همان طور که گروه‌هایی از مردم هم با تکان دادن هم‌زمان دست‌های خود نمی‌توانند پرواز کنند. اما مردم پرواز می‌کنند و آن در نتیجه‌ی سازمانی اجتماعی است که هواپیما، خلبان، و سوخت هواپیما را پدید می‌آورد. اما این به معنای آن نیست که جامعه پرواز می‌کند، بلکه افراد جامعه‌اند

که خصوصیتی به دست آورده‌اند که خارج از جامعه به دست نمی‌آوردند. محدودیت‌های موجودات جسمانی منفرد را کنش‌های متقابل اجتماعی نفی می‌کند. لذا کُلُّ فقط موضوع کنش متقابل اجزاء نیست بلکه فاعلِ کنش در اجزاء نیز هست. [۱۲]

نکته‌ی مهمی که باید در مورد این روی‌کرد یادآور شد این است که این روی‌کرد بنا بر ماهیت خود در تقابل با کاهش‌گری^۱ است. این روی‌کرد نقش جزء را به نفع کُل، جمع، یا هر انتزاع دیگری از این دست لغو و نفی نمی‌کند. هم‌چنان که این روی‌کرد، بر خلاف علم اقتصاد نظام حاکم و مارکسیسم تحلیلی، با کاهش دادن جامعه به جمع ساده‌ی اتم‌های جزئی‌ای که بنا بر ادعا واحدهای اساسی جامعه را تشکیل می‌دهند هرگونه مفهومی از جامعه را طرد و لغو نمی‌کند. روی‌کرد دیالکتیکی ماهیت یک‌سویه و جزئی دو روی‌کرد را نشان می‌دهد و به جای این دو روی‌کرد این توصیف ویژه و مشخص را می‌نشانند که چطور کنش متقابل این هر دو هم برای کلیت و هم برای اجزائی که این کُل از آن‌ها ترکیب یافته است موقعیت کیفیتاً تازه‌ای پدید می‌آورد.

اما کلیت به‌تنهایی تعریفی کافی و وافی از دیالکتیک به دست نمی‌دهد. بسیاری از دیدگاه‌های نادیاالکتیکی از جامعه از ایده‌ی کلیت بهره می‌گیرند. کلیسای کاتولیک برداشت رازآمیز خاص خود را از جوهر همه‌فراگیر خلقت خداوند و دیدگاهی بسیار عملی از سلسله‌مراتب زمان‌مند ملازم آن دارد. «سنت تاتوئی در چین در تأکید بر کلیت (wholeness) با دیالکتیک شریک است، کلی که با توازن و تعادل متقابلانی چون بن (Jin) و یانگ (Yang) حفظ می‌شود.» [۱۳] حتی فهم عام و متعارف از ماهیت انسان تمامی زندگی انسان را به چشم چیزی می‌نگرد که گویی از چند خصیصه‌ی کلی و بنیادی شکل گرفته است که خود را در افراد مختلف و در متنوع‌ترین اوضاع و احوال متجلی می‌سازد.

آنچه تمام این توضیحات را با هم یکی می‌کند این است که همه کلیت را به چشم امری ایستا می‌نگرند. زیر همه‌ی جنب‌وجوش و تکاپوی ظاهری جهان حقیقتی همیشگی و ابدی نهفته است: چهره‌ی دگرگونی‌ناپذیر خدا، جست‌وجوی بی‌وقفه در پی تعادل و توازن میان بن و یانگ، یا شاکله‌های بی‌زمان و جاودانه‌ی ارزش‌های انسانی، خواه ارزش‌های خوب یا

ارزش‌های بد. آنچه همه‌ی آن‌ها کم دارند اصلاً مفهومی از کلیت به عنوان فرایندی از تغییر است. و حتی آن‌جا که چنین نظام‌هایی امکان بی‌ثباتی و تغییر را می‌پذیرند، آن را صرفاً پیش‌درآمد تعادلی به سامان بازآمده می‌شمارند. اقتصاد بازار آزاد دقیقاً بر پایه‌ی همین اصول کار می‌کند. عرضه و تقاضا اگر به تمهیدات خاص خود واگذاشته شوند (یعنی برکنار از دخالت حکومت‌ها و اتحادیه‌ها باشند) به مقتضای طبیعت خود به حالت تعادل و توازن درمی‌آیند. هنگامی که چنین «موانعی» از سر راه برداشته شوند، بی‌ثباتی به سرعت جای خود را به تعادل می‌دهد و ثبات به جای بحران می‌نشیند.

از سوی دیگر تغییر، تحول و بی‌ثباتی شرایطی هستند که برای توضیح آن‌ها روی‌کردی دیالکتیکی طراحی شده است. انگلس می‌نویسد که «مزیت بزرگ» دستگاه هگل در این است که:

برای نخستین بار کُل جهان، امور طبیعی، تاریخی و فکری به عنوان یک فرایند یعنی به صورت حرکت، دگرگونی، تغییر و تحول دائمی باز نموده می‌شود؛ و کوشش به کار می‌رود تا آن پیوند درونی را که از همه‌ی این حرکت و تحول یک کُل پیوسته پدید می‌آورد ترسیم کند. از این دیدگاه تاریخ بشریت دیگر هم چون چرخش لجام گسیخته‌ی اعمال خشونت‌آمیز احمقانه در نظر نمی‌آید، که همه در مسند داور خرد فلسفی پخته و بالیده به یک نسبت محکوم‌شدنی است و به سریع‌ترین نحو ممکن به فراموشی سپرده شوند بلکه به چشم فرایند تحول خود انسان نگریسته می‌شود. [۱۴]

اما حتی وقتی تغییر و کلیت را با هم در نظر بگیریم باز کافی نیست تا یک نظام دیالکتیکی را تعریف کنیم. افزون بر این باید دلیلی کلی به دست دهیم مبنی بر این‌که چطور چنین تغییری پدید می‌آید. بسیاری از نظریه‌ها هنگامی که می‌خواهند تغییر را توضیح دهند به زنجیره‌ی ساده‌ای از علت و معلول ارجاع می‌دهند. برای نمونه هنوز معمول این است که علت و دلایل را در دوره‌ی میان جنگ‌ها بیابند که به این ترتیب قضیه به صورت زیر درمی‌آید: جنگ جهانی دوم را بحران نظام بین‌المللی و ظهور نازی‌ها در دهه‌ی ۱۹۳۰ سبب شد. ظهور نازی‌ها نتیجه‌ی سقوط جمهوری وایمار بود؛ سقوط جمهوری وایمار حاصل پیمان ورسای بود؛ پیمان ورسای نتیجه‌ی پی‌آمد جنگ جهانی اول بود و غیره. این روی‌کرد حتی در این اظهار نظر ای. ال.

روز^۱ مورخ به یک فرمول تمام و کمال دست یافته است: «در تاریخ، وقایع‌نگاری همه‌چیز است». با این همه باید آشکار باشد که هر قدر هم که شرح زنجیره‌ی رویدادها عالمانه و مشروح باشد، باز نه با توضیح بلکه فقط با توصیف صرف سروکار داریم. یعنی با چه چیز نه با چگونه یا چرا.

هگل این نوع شرح را به عنوان «بی‌کرانگی بد» توصیف می‌کند زیرا سلسله‌ی بی‌پایانی از علت‌ها و معلول‌ها را فرض می‌گیرد که «معلوم نیست به کجا؟» واگشت می‌کند. نقص همه‌ی این روی‌کردها این است که علت غایی رویدادها را به بیرون از رویدادهایی که توصیف می‌کنند وامی‌گذارند. علت نسبت به نظام جنبه‌ی بیرونی دارد. روی‌کرد دیالکتیکی می‌کوشد علت تغییر را در درون نظام بجوید. و اگر توضیح تغییر در درون نظام نهفته است پس نمی‌توان آن را بر پایه‌ی الگوی علت و معلول خطی دریافت. زیرا با این کار فقط مسئله‌ای را که در پی حل آن برآمده‌ایم از نو تکرار می‌کنیم. اگر تغییر از درون پدید می‌آید، پس می‌بایست نتیجه‌ی تضاد، بی‌ثباتی و تحول به منزله‌ی خصوصیات ذاتی خود نظام باشد.

پس تضاد شکل توضیح این نکته است که یک سنخ از جامعه‌ی طبقاتی چگونه جای سنخ دیگر را می‌گیرد، چگونه تضاد در میان طبقاتی که نظام را تشکیل می‌دهند به نفع خود نظام و پیدایش جامعه‌ای جدید می‌انجامد. تضاد فقط شکل توضیح است زیرا خود توضیح وابسته به شرایط مشخص و تجربی است که در هر جامعه‌ای به دست می‌آید. بنابراین تضادهای واقعی و حل این تضادها با هم فرق دارند.

پس این شکل عمومی دیالکتیک است: دیالکتیک گلیتی است از درون متضاد که دستخوش فرایند مداوم تغییر است. اصل تضاد مانعی در برابر کاهش‌گری است، این جاست که برداشت‌های خطی از علیت وجود ندارد، زیرا دو عنصری که در تضاد با یکدیگر نمی‌توانند در یکدیگر حل شوند بلکه فقط با خلق هم‌نهادی می‌توان بر این تضاد غلبه کرد که به هیچ یک از عناصر سازنده‌ی خود کاهش‌پذیر نباشد.

افزون بر این روی‌کرد دیالکتیکی از بن مخالف هر شکل از کاهش‌گری است، زیرا اجزاء و گلی‌ی را از پیش فرض می‌گیرد که کاهش‌پذیر به یکدیگر نیستند. اجزاء و گلی متقابلاً یکدیگر را

مشروط، یا وساطت و میانجی‌گری می‌کنند. و یک گلیت وساطت‌شده نمی‌تواند جزئی از یک فلسفه‌ی کاهش‌گر را تشکیل دهد زیرا که بنا بر تعریف کاهش‌گری عنصری از یک گلیت را در عناصر دیگر در هم می‌شکند بی آن‌که خصوصیات ویژه و ممیز آن را به حساب آورد.

این اصطلاحات - گلیت، تغییر، تضاد و وساطت یا میانجی‌گری - اصطلاحات اصلی و کلیدی دیالکتیک‌اند. این اصطلاحات در سنت مارکسیستی فقط ابزارهای فکری نیستند بلکه فرآیندهای مادی واقعی‌اند و لذا این دیالکتیک دیالکتیکی ماتریالیستی است. چنان که در فصل‌های ۱ و ۲ روشن خواهد شد اغلب دامنه‌ی گسترده‌ی تغییر را که مارکس و انگلس در دیالکتیک پدید آورده‌اند کم‌تر از حد معمول ارزیابی کرده‌اند؛ مارکس و انگلس دیالکتیک را در سیر تکامل طبیعی و اجتماعی می‌جستند.

یکی از پی‌آمدهای این رفتار این است که برخی از پیروان مارکسیسم «هگلی» اشتباهات هگل را در چارچوب نظری خود تکرار می‌کنند. این «دوستان دروغین» دیالکتیک هگلی در دو اردوگاه وسیع قرار می‌گیرند که من به دلیل فقدان اصطلاح‌های بهتر آن‌ها را «هگلی‌های راست» و «هگلی‌های چپ» می‌خوانم. تفسیر هگلی‌ماپ راست به جنبه‌ی جبریاورانه یا دترمینیستی^۱ و تقدیرباورانه یا فاتالیستی^۲ دستگاه هگل گرایش دارد: جنبه‌های مسلط مارکسیسم پلخائف از این قالب سرچشمه می‌گیرد، چنان که فصل ۳ به اثبات این مدعا می‌پردازد. و نیز هم‌چنین است گرایش دبارینی^۳ در روسیه‌ی دهه‌ی ۱۹۲۰ که در فصل ۴ مورد بحث قرار می‌گیرد. گرچه این روی‌کرد فرمول‌های خود را در قالب زبان دیالکتیکی می‌ریزد و باز گرچه به لحاظ صوری در برابر نظریه‌های دترمینیستی صف‌آرایی می‌کند، سرانجام به بازآوری همه‌ی مسایل کاهش‌گری می‌انجامد.

روی‌کرد هگلی چپ می‌کوشد به جنبه‌ی انتقادی و پویای دستگاه هگلی بچسبد اما نمی‌تواند به‌تمامی دریابد که چگونه چنین مفاهیمی در دیالکتیک ماتریالیستی دگرگونی می‌پذیرند. چنین فرمول‌هایی اغلب در بهترین حالت مجرد می‌مانند و در بدترین حالت

1- deterministic 2- Fatalistic

۳- Deborinite منسوب به Deborin، فیلسوف روسی که در فصل بعدی به‌طور مشروح به کار و سرنوشت او پرداخته خواهد شد.

ایدئالیسم هگل را بازآفرینی می‌کنند. هگلی‌های جوان اصیل که در فصل ۲ مورد بحث قرار می‌گیرند و بسیاری از «نظریه‌ی انتقادی غربی»، برای نمونه کار آدورنو و بنیامین، از این ضعف لطمه دیده‌اند، اما به همین‌سان نیز به‌رغم آن‌که کار برخی از مفسران مارکسیست خالی از ارزش نیست به همین عارضه دچار است. برخی از آثار منشی سابق تروتسکی، رایا دونایفسکایا^۱ و سی. ال. آر. جیمز^۲ محل بحث و تأمل است.

هم در مورد هگلی‌های راست و هم هگلی‌های چپ عنصر حیاتی گم‌شده اغلب عبارت است از درگیری تنگاتنگ یا فهم و درک نظری محوری و مرکزیت خودفعال‌گری طبقه‌ی کارگر با دیالکتیک مارکسیستی. [۱۵] فهم و درک این مسئله است که به کاربرد مشخص، عینی و ماتریالیستی دیالکتیک می‌انجامد. از سوی دیگر دست‌کم گرفتن آن هم به دترمینیسم و هم به انتزاع می‌انجامد.

در هیچ جا این کاربرد مشخص دیالکتیک ضروری‌تر از یک جنبه‌ی اضافی روشن مارکسیستی نیست که به‌جاست همین‌جا به آن پردازیم و آن به اصطلاح «سه قانون دیالکتیک» است.

این «سه قانون» عبارتند از: وحدت تضاد، تبدیل کمیت به کیفیت و نفی نفی. این سه اصل یادآور مفید شکل‌هایی هستند که در آن تضادهای دیالکتیکی گاه‌گاه خود را متحقق می‌کنند اما پیش از آن‌که بخواهیم به اجمال معنای این قوانین را باز نماییم لازم است هشدار بدهیم این سه قانون، حتا در هگل، یگانه روشی نیستند که در آن تحول دیالکتیکی می‌تواند انجام پذیرد. نمی‌توان این قانون‌ها را بدون تعریف موسع‌تر از دیالکتیک که در بالا مورد بحث قرار گرفت فهم و درک کرد. این قانون‌ها، چنان‌که مارکس و انگلس تند و چابک بر آن اصرار می‌ورزیدند، جایگزینی برای وظیفه‌ی دشوار و تجربی پی‌گیری ردّ تکامل تضادهای واقعی نیستند، هم‌چنان‌که شاه‌کلیدی فراتاریخی نیستند که تنها امتیازش این است که وقتی معرفت تاریخی واقعی در دسترس نیست با به عرصه می‌گذارد و رخ می‌نماید. با این همه در صورتی‌که این قانون‌ها به‌دقت مورد رسیدگی و مطالعه قرارگیرند در درک و فهم دیالکتیک دست‌آوردهایی سودمنداند.

وحدت تضاد صرفاً روشی برای توصیف تضاد است. در مثال لوین و لوینتین که پیش‌تر ذکر آن رفت، فرد و جامعه، اجزاء و کل، هم‌چون وحدت تضاد مورد بررسی قرار می‌گیرند. روشن‌ترین مثال در این زمینه رابطه‌ی میان سرمایه‌داران و کارگران در کار مارکس است. سرمایه‌داران و کارگران بنا بر تعریف قطب‌های متضاد یک نظام سرمایه‌دارانه‌اند. کسانی که دارند و بر ابزار تولید تسلط دارند و کسانی که ندارند و بنابراین ناچارند برای دست‌مزد کار کنند. نتیجه آن‌که یکی نمی‌تواند بدون دیگری هستی داشته باشد. کشاکش میان این دو قطب در بردارنده‌ی تضادی درونی است که جامعه‌ی سرمایه‌داری را زنده و باطراوت نگه می‌دارد.

تبدیل کمیت به کیفیت به فرایندی اشاره دارد که بر اثر آن دگرگونی‌های تدریجی در تعادل میان عناصر متخالف ناگهان به تغییری تند و سریع و کامل در ماهیت موقعیت می‌انجامد. هگل مثال مردی را به کار می‌گیرد که پیایی تک‌موهایی از سر خود برمی‌کند. در آغاز هیچ تغییر کیفی دست نمی‌دهد. اما سرانجام مرد طاس می‌شود. تغییر کمی به تغییر کیفی در وضع او می‌انجامد. مارکس این نکته را یادآوری می‌کند که اگر کارگران در یک کارگاه برای کاهش روز کار^۱ بر ضد کارفرمایان خود دست به اعتصاب بزنند، اعتصاب کیفیت یک مناقشه‌ی اقتصادی را خواهد داشت. اما اگر کارگاه‌های دیگری به اعتصاب بیوندند، اگر این اعتصاب به صورت اعتصاب عمومی درآید، اگر کارگران درخواست تغییری در قانون حاکم بر طول روز کار کنند، در آن صورت جنبشی کیفیتاً متفاوت، جنبشی سیاسی برخاسته است.

نفی نفی توجه ما را به شیوه‌ای معطوف می‌کند که در آن موقعیت‌های نو و متمایز به چنان طریقی از اوضاع و احوال متضاد سرچشمه می‌گیرند که جنبه‌های اوضاع و احوال کهنه به عنوان جری از شرایط تازه و نو پدیدار می‌شوند و دگرگونی می‌پذیرند. این تذکری اساسی است که آینده همواره عناصری از گذشته را در بر دارد اما تنها به شیوه‌هایی که کاملاً متمایز از شکل پیشین‌شان است. مارکس در سرمایه توضیح می‌دهد که ما از کشاکش انقلابی میان کارگران و سرمایه‌داران واگشت ساده به اشکال پیش سرمایه‌داری جامعه را چشم نداریم؛ بلکه چشم داریم که از این کشاکش شکل تازه‌ای از جامعه، یک‌سر متفاوت با جامعه‌ای که از آن برگزیده شده است و نیز متفاوت با دو طبقه‌ای که هم‌اکنون جامعه را تشکیل می‌دهند، سر برمی‌آورد.

۱- Working day غرض مدت زمانی است که کارگر در روز کار می‌کند.

جامعه‌ی جدید، سوسیالیسم، از نیروهای مولدی نتیجه خواهد شد که در حاکمیت سرمایه‌داری بالیده‌اند و نیز حاصل مبارزه‌ی طبقاتی طبقات تشکیل‌دهنده‌ی سرمایه‌داری است. اما سوسیالیسم جامعه‌ای کیفیاً متمایز است که این نیروها [ی مولد] را بر پایه‌ی برانداختن طبقات به‌طورکلی تکامل بیش‌تری می‌بخشد. نفی نفی به فرایندی اشاره دارد که از طریق آن شرایط موجود هم حفظ می‌شود و هم به‌طورکلی دیگرگون می‌شود، دگرگونی‌هایی که از تضادهای درونی خودشان سرچشمه می‌گیرد.

نظریه‌ی ازخودبیگانگی مارکس نیز به همین‌سان جزء مهمی از دیالکتیک است، گرچه همیشه در این زمینه [دیالکتیک] دریافت می‌شود. ازخودبیگانگی در دیالکتیک مارکسیستی جنبه‌ی بنیادی دارد زیرا که مستلزم شرحی است از این‌که چگونه فاعلی پدیدار می‌شود که می‌تواند آگاهانه تضادهایی را حل کند که تکامل اجتماعی پیش آورده است. نظریه‌ی ازخودبیگانگی به عنوان جزئی از این شرح توضیح می‌دهد که چرا جهان، هم در علم و هم در آگاهی طبقه‌ی کارگر، متفاوت با ساختار واقعی‌اش پدیدار می‌شود. این نظریه هم‌چنین به توضیح این نکته می‌پردازد که چطور و در کدام شرایط ممکن است از نمود ظاهری جامعه حرکت کرد و به ارزیابی از ماهیت بنیادی آن رسید. بنابراین ازخودبیگانگی با دیالکتیک مارکس در باب ذهن و عین و نیز دیالکتیک جوهر (بود) و نمود گره خورده است. این مضمون‌ها در سراسر این کتاب، به‌ویژه در فصل‌های ۲ و ۵، به شرح باز نموده می‌شوند.

تنها می‌ماند این نکته که: مادام که هیچ طبقه‌ای نتواند از ماهیت جامعه آگاهی یابد و قدرت کافی اعمال کند تا بر تضادهای ویرانگری‌چیرگی یابد که نظام سرمایه‌داری را به صورت رمز درآورده است، دیالکتیک کورکورانه و فراسوی درک و فهم یا نظارت و تسلط انسان‌ها عمل می‌کند. مارکس و انگلس دیالکتیک هگلی را دقیقاً در همان زمانی دگرگون کردند که طبقه‌ی کارگر را به عنوان نیرویی تشخیص دادند که می‌تواند خود را، و بقیه‌ی جامعه را، رهایی بخشد، زیرا که طبقه‌ی کارگر دقیقاً چنین جایگاهی را اشغال می‌کند. دیالکتیک ماتریالیستی نظریه‌ی انقلاب پرولتاریایی مارکس است.

جبر انقلاب هگل

نام هگل اغلب هنگام بحران‌های بزرگ در تاریخ یا در نقطه‌عطف‌های حیاتی در تکامل مارکسیسم بر زبان مارکسیست‌ها می‌آید. هنگامی که مارکس و انگلس نخستین پایه‌های ماتریالیسم تاریخی را در ۱۸۴۰ پی ریختند این کار را بر مبنای بسط و پرورش نقدی از تفکر هگل انجام دادند. زمانی که مارکس سخت مشغول کتاب سرمایه بود منطق هگل را «سخت مفید به حال خود» یافت. [۱]

هنگامی که لنین با یک جنگ امپریالیستی بی‌سابقه و سقوط بین‌المللی دوم روبه‌رو شد به هگل رو آورد تا به یاری او فهم خود را از مارکسیسم بهبود بخشد. لنین نتیجه می‌گیرد: «محال است بتوان کاملاً مارکسیسم را فهمید... بی آن‌که کلی منطق هگل را سراسر مطالعه کرد و فهمید. بنابراین نیم قرن می‌گذرد و هیچ یک از مارکسیست‌ها مارکس را نفهمیده‌اند!» [۲]

باز، در بحران انقلابی بزرگی که اروپا را میان ۱۹۱۹ و ۱۹۲۳ لرزاند، جورج لوکاج راه خود را برای رسیدن به مارکسیسم از رهگذر مطالعه‌ی هگل گشود. حاصل کار، تاریخ و آگاهی طبقاتی، سترگ‌ترین کار فلسفی مارکسیستی از زمان خود مارکس بود. میان یورش مجارستان در ۱۹۵۱ و وقایع ۱۹۶۸، تک سنگ استالینیستی رفته‌رفته ترک برداشت، و نسلی جدیدی از فعالان به ندای اصیل و معتبر مارکسیسم انقلابی روی آوردند و توجه خود را به آثاری معطوف کردند که در آن مارکس جوان با هگل باوری دل‌مشغول بود، و نیز به کار جورج لوکاج روی آوردند.

برعکس نام هگل در دوره‌هایی حذف و گم شده است که بحث مارکسیسم انقلابی اصیل رو به افول گذاشته است. میان شب یلدایی که از شکست انقلاب‌های ۱۸۴۸ تا کمون پاریس به

درازا می‌کشد، خود مارکس یادآور می‌شود چطور «مقلدان کم‌مایه، عبوس، پُرنخوت و میان‌مایه... با "سگ مرده"^۱ تلقی کردن هگل... سرکیف آمدند. [۳]» به همین‌سان، هم‌چنان که بین‌الملل دوم به دامن عمل رفرمیستی بوروکراتیک و نوعی نظریه‌ی ماتریالیستی عامیانه درغلتید دیگر چندان وقتی برای هگل پیدا نکرد، حتا جایی هم که از هگل ذکر می‌رفت تمرکز بر فرمالیسم مرده‌ی دستگاه [فلسفی] او بود و نه دیالکتیک زنده‌ی هسته‌ی اصلی آن. پلخانوف یکی از بهترین نظریه‌پردازان بین‌الملل دوم بود با این حال لنین، ولو با اندکی غلو، یادآوری می‌کند که: «دیالکتیک عبارت است از نظریه‌ی شناخت [هگل و] مارکسیسم... که پلخانوف، اگر نخواهیم از دیگر مارکسیست‌ها سخن بگوییم، به آن توجهی ندارد.» [۴]

هنگامی که طوفان‌های انقلابی دهه‌ی ۱۹۲۰ گذشته بود و جنبش ملکِ طلق استالینیسیم شده بود غفلت عامدانه‌ی مشابهی آغاز شد. کاهش‌گری اقتصادی استالین به‌عمد نفی نفی را از نظریه برداشت - و به این ترتیب همراه آن هرگونه مفهومی از این دست که چگونه ممکن است از شرایط جاری گسستی بنیادبرانداز از وضع حاضر پدیدار شود، حذف شد.

فلسفه‌ی هگل در دوره‌های بحران و انقلاب دقیقاً از آن رو توانسته است چنین طینی داشته باشد که از دل یکی از همین بحران‌ها، انقلاب فرانسه، زاده شد. آنچه در هسته‌ی فلسفه‌ی هگل بنهان است واپسین کوشش بزرگ فیلسوفی بورژوا برای درک و فهم پویایی دگرگونی اجتماعی و انقلاب اجتماعی است. هگل هم دوره‌ی انقلاب را زیست و هم عصر ارتجاع را که در پی انقلاب آمد، تجربه کرد. هگل مرگ جامعه‌ی کهن را به چشم دید و با هول و هراس به شکل‌گیری [جامعه‌ی] نو نگریست. این نظرگاه یگانه به فلسفه‌ی او ارزشی پایدار بخشید که مارکس و انگلس، لوکزامبورگ، لنین، لوکاچ و تروتسکی، همه آن را به رسمیت شناخته‌اند. مارکس و انگلس ماتریالیسم تاریخی را در مخالفت با فلسفه‌ی هگل بنیاد نهادند اما هرگز از پاس‌داشت «آن رفیق پیرگران سنگ» یک دم فروگذار نکردند. به همین‌سان ما نیز در تجدید حیات نقد مارکسیستی از هگل می‌بایست هم‌چنین اذعان کنیم که از شاگردان آن متفکر قدرتمندیم. [۵]

روشنگری

پیش از آن‌که هگل را بفهمیم باید دنیای او را درک کنیم. هگل عمیقاً سرشار از ارزش‌های روشنگری و سنت فکری روزگار خود بود. هگل یکی از آخرین وارثان بزرگ روشنگری، و تا زمان مارکس، بزرگترین منتقد آن بود. روشنگری جنبش فکری درازدامنی بود که از تساهل مذهبی در برابر استبداد کلیسا و دولت، از علم در برابر عرفان و رازوری، از تعلیم و تربیت در برابر جهل و بی‌سوادی هواخواهی می‌کرد و بشردوستی و اومانیسیم را بر خرافات ترجیح می‌داد. خاستگاه‌های روشنگری در انقلاب علمی قرن هفدهم قرار دارد که به نوبه‌ی خود، به‌ویژه در انگلستان، از رشد و گسترش تجارت و تولید کارگاهی سرچشمه می‌گرفت که اصلاح و بهبود فن‌آرانه در نقشه‌برداری و زمین‌پیمایی، دریانوردی، فلزشناسی و متالورژی و رنگ‌پژوهی‌شناسی بدان شتاب بخشیده بود. بهره‌گیری فزاینده از قطب‌نما در غرب اکتشاف و تجارت را پرورش داده و تشویق کرده بود. تکامل توپ، مطالعه در پرتاب‌شناسی^۱ و متالورژی را پیش برده بود. اختراع پیشین دستگاه چاپ به این کشفیات تازه دامنه‌ی انتشار وسیع‌تری بخشید. این انقلاب در علم هم به محیط فکری که انقلاب انگلستان را همراهی می‌کرد یاری رساند و هم از پیکارهای انقلاب و اوضاع تثبیت‌یافته‌ی بعدی انگیزه‌ی تازه دریافت کرد. چنین جوی به جای اطاعت کورکورانه از فرمان‌ها و احکام کلیسا مطالعه‌ی تجربی طبیعت و کاوش در قوانین علی را تشویق می‌کرد.

ما می‌توانیم با بررسی کار برخی از شخصیت‌های بزرگ علمی و فلسفی عصر سودمندانه به واریسی زمینه‌ی فکری و اجتماعی فلسفه‌ی هگل و دگرگونی‌هایی که در فضای فکری خود روشنگری پدید آمد پردازیم. بررسی دست‌آوردهای فرانسیس بیکن (۱۶۲۷ - ۱۵۶۱)، ایزاک نیوتن (۱۷۲۷ - ۱۶۴۲)، جان لاک (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲)، دیوید هیوم (۱۷۶۶ - ۱۷۱۱) و ژان ژاک روسو (۱۷۱۲ - ۱۷۱۲) تصویری از عصر به دست می‌دهد.

کار فرانسیس بیکن، صدراعظم جیمز اول، را نسل خود او عمدتاً نادیده گرفت اما برای نسل جنگ داخلی که پس از او آمد اهمیت یافت. بیکن در زندگی‌نامه‌ای که درباره‌ی هنری هفتم نوشت به جای توضیح ملکوتی بر تبیین علی تاریخ اصرار ورزید. بیکن مدعی شد که:

«احترام به روزگار باستان، اقتدار انسان‌هایی که در فلسفه بزرگ شمرده شده‌اند و آن‌گاه اجماع عمومی، انسان‌ها را... از پیشرفت در علم باز داشته است.» دعوت او به یک علم تازه بر این باور استوار بود که یادگیری سنتی که با الهیات مسیحی و نوشته‌های یونانیان باستان پیوند داشت، «تلاشی ردیالانه بود برای کونا کردن دست قدرت انسان بر طبیعت و ایجاد یأس. ساختگی و حساب شده. این یأس بر پامردی‌ها و اصرارهای امید خط بطلان می‌کشد، سرچشمه‌ها و ارکان صنعت را تباه می‌کند، و کاری می‌کند که انسان‌ها از خطر آزمودن امور اکراه داشته باشند.» [۶] این ایمان به خرد انسانی، تجربه‌ی علمی، و پیشرفت بیکن را به صورت پیام‌آور روشنگری درآورد.

نظریه‌ی جاذبه‌ی ایزاک نیوتن اوجگاه انقلاب علمی بود. این نظریه همه‌ی حرکت ماده در آسمان و بر زمین را در یک قانون ریاضی واحد به هم پیوند می‌داد و برای ایمان بیکن به این که خرد انسانی می‌تواند به مدد مشاهده و تجربه‌ی دقیق عمل‌کردهای جهان طبیعی را تبیین کند گواهی شگفت‌آور فراهم آورد. البته اندیشه‌های خود نیوتن نیز ناگزیر آمیزه‌ای از جهان کهن و جهان نو بود. نیوتن به کیمیاگری باور داشت و بر این نکته پا می‌فشرد که گرچه جهان مانند طرز کار ساعت بر طبق قوانین مکانیکی عمل می‌کند، خدا نخست می‌بایست این ساعت را به کار بیاندازد. [۷] جهان نیوتن نقشی برای خدا قائل بود اما نیوتنی‌های بعدی نتیجه‌ای منطقی استنتاج کردند و خدا را به فلان علت نخستین دوردست تبعید کردند. در این احوال علم پیروز شد. پاپ آشکارا تأثیر پذیرفت:

طبیعت و قوانین طبیعت در شب پنهان بودند،

خدا گفت: «بگذار نیوتن باشد!» و همه چیز روشن شد.

اصل (Principia) نیوتن را یکی از هم‌کاران او به نام هیلی^۱ با چکامه‌ای که به این صورت

پایان می‌گرفت خوش آمد گفت:

در پرتو عمل، ابرهای جهل

سرانجام به دست علم پراکنده شد. [۸]

این تحولات اجتماعی، فنی و فکری به یکی از پایه‌های فلسفی مهم روشنگری یعنی

ماتریالیسم مکانیکی منجر شد. توماس هابز (۱۶۷۹ - ۱۵۸۸) یکی از رادیکال‌ترین این ماتریالیست‌ها بود. او به جامعه به چشم «جنگ همه با همه» بی‌وقفه می‌نگریست که در آن صیانت ذات یگانه رشته‌ی راهنما و اساس اخلاق است. در این تصویر مذهب عمدتاً حذف می‌شد. این نظرگاه ناریک در مرحله‌ی نخست و خوش‌بینانه‌تر روشنگری بازتاب اندکی یافت. تا حال و هوا در نیمه‌ی آخر قرن هجدهم رفته‌رفته تغییر نکرد. نفوذ هابز نیز گسترش نگرفت. در ضمن جان لاک بود که در کانون برخی تحولات سیاسی و فکری اصلی قرار گرفت. لاک در انقلاب افتخارآفرین ۱۶۸۸ درگیر شده بود که با برانداختن جیمز دوم سرانجام به دعوی‌های حق الهی شاهان در انگلستان پایان داده بود. رساله در حاکمیت مدنی (۱۶۹۰) او توجیه نظری تثبیت و استقرار بورژوازی در ۱۶۸۸ به شمار می‌آمد و استدلال می‌کرد که سلطنت فقط پیمانی محدود و فسخ‌پذیر میان حاکم و محکوم است که در آن اقتدار سرانجام متکی بر «اراده و تصمیم اکثریت» است. مارکس شرایطی را خلاصه می‌کند که به هابز و لاک چنین دامنه‌ی فکری بی‌همتایی می‌بخشد:

هابز و لاک پیش چشم خود هم تحول و تکامل اولیه‌ی بورژوازی هلند را داشتند (هر دو آن‌ها مدتی را در هلند گذرانده بودند) و هم نخستین فعل‌وانفعالات سیاسی را که بورژوازی انگلیس به مدد آن از محدوده‌های محلی و شهرستانی سر برآورد، و نیز مرحله‌ی نسبتاً بسیار پیش‌رفته‌ی تولید کارگاهی، تجارت خارجی و استعمارگری را شاهد بودند. این نکته به‌ویژه درباره‌ی لاک راست درمی‌آید که در دوره‌ی نخست اقتصاد انگلستان، بانک انگلستان و تسلط انگلستان بر دریاها چیز می‌نوشت. در مورد این دو تن، به‌ویژه در مورد لاک، نظریه‌ی استثمار هنوز مستقیماً با محتوای اقتصادی پیوند داشت. [۹]

اثر فلسفی اصلی لاک، رساله درباره‌ی فهم انسانی، آنچه را که در نظر او روش تجربی انقلاب علمی بود به قلمرو مسایل انسانی تعمیم داد. دوستی لاک با ایزاک نیوتن و نیز رابرت بویل^۱ شیمی‌دان نا حدودی بر روی کردی عام، تجربی و مشاهده‌ای به علم استوار بود. لاک این نظر دکارت را که اندیشه‌ها ذاتی و فطری‌اند رد می‌کرد. لاک استدلال می‌کرد که

۱- Robert Boyle فیزیک‌دان و شیمی‌دان انگلیسی.

1- Halley

ذهن ما در هنگام تولد «کاغذی سفید» است و همه‌ی ما تصورات مان را از تجربه برمی‌گیریم. تصورات پیچیده‌تر ما ممکن است حاصل ژرف‌اندیشی در تصویرهایی باشد که از تجربه به دست می‌آوریم اما با این حال همه‌ی مواد خام شناخت از حواس به دست می‌آید. بدین سان لاک روی‌کردی تجربی به خاستگاه‌های شناخت را با نقشی تعیین‌کننده برای تعقل و استدلال انسانی پیوند داد. شناخت واقعی فرآورده‌ی عقل است که به ارزیابی روابط میان تصورات گوناگونی که از تجربه حاصل می‌کنیم می‌پردازد.

لاک بر آن بود که در برخی موارد شناخت از مقایسه‌ی تصورات مان با چیزها و امور واقعی به دست می‌آید که این تصورها قرار است آن‌ها را بازنمایی کنند. هر قدر این تطبیق دقیق‌تر باشد به حقیقت نزدیک‌تریم این تجربی‌ترین جنبه‌ی این تفکر است.

اما در نظر لاک تصورات دیگری هم هستند که حقیقت‌شان فقط متکی بر انسجام درونی‌شان است. این‌ها عقل داور خود است و اتکالی به تجربه ندارد. برای نمونه هندسه ساختمانی عقلی است که قوانین‌اش را (برای نمونه این را که هر مثلث متساوی‌الاضلاع دارای سه ضلع متساوی است) تجربه به ما نداده است. بر همین قیاس اخلاق نه فطری است و نه تجربه آن را به ما داده است بلکه فرآورده‌ی تفکر عقلی است.

لاک نیز مانند نیوتن در چارچوب ارجاع مسیحی قرار داشت اما دامنه‌ی تاثیر اندیشه‌هایش به نگرش‌های سکولار خردباور و نگرش‌های اجتماعی ماتریالیستی کشید که زیربنای بخش اعظم تفکر روشنگری را تشکیل می‌داد. برای نمونه استدلال لاک بر ضد تصورات فطری ضربه‌ای بر مذهب تلقی می‌شد.

اگر با نظر گلی‌تر بنگریم، می‌توان از استدلال‌های ماتریالیستی بهره گرفت و به دفاع از تساهل و مدارا با اعتقادات مختلف برخاست، زیرا این اعتقادات فرآورده‌ی محیط‌های متفاوتند و نه حاصل بدعت یا تسخیر اجنه. برابری انسان‌ها دست‌کم یک امکان است، زیرا نابرابری اجتماعی فرآورده‌ی محیط است و نه وراثت و دودمان. عقلانیت، تربیت، و اصلاح اجتماعی کلید پیش‌رفت‌اند. صحنه برای گسترش چنین اندیشه‌هایی در سراسر اروپا برای امثال دیدرو، ولتر، و روسو آماده بود.

در سراسر قرن هجدهم چنین اندیشه‌هایی است که بر تفکر اروپاییان چیرگی می‌گیرد -

دست‌کم بر تفکر کسانی که وقت، اوقات فراغت و توانایی خواندن داشتند. اگر یک طرح بتواند چنین حرکت طولانی و پیچیده‌ای را خلاصه کند آن طرح بی‌شک دایرة‌المعارف است این دایرة‌المعارف فرهنگ و آنگان دسته‌جمعی بزرگی بود که زیر نظر دیدرو فراهم می‌آمد و تقریباً هر متفکر برجسته‌ی فرانسوی، از جمله ولتر، مونتسکیو و روسو، به آن مقاله می‌داد. دایرة‌المعارف که از این باور سرشار بود که جامعه به جای سلسله‌مراتب کاست^۱ و امتیاز، که وجه مشخصه‌ی استبداد اشرافی بود، می‌بایست در مسیر خطوطی سامان یابد که عقل انسانی حکم می‌کند کوشید مجموع شناخت بشری را ساده و همه‌فهم کند.

این‌گونه اندیشه‌های عقل‌باورانه نه به اقتدار و مرجعیت خدا بلکه به اقتدار عقل انسان که از راه علم تجربی به تحقیق و اثبات می‌رسید متوسل می‌شد، ولو زمانی که این اندیشه بدان بیان می‌شد چنان طراحی شده بود که توجه سانسور را جلب نکند اما این اندیشه‌ها ناگزیر اقتدار حاکم را به هم‌آوردی می‌طلبیدند. چنان که دیدرو در جایی در ضمن بهره‌گیری از قالب گفت‌وگو میان پدر و پسر می‌نویسد:

«پدر نکته این جاست که در وهله‌ی آخر مرد خردمند تابع هیچ قانونی نیست...»

«این قدر بلند حرف نزن.»

«از آن‌جا که همه‌ی قانون‌ها تابع استناده مرد خردمند می‌بایست هم وقتی که به این قوانین گردن می‌گذارد و هم وقتی که گریبان خود را از چنگ آن‌ها می‌رهاند خود داوری کند.»

«من این قدر ناراحت نمی‌شدم اگر یکی دو نفر امثال تو در شهر بودند اما اگر همه مثل

تو فکر کنند من می‌روم و جای دیگری زندگی می‌کنم.» [۱۰]

این‌که چنین اندیشه‌هایی می‌توانستند در اروپا گسترش بگیرند گواه این است که برخی از همان نیروهایی که در انگلستان به این اندیشه‌ها چنین زندگی نیرومند و پرتپشی بخشیده بودند در دیگر کشورها نیز فعال بودند. اگر انگلستان و برخی شهرهای هلند را کنار بگذاریم، از لحاظ اقتصادی فرانسه بیش‌رفته‌ترین کشور اروپایی بود. در چهل سال پیش از انقلاب ارزش تجارت فرانسه چهار برابر شد. شهرهای فرانسه بزرگ‌ترین شهرهای قاره‌ی اروپا بودند. تولید

کارخانه‌ای جاپاهای کوچک اما موثری داشت. [۱۱] برخی استان‌ها که از طرف اشراف ماجراجو و اهل خطر، مکتب نوآیین فیزیوکرات‌ها (یا اقتصاددانان) و وزارت کشاورزی خود حکومت (تاریخ تاسیس ۱۷۶۱) حمایت می‌شدند نیز رفته‌رفته به کارگیری فنون کشاورزی علمی جدید را آغاز کردند [۱۲] اندیشه‌های ماتریالیستی که بخشی از حوشن فکری بورژوازی نوحاسته در انگلستان بود و کامل‌ترین تجلی خود را پس از درهم‌کوبیدن نظم کهن با انقلاب ۱۶۴۹ به دست آورده بود، اکنون نیرومندترین ریشه‌ها را در خاک فرانسه دوانده بود.

اما فقط هم‌چشمی و رقابت و اوضاع و احوال مشترک نبود که طبقات فرهیخته را در فرانسه به پذیرش اندیشه‌های ماتریالیستی تشویق می‌کرد. انگلستان و فرانسه شرکای فکر نبودند بلکه رقبای تجاری بودند. هرچا انگلستان می‌رفت دیگران می‌بایست دنبالش می‌رفتند. سلطنت‌های «روشن‌اندیش»^۱ در سراسر اروپا مایل بودند اصلاحات ملایم را پیش ببرند، بورژوازی‌های خود را تشویق کنند، و تا مادام که فرایند کار از حوزه نظارت‌شان بیرون نرفته است از علم جدید حمایت احتیاط‌آمیز به عمل آورند. فرانسه و دیگر حکومت‌های سلطنتی میان نظم کهن که گُل حیثیت و اعتبار سیاسی‌شان بر آن متکی بود، و بورژوازی نوحاسته که از لحاظ مالی به‌طور فزاینده به آن متکی می‌شدند، توازن و تعادل ایجاد می‌کردند. چنین هم‌آهنگی‌ای فقط تا وقتی می‌توانست دوام بیاورد که بورژوازی می‌توانست تحمل کند که از لحاظ اقتصادی نیروی مسلط باشد اما درعین حال از لحاظ سیاسی شریکی کوچک‌تر باشد. هم‌چنان که قدرت بورژوازی رو به نشو و نما می‌گذاشت کم‌تر بردبار و متحمل می‌شد، و سلطنت که از طرف اشراف اصلاح‌ناپذیر حمایت می‌شد می‌کوشید بر سر راه روندهایی که دیرزمانی خود از آن‌ها حمایت نصفه‌نیمه کرده بود مانع ایجاد کند. جرج رود^۲ این نقطه عطف را چنین خلاصه می‌کند:

مسأله‌ی بزرگ این بود: آیا راه اصلاحات را باید در گسترش بخشیدن به سلطنت «روشن‌اندیش» به هزینه‌ی املاک جست‌وجو کرد؛ آیا باید اشراف یا دیگر «گروه‌های میانی» را به عنوان عامل بازدارنده‌ی قدرت تاج و تخت تقویت کرد؛ یا باید قدرت این هر دو را با واگذار کردن مسئولیت بیش‌تر به خود مردم تعادل بخشید یا تحت‌الشعاع قرار

داد؟... پاسخ نهایی طبعاً از کشوری به کشور دیگر و از طبقه‌ای به طبقه‌ی دیگر فرق می‌کرد. [۱۳]

چنین تحولاتی به نیمه‌ی دوم قرن هجدهم لحنی یک‌سر دیگرگونه بخشید. هم‌آهنگی روشنگری رفته‌رفته روبه ناهمسازی گذاشت. حتا در انگلستان رفته‌رفته نغمه‌ای شک‌آمیز تر به گوش می‌رسید. ممکن بود تاریخ ناگزیر نباشد با راهنمایی عقل سیرین به پیش برود. این نغمه‌ی شک‌آورانه در کار فیلسوف و مورخ اسکاتلندی، دیوید هیوم، بلندترین طنین‌ها را داشت، گرچه شاید ذکر این نکته مهم باشد که رساله در طبیعت انسانی هیوم در خلال نیمه‌ی آخر ۱۷۳۰ در جریان اقامتش در شهر فرانسوی لافلس^۱ نوشته شد.

هیوم آمپیریستی به مراتب رادیکال‌تر از لاک بود. در نظر او ذهن انسان میان تأثرات^۲ («حسیات، هیجان‌ها و عواطف») و تصورها^۳ («تصویرهای^۴ ضعیفی از این تصورها») تقسیم می‌شد. تصویرهای پیچیده ممکن است از تصویرهای ساده ساخته شوند. اما این تصورها فقط می‌توانند «رونوشتی از تأثرات» ما باشند.

هیوم هم‌چنین یقین داشت که عملیات عقل انسانی زمینه‌ای به مراتب محدودتر از آنچه لاک بدان قائل بود دارد. برای نمونه هیوم بر آن بود که استدلال از راه استقراء (مثلاً این استدلال که چون آفتاب هر صبح سر می‌زند پس فردا صبح هم خواهد دمید) شناخت واقعی نیست بلکه فقط اعتقاد است. این استدلال پایه‌ی اندکی در تجربه دارد زیرا این واقعیت صرف که چیزی در گذشته روی داده است ضامن این نیست که همان واقعیت بار دیگر در آینده نیز روی خواهد داد.

در واقع هیوم مکر نمی‌شود که چیزی به دنبال چیز دیگری آمده است. هم‌چنان که انکار نمی‌کند که این تسلسل، پس از آن‌که همان چیز را مکرراً تجربه می‌کنیم، این تأثر را به ما می‌دهد که چیز اول علت پدید آمدن چیز دوم است؛ بلکه می‌گوید «ما هرگز نمی‌توانیم در آن واحد هیچ رابطه‌ی ضروری را کشف کنیم.» بنابراین نه با تبیینی عقلی بلکه صرفاً با اعتقادی استوار بر «رسم و عادت» سروکار داریم.

آنچه برای گُل سنتی که نیوتن و لاک نماینده‌اش بودند محکم‌تر و قانع‌کننده‌تر بود این

استدلال هیوم بود که تصورهای ما را اشیای خارجی نمایش می‌دهند، فراهم می‌آورند یا پدید می‌آورند. این نظر جدلی است که راهی برای اثبات آن نداریم. ما برای ایستادن در بیرون از دریافت‌ها [ی حسی] مان راهی نداریم، و لذا نمی‌توانیم مقایسه‌ای میان این دریافت‌ها و اشیای واقعی که گمان می‌رود این دریافت‌ها بازنمای آن‌ها باشند به عمل آوریم. هیوم از نتیجه‌گیری‌های افراطی‌تر از موضع خود - این‌که همه‌ی آنچه وجود دارد تصویرها و تصورهای گذران و ناپایدار است - واپس کشید. اما گرچه بر اعتقاد خود به جهان خارج پافشارد پذیرفت که نمی‌تواند «وانمود کند که هیچ‌یک از استدلال‌های فلسفه صدق این اعتقاد را تضمین و تأمین کند».

شک‌آوری هیوم چنان فراگیر است که در صورتی که پذیرفته می‌شد، کل ساختار عریض و طویل انقلاب علمی در انبوه بی‌ارتباطی از تأثرات حسی^۱ منحل می‌شد. در آن صورت قوانین علی صرفاً نتیجه‌ی عادت و رسم، و خود واقعیت خارجی صرفاً افسانه‌ای مفید خواهد بود.

هیوم یگانه کسی نبود که بر خوش‌بینی روشنگری آغازین حمله برد. دیگر نشانه‌ی تغییر در فضای روشن‌فکری بحث و مناقشه‌ای بود که میان روسو و دیدرو درگرفته بود. روسو یکی از مقاله‌دهندگان به دایرةالمعارف بود. در واقع آن قدر نوشت که در جایی ثبت کرد «من پاک فرسوده و خسته‌ام» با این همه پایداری ورزید زیرا که «می‌خواهم گلوی جماعتی را بگیرم که با من بد رفتار کرده‌اند، و کج خلقی به من نیرو و حتا هوشمندی و شناخت می‌بخشد» [۱۴]. یکی از کسانی که با روسو بد رفتاری کرده بود کنت دو مونتسکیو^۲ سفیر فرانسه در ونیز بود. روسو منشی سفیر بود اما کارفرمای او پیوسته او را «پیشخدمت» خطاب می‌کرد. روسو دستخوش یأس و نومیدی تمامی نسلی بود که احساس می‌کرد نظم کهن از برآمدن آن‌ها به جاگاهی که استعدادش را داشتند جلوگیری کرده است.

همین موقعیت، همین بن‌بست اجتماعی بود - که از آن میان اوضاع و احوال فردی روسو فقط یک نمونه از آن بود - که خود را در کار او منعکس کرد. روسو، رفته‌رفته از خوش‌بینی شادمانه‌ی بیکی اصحاب دایرةالمعارف گسست. دیدرو در دیباچه‌ی دایرةالمعارف نوشته بود که: «هدف ما فراهم‌آوردن همه‌ی دانش و شناخت‌هاست به‌نحوی که اخلاف ما که بهتر

می‌آموزند شاید در عین حال خوشبخت‌تر و شریف شوند.» [۱۵] روسو با او هم‌داستان نبود. جامعه پس می‌رفت، پیش نمی‌رفت. «تمدن، فقط»، بر زنجیرهایی که انسان‌ها بر دست و پا دارند نثار می‌کند» [۱۶] بدون جنگ، توطئه و استبداد تاریخی هم وجود نمی‌داشت. نگرش روسو به جامعه یک‌سر تلخ بود:

نخستین کسی که حصارِ دورِ یک قطعه زمین کشید و بر ذمه‌ی خود گرفت که بگوید: «این مال من است» و آدم‌هایی را یافت که آن قدر ساده‌دل بودند که حرف او را باور کنند پایه‌گذارِ راستین جامعه‌ی مدنی بود... خاستگاه جامعه‌ی مدنی و قوانین چنین بود یا شاید چنین بوده است که غل و زنجیر تازه‌ای بر گردن تهنی‌دستان گذاشت، و قدرت‌های تازه‌ای به ثروتمندان بخشید. بدین ترتیب برای برخوردار کردن مُشتی جاه‌طلب کلّ تبارِ انسان را تابع کار، بردگی و شوربختی کرد. [۱۷]

این رگه‌ی نفرت طبقاتی و برداشت از یک نظام اجتماعی واپس‌رونده‌ی رو به تباهی کاملاً نزد فیلولوف^۱ ها بیگانه بود. اما این مفهوم که آدم‌ها جامعه را حتا در جهت بدتر، از روی قصد و منظور ساخته‌اند رفته‌رفته از دترمینیسم مکانیکی برید. ماتریالیست‌هایی چون هولباخ^۲ استدلال می‌کردند که جهان بر طبق «قوانین ضروری و تغییرناپذیری» عمل می‌کند که «نیکی و شر» را میان انسان‌ها «توزیع می‌کند.» [۱۸] هلوسیوس^۳ وجود اراده‌ی آزاد را منکر بود: «همه‌ی اندیشه‌ها و اراده‌ی ما بی‌تردید حاصل بی‌واسطه یا نتیجه‌ی ضروری تأثراتی است که دریافت می‌کنیم» [۱۹]. اما روسو استدلال می‌کرد که انسان‌ها می‌توانند مانع از لغزیدن به استبداد شوند. راه‌حل او، قرارداد اجتماعی، شاید به مفهوم مدرن کلمه دمکراتیک نباشد اما یقیناً ضدفئودال و جمهوری‌خواه بود.

این رشته‌ی ذهنی تازه در مخالفت‌اش با ماتریالیسم مکانیکی در سال‌های پیش از انقلاب فرانسه به‌طور فزاینده پایداری ورزید. اما برجسته‌ترین تجلی خود را نه در فرانسه که در آلمان یافت. از همین سنت و نیز در مخالفت با این سنت بود که تفکر هگل نشوونما کرد.

۱- Philosoph, هریک از فیلسوفان و نویسندگان سیاسی و اجتماعی فرانسه در سده‌ی هجدهم.

2- D. Holbach

3- Helvetius

1- Sense - impressions

2- Conte de Montaigne

شرایط آلمان و ایدئالیسم آلمان

مارکس یک بار گفته بود از آنجا که جامعه‌ی آلمان از نظر اقتصادی بسیار عقب‌مانده بود بورژوازی آلمان آنچه را دیگر ملت‌ها در واقعیت به دست آوردند در تفکر به دست آورد. [۲۰] اگر قرار است فلسفه‌ی هگل را بفهمیم لازم است این گزین‌گویه را وارسی کنیم.

آلمان که هگل در آن به دنیا آمد دولت ملی متحدی نبود. در سراسر قرن هجدهم آلمان فقط به صورت صدها دوک‌نشین، امیرنشین، شهرهای آزاد سلطنتی، خُرده‌پادشاهی‌ها، اسقف‌نشین‌ها، مارک گراوه^۱ نشین‌ها و لندگراف^۲ نشین‌هایی وجود داشت که تحت حاکمیت تاج و تخت پادشاهی سلسله‌ی هابسبورگ با کمترین قید و بند در یک مجموعه قرار گرفته بود. [۲۱] ساختار اقتصادی و اجتماعی حتا بزرگ‌ترین دولت، مثلاً پروس، پشت سر انگلستان و فرانسه لک‌ولک‌کنان قدم برمی‌داشت. دهقانان به اندازه‌ی دوران‌های بسیار کهن روی زمین کار می‌کردند. [۲۲]

با این حال برخی شهرها، مثلاً مراکز تجاری هامبورگ و هانوفر، در حال نشوونما بودند. جمعیت برلین از ۲۰ هزار تن در ۱۶۸۸ به ۷۰ هزار تن در ۱۷۴۰ رسید. اما حتا این رقم در مقایسه با پاریس (تقریباً ۶۰۰ هزار تن) یا لندن (نزدیک به ۸۰۰ هزار تن) در ۱۷۸۰ کم بود. [۲۳] و توده‌ی ساکنان شهری صنعتگران استادکار صاحب‌خانه‌ای بودند «که در فضای تنگ‌نظرانه‌ترین بی‌فرهنگی بار آمده بودند. [۲۴]» در ۱۸۰۰ هنوز شماره‌ی استادکاران تقریباً دو برابر کارگران ماهر صنعت‌کار بود [۲۵].

به‌رغم این موانع عظیم برخی نشانه‌های کوچک از تحول سرمایه‌داری خبر می‌داد. ساکسونی که در آن آغاز تاریخ سرمایه‌داری به پیش از اصلاح دینی برمی‌گشت یکی از پایگاه‌های صنعت معدن بود. بازارهای لایپزیک بزرگ‌ترین بازارهای تجاری در اروپای شرقی بودند و کمینتس^۳ به صورت «منچستر ساکسونی [۲۶]» درآمد بود. در وستفالی و راین‌لند که زیر نفوذ هم‌سایه‌ی خود فرانسه قرار داشتند صنعت حتا به‌مراتب پیش‌رفته‌تر و متنوع‌تر بود.

۱- margrave، سپهسالار رم‌زار در آلمان قرون وسطی و لقب موروثی برخی از شاهزادگان امپراتوری روم مقدس.
۲- landgrave، لقب امیران آلمان.

3- Chemnitz

صنایع پنبه، ابریشم و پشم موجب پدیدآمدن شرکت‌ها و بنگاه‌های سفیدگری، چاپ و رنگرزی شدند. کارخانه‌ی ریخته‌گری، مهندسی مکانیک، معدن‌کاوی، و صنایع نظامی جمعیتی چنان انبوه را به کار گرفتند که در دیگر بخش‌های آلمان بی‌سابقه بود. [۲۷]

این سوسوهای روشنایی در شب دیجور فئودالی مهم بودند اما در مقایسه با انگلستان و فرانسه ناچیز به شمار می‌آمدند. [۲۸] وجه متمایز بورژوازی آلمان عقب‌ماندگی بود که تازه از آن سر برآورده بود. به‌گفته‌ی کونت^۱، عضو شورای خبرگان پروس در میان تولیدکنندگان عمده‌ی برلین بسیاری به‌زور می‌توانستند اسم خود را بنویسند. [۲۹] اما گرچه بورژوازی تجاری و صنعتی هنوز ضعیف بودند، نوع دیگری از طبقه‌ی متوسط بود که فرهیخته‌تر، زبان‌آورتر و از لحاظ شماره در حال افزایش بود.

چهل تکه‌ی ایالات‌های خروس جنگی آلمان از لحاظ اجتماعی و سیاسی و نیز نظامی و اقتصادی با هم رقابت داشتند. در واقع از آنجا که پروس از لحاظ نظامی بر عرصه تسلط داشت و اقتصاد دیگر ایالات به‌ندرت اجازه می‌داد که این ایالات سرپا بایستند، رقابت میان آن‌ها بیش از هرچیز اغلب رقابتی سیاسی، فرهنگی و اجتماعی بود.

رقابت در این زمینه‌ها به معنای پیروی از فرانسه، یعنی پیشروی فرهنگی و اجتماعی اروپای قرن هجدهم بود. تمامی اشرافیت اروپایی شیوه‌ی فرانسه را دنبال کرد و به زبان فرانسه به عنوان زبان نخست خود سخن گفت. حتا در وین که به آلمانی سخن گفته می‌شد، زبان آکنده از عبارت‌های وارداتی فرانسوی بود. ابرهارت لوتیس^۲، دوک ورتنبرگ، که بر جمعیتی فرمان‌روائی داشت که بیش‌تر از پاریس نبود می‌گوید: «من امیری بزرگم و شکل‌هایی از حکومت را پذیرفته‌ام که در خور امیری بزرگ، مانند دیگر همتایان‌ام، است.» [۳۰]

در دربار کوچک وایمار دویست مقام رسمی بودند که بسیاری از آنان، مانند روسو، ظاهراً احساس می‌کردند که بر کسانی که خدمت‌شان را می‌کنند برتری دارند - به‌ویژه که اشراف آلمان اغلب از زارعان اجاره‌کار بریتانیایی مرفه‌تر نبودند. دانشگاه‌ها و ارکسترهای درباری نمادهای منزلتی مهمتی بودند. با آن‌که کُل جمعیت ساکسونی فقط دو میلیون بود، سه دانشگاه داشت یعنی به اندازه‌ی انگلستان. ۳۷ دانشگاه در امپراتوری روم مقدس و ۵ تایی دیگر در

مناطق آلمانی‌زبانِ دوردست‌تر وجود داشت. در دربار ساکسونی در ۱۷۱۶ انتخاب‌گر^۱ از بابت ارکستری ۶۵ نفره، گروه همراهان فرانسوی ۲۰ نفره، باله‌ی فرانسوی ۶۰ نفره و گروه تأثری ۲۷ نفره به خود می‌بالید. برخی از وزیران انتخاب‌گر ارکسترهایی از آن خود داشتند. در پروس ساختار کارآمد دولت که از «سلطنت روشنگری‌شده»ی فردریک کبیر به ارث رسیده بود به پدیدآوردن لایه‌ای از مقامات رسمی تربیت‌یافته یاری رساند.

با این انبوه کارکنان رسمی، منشی‌ها، حقوق‌دانان، دانشگاهیان و هنرمندان رونقی در بحث و استدلال فکری پدید آمد. فقط در دهه‌ی ۱۷۸۰، یک‌هزار و دوپست و بیست‌وپنج ماه‌نامه و گاه‌نامه در آلمان منتشر می‌شد. گرچه این نشریات اغلب به‌سرعت توقیف یا سانسور می‌شدند از شماره‌ی نشریاتی که در فرانسه منتشر می‌شدند جلو زدند. در میان این لایه‌ی روشن‌فکری بسیاری کسان نسبت به ولی‌نعمت‌های اشراف خود به‌شدت احساس بیگانگی می‌کردند. دانشگاه‌ها «فارغ‌التحصیلانی با تخصص‌های بالا تحویل جامعه می‌دادند که نمی‌توانستند کاری برای خود دست‌وپا کنند» و نیز «هزاران نویسنده "بعدازاین" کسی را نمی‌یافتند که برایش بنویسند» زیرا اشرافیت [زبان] فرانسه را به آلمانی ترجیح می‌داد. [۳۱] تحقیر فرهنگ آلمانی از زمان فردریک کبیر، که از پرداخت مواجب ۲۰۰۰۰ تالری^۲ به کتاب‌دارش به این دلیل که «برای آلمانی هرار تا هم کافی است» [۳۲]، چندان کاستی نگرفته بود. این «وضعیت کُلی طبقه‌ی آلمانی‌های جوان را عاقل و باطل و دل‌تنگ، چشم‌انتظار وانهاده بود.» [۳۳]

از همین ماده‌ی قابل‌اشتعال «صنعتگران و کارکنان جزء کلیسا، مدرسه و دولت بود، و نه از میان بورژوازی بزرگ و متوسط» [۳۴] که قرار بود امواج پیاپی اعتراض فکری سر برآورد. گرچه جنبش Sturm und Drang (طوفان و فشار) در هنر، و ایدئالیسم در فلسفه بر شانه‌های متفکران روشنگری ایستاده بودند، سرشت ارتجاعی و عقب‌مانده‌ی جامعه‌ی آلمان پذیرش خوش‌بینی شادمانه‌ی انگلیسی و تا حدودی کم‌تر پذیرش ماتریالیسم فرانسوی را برای آلمانی‌ها ناممکن می‌ساخت. ماتریالیسم انگلیسی «آموزه‌ای مرموز و رازورانه، راز ده‌هزار آدم

۱- Electore، هریک از امیران و شاهزادگان آلمانی امپراتوری روم مقدس که در انتخاب امپراتور شرکت می‌جست. ۲- Thaler، سکه‌ی نقره‌ای سابق آلمان

برتر» باقی ماند [۳۵]، زیرا که بورژوازی انگلیس پیش از این مقداری از قدرت سیاسی را به دست آورده بود و میلی نداشت که از علم خود برای تاراندن مه مذهب در میان مراتب پایین‌تر استفاده کند. اقتصاد کلاسیک که نماد آن آدام اسمیت بود مناسب حال طبقه‌ای بود که از قدرت اقتصادی قابل‌ملاحظه‌ای برخوردار بود و اطمینان داشت که قدرت فراینده‌اش قدرت سیاسی فراینده‌ای برای او به ارمغان خواهد آورد. ایدئالیسم آلمانی در میان طبقه‌ی متوسطی بالید و برآمد که به اندیشه‌هایی باور داشت که هیچ قدرت سیاسی یا اقتصادی‌ای نداشت که برای تحقق آن بکوشد. در نتیجه بر یگانه چیزی که برای این طبقه بر جا مانده بود پا می‌فشرد و آن قدرت تفکر بود. آن‌جا که آدام اسمیت «دست پنهان» بازار آزاد را می‌دید، هگل قرار بود «مکر عقل» را ببیند. اما پیش از هگل کانت بود.

ایمانوئل کانت (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴) استاد فلسفه در کونیگسبرگ بود. گفته‌اند که شهروندان کونیگسبرگ ساعت‌های خود را با ساعت عبور استاد برای پیاده‌روی روزانه‌ی هر بعدازظهر می‌کردند. او فقط در دو موقعیت همشهریان خود را ناکام گذاشت. نخست هنگام انتشار امیلی روسو بود؛ و بار دوم هنگام سقوط باستیل. [۳۶] تصویر روسو یگانه تصویر موجود در اتاق مطالعه‌ی او بود. کانت گفته است که با به‌مبارزه‌طلبیدن دیدگاه نیوتنی از جهان از طرف هیوم از «خواب جزمی» برخاسته است. کانت کوشید دفاع فکری تازه‌ای از نقش اساسی خرد^۱، عقل^۲ و ذهن^۳ در تشکیل دادن تصویرمان از جهان فراهم آورد، و منکر این شد که این تصویر فقط حاصل اطلاعاتی است که حواس ما دریافت کرده و منفعلانه ثبت شده است.

مسئله‌ای که از هیوم به کانت به ارث رسید، یعنی «مسئله‌ی مرکزی آمپیریسیم کلاسیک»، با این فرض طرح شد که «تجربه هیچ عرضه نمی‌کند مگر تأثرات حسی^۴، تصورات و احساسات گذران و جداجدا؛ و مسئله این جاست که نشان دهیم چگونه می‌توانیم توجیه عقلانی برای تصویر معمول‌مان از جهان به منزله‌ی چیزی حاوی اشیای مادی و اشخاص که مداوماً و مستقلاً موجودند و بر هم تأثیر متقابل دارند تدارک کنیم.» [۳۷]

سنجش خرد ناب (۱۷۸۱) با آمپیریسیم‌ها هم‌داستان بود که شناخت از تجربه آغاز می‌شود. اما این فقط ماده‌ی تفکر را فراهم می‌آورد. و وسایل و شیوه‌هایی را فراهم نمی‌آورد

1- reason 2- intellect 3- mind 4- sense - impression

که به مدد آن این مواد، این حسیات خام منظم شوند، طبقه‌بندی گردند و به یکدیگر ارتباط یابند. چنان که مارکوزه می‌گوید: «اگر بتوان نشان داد که این اصول سامان‌دهی‌داری اصیل و واقعی ذهن انسان‌اند و از تجربه ناشی نمی‌شوند، آن‌گاه استقلال و آزادی خرد نجات خواهد یافت» [۳۸]

از این رو کانت بی‌گمان بر آن است که جهانی عینی وجود دارد و «بنابراین» از قضیه‌ای «ماتریالیستی» تر از هیوم آغاز می‌کند. اما کانت هم‌چنین این «جزم آمپیریستی بنیادی را» با پافشاری بر این‌که «برداشت آمپیریستی کمینه از تجربه^۱ در انزوا فاقد انسجام است» رد کرد، «جزمی که هیوم هرگز در آن تردید روا نداشت.» آنچه مورد نیاز بود بهره‌گیری از مفاهیم عقلی برای تفسیر داده‌هایی بود که حواس ما فراهم می‌آورد. بدون چنین مفاهیمی داده‌های حسی فقط توده‌ای از تصویرهای آشوبناک‌اند. فلسفه‌ی کانت وقف آن می‌شود که توضیح دهد که چگونه ممکن است مفاهیمی را تصور کرد که از تجربه برگرفته نشده‌اند. [۳۹]

کانت استدلال می‌کند که، برای نمونه، مکان، زمان و علیت خصیصه‌های ویژه‌ی واقعیت عینی نیستند بلکه مفاهیم ذهنی ناگزیر و اجتناب‌ناپذیری هستند که به مدد آن‌ها به جهان می‌نگریم. این مفاهیم از تجربه‌ی جهان برگرفته نشده‌اند بلکه شرط لازم توانا بودن به تجربه کردن جهان به‌نحوروشن و قابل‌فهم‌اند. این امور «بوده‌ها»^۲ نیستند بلکه مفاهیمی ضروری‌اند که می‌بایست پیش از بوده‌ها^۳ آن‌ها را در سر داشته باشیم. اگر تصویری از مکان یا زمان نداشته باشیم، نمی‌توانیم داده‌هایی را تفسیر کنیم که حواس ما فراهم آورده‌اند و این داده‌ها فقط چون چرخش بی‌معنای تصویرهای ناپایدار به نظر خواهند آمد. بنابراین مفاهیم مکان و زمان می‌بایست مقدم بر هرگونه شناختی باشند که ممکن است از حواس به دست آورده‌ایم. این مفاهیم می‌بایست صفات^۴ ذهن انسان باشند، حتی پیش از آن‌که ذهن هیچ‌گونه تماسی با جهان عینی داشته باشد.

به همین‌سان کانت با مفهوم علت نیز به استدلال می‌پردازد. فشرده‌ی نظر پلخانوف به‌درستی معنای سخن کانت را به دست می‌دهد:

کاملاً ممکن است که وقتی می‌گوییم پدیده‌ی الف علت پدیده‌ی ب است اشتباه کنیم. اما وقتی در کُل می‌گوییم رابطه‌ای میان پدیده‌ها وجود دارد اشتباه نمی‌کنیم. مفهوم علت را برافکنید و آن وقت هیچ چیز برایتان نمی‌ماند جز آشوبی از پدیده‌ها که از آن هیچ سر در نخواهید آورد. اما نکته دقیقاً این‌جاست که **لاممکن** است که مفهوم علت را براندازید. این مفهوم الزام‌آور و ضروری است، **یکی از اشکال تفکر ماست.** [۴۰]

چنین بود که کانت از آمپیریست‌ها نقشی فعال برای تفکر در ساختن تصویر ما از جهان از نوبه دست آورد. اما این پیروزی به بهایی هنگفت به دست آمد. مسلماً کانت ثابت کرده بود که اندیشه‌های ما می‌تواند به‌نحوی عقلانی منظم شود اما درعین حال ثابت کرده بود که همه‌ی آنچه درباره‌ی جهان می‌دانیم همانا اندیشه‌ی ماست.

ممکن است واقعیتی عینی وجود داشته باشد که حسیاتی را پدید آورد که ما آن را با به کارگیری مفاهیمی چون مکان، زمان و علیت می‌فهمیم. اما ماهیت این واقعیت، گذشته از این بوده‌ی عریان که این واقعیت «آن‌جا» است، در پس پُشت حجاب نمودهایی که به واسطه‌ی تأثرات حسی ما به ما نموده می‌شوند نهان می‌ماند. ما هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که حتی پس از این‌که این تأثرات به مدد خرد تفسیر شدند واقعاً با واقعیت تطبیق یابند. بنابراین شکافی پُرنشدنی هست میان نحوه‌ای که اشیا بر ما پدیدار می‌شوند و آنچه کانت «شیء فی‌نفسه» می‌خواند، یعنی واقعیتی که مستقل از حواس و خرد ما وجود دارد.

حواس ما عینکی هرگز بر نداشتنی^۱ است که ما از طریق آن به جهان می‌نگریم. ممکن است رنگی را که قرمز می‌بینیم واقعاً قرمز باشد و ولو به نحو دیگری جز از طریق حواس بتوانیم ببینیم باز به همین‌سان به نظرمان بیاید. اما این درست همان کاری است که نمی‌توانیم انجام دهیم، و به همین‌گونه هرگز نمی‌توانیم قرمز شیء فی‌نفسه‌ی قرمز یا هرگونه واقعیت عینی این‌چنینی را بشناسیم. چنان که کانت می‌گوید: «همین‌که آن را از شرایط ذهنی ادراک حسی^۲ انتزاع و جدا کنیم دیگر هیچ چیز نیست و نمی‌توان آن را به چیزهای درخود نسبت داد.» [۴۱]

از این رو نوافقی آغازین کانت با مقدمات ماتریالیستی آمپیریست‌ها صرفاً صوری بر جا

۱- Never - to - be - removed، یا «جدا بی‌ناپذیر از ما».

1- minimal empiricist conception of experience

3- before the Facts

می‌ماند: واقعیت عینی‌ای وجود دارد که حواس از آن داده‌های خود را برمی‌گیرد اما ما نمی‌توانیم چیزی از آن بدانیم. در نتیجه منطق دستگاه کانت، کاملاً برخلاف نیات‌اش، او را به قلمرو دوردست ایدئالیسم می‌کشاند. چنان که تفسیر همه‌پذیرفته‌ی پی. اف. استراسون^۱ درباره‌ی کانت یادآور می‌شود:

درواقع آنچه این‌جا پدیدار می‌شود این جنبه‌ی ایدئالیسم‌ترافرازنده‌ی^۲ کانت است که سرانجام جهان طبیعی را از هرگونه وجودی مستقل از «بازنمایی‌ها» با ادراک‌های ما بی‌بهره می‌شمارد، جنبه‌ای که در آن... کانت بیش از آنچه خود اذعان دارد به بارکلی نزدیک است. [۴۲]

در نتیجه، «این آموزه صرفاً بر آن نیست که ما نمی‌توانیم شناختی از واقعیت زبرحسی^۳ به دست آوریم. این آموزه بر آن است که واقعیت زبرحسی است و ما نمی‌توانیم شناختی از آن به دست آوریم.» [۴۳]

افزون بر این نظریه‌ی کانت بر تناقضی بنیادی مبتنی است. کانت مدعی است که علیت تأثرات حسی ما گنش. واقعیت عینی، شیء فی‌نفسه، بر ماست. این موضوع آشکارا علیت را، دست‌کم در این یک مورد، به شیء فی‌نفسه نسبت می‌دهد. با این حال کانت درعین‌حال مدعی است که اصل علیت محدود به آگاهی ماست و به هیچ رو خصیصه‌ای مربوط به جهان عینی نیست.

تنها دو راه ممکن وجود دارد که می‌توان از رهگذر آن از این دوراهاه گریخت. می‌توانیم هم‌چنان بر این نکته پا بفشاریم که علیت یکی از خصایص شیء فی‌نفسه نیست و لذا هم‌چنین این فکر را نفی کنیم که گنش. جهان عینی بر ما حسیات ما را پدید می‌آورد. در این مورد «ما راه مستقیم به ایدئالیسم ذهنی را در پیش می‌گیریم زیرا که اگر شیء درخود روی ما عمل نمی‌کرد، ما هیچ چیز از هستی‌اش نمی‌دانستیم و نفس این فکر می‌بایست تلازم اعلام می‌شد.»

یا می‌توانیم بپذیریم که علیت حسیات ما جهان عینی است. در این مورد، ما شناختی خصایص عینی شیء فی‌نفسه را می‌پذیریم، خصایصی که همتای خود را در ساخت ذهنی ما

دارند. در این مورد ما در جاده‌ی ماتریالیسم سیر می‌کنیم. [۴۴] از این جاست که فلسفه‌ی کانت به یک مناقض‌نما می‌انجامد.

این بن‌سب فلسفه فقط با پی‌آمدهای فکری آتش‌فشان انقلاب فرانسه درهم شکسته شد. آن دخالت بی‌سابقه‌ی توده‌ها در جریان تاریخ اصطلاحاتی را که فلاسفه در قالب آن‌ها به روابط میان فاعل فعال و جهان مادی عینی می‌اندیشیدند از نو تعریف کرد. فیشته، جانشین کانت در مقام فیلسوف برجسته‌ی آلمان، کوشید با درپیش‌گرفتن جاده‌ی ایدئالیسم ذهنی مسأله‌ی دوگانگی را حل کند. به این گونه که همه چیز همانا فیضان اندیشه است. جهان واقعی صرفاً تصویری^۱ از اذهان ماست. این «ایدئالیسم با شدت و حدت هرچه تمام‌تر» با آن شور و اشتیاقی سازگار بود که بسیاری از روشن‌فکران اروپایی به نیروی آن به انقلاب فرانسه واکنش نشان دادند. دستگاه فیشته نیز مانند طبقه‌ی متوسط آلمان فعالانه و منتقدانه درباره‌ی جهان می‌اندیشید، و امیدوار بود که همین کافی باشد تا دگرگونی واقعی در جهان واقعی پدید آورد. اما فلسفه‌ی فیشته هرگز آن قدر زنده نماند که شکست‌ها و بدبباری‌ها و پیچیدگی‌های انقلاب را شاهد باشد. هگل بود که به‌راستی تجربه‌ی انقلاب فرانسه را در دستگاهی فلسفی بیان کرد، گو که راست است که هگل از لحاظ سیاسی به مراتب کم‌تر از فیشته رادیکال بود. اما پیش از آن که به انقلاب نظری هگل رو بیاوریم و ببینیم که چگونه فلسفه‌ی هگل در تقابل با کانت تحول یافت، می‌بایست نخست طرحی از نگرش او به انقلاب در جامعه به دست دهیم.

مضمون اصلی عصر

در نظر هگل انقلاب فرانسه به قول شلی^۲ مضمون اصلی عصر بود. عقاید جمهوری‌خواهانه‌ی اوایل کار او، نگرش‌اش به ژاکوبین‌ها و دوره‌ی ترور، شوق و ذوق‌اش به موفقیت‌های ناپلئون و نامبدی‌اش از شکست او، امیدها و ترس‌هایش از جامعه‌ی سرمایه‌داری، همه مراحل در تکامل فلسفی او به شمار می‌آیند.

در ۱۷۷۰ گئورگ ویلهلم فریدریش هگل دقیقاً در طبقه‌ای به دنیا آمد که چنان که دیدیم

1- Projection

۲- Shelley, Percy Bysshe (۱۸۲۲ - ۱۷۹۲)، شاعر پیش‌رو و انقلابی انگلیسی.

قلب روشنگری آلمان به شمار می‌رفت. پدرش کارمند دولت در وزارت دارایی دوک‌نشین ورتنبرگ بود و برادرش افسر ارتش شد. هگل در جیمناسیون اشتوتگارت^۱ (یا دبیرستان اشتوتگارت)، به تحصیل پرداخت و شاگرد اول کلاس شد. تحصیلات دبیرستانی هگل او را لبریز از روحیه روشنگری ساخت. هگل در مقاله‌ای درباره‌ی مذهب یونانیان و رومیان نوشت: «وقتی که ملتی به مرحله‌ی معینی از تعلیم و آموزش برسد، مردانی با عقل روشن می‌توانند از میان آن سر برآورند، و به مفاهیمی بهتر از الوهیت برسند و آن را به دیگران برسانند.» [۴۵]

در ۱۷۸۸، سال پیش از انقلاب فرانسه، از توبینگر اشتیفت^۲ فارغ‌التحصیل شد و آن حوزه‌ای علمیه بود که وابسته به دانشگاه دولتی توبینگن بود و دانش‌جویان را برای خدمت در حکومت، آموزش، یا کلیسا آماده می‌کرد. هگل در این حوزه فلسفه و مذهب خواند.

هگل دوست و هم‌اتاق فریدریش هولدرلین شاعر و هم‌شاگردی فریدریش شلینگ فیلسوف شد. این سه به همراه هم یک «درخت آزادی» کاشتند تا انقلاب فرانسه را جشن بگیرند و گرد آن رقصیدند و سرود ماریسی یز خواندند، سرودی که شلینگ نخستین بار آن را به زبان آلمانی درآورد. هم‌چنین گفته‌اند که این سه تن درگیر باشگاهی سزای شده بودند که در آن نوشته‌های انقلاب را می‌خواندند و از طرف مقامات مورد بازخواست قرار گرفتند [۴۶]. هگل در ۱۷۹۳ توبینگن را ترک کرد تا سمتی را به عنوان معلم خصوصی در خانواده‌ای اعیان در برن به عهده بگیرد. دوستان با کلمات Reich Gott! («به امید فرارسیدن سلطنت پروردگار»)، به امید آن‌که رویدادهای فرانسه در آلمان تکرار شود، از هم جدا شدند. هولدرلین در همان سال نوشت:

من شتاب قرن‌های آینده را دوست دارم... زیرا این امید مقدس من، ایمان من است که مرا نیرومند و فعال نگه می‌دارد - اخلاف ما بهتر از ما خواهند بود، آزادی می‌بایست سرانجام فرارسد، و فضیلت در پرتو نور گرم مقدس آزادی بهتر از آسمان یخ‌زده‌ی استبداد نشوونما خواهد کرد. ما در دوره‌ای به سر می‌بریم که همه چیز برای امر بهتری در کار خواهد بود. [۴۷]

هگل بی‌گمان در احساسات دوست خود، از جمله رنگ‌آمیزی مذهبی که اوضاع و احوال آلمان بر آن افزوده بود، شریک بود. هگل می‌دید که انقلاب نظم عقلانی‌ای را تحقق می‌بخشد که دیرگاهی پیش از آن روشنگری پیش‌بینی‌اش کرده بود. اکنون ذهن عقلانی می‌توانست جهان عقل‌ستیز را از نو بسازد. حتا در زندگی بعدی، هنگامی که نخستین شور و اشتیاق به انقلاب دیرگاهی بود که فروپژمرده بود، هگل نوشت:

مادام که خورشید در آسمان ایستاده است و سیارات به دور آن می‌گردند هرگز شاهد نبوده‌ایم که انسان بر سر خود بایستد، یعنی بر تفکر خود، و واقعیت را بر طبق آن بنا کند... اما اکنون انسان برای نخستین بار دارد به بازشناختن این امر می‌رسد که تفکر باید بر واقعیت معنوی حاکم باشد. این سپیده‌دمی باشکوه است. همه‌ی انسان‌های فکور به جشن گرفتن این عصر پیوسته‌اند. احساسی والا بر این زمان فرمان‌رواست، اشتیاقی برآمده از روح جهان را به لرزه درآورده است، چنان که گویی اکنون به آشتی خدا با جهان رسیده‌ایم. [۴۸]

در این هنگام زندگی در برن و مطالعه‌ی کانت و اقتصاد سیاسی انگلیسی یاری کرد تا تفکر هگل از حد تجلیل صاف و ساده‌ی انقلاب که ذهن او را در توبینگن فرا گرفته بود فراتر برود. هگل درباره‌ی برن گفته بود: «در هیچ یک از سرزمین‌هایی که می‌شناسم این‌قدر اعدام با طناب دار، شکنجه کردن، گردن زنی و به آتش سوختن وجود ندارد که در ایالت برن» [۴۹]. هگل از فساد سیاسی در چگونگی انتخاب شورای حاکم به وحشت افتاده بود. [۵۰]

هگل در سراسر این دوره، گرچه از دیدگاهی انتقادی، اما در هر حال در چارچوب کانتی کار می‌کرد. هگل به شلینگ گفته بود: «من از دستگاه کانتی و اوج‌گاه نهایی آن انتظار انقلاب در آلمان را دارم» [۵۱]. اما تأثیر رویدادهای فرانسه هگل را به فهم و درکی از دگرگونی تاریخی مجهز کرده بود که فراتر از مقولات انتزاعی کانت می‌رفت. هگل در همان نامه به شلینگ از این واقعیت تجلیل کرد که «با نوع بشر... با چنین حرمتی رفتار شود» زیرا این نکته ثابت می‌کند «که هاله‌ای که گرد سر ستمگران و خدایان زمینی را فرا گرفته بود ناپدید شده است.» سپس گفتار خود را ادامه می‌دهد تا توضیح دهد که چگونه انقلاب در فلسفه و انقلاب در جامعه با هم مرتبطند:

فیلسوفان این شأن [انسان] را اثبات می‌کنند؛ مردم خواهند آموخت که آن را حس کنند و فقط خواهان حقوق خود که در خاک و خُل پایکوب شده است نباشند، بلکه آن را بگیرند و از آن خود کنند. مذهب و سیاست یک بازی را کرده‌اند. مذهب چیزی را آموزانده است که استبداد می‌خواسته است بیاموزاند: یعنی تحقیر نسبت به انسانیت و القای عدم توانایی و قابلیت‌اش در رسیدن به نیکی و دست‌یابی به چیزی بر اثر کوشش‌های خود انسان. با گسترش بخشیدن به اندیشه‌هایی در این باره که چیزها چگونه باید باشند، سستی و بی‌حالی کسانی که همیشه زمین‌گیر می‌شوند و هر چیز را چنان که هست می‌گیرند ناپدید می‌شود. قدرت حیات بخش اندیشه‌ها - ولو هنوز برخی محدودیت‌ها داشته باشند، مانند محدودیت‌های کنشور فلان آدم، قانون اساسی‌اش و مانند آن - روح را اعتلا می‌بخشد. [۵۲]

این نمونه‌ی نخستین مضمون‌های بررگ فلسفه‌ی هگل است. نقش برجسته‌ی فلسفه، «نیروی حیات بخش اندیشه‌ها»، اساس و محور اصلی ایدئالیسم در همین جاست - محدودیت‌های کنشور فلان آدم نیست که تفکر را شکل می‌دهد بلکه تفکر است که محدودیت‌های جامعه را دگرگون می‌کند. اما در این نامه در عین حال برداشتی انقلابی هست. در این برداشت جنبش‌ها و اندیشه‌های اجتماعی در هم تأثیر متقابل می‌گذارند تا دگرگونی تاریخی پدید آورند. این همان فتح و چیرگی پایدار و ماندگار است که فلسفه‌ی هگل از تجربه‌ی انقلاب فرانسه به چنگ آورده است.

در دوره‌ای که هگل در برن به سر می‌برد انقلاب فرانسه، زیر تهدید بیرونی و درونی، شاهد به قدرت رسیدن روسپیپر بود. روسپیپر و ژاکوبین‌ها برای چیرگی بر تهدید دوگانه‌ی ضدانقلاب عنان ترور را رها کردند. این همان نقطه‌ای بود که بر سر آن بسیاری از ستاینندگان روشن فکر انقلاب، از جمله تام پین^۱ و وردزورث^۲ رفته‌رفته از شور و اشتیاق اولیه‌ی خود وا زدند. به یک اعتبار هگل استثنا نبود. هگل اندکی هم‌دلی با ژاکوبین‌ها و انقلاب‌گران افراطی و حتی هم‌دلی کم‌تری با ترور داشت.

هگل در ۱۷۴۹ در نامه‌ای به شلینگ زبان به شکوه و شکایت از ترور می‌گشاید. در پدیدارشناسی ذهن (۱۸۰۶) با اشاره به ترور به عنوان «ترس مطلق» انتقادهای خود را تکرار می‌کند. ترور عبارت است از درخواست آزادی مطلق بی آن‌که هیچ محدودیت نهادی مهارش کند. ترور «صرفاً خشم انهدام» است. اما همین که این خشم «انهدام سازمان واقعی جهان را تکمیل کرد»، هیچ طرحی ندارد که چگونه باید جهان را از نو بازسازی کرد، و یک جامعه‌ی نو و بهتر چگونه باید باشد. بنابراین ترور «اکنون فقط برای خود وجود دارد... شی‌ای است که دیگر هیچ‌گونه محتوایی ندارد». به همین دلیل، «بنابراین، یگانه کار و کردار آزادی‌گویی^۱ مرگ است، مرگی که هیچ معنای درونی یا درون‌مایه‌ای ندارد... از این جاست که این مرگ سردترین و پست‌ترین مرگ‌هاست، بی هیچ اهمیتی بیش‌تر از بریدن سر یک کلم یا قورت دادن یک غلظ آب.» [۵۳]

مطمئناً هنگامی که هگل بر آن «اقتدار عمومی عالی» حمله می‌برد که «عطش خشک متعصبانه‌اش به تعیین هر جزء کوچک» به معنای آن است که «به کارگماشتن هر معلم مدرسه‌ی روستایی، هزینه‌ی هر پنی برای هر شیشه‌ی پنجره... انتصاب هر عوارض‌بگیر... از فیض و تأثیر بی‌واسطه‌ی عالی‌ترین مقامات است»، [۵۴] احکام ژاکوبین‌ها و بستن حداکثر مالیات بر قیمت‌ها را در سر دارد. ژاکوبین‌ها داشتند اصلی را به خطر می‌انداختند که «در دولت‌های دوره‌ی مدرن... همه‌ی قانون‌گذاری را منوط به امنیت مالکیت می‌کند.» [۵۵] اما هگل با همه‌ی نفرتی که از ژاکوبین‌ها داشت دست‌آوردهای انقلاب را - هگل در سراسر عمر روز باستیل را جشن می‌گرفت - و حتی ضرورت ترور را نفی نکرد. [۵۶] هگل می‌نویسد که استبداد (که منظورش از آن روسپیپر است) «ضروری است و دقیقاً تا جایی که دولت را به عنوان یک جوهر فردی واقعی تشکیل می‌دهد و حفظ می‌کند... همین که مستبد از ضروری بودن باز می‌ایستد سرنگون می‌شود:

استبداد را مردم سرنگون می‌کنند چرا که نفرت‌انگیز و پست است و غیره: اما در واقع استبداد از آن رو سرنگون می‌شود که زاید است. **خاطره‌ی مستبد خاطرهای ملعنت‌بار است.** اما... او تنها در خود و برای خود چون خدایگان عمل می‌کند و از مردم خود انتظار

۱- Tom Paine (۱۸۰۹ - ۱۷۳۷)، نویسنده و فیلسوف سیاسی و انقلابی انگلیسی - آمریکایی.

۲- Williamswodsworth (۱۸۵۰ - ۱۷۷۰)، شاعر انگلیسی.

ناسپاسی دارد. مستبد اگر خردمند می بود هنگامی که قدرتش زاید می شد خود را از شر آن آسوده می کرد؛ اما چیزی هست که الوهیت او فقط الوهیت یک حیوان است: ضرورتی کور که سزاوار آن است که به عنوان شیء محض مورد نفرت قرار گیرد. روبسیپر مصداق این مورد است. قدرتِ روبسیپر او را ترک گفت زیرا که **ضرورت او را ترک گفته بود**. ولذا او با خشونت سرنگون شد. آنچه ضرورت است اتفاق می افتد اما هر سهم و بهره‌ای از ضرورت معمولاً به عهده‌ی افراد واگذار می شود. یکی مشاورِ شاکی است و یکی برای دفاع و دیگری قاضی است و چهارمی جلاد است؛ اما همه ضروری اند. [۵۷]

این جا هگل نحوه‌ی نگرش جریان حاکم بورژوازی فرانسه را منعکس می کند: روبسیپر فقط تا آن جا خدایگان بود که ضروری بود. آن گاه که او ضروری بود، حتا تهدید مالکیت خصوصی بر موفقیت ضدانقلاب ترجیح داشت. اما همین که ضدانقلاب سر جای خود نشاند شد دیگر روبسیپر تحمل نشد.

تأثیر دیکتاتوری ژاکوبین‌ها در عین حال پی آمدهای درازدامن تر برای تفکر هگل داشت و نه فقط تعهد او را به دموکراسی و بی‌اعتمادی‌اش را به «روسیپیرگرایان پیمان شکن» بلکه همین این باورش را تقویت کرد که دولت ضروری است. این تغییر فوری اتفاق نیفتاد. اواخر ۱۷۹۶، در پایان دوره‌ای که هگل در برن به سر می‌برد هنگامی که احساسات جمهوری خواهانه‌اش در اوج بود می‌نویسد: «ما می‌بایست... از دولت فراگذریم چرا که هر دولت ناگزیر است با انسان‌های آزاد به منزله‌ی چرخ‌دنده‌های یک ماشین رفتار کند... از این جاست که دولت باید از میان برود» [۵۸] اما هگل دو سال بعد بر پایه‌ی ترور مطمئن شده است که «هرچو مرج باید از آزادی متمایز شود؛ این مفهوم که یک حکومت مستحکم و استوار برای آزادی ضروری است سخت در ذهن آدم‌ها حک شده است» نظمی که مالکیت را تضمین کند جنبه‌ی حیاتی دارد، گرچه با این مفهوم گره خورده است «که مردم می‌بایست در ساخت و پرداخت قوانین سهم داشته باشند» [۵۹] این چارچوب هگل را قادر می‌کرد که به ظهور ناپلئون، به عنوان میراث‌بر انقلاب، ضامن ثبات بورژوازی و رهایی‌بخش آلمان از یوغ حکومت فئودالی خوش آمد بگوید.

تعبیر دومی نیز در تفکر هگل به عنوان نتیجه‌ی رویدادهای فرانسه پیدا شد. هگل

رفته‌رفته درباره‌ی میراثِ روشنگری با نگاهی انتقادی تر می‌اندیشید. ژاکوبین‌ها در مجموع، و روسیپر به‌ویژه خود را پیروان خودخوانده‌ی متفکران روشنگری می‌پنداشتند. با این احوال آیا در پسِ یشت این لطیفه‌ی سن ژوست آکه: «بر قانون‌گذار است که از آدم‌ها چیزی را بسازد که می‌خواهد» این باور روشنگری نهفته نبود که با تغییر دادن محیط آدم‌ها می‌توانیم طبایع آن‌ها را تغییر دهیم» [۶۰] و آیا روسیپر شاگرد پرشور و حرارت روسو نبود؟ هگل اکنون رفته‌رفته این پرسش را طرح می‌کرد که آیا طرح خشک و بی‌روح روشنگری - رویاروی قراردادن جهانی سرکش و نافرمان با طرح‌های عقلانی انسان - به گیوتین نینجامیده بود.

در آغاز ممکن است این نحوه‌ی نگرش مانند سقوط در ورطه‌ی مخالفت محافظه کارانه‌ی صریح و بی‌پرده با تغییر در نظر آید، اما چنین نیست؛ بلکه آغاز چیرگی یافتن بر تضادهایی است که فلسفه‌ی کانت حل‌ناشده بر جا گذاشته بود. هگل آغاز به دیدن این نکته می‌کند که ذهن انسان به آسانی نمی‌تواند عقلانیت را بر واقعیت آشوبناک تحمیل کند، بلکه می‌بایست به جست‌وجوی آن عناصری در جهان واقعی برآید که به تغییر عقلانی‌گرایش دارد و خود را با آن متحد و یگانه کند. آزادی کوششی برای عقیم‌گذاشتن ساختار ضروری جهان نیست، بلکه درک این ضرورت است. آزادی عبارت است از عمل کردن بر طبق ضرورت. این نکته‌ای بود که مارکس در بحث با سوسیالیست‌های آرمان‌شهری، که خود اخلاف خط روشنگری بودند، توجه خود را معطوف به آن کرد.

مضمون اصلی دیگری نیز در دوره‌ی اقامت هگل در برن رفته‌رفته پدیدار شد. دگرگونی‌هایی که در تفکر هگل پدید آمد تنها در برخی مطالعات مهم اما اسرارآمیز او درباره‌ی یونان باستان و خاستگاه‌های مسیحیت قابل تشخیص است. هگل در این باره به تأمل پرداخت که چگونه وحدت و یگانگی زیبای تمدن یونان که در آن هر فرد خود را با جامعه‌ای که در آن می‌زیست یکی احساس می‌کرد در موقعیت مدرنی زوال پذیرفت که در آن افراد تک‌تک با یکدیگر و سپس همه با دولت می‌جنگند. هم‌چنین به واریسی این نکته پرداخت که چگونه

۱. Saint - just (۱۷۹۴ - ۱۷۶۷)، انقلابی فرانسوی و عضو کونوانسیون ملی و یار و هم‌کار نزدیک روسیپر. در ۲۸ ژوئیه ۱۷۹۴ به همراه روسیپر بازداشت و با گیوتین اعدام شد.

مسیحیت از باور صمیمانه‌ای که روزگاری در دل داشت به رمزگان صورت پرستانه^۱ و از خارج تحمیل شده‌ای تحول یافت که هگل خود شاهد آن بود. این جان‌دوستی تاریخی این ملاحظات مورد نظر ما نیست؛ بلکه اهمیت‌شان در این است که هگل آغاز به طرح مسأله‌ی ازخودبیگانگی می‌کند. هگل می‌پرسد که چگونه است که نهادها و ایدئولوژی‌هایی که انسان‌ها پدید می‌آورند بر زندگی آن‌ها تسلط می‌یابد؟ چگونه است که هسته و قدرت حیاتی خود را از دست می‌دهند و تنها پوسته‌ای از آن‌ها بر جا می‌ماند که کافی است بادِ دگرگونی تاریخی بر آن‌ها بوزد تا فرو بیافتند؟ با آن‌که این اندیشه‌ها در برن فقط به صورتِ طرحی تیره‌وتار و مبهم حضور داشتند با این حال به صورتِ جزءِ مرکزیِ تفکرِ هگل درآمدند.

در ۱۷۹۷ هگل شادمانه برن را ترک گفت و سمتی آموزشی را که هولدرلین برای او در فرانکفورت یافته بود بر عهده گرفت. همین که هگل به آلمان بازگشت، به اندیشیدن در این باره آغاز کرد که چگونه دست‌آورده‌های انقلابِ فرانسه می‌تواند به از میان برداشتن دولت‌های فئودالی واپس‌گرا و ارنجاعی باری رساند که اطراف او را فرا گرفته بودند. هگل فقط تا سال ۱۸۱۰ در فرانکفورت ماند زیرا در این زمان شلینگ سمتی به عنوان مربی در دانشگاه ینا برای او پیدا کرد. با این حال برخی نوشته‌های پراکنده که از دوره‌ی اقامت در فرانکفورت برجایمانده به ما نشان می‌دهد که هگل هنوز در این باره اندیشه می‌کرده است که چگونه دگرگونی‌های تاریخی می‌توانند نهادهای کهن را به صورتِ امورِ ناهم‌زمانِ سرگردان و مستأصل به حال خود واگذارند. این نوشته‌ها هم‌چنین نشان می‌دهد که هگل تردید نداشته است که انقلابِ بورژوازی هم‌چنان در آلمان ضرورت دارد.

هگل در قانون اساسی آلمان بار دیگر می‌کوشد درک و دریافتی تاریخی از مسایلی که رودرروی جامعه است به دست دهد؛ باید این نکته را دریابیم که «اختیار و تصادف نیست که از [جامعه] چیزی را می‌سازد که هست». بلکه در عوض باید ببینیم که آیا «جامعه چنان است که باید باشد» [۶۱] این سخن نه دستور عمل تقدیرباوری سیاسی بلکه درخواستی برای فهم این نکته است که رویدادها و نهادها چگونه در جریان تاریخ پدیدار می‌شوند. این نکته در درباره‌ی مسایل داخلی اخیر ورتمبرگ (که در اصل با عنوان قاضیان دادگاه بخش باید با رأی

شهروندان انتخاب شوند منتشر شد) و در جایی روشن می‌شود که هگل می‌گوید: «چه کور و بی‌بصیرت‌اند کسانی که امیدوارند نهادها، قوانین اساسی، و قوانینی به حیات خود ادامه دهند که دیگر با شیوه‌ها و آراء و نیازهای انسان که روح از آن‌ها سرچشمه می‌گیرد سازگاری ندارد. و به این نکته توجه دارد که:

رضایت خاموش از زمان حال، نومی‌دی، تسلیم و رضای بردبارانه... به امید، انتظار و تصمیم به چیزی متفاوت تغییر می‌پذیرد. تصویر روزگاران بهتر و عادلانه‌تر... همه‌ی دل‌ها را به جنبش درآورده و با واقعیتِ زمان حال در تعارض قرار داده است. [۶۲]

هنگامی که هگل به ینا رفت به مراتب به قلب امور نزدیک‌تر شد. با آن‌که دوران شکوفایی ینا در ۱۸۰۱ رو به افول گذاشته بود، هنوز مرکزِ روشنگری و جنبشِ طوفان و فشار بود. شلینگ آن‌جا بود. هم‌چنان که شیلر و برادرانِ اشگل هم بودند. فیشته، فیلسوف برجسته‌ی آلمانی درست اندکی پیش از آن ینا را ترک گفته بود. هگل چند اثر کوچک منتشر کرد، و پس از آن‌که در ۱۸۰۵ دانشیارِ دانشگاه شد، به کار درباره‌ی نخستین بیان‌نامه‌ی بزرگ دست‌گاه فلسفی خود، پدیدارشناسی ذهن، آغاز کرد. کار او را نبرد ینا به‌نحوی نامنتظر دچار وقعه کرد. لشکریان ناپلئون شهر را در محاصره گرفتند و در جریان جنگ اقامتگاه هگل به آتش کشیده شد و ویران شد. هگل در حالی از شهر گریخت که نیمه‌ی دوم دست‌نویس پدیدارشناسی که شب پیش تکمیل‌اش کرده بود، در دست‌هایش بود. این تجربه در حمایت صمیمانه‌ی هگل از ناپلئون که تا شکست امپراتور در واترلو دوام آورد خللی وارد نکرد.

هگل در شب پیش از نبرد ینا می‌نویسد: «امروز صبح امپراتور، این روح جهان را دیدم که بر مرکب در شهر می‌راند... دیدن چنین شخصیتی، که در یک نقطه متمرکز شده و از پشت اسب بر سراسر جهان مسلط است، احساس شگفت‌آوری به آدم می‌بخشد... محال است او را تحسین نکنی.» [۶۳] هگل در نامه‌ای به دوستی می‌نویسد: «همه آرزو می‌کنند که ارتش فرانسه قرین موفقیت باشد» حال و هوای هگل حالت روحی بسیاری از جمهوری خواهان بورژوا را در سراسر اروپا بازتاب می‌بخشد، به این معنا که همه امیدوارند که ناپلئون با پرهیز از شیوه‌های خود انقلاب آنان را از شر نظم کهن برهاند.

در همین هنگام تغییر قطعی و تعیین‌کننده‌ای در تفکر هگل دست می‌دهد، گرچه نبردهای

سپاهیان ناپلئون رویدادهایی جهان آشوب‌اند اما به نظر هگل سرنیزه‌ها و توپ‌ها و تفنگ‌ها علت واقعی دگرگونی اجتماعی نیستند؛ بلکه روح دگرگون‌شونده‌ی عصر، و آگاهی جمعی است که تعیین می‌کند که جهان باید دگرگونی بپذیرد. این همان نیروی برانگیزنده‌ی واقعی است. این روح، که اغلب با فلسفه یک‌سان شمرده می‌شود، علت نخستین واقعی حوادث و رویدادها است و از فرماندهان و توپ و تفنگ‌شان صرفاً به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به هدف بهره می‌گیرند. ناپلئون نیز، مانند روبسپیر در دوره‌ی پیش از او، به صورت امری ضروری درآمده بود اما کورکورانه عمل می‌کرد. فقط فلسفه است که الگوی رویدادهایی را که در پس پشت دود توپ در حال گشودگی است به چشم می‌بیند. فقط فلسفه است که نبردها را ممکن ساخته است:

فلسفه چیزی تهافت؛ فلسفه متعلق به خیابان‌ها و بازارگاه‌ها نیست، با این همه با کردار و اعمال آدمی بیگانه نیست... روح در شیوه‌ی حکومت بر جهان دخالت می‌جوید. روح ابزاری لایتناهی است - سپس نوبت سرنیزه‌ها، توپ‌ها و تن‌هاست. اما... نه سرنیزه‌ها نه پول، نه این یا آن حيله، هیچ کدام حاکم نیستند. این‌ها نیز مانند چرخ و دنده‌های ساعت ضروری‌اند اما جان‌شان زمان و روحی است که ماده را تابع قوانین خود می‌کند. [۶۴]

چنان که هگل در سخن‌رانی پایان نیم‌سال ۱۸۰۶ اعلام می‌کند، نقش فلسفه در این «هنگامه‌ی شور و شغب، هنگامی که روخ جهش‌وار به پیش می‌رود» این است که «ظهور آن را خوش‌آمد بگوید و با آغوش باز آن را بپذیرد، حال آن‌که دیگران که عاجزانه با آن از در مخالفت در می‌آیند به گذشته می‌چسبند.» [۶۵]

هگل کارهای بزرگی از ناپلئون انتظار داشت و به یک اعتبار نومید نشد. حتا پیش از دوره‌ی اشغال [آلمان از سوی] فرانسه، انقلاب دگرگونی‌های گسترده‌ای بر ساختار زهوار دررفته‌ی آلمان تحمیل کرده بود. [۶۶] در ۱۸۰۱ ناپلئون امپراتور آلمان را وادار کرد که پیمانی را امضاء کند که بر مبنای آن قلمرو راین را تسلیم فرانسه می‌کرد، هم‌چنان که پروسی‌ها پیش‌تر چنین کرده بودند. حدود ۱۱۵۰ میل مربع زمین با جمعیتی ۴ میلیونی از کیف آلمان رفت. حتا پس از آن نیز شاهزادگان آلمانی ثابت کردند که قادر نیستند جامعه‌ی خود را از نو سامان بخشند، و لذا در ۱۸۰۳ ناپلئون با موافقت روسیه برچیدن حق حاکمیت بیش از یک‌سوم از سیصد ایالت آلمانی را بر آلمان تحمیل کرد.

در ۱۸۰۵ انگلستان اتریش و روسیه را به جنگ با فرانسه ترغیب کرد. پروسی‌ها به تزار روس قول مساعدت دادند اما پیک‌شان حتا نتوانست پیش از این‌که ناپلئون اتریش و روسیه را در استرلیتز درهم کوبد خبر را به روس‌ها برساند. پروس به آغوش ناپلئون برگشت. اتریش وادار شد ۱۱۴۰ میل مربع زمین و ۸۰۰ هزار نفر ساکنان‌اش را به ناپلئون واگذار کند. این زمین‌ها در وهله‌ی نخست به ایالات آلمان ضمیمه می‌شدند. ناپلئون ارتش خود را در آلمان جنوبی نگه داشت و بر بی‌شماری از ایالت‌های کوچک‌تر نیز استیلا یافت. جمعیتی ۱/۲۵ میلیون نفری که ۵۵۰ میل مربع زمین را در اشغال خود داشتند میان شانزده ایالت تقسیم شده بودند که خود را مستقل از امپراتور آلمان می‌دانستند. این همان کنفدراسیون راین بود، و ناپلئون را به عنوان حامی و نگاه‌بان خود به رسمیت می‌شناخت. پروسی‌ها خیال شورش در سر می‌پروراندند اما نبرد ینا به این خیال پایان بخشید.

برخی اشکال ترمیم و بازسازی بورژوازی که اغلب مبتنی بر رسم و راه قانونی ناپلئونی بود در بسیاری از این ایالات به اجرا درآمد. اما تا حدودی که اشغال‌گری فرانسه به حاکمیت بورژوازی انجامید این امر رفته‌رفته به چشم‌پوشی از حمایت از کسانی منجر شد که از مشاهده‌ی ضربه‌های مرگ‌بار بر پیکر نظم کهن شادمان بودند. بورژوازی که همواره از دگرگونی تمام‌عیار ترسان است، اکنون خوش‌حال بود که رهایی خود را به دست ناپلئون به دست می‌آورد و با او وداع می‌گفت. و بورژواها این فرصت را هنگامی در ۱۹۱۲ به دست آوردند که جنگی میان فرانسه و روسیه درگرفت. جنگ‌های رهایی‌بخش اکنون ناپلئون را در برابر اروپایی متحد قرار می‌داد. ناپلئون نخستین بار در ۱۸۱۴ و دومین و آخرین بار در ۱۸۱۵ از امپراتوری خلع شد.

جنگ واترلو برای اروپای کهن پیروزی به شمار می‌رفت، با این همه آن‌قدر تغییر دست داده بود که دیگر برای نظم کهن پاشنه‌ی در به روال سابق نگردد. هیچ دلیلی بهتر از این در دست نیست که اشراف پروسی لشکریان خود را با قول و قرار آلمانی آزاد و مستقل به جنگ فرستاده بودند. پادشاه پروس حتا قول داده بود که اگر متابعتش تاج و تخت‌اش را نجات دهند قانون اساسی تأسیس کند. از این رو نظم کهن فقط می‌توانست در صورتی شهروندان‌اش را به جنگ با وارث انقلاب بورژوازی برانگیزد که قول ثمرات حاکمیت بورژوازی را به آن‌ها بدهد. با

این همه ارتجاع در راه بود. چنان که مرینگ^۱ می‌گوید:

اگر مردم مستبدي خارجی را سرنگون کرده بودند، شاهزادگان وارث انقلاب بورژوازی را سرنگون کرده بودند، و اگر چه آنچه در پی آمد ترمیم و بازسازی اروپای کهن نبود، اما در واقع ارتجاعی کهنه و متروک و ویران بود. [۶۷]

پس از انقلاب

ما درحالی هگل را ترک کردیم که بیروزی ناپلئون را در ینا حشن می‌گرفت و آغاز عصر تازه‌ای را پیش‌بینی می‌کرد. اما جریان اشغال فرانسه و سقوط نهایی آن چه تأثیری بر فلسفه‌ی او گذاشت؟ هگل در سراسر دوره‌ای که در ینا به سر برد و بعدها به عنوان ویراستار روزنامه‌ای در بامبرگ (۸-۱۸۰۷) و به عنوان رئیس دبیرستان در نورمبرگ (۱۶-۱۸۰۸) حامی و پشتیبان بی‌دریغ ناپلئون بود. او امیدوار بود که «وکیل بزرگ مشروطه در پاریس» درس‌های انقلاب فرانسه را به شاهزادگان آلمانی بیاموزد. با این حال از این نگران بود که ساختار دولت نو و مدرن گردد بی آن‌که لزوماً «شریف‌ترین» جنبه‌ی تجربه‌ی فرانسه، «آزادی مردم، شرکت‌شان در انتخابات و تصمیم‌گیری‌ها»، به این ساختار راه یابد. این ترس بسیار به‌جا و موجه بود.

در سراسر این دوره هگل حتا به مراتب بیش از گذشته در این باور راسخ‌تر شد که «در این جهان کار نظری به مراتب بیش از کار عملی دست‌آورد دارد، همین که قلمرو ایده‌ها دگرگونی پذیرد، واقعیت نمی‌تواند دوام آورد و مقاومت کند» [۶۸] از هنگامی که لشکریان ناپلئون دریافتند که بورژوازی بومی هراس زده‌تر از آن است که بتواند بیاندیشد، انقلاب در فکر دم‌به‌دم انتخاب جذاب‌تری به نظر می‌آمد. این دوره‌ی دگرگونی‌های اجتماعی همچنان انگیز پربارترین دوره‌ی زندگی هگل است. هگل پخته‌ترین بیان‌نامه‌ی فلسفی خود را، «علم منطوق»، نوشت و میان سال‌های ۱۸۰۸ و ۱۸۱۶ منتشر کرد. در ۱۸۱۶ «دایرة‌المعارف علوم فلسفی» را نوشت. آنچه هگل در این آثار به دست آورد این بود که تجربه‌ی تضادهای اجتماعی سترگ عصر خود را بفشرد و از رهگذر مجادله با تعبیرهای فلسفی پیشین این تضادها، آن را در یک

دستگاه نظری صافی و یالوده کرد. هگل کشاکش‌ها و سنیزه‌های عظیم عصر خود را به صورت دست اول به چشم دیده بود. به چشم دیده بود که اندیشه‌های بزرگ به قدرت می‌رسند فقط برای آن‌که عکس آنچه را مؤلفان بزرگ‌شان اراده کرده بودند به دست آورند، دولت‌های به‌ظاهر شکست‌ناپذیر سرنگون می‌شوند، طبقات بزرگ تحقیر و خوار می‌شوند، مذهب قرون و اعصار از دور خارج می‌شود، و جهانی نواز میان ویرانه‌ها سر برمی‌آورد.

چنان که دیدیم هگل بر آن بود که فلسفه نقشی محوری در همه‌ی این تحولات ایفا می‌کند. دستگاه بلوغ‌یافته و پخته‌ی او در پی آن بود که مقوله‌های منطقی تحلیلی را با جریان واقعی دگرگونی تاریخی پیوند زند. تضادهای اندیشه تضادهای واقعیت‌اند. قدرت اندیشه قدرت برای دگرگون‌ساختن واقعیت است. آنچه درباره‌ی شیوه‌های تفکر مصداق دارد درعین حال درباره‌ی تاریخ جهان نیز صادق است. تاریخ جهان همانا عقلانیت ذهن بشر است که خود را در زمان متحقق می‌کند. این نحوه‌ی نگرش مسلماً روشی ایدئالیستی است با این همه به همین‌سان باز پُر واضح است که درعین حال روشی تاریخی است که در پی آن است که گلیت دگرگونی اجتماعی را از راه واری کشاکش‌ها و تضادها در قلب فضا توضیح دهد. بنابراین این روش تولید واقعی دیالکتیک در شکل مدرن آن است.

هگل حس می‌کرد که چیرگی بزرگ ذهن عقلانی در معرض تهدید احساسات ضدفرانسوی است که هردم رو به فزونی است و دست‌آوردهایی را که ناپلئون فراهم آورده بود در رهگذر خطر قرار می‌دهد. هگل در سراسر این دوره با رشد و گسترش جنبش رهایی‌بخش ضدفرانسوی مخالف بود، جنبشی که در نظر او شامل «وطن پرستان قزاق، باشقیر و پروسی» بود. هگل در نامه‌ای می‌نویسد: «اگر یک تن ره‌اشده بیبیم حاضرم زانو بزنم» شکست ناپلئون و تبعید اولش هگل را سخت تکان داد: «منظره‌ی تماشایی بزرگی است که ببینی نابغه‌ای سترگ خود را نابود می‌کند. این غم‌انگیزترین چیزی است که وجود دارد. خیل عظیم میان‌مایگان و کم‌هوشان با همه‌ی قدرت آهنین مطلق تقل‌اشان پیوسته فشار می‌آورند» [۶۹] و در خطابه‌ی دانش‌یاری‌اش در ۱۸۱۵ می‌گوید:

باید با این روحیه مخالفت کنیم که بیهوده دل‌تنگ گذشته می‌شود و آرزوی آن را می‌کند. آنچه کهن است نباید فقط از آن رو که کهن است عالی تلقی شود، و از این

۱- (۱۹۱۵-۱۸۴۶) از چهره‌های اصلی سوسیال دموکراسی آلمان و از بنیان‌گذاران جمعیت اسپارتاکوس و نویسنده شرح حال مارکس.

واقفیت که امر کهن در اوضاع و احوال متفاوت به درد بخور و سودمند و معنی دار است نباید این نتیجه به دست آید که حفظ و نگاه‌داری‌اش در شرایط تغییر یافته ستودنی است - کاملاً برعکس... جهان عصری بزرگ را به دنیا آورده است. [۷۰]

هنگامی که ناپلئون از تبعید برگشت، هگل گفت اگر آمیدی به پیروزی وجود می‌داشت تفنگی به دوش می‌انداحت و به نبرد می‌پیوست. اما هگل امیدش را حفظ نکرد. پس از نبرد واترلو رگه‌ای از تسلیم و رضا به صورت ترجیح‌بند اندیشه‌ی هگل درآمد. هگل هرگز با بازگشت به نظم کهن سر سازگاری نداشت. می‌گفت: «مرده را نمی‌توان زنده کرد.» با این همه با ایالات پروسه‌ی که در دهه‌های ۱۸۲۰ و ۱۸۳۰ خود را اندکی اصلاح و نو کرده بودند سر آشتی داشت. هگل در ۱۸۱۸ به کرسی استادی فلسفه در برلین دست یافت؛ برلین در آن هنگام یکی از دو ابرقدرت کنفدراسیون آلمان به شمار می‌رفت. هگل تا هنگام مرگش در ۱۸۳۱ به مدت دو دهه بر زندگی فکری آلمان سیطره داشت.

شاید بهترین کلماتی که هگل به رشته‌ی تحریر درآورده، و کلماتی زیبا و نغزاند، در عین حال دربردارنده‌ی ژرف‌ترین بدبینی او باشند:

هنگامی که فلسفه خاکستری خود را در خاکستری نقاشی می‌کند، آن‌گاه شکلی از زندگی پیر شده است، و با خاکستری در خاکستری فلسفه، این شکل نمی‌تواند جوان شود، بلکه تنها می‌تواند شناخته شود. بوم مینرو تنها هنگامی بال می‌گشاید که شامگاه فرا رسیده باشد. [۷۱]

چنان که هگل یک بار گفته است فلسفه دیگر نمی‌تواند عصر را با وجد و اشتیاق به تغییر پُر کند. تنها می‌تواند جهانی را بشناسد و دریابد که هم‌اکنون پیر شده است. بوم مینرو، نماد دانش و شناخت، تنها هنگامی پرواز می‌گیرد که رویدادهای بزرگ روز به سر آمده باشد. همه‌ی آنچه فلسفه می‌تواند اکنون به ما بیاموزد این است که «رژ» یعنی نماد شادی را «در مُلتقای حال» بیابیم. تاریخ در وضع کنونی و فلسفه‌ی جاری به اوج‌گاه خود رسیده است. البته هگل بر خطا بود اما آوینری^۱ نشان می‌دهد که چرا طرد و لعن گُلی هگل اشتباه است:

نکته این‌جاست که... نظم اجتماعی - سیاسی یک‌سر دگرگونی پذیرفته بود. نظمی که هگل اکنون رفته‌رفته به دفاع از آن برخاسته بود نظمی نبود که خود در ۱۸۰۱ چنان از

بیخ و بن بر آن حمله برده بود. در واقع دیدگاه‌های هگل نیست که در دهه‌ی قطعی و تعیین‌کننده‌ی میان ۱۸۰۵ و ۱۸۱۵ تغییر کرده است بلکه گُلی بافت و ساختار زندگی اجتماعی و سیاسی آلمان است که با تکان عظیم و زلزله‌آسای جنگ‌های ناپلئون دگرگونی پذیرفته است. [۷۲]

دستگاه هگل حتا در محافظه‌کارانه‌ترین شکل خود هم چنان تکان‌دهنده است. هگل می‌ترسید که مبدا فلسفه‌ی حقوق‌اش قدغن شود، و دولت پروس پیش از آن‌که با بینش هگل از سلطنت مشروطه تطبیق کند قطعاً دست‌خوش اصلاحات بیش‌تری شود. در واقع هنگامی که پادشاه شنید که فلسفه‌ی حقوق دربردارنده‌ی این دیدگاه است که در یک سلطنت مشروطه نقش سلطنت باید به هم‌داستانی صوری با قوه‌ی قانون‌گذاری کاهش یابد با سوءظن پرسید: «آن وقت چه می‌شود اگر من موافقت نکنم که نقطه را زیر "ب" بگذارند و بشود "ن"؟» [۷۳]

اما با همه‌ی این احوال هگل بسیار محافظه‌کارتر شده بود. در سراسر دهه‌ی ۱۸۲۰ و دهه‌ی ۱۸۳۰ آموزش می‌داد که تاریخ به پایان خود رسیده است و به نظر می‌رسید با تشبیت ارتجاع سخن او به مدت بیست سال تصدیق شده باشد. اما در ۱۸۳۰ انقلاب‌های تازه‌ای سراسر اروپا را درنوردید، و هگل به این انقلاب‌ها پرحاش کرد. حتا لایحه‌ی اصلاحات انگلستان را تندتر از آن دانست که بتوان هضم‌اش کرد. مرینگ مدعی است که دانش‌جویان هگل به هواخواهی از شاگردش، ادوارد گانز، که بر جنبه‌ی انقلابی تعلیمات استاد تأکید می‌ورزید او را تنها گذاشتند. «آن وقت‌ها در برلین می‌گفتند که متفکر بزرگ از مرض وبا نمرده است بلکه از این تجربه‌ی تلخ و دردانگیز دق کرده است.» [۷۴]

اکنون که نگاهی به اوضاع و احوال فکری و اجتماعی فلسفه‌ای افکندیم که هگل در آن زاده شد، و طرح تفکر او را تا آن‌جا پی گرفتیم که در واکنش به رویدادهای انقلاب فرانسه دگرگونی پذیرفت، می‌توان برخی مضمون‌های اصلی را دقیق‌تر واریسی کرد.

کار و از خود بیگانگی

تا این‌جا بر سنت روشنگری و انقلاب فرانسه به عنوان نیروهایی که تفکر هگل را شکل دادند تأکید ورزیدیم. اما اندیشه‌های هگل را انقلاب صنعتی نیز شکل داد. در واقع مقدار معتنا بهی از

قدرت تفکر او حاصل این واقعیت است که «هگل جامعه‌ی بورژوازی را می‌شناسد اما ارزیابی او از آن بسیار نازل است.» [۷۵] البته با در نظر گرفتن سرشت عقباتده‌ی جامعه‌ی آلمان فقط اندکی از این شناخت می‌توانست از تجربه‌ی مستقیم سرچشمه بگیرد. هگل بر خواننده‌هایش درباره‌ی پیش‌رفته‌ترین جامعه‌ی صنعتی روزگارش، برلین، متکی بود. هگل آثار اقتصاددانان کلاسیک، از جمله آدام اسمیت، را در همان اوایل اقامت‌اش در فرانکفورت خوانده بود. به زبان دقیق اقتصادی هگل هرگز از زمینه‌ای که اقتصاددانان انگلیسی ترسیم کرده بودند پا فراتر نگذاشت، و نحوه‌ی برخوردش فاقد آن نوع تحلیل مشخص و ملموسی بود که این اقتصاددانان به دست می‌دادند. اما هگل اقتصاد سیاسی و چشم‌انداز تاریخی را که در نویسندگانی چون آدام اسمیت می‌یابد در فهم و شناخت پهناتر خود ادغام می‌کند. این امر مستلزم آن بود که او بکوشد تا از پوسته و نمود روابط اقتصادی برگردد، به درون نفوذ کند و تضادها را در قلب و مغزشان دریابد. مارکس خاطر نشان می‌کند که «هنگامی که هگل نظریه اقتصاد سیاسی مدرن را می‌پذیرد... کار را به عنوان گوهر، گوهر خودتصدیق‌گر^۱ انسان» [۷۶] می‌بیند. هگل از خودبیگانگی را به عنوان فقدان نظارت بر فرایند کار، و به عنوان کار تحمیلی و ناآزاد می‌شناخت. این دیدگاه تا حدودی بازتاب طریقه‌ای بود که او از دریچه‌ی آن نهادهای بی‌جان نظم کهن را به عنوان پاره‌سنگ تعادل‌بخش سرزندگی و طراوت جان‌دار طبقات جدیدی که انقلاب فرانسه را به وجود می‌آوردند می‌دید. اما کم‌تر شکی می‌توان داشت که هگل نیز، هم‌چنان که پاره‌گفتارهای زیر از درس‌گفتارهای ۶- ۱۸۰۵ او نشان می‌دهد، از واقعیت زنده‌ی سرمایه‌داری تصویری انتزاعی از باخودبیگانگی به دست می‌دهد:

انتزاع کار انسان را مکانیکی‌تر و ذهن و حواس‌اش را تیره‌وتار می‌کند. سرزندگی ذهنی، حیاتی کاملاً آگاه و خبیر و خرسند، به فعلیتی میان‌تهی تباهی می‌پذیرد... او می‌تواند فلان بخش از کار را به ماشین انتقال دهد؛ اما زندگی خود او نیز به همین‌سان صورت‌تر می‌شود. کار تیره‌وتار او، او را به نقطه‌ای واحد محدود می‌کند و کار هم‌چنان که بیش‌ازپیش یک‌سویه می‌شود، بیش‌ازپیش کامل می‌شود... فرد... تابع ناری از تصادف می‌شود که کل را در دام می‌اندازد. از این رو شماره‌ی وسیعی از مردم محکوم به کار

آشکارا وحشیانه، ناسالم و اعتمادناپذیر در کارخانه‌ها، کارگاه‌ها و معدن‌ها می‌شوند، کاری که مهارت‌شان را محدود می‌کند و می‌کاهد. کل شاخه‌های صنعت که طبقه‌ی وسیعی از مردم را تأمین می‌کنند می‌توانند به ناگهان به حکم رسم روز یا افتی در قیمت‌ها که در پی **اختراعی** در دیگر کشورها دست داده است و... بیژم‌رند و از میان بروند. و کل این طبقه به اعماق فقر و مسکنتی پرتاب می‌شود که نمی‌تواند از زیر بار آن کمر راست کند. ما شاهد ظهور ثروت بزرگ و فقر بزرگ‌ایم، فقری که خود را ناتوان از آن می‌بیند که چیزی برای خود تولید کند. [۷۷]

هگل در همان درس‌گفتارها مفهوم عینیت‌یافتگی^۱ خود را تعریف می‌کند: «(الف) در جریان کار من خود را به صورت یک چیز درمی‌آورم، به صورت شکلی که وجود دارد. (ب) از این رو من این هستی‌ام را بیرونی می‌کنم، آن را به صورت چیزی بیگانه درمی‌آورم و خودم را در آن حفظ می‌کنم.» [۷۸] هگل می‌بیند که انسان از رهگذر تلاش‌های خود خود را می‌آفریند. هم‌چنین می‌بیند که انسان تسلط خود را بر آفرینش خود از دست می‌دهد. چنان که مارکس یادآوری می‌کند:

اهمیت پدیدارشناسی هگل... در این واقعیت نهفته است که هگل خودآفرینی انسان را به عنوان یک فرایند، عینیت‌یافتگی را به عنوان فقدان چیز، به عنوان ازخودبیگانگی و رفع این ازخودبیگانگی می‌بیند؛ این که بنابراین سرشت کار را درمی‌یابد و انسان عینی را - [یعنی انسان] حقیقی به دلیل انسان واقعی را - به عنوان نتیجه‌ی کار خود انسان تصور می‌کند. [۷۹]

هگل کشفی بزرگ کرده است اما همین کشف بزرگ درعین حال ریشه‌ی ضعف هگل نیز هست. این‌جا از خودبیگانگی، به خلاف مارکس، به چشم ارتباطی اجتماعی نگریسته نمی‌شود که بدان وسیله طبقه‌ای که ابزار تولید را در قبضه‌ی تسلط خود دارد فرآورده‌ی کارگران را از آن‌ها بیگانه می‌سازد. در هگل تولید هر شیء واقعی در جهان واقعی عملی است حاصل از خودبیگانگی کارکردن به معنای بیرونی‌کردن خود است. از خودبیگانگی بی‌آمد ناگزیر تمامی کار است و نه فقط کار در جامعه‌ای طبقاتی.

یگانه یاسخ به چنین وضعی آن است که از لحاظ ذهنی با جهان آشتی بگیری، بینی که تو شیء را آفریده‌ای، گو که دیگر بر آن تسلط نداشته باشی. این امر برای هگل میسر است زیرا که تمامی کار در نهایت امر کاهش‌پذیر به کار ذهنی است.

چنین مفهوم فعالی از خودآفرینی و از خودبیگانگی انسان فقط می‌توانست از گسستن کانت از علیت‌باوری^۱ ماتریالیست‌های عصر روشنگری پدید آید. اما هگل در حین پروراندن و پیش‌بردن فکر از خودبیگانگی (با دقیق‌تر، عینیت‌یافتگی) یا را از حدود کانت فراتر گذاشت. نخست آن‌که هگل در کار به چشم یک «فرایند»، و به عنوان چیزی نگاه می‌کرد که در طول زمان رخ می‌دهد این به معنای آن است که به کار به چشم فاعل تغییر نگریسته شود. و همین است که مفهومی تاریخی را می‌پروراند که هگل از رویدادهای عصر خود به دست آورد. «هگل تاریخ را به جد گرفت. برعکس. کانت که می‌اندیشید می‌تواند صرفاً با تکیه بر بنیادهای فلسفی بگوید که سرشت انسان چیست و همیشه چنان خواهد بود، هگل این اشارت شیلر را پذیرفت که بنیادهای وضع بشری می‌تواند از عصری تاریخی به عصری دیگر تغییر پذیرد» [۸۰] یا چنان که انگلس می‌گوید:

آنچه شیوهی اندیشه‌ی هگل را از شیوهی همی دیگر فیلسوفان متمایز می‌کند دریافت شگفت‌آوری است از امر تاریخی که این شیوه بر بنیاد آن استوار است. گرچه این شیوه از لحاظ شکل انتزاعی و ایدئالیستی است با این حال تکامل اندیشه‌های هگل همواره به موازات تکامل تاریخ جهان پیش می‌رود و در واقع دومی [تکامل تاریخ جهان] فقط به معنای آزمون اولی [تکامل اندیشه] است. [۸۱]

دوم آن‌که در هگل تقسیم، گم‌شدگی، بیگانگی و بنابراین ستیزه و کشاکش در بطن فرایند «خودآفرینی» است. سرانجام آن‌که گرچه تضادهای تاریخی در نهایت امر در صورت‌های اندیشه حل می‌شوند، با این حال جهانی واقعی هست که اندیشه می‌تواند آن را بشناسد. هگل به خلاف کانت بر وحدت ذهن و عین اصرار می‌ورزد.

ما می‌توانیم همی این نکات را روشن‌تر ببینیم به شرط آن‌که پاره‌گفتار مشهوری از پدیدارشناسی را که دیالکتیک ارباب - برده نامیده می‌شود، و گاه به عنوان دیالکتیک خدایگان و بنده بدان اشاره می‌رود، مورد واریسی قرار دهیم.

دیالکتیک ارباب - بنده

دیالکتیک ارباب - بنده به نظر چارلز تیلور^۱ «یکی از مهم‌ترین گفتارها در پدیدارشناسی است زیرا این مضامین نه فقط برای فلسفه‌ی هگل جنبه‌ای اساسی و بنیادی دارد بلکه... این اندیشه‌ی بنیادی که بردگی زمینه‌ی رهایی‌نهایی بردگان، و در واقع رهایی‌گلی و همگانی را فراهم می‌آورد، آشکارا در مارکسیسم حفظ می‌شود. اما تصور مارکسیسم از نقش کار نیز این‌جا بازتاب می‌یابد» [۸۲] مضمون هگل نحوه‌ای است که در آن «جنگ همه علیه همه»ی قدیمی به صورت رابطه‌ی خدایگان و بنده سر برمی‌آورد. با این حال نباید تصور کنیم که هگل در پی توصیف یک رویداد تاریخی واقعی است. این نمونه نیز مانند وضع طبیعی روسو یا «رابینسون‌وارگی»^۲ اقتصاددانان کلاسیک به عنوان حکایتی درباره‌ی سرشت جامعه‌ی طبقاتی به کار گرفته شده است. اما محتوای آن به طرزی قیاس‌ناپذیر غنی‌تر و برابر‌تر از بینش روسو درباره‌ی پیدایی «تمدن» است. ما نخست با بنده به عنوان کسی آشنا می‌شویم که فقط در «ترس از خدایگان» به سر می‌برد. در واقع هگل بر این باور است که این ترس «آغاز جردمندی» است، زیرا که جامعه می‌بایست با فرمان‌روایان و فرمان‌برداران آغاز کند تا بر آشوب آغازین چیره شود. نتیجه آن‌که خدایگان و بنده «دو شکل... نابرابر و مخالف آگاهی‌اند» خدایگان «آگاهی مستقلی است که سرشت اساسی‌اش این است که برای خود باشد» بنده «آگاهی وابسته‌ای است که سرشت اساسی‌اش این است که... برای دیگری بزید» خدایگان بر «موضوع میل»^۳ قدرت و تسلط دارد، و بنده فقط وجود دارد برای آن‌که آن میل را برآورد.

خدایگان مصرف می‌کند، اما فقط می‌تواند «نهی محض چیز» را به دست آورد. و خدایگان فقط می‌تواند امیال‌اش را از رهگذر کار بنده به دست آورد. در واقع بنده است که فرآورده‌هایی را فراهم می‌آورد که خدایگان مصرف می‌کند. لذا، نکته‌ی متناقض‌نما این‌جاست که بنده از طریق کار خود چیزی را به دست می‌آورد که خدایگان نمی‌تواند به دست آورد - او استقلال خود را از جهان چیزها به کرسی اثبات می‌نشانند.

1- Charles Taylor

۲- اشاره به داستان مشهور دانیل دیفو، رابینسون کروزو (۱۷۱۹)، که روایت دریانوردی کشتی شکسته است که به جزیره‌ای استوایی می‌افتد و بابه‌بردگی‌کشاندن مردی بومی به نام «فرای‌دی» (جمعه) روزگار می‌گذراند.

3- Object of desire

درحالی که مصرف ثمره‌ی کار دیگری از سوی خدایگان ارضایی «زودگذر» است، «از سوی دیگر، کار میلی است که مهار می‌شود، زودگذربودنی است که به تأخیر می‌افتد. به سخن دیگر، کار چیز را صورت می‌بخشد و شکل می‌دهد.» بنده در کار خود به فهم و دریافت قدرت خود و پروراندن آگاهی خود می‌رسد:

... او در ساختن چیز از این نکته آگاه می‌شود... که او خود اساساً و واقعاً به انکای خود وجود دارد... بنابراین به این طریق است که آگاهی، از طریق کارگر، در وجود مستقل شیء استقلال خود را می‌یابد... بنده از رهگذر این کشف دوباره‌ی خود از راه خود، درمی‌یابد که دقیقاً در همان کار خود که به نظر می‌آمد در آن فقط وجودی از خودبیگانه دارد ذهنی از آن خود به دست می‌آورد. [۸۳]

از این رو ورق برمی‌گردد. اکنون خدایگان فقط از رهگذر دیگری، یعنی بنده، وجود دارد. خدایگان فقط از رهگذر کار دیگری از جهان برخوردار می‌شود، و حتا در آن صورت هم فقط «به‌طور زودگذر» این برخورداری را می‌یابد. اما بنده که پیش‌تر در کار خود دست‌خوش «هستی از خودبیگانه» بود اکنون با کشف «ذهنی از آن خود» از رهگذر کاری که انجام می‌دهد، کاری که «عنصری از مداومت و پایداری به دست می‌آورد»، اکنون از جهان بردگی گریخته است.

این جا سه چیز را باید یادآوری کرد. نخست آن که این تحلیل به هگل مجال می‌دهد تا ببیند که «جاده‌ی بزرگ تکامل بشر، انسانی شدن انسان، اجتماعی شدن طبیعت تنها می‌تواند از رهگذر کار عبور کند» و این که «پیش‌رفت آگاهی از رهگذر ذهن برده انجام می‌پذیرد و نه از رهگذر ذهن ارباب.» [۸۴]

دوم آن که حدها یا مؤلفه‌های این رابطه سه‌گانه ویژه‌ی هگل بر نهاد (تز)، برابر نهاد (آنتی‌تز)، و هم‌نهاد (سنتز) را تشکیل می‌دهند. سلطه‌ی خدایگان حد نخست است؛ کار بنده روی شیء یا عین میانجی میان آن‌هاست؛ و ستیزه‌ی میان این دو حد به ظهور آگاهی تازه‌ای در بنده منتج می‌شود. یا اگر مطلب را به زبان دیگر درآوریم، خدایگان و بنده گلیتی متضاد، و وحدتی از متقابلان را تشکیل می‌دهند. ترس بنده از خدایگان «درونی و خاموش» بر جا می‌ماند مگر آن که به کار در خدمت خدایگان دست یازد. این خدمت ترس بنده را چنان شکل می‌دهد و انضباط می‌بخشد که کار را در «جهان واقعی هستی» به دست می‌آورد. از این فرایند،

آگاهی نوی سر برمی‌آورد که بر از خودبیگانگی بنده چیرگی می‌گیرد. نفی نفی شده است. سوم آن که دیالکتیک خدایگان و بنده سرشت ایدئالیستی تحلیل هگل را تحکیم می‌بخشد. فقط آگاهی بنده دگرگونی پذیرفته است و نه رابطه‌ی واقعی اش با خدایگان. انقلابی در اندیشه رخ داده است اما هیچ انقلابی در روابط اجتماعی روی نداده است. دیالکتیک هگلی با آگاهی مسلط و فرمان‌فرمای خدایگان و آگاهی فرمان‌بردار بنده آغاز می‌شود و با آگاهی دگرگون‌شده‌ی بنده پایان می‌گیرد. «جهان واقعی هستی» و کار ضروری است، اما فقط به عنوان حد وسط میانجی خود را نشان می‌دهد. برعکس، مارکس اصرار می‌ورزید که حد نخست در دیالکتیک واقعیت مادی است و حد نهایی فعالیت انسان که به مدد آن این واقعیت دگرگونی می‌پذیرد؛ پس آگاهی حد میانگین یا حد وسط میانجی است.

همین آشتی با از خودبیگانگی است که هگل را به این باور می‌کشاند که مالکیت دارایی خصوصی راه غلبه بر عینیت یافتگی است. ما بردگان از دست‌رفته‌امان را در مالکیت بورژوازی از نو در اختیار می‌گیریم. هگل که سرشت به لحاظ تاریخی گذرای جنگ همه علیه همه‌ی سرمایه‌داری را نمی‌بیند، دولت را به عنوان نگاهبانی که بر فراز مناقشه و درگیری ایستاده است تقدیس می‌کند.

ناتوانی هگل در روبروافتن از ایدئالیسم خود ترازدی بزرگ فلسفه‌ی اوست. بدین معنا که به نظر می‌رسد هر وقت هگل به سرشت تضادهای واقعی سرمایه‌داری نظر می‌کند، این نگرش یا صورت یک نوع ضمیمه‌ی تجربی محض به فلسفه‌ی او را به خود می‌گیرد، و همان چرخ پنجم تمثیلی است، یا صورت ستیزه و تضادی را دارد که باید در اندیشه حل شود. این دقیقاً سرنوشت تحلیل بزرگ او از با خودبیگانگی است.

تاریخ جهان: حقیقتی که در بطن زمان شکل می‌گیرد

فلسفه‌ی تاریخ هگل مفاهیم اصلی دیالکتیک او را روشن‌تر از دیگر نوشته‌های او توضیح می‌دهد و روشن می‌کند. هگل با این توضیح می‌آغازد که از چه رو شیوه‌های نافرمانی نگرستن به تاریخ ناکافی و نامناسباند. نقد هگل نه فقط به تعریف و ایضاح روی کرد خود او باری می‌رساند بلکه هم‌چنین هنوز در مورد برخی روش‌های مرسوم مطالعه و پژوهش. تاریخ

نیز مصداق دارد، و از این رو ارزش آن را دارد که نگاهی مختصر به این بحث بیافکنیم.

آنچه کم‌تر از همه مورد قبولِ هگل است نظری است که یونانیان باستان، هردوت^۱ و توسیدیدز^۲ بر آن رفته‌اند. این [گونه تاریخ] «تا حد بسیار محدود است به کارها، رویدادها و اوضاعی از جامعه که این تاریخ‌نویسان در پیش چشم خود داشته‌اند... این تاریخ‌نویسان فقط آنچه را در جهان پیرامون آن‌ها می‌گذشته است به قلمرو عقل باز نمودی^۳ انتقال داده‌اند.» [۸۵] عصر جدید این تاریخ‌تنگ‌نظرانه را دگرگون کرده است زیرا که «فرهنگ ما اساساً جامع و فراگیر است، و بی‌درنگ همه‌ی رویدادها را به باز نموده‌های^۴ تاریخی دگرگون می‌سازد.» [۸۶] با این حال، چنین تاریخ‌هایی هنوز بسیار عناصر در بر دارند که «حکایت‌گونه، تنگ‌نظرانه و پیش‌یافتاده است.» هگل آن نوع تاریخی را که بر جزئیات زندگی شخصی شخصیت‌های تاریخی تمرکز می‌یابد خوار می‌شمارد و این رویکرد را از سر تحقیر به عنوان «روان‌شناسی نوکرمآب‌ها» توصیف می‌کرد.

فقط معدودی از نویسندگان دیدگاهی گسترده و پهناور اختیار می‌کنند - تا همه چیز را ببینند. در نظر کسانی که «از رهگذر روزنی خرد و حقیر از پایین نگاهی به جهان بزرگ می‌افکنند» [۸۷] دیدنِ کلیت به هیچ رو مطرح نیست. هگل به تاریخی تام و تمام نظر داشت، که الگو و انگاره‌ای دارد و معنایی. فقط کافی است به مورخان تجربه‌گرای معاصر و کارشناسان محلی اندیشید تا دریافت که نظرگاه‌های هگل چیزی به مراتب بیش از نادره‌ها و تحفه‌های تاریخی است.

هگل هم‌چنین به «تاریخ آموزنده»^۵ نیز بی‌اعتنا بود، یعنی آن گونه تاریخ که «به فرمان‌روایان، کشورداران و ملت‌ها مؤکداً اندرز می‌دهند» [۸۸] [که از تاریخ پند بگیرند] البته هگل بر ضد درک و دریافتِ «پندهای تاریخ» نبود بلکه بر ضد آن نوع نویسنده‌ای بود که صرفاً تاریخ را چنان «مرتب و دست‌کاری» می‌کند که بتواند «بر روح خود به عنوان روح عصر مورد نظر اصرار ورزد.» [۸۹] بسیاری از آنچه اکنون ما تاریخ‌نگاری می‌خوانیم، آنچه هگل «تاریخ

۱- Herodotus، یا هرودوتوس.

۲- Representation

۳- Representative intellect

۴- Thucydides

۵- Didactic history

تاریخ» می‌نامید، دست‌خوش عیب و نقص مشابهی است زیرا که صرفاً کار دیگر تاریخ‌نویسان را «با نشانیدن خیالات ذهنی به جای داده‌های تاریخی» دست‌چین می‌کند.

سرانجام آن که هگل بر ضد آن روی‌کردی بود که تا بدین پایه در آموزش عالی معاصر تثبیت شده است و پس‌اساحتراگرایان رنگ و جلای رسم روز به آن بخشیده‌اند این شیوه‌ی نگرش تاریخ را به تاریخ هنر، تاریخ حقوق، تاریخ مذهب، تاریخ دیوانگی، تاریخ جنسیت یا هر تاریخ دیگری تقسیم می‌کند. این روی‌کرد اگر فقط این موضوع‌ها را جدا از کلیت تکامل تاریخی، و در «روابط بیرونی» شان مورد مطالعه قرار دهد بی‌فایده است. این مطالعات فقط در صورتی می‌توانند بر «سطحی بودن» خود غلبه کنند که «رابطه و پیوند گل آشکار شود.» [۹۰]

از این رو هگل از بسیاری از سنت‌های غیرتاریخی مطالعه و بررسی پیوند گسست که مشخصه‌ی عصر روشنگری بود و امروزه نیز هم‌چنان دوام دارد. هگل حتا می‌گوید: «ما می‌بایست به نحو تاریخی - به نحو تجربی - پیش برویم. از جمله‌ی دیگر اقدام‌های احتیاطی آن که می‌بایست مراقبت داشته باشیم که از سوی مورخان دوآتشه‌ای گمراه نشویم که... به دلیل همان شیوه‌ی کار و رفتار قابل تعقیب‌اند که فیلسوفان را بدان متهم می‌کنند - یعنی جازدن اختراعات پیشینی^۱ در اسناد و بازمانده‌های گذشته.» [۹۱] این پیمانی بود که هگل نمی‌توانست بدان وفادار بماند. با این همه، همین سخن گواهی است بر دریافت تاریخی نیرومندی که کار او را شکل می‌دهد.

چنان که دیدیم هگل این مفهوم تجربه‌باورانه را رد می‌کند که تاریخ فقط توالی و تواتر دوره‌ها و رویدادهاست. هم‌چنان که دل‌خوشی از این توضیح علی ساده نداشت که به موجب آن رویدادی علت رویداد بعدی می‌شود و هم‌چنان تا بی‌نهایت واگشت می‌کند - همان نظریه‌ی توپ بلیاردی تاریخ. هگل دست‌کم در یک سطح دریافت که جوامع کلیت‌هایی هستند که در آن‌ها تغییر از آن جهت روی می‌دهد که این جوامع تضادهایی درونی را پروراندند و پیش برده‌اند، و نه فقط از آن رو که واپسین حلقه در زنجیره‌ای هستند که «معلوم نیست تا کجا» تا دل تاریخ به واپس امتداد می‌یابند؟ به خدا؟ باز هم هگل در نهایت امر قادر نبود این دوراها را حل کند اما چنان طولانی با این مسئله دست و پنجه نرم کرده بود که

تحلیل‌اش مواد و مصالح بسیار حیاتی و مهمی برای کسانی که از پی او آمدند فراهم آورد. دلیل این را که چرا هگل قادر نبود این تضاد را حل کند باید در دیدگاه او از دگرگونی تاریخی جست‌وجو کرد. در نظر هگل جهان بر طبق فرایندی عقلانی کار می‌کند که می‌توان آن را به مدد قوانین علمی دریافت. این مورد، هم‌چنان که در بخش اعظم تفکر روشنگری، هم درباره طبیعت و هم جامعه صدق می‌کند. اما در نظر هگل، هم‌چنان که نزد اناکساگوراس^۱ که هگل با نظر مساعد از او نقل می‌آورد، در عین حال تفاوتی وجود دارد:

حرکت منظومه‌ی شمس بر طبق قوانین تغییرناپذیر انجام می‌پذیرد. این قوانین عقل است که در پدیده‌های مورد بحث مستتر است. اما نمی‌توان گفت که خورشید و سیارات، که بر طبق این قوانین برگرد آن می‌گردند، از این قوانین آگاه‌اند. [۹۲]

اما موجودات انسانی می‌توانند از اصول عقلانی که بر تکامل اجتماعی حاکم است آگاه شوند. در واقع در نظر هگل کل تاریخ بشر در طریقی سیر می‌کند که در آن ساختار عقلانی جامعه بر آگاهی موجودات انسانی آشکار می‌شود. در سپیده‌دم تاریخ بشر، ساختار عقلانی جهان از آگاهی پنهان است اما از رهگذر مراحل پیاپی تکامل تاریخی، این عقلانیت بر انسان‌ها روشن و آشکار می‌شود. در آغاز فرایند، مردم به‌طور ضمنی و تلویحی عقلانی‌اند - عقلانی‌اند اما بر این واقعیت وقوف ندارند. در پایان فرایند، مردم به نحو خودآگاهانه‌ای عقلانی‌اند - می‌دانند و می‌فهمند که عقل بر جهان فرمان‌رواست.

بنابراین فرایند تاریخی با روش عقلانی پژوهش علمی یکی است. تاریخ پژوهش علمی غول‌آسایی است که در زمان امتداد می‌یابد. این برداشت تا همین جا هم پیش‌رفت شگرفی در بیش‌ترین تفکر روشنگری به شمار می‌آید. کانت شناخت انسان را در حوزه‌ی عمل آن ذاتاً محدود نگه داشته بود. هگل این نظرگاه را در پدیدارشناسی ذهن به مبارزه طلبید. خود عنوان کتاب هگل به ما می‌گوید که چرا. ذهن، عقلانیت انسان، محدود و منحصر به جهان خود نیست، بریده و گسسته از چیز در خود نیست. ذهن به‌نحوی مرتبط با پدیده‌ها و چیزهاست که این پدیده‌ها و چیزها در جهان واقعی پدیدار می‌شوند. در واقع کل ساختار پدیدارشناسی طرح‌ریزی می‌شود تا اندیشه را از روش‌های روزمره‌ی دریافت حسی به بلندای خرد فلسفی

رهنمون گردد. هگل استدلال می‌کند که این فرایند هم ممکن بود و هم ضروری، زیرا اندیشه‌ی عقل سلیم روزمره انبوه‌ای از تضادهاست که تنها می‌توان با حرکت به سوی انتزاع‌های دم‌به‌دم بزرگ‌تر حل‌اش کرد. تضادهای هر سطح پیش‌رفت به سطح دیگر را به کار می‌اندازد. هگل در نظر داشت نشان دهد که تاریخ همان‌گونه ساختاری را دارد که ذهن.

در نظر هگل تاریخ عقلی است که به‌خود آگاهی می‌رسد. هگل اصطلاح یگانه‌ای برای عقل داشت و آن واژه‌ی Geist آلمانی است. گرچه این لفظ معادل دقیق انگلیسی ندارد اما Geist را اغلب به روح یا ذهن ترجمه می‌کنند. اما هگل به هیچ ذهن یا روح هیچ فرد واحدی اشاره ندارد. Geist را احتمالاً می‌توان به بهترین وجه به عنوان سرجمع محتوای آگاهی انسان آن‌چنان که در سراسر تاریخ تکامل یافته است دریافت. امروزه هنگامی که از فرهنگ یا ایدئولوژی مشترکی سخن می‌گوییم یا سخن از جهان‌بینی عصری معین به میان می‌آوریم، چیزی از آنچه هگل از Geist اراده می‌کرد دریافت می‌شود. [۹۳]

روح در رهگذر تاریخ به پیش می‌رود و تکامل می‌یابد زیرا که هرگز دست‌آورده‌های اعصار پیشین را هدر نمی‌دهد. این دست‌آوردها، گو که در شکلی دیگرگونه و متفاوت، در اعصار بعدی حفظ می‌شوند. در پایان فرایند سراسر دست‌آوردهای تکامل اندیشه‌ی بشر در روح چکیده و فشرده می‌شود. به شیوه‌ای همانند، سراسر محتوای پدیدارشناسی در واپسین مقوله‌اش، معرفت مطلق حفظ می‌شود و سراسر محتوای علم منطق^۱ در واپسین مقوله‌اش، ایده‌ی مطلق، حفظ می‌شود. البته چندان درست نیست که صرفاً به واپسین مرحله‌ی تکامل بنگرید و باور کنید که کل را دریافته‌اید. حقیقت در بطن فرایند تغییر جا دارد و نه در هیچ‌یک از مفاهیم آن، حتا واپسین [مفهوم] که این فرایند را خلاصه می‌کنید.

این‌ها مفاهیم راه‌گشایند. این فکر که هرچیز کلی به‌هم‌بسته است و این‌که این کلیت در فرایند دایمی تغییر است؛ این دیدگاه که مفاهیم ایستا ناکافی و ناتوان‌اند و این‌که لازم است چیزها را به صورت فرایند دید؛ شناختن این‌که تغییر نه نتیجه‌ی تأثیر و برخورد بیرونی بلکه حاصل تضاد درونی است، باری این همه قرار بود شیوه‌های اندیشه‌ی حاکم بر روشنگری را کاملاً دگرگون کند. اکنون بگذارید شیوه‌ی بهره‌گیری هگل را از این ایده‌ها و آرسی کنیم. چنان

که دیدیم هگل از این حکم آغاز می‌کند که جهان به‌نحو عقلانی ساخته شده است - «عقل فرمان‌روای جهان است.» [۹۴] اما هگل در گفتار زیر بر ضد کانت و فیخته اصرار می‌ورزد:

عقل آن قدر ناتوان نیست که قادر نباشد چیزی جز یک آرمان محض، یک نیت محض پدید آورد، جایگاه خود را بیرون از واقعیت، جایی که هیچ‌کس نمی‌داند کجاست، قرار دهد؛ چیزی جدا و متزعزع، در سر برخی آدم‌ها. [۹۵]

کانت کلیت تجربه‌ی بشری را به ذهن و «واقعیت بیرونی» بخش کرده بود. هگل بر یگانگی ذهن و واقعیت، یگانگی متقابلان یا می‌فشارد. در پیشینه‌ی تاریخ، واقعیت فقط به‌نحو تلویحی و ضمنی عقلانی بوده‌است، و انسان‌ها این را باز نمی‌شناسند. با این همه عقل یا روح هم در عقلانیت‌گنگ و خاموش واقعیت عینی در کار بوده‌است و هم در عقل ذهنی انسان‌ها. تاریخ نشان می‌دهد که چگونه این دو عقلانیت در یک عقلانیت خودآگاه ادغام می‌شوند. هگل بر یگانگی ذهن و عین پا می‌فشارد.

این نکته ممکن است روشن‌تر شود اگر این‌جا بتوانیم واتابی از دیالکتیک اریاب - برده را در پدیدارشناسی باز شناسیم. آن‌جا نیز برده تنها هنگامی به آگاهی می‌رسد که می‌دید برخلاف آنچه در آغاز می‌اندیشید فرایند عینی‌کاز هستی بیگانه‌شده نیست بلکه راه رسیدن به رهایی است. در تاریخ هنگامی انسان‌ها کلاً بر بیگانگی خود از جهان عینی چیرگی می‌یابند که جهان عینی را به عنوان وجه دیگری از عقلانیتی که در ذهن ذهنی‌شان^۱ منزل می‌گیرد باز می‌شناسند. در نظر هگل، هم‌چنان که نزد مارکس، در دوره‌های درازی از تاریخ بشر مردم با محیط خصمانه‌ای روبه‌رو بوده‌اند که تسلط اندکی بر آن اعمال کرده‌اند - و بدین سان مردم از خودبیگانه شده‌اند. در نظر هر دو متفکر، منتها به شیوه‌های بسیار متفاوت، انسان‌ها این موقعیت را فقط می‌توانند از رهگذر یک رشته انقلاب‌ها در جامعه دگرگون کنند، انقلاب‌هایی که از تضادهای درونی این جامعه‌ها سرچشمه می‌گیرند. از آن‌جا که پیش‌رفت فقط می‌تواند از رهگذر ستیزه و تضاد انجام پذیرد هگل می‌گوید: «تاریخ جهان تئاتر خوش‌بختی نیست. دوره‌های خوش‌بختی صفحه‌های سفید تاریخ‌اند، زیرا که دوره‌های هم‌آهنگی‌اند - دوره‌هایی که آنتی‌تز مسکوت است و به حال تعلیق درآمده است.» [۹۶]

تضاد (یا آنتی‌تری) که هگل بدان اشاره دارد بسیار متفاوت با تضادهای اجتماعی و

اقتصادی‌ای است که مارکس مورد واریسی قرار می‌دهد. تضاد هگل، چنان که می‌توان انتظار داشت، میان دو شکل آگاهی بود، چنان که در دیالکتیک اریاب - برده چنین بود. در هر جامعه‌ی معین نهادها، قوانین، اخلاقیات، و اعتقادات مرحله‌ی معینی را در تکامل عقل تجسم می‌بخشند. هگل این را «روح عصر» می‌خواند. هر قدر قدردانی از عقلانیت بیش‌تر باشد، مردم آزادتر شده‌اند.

از این روست که در جامعه‌ی شرقی فقط یک تن، یعنی امپراتور، آزاد بود و حتا او نیز به‌راستی آزاد نبود زیرا که مستبد و خودکامه بود. در جامعه‌ی یونان فقط چند تن آزاد بودند، زیرا که سرشیت محلی دولت‌شهرهای یونانی و برده‌داری که این دولت‌شهرها بر پایه‌ی آن استوار بودند معرفت بر آزادی را از همگانی^۱ شدن باز می‌داشت. فقط با ظهور فردیت، این فرآورده‌ی مسیحیت، و دولت مبتنی بر نمایندگی مدرن است که عصر آزادی و عقلانیت عام^۲ میسر می‌شود.

گذار از یک شکل از جامعه به شکل دیگر نتیجه‌ی تضادی است که در روح عصر سر برمی‌آورد. هنگامی که ملت‌ها یا اعصار تاریخی متولد می‌شوند فارغ از تضاداند. تضاد میان عقلانیت بالقوه‌ی تام و آزادی نوع بشر (روح) و ساختار اجتماعی ویژه به‌روشنی قابل‌رویت نیست. «روح» و «روح عصر» با هم موافق و سازگاراند. مردم «اخلاقی، شریف و نیرومنداند» و در همان حال «موضوع‌های سترگ» روح را بی می‌گیرند و «از کارهای آن دفاع می‌کنند.» [۹۷] اما هنگامی که «جهان عینی، که به شکل ویژه‌ی نیایش، آیین‌ها، قانون اساسی و قوانین سیاسی هستی دارد و هم‌چنان به هستی خود ادامه می‌دهد» سخت و ثابت می‌گردد و پیر می‌شود، دیگر آن نیروی بالقوه‌ی تام و تمام را برای عقلی که در میان شهروندان‌اش تکامل یافته است نشان نمی‌دهد. روح مردم را ترک می‌گوید. برخی از مردم در درون جامعه به واریسی در قوانین و نهاد‌های خود می‌پردازند و می‌پرسند که آیا این قوانین و نهادها به‌راستی عقلانی‌اند یا صرفاً تصادفی، ممکن و ناعقلانی‌اند. کسانی که به فراتر از عصر نظر می‌افکنند از هم‌اکنون حاملان راستین روح‌اند. اندیشه‌ی آنان، «اندیشه‌ی کلی» است، عقلی است که فراتر از عصر خود می‌رود:

اندیشه‌ی کلی... محدودیت‌هایی را نشان می‌دهد که او را در غل و زنجیر گرفته است - تا

حدودی دلایلی برای رد و طرد وظایف قدیم پیشنهاد می‌کند، و تا حدودی خود **دلایلی طلب می‌کند**، و در پی پیوند چنین مقتضیاتی با اندیشه‌ی کلی است؛ و از آن‌جا که آن پیوند را نمی‌یابد درصدد برمی‌آید که در اقتدار وظیفه به‌عنوان امری عموماً فاقد بنیادهای منطقی شک کند. [۹۸]

در عین حال هم‌چنان که برخی به جست‌وجوی عقلانیت تازه‌ای برمی‌آیند تا بر پایه‌ی آن جامعه را بنا کنند، دیگران صرفاً به دریدن و شکافتن آن ساختار اجتماعی می‌پردازند که دیگر درخور نیازهای عصر نیست. «تکافتدگی و انزوای افراد از همدیگر و از کُل [جامعه] خود را پدیدار می‌سازد.» این فرایند تباهی و انحطاط به معنای آن است که «خودخواهی و نخوت پرخاش‌گر، سود شخصی، فساد، شور و هیجان بی‌حدواندازه، و منافع خودمحورانه» به بهای دولت پیش می‌رود.

این نمونه‌ای از «مکر تاریخ» است که نه تنها جست‌وجوی مثبت در پی عقلانیت تازه را به عنوان ابزار درهم‌شکستن نظم کهن به کار می‌گیرد بلکه هم‌چنین از به‌کارگیری مواد و مصالح به‌مراتب پست‌تر نیز دریغ ندارد. از این‌جاست که نظم کهن، که به دست عقل ایجاد شده است، همین که نویت‌اش به سر آمد، از طرف عقل بلعیده می‌شود. «ژئوس و تبارش بلعیده می‌شوند، آن هم به دست همان قدرتی که آن‌ها را پدید آورده است.» [۹۹]

با این حال هم‌چنان که جامعه به سوی یک شکل عقلانی خودآگاهانه‌تر حرکت می‌کند، گذشته‌ی خود را پشت سر و نمی‌نهد؛ بلکه همه‌ی آنچه را که در نظم کهن به‌راستی مفید و سودمند می‌داند در بر می‌گیرد و در شکل نو آن حفظ می‌کند. [۱۰۰] واقعیت اجتماعی نوی سر برمی‌آورد اما انقلاب واقعی در اندیشه روی می‌دهد: «می‌بایست خاطر نشان کنیم که چگونه ادراک - درک و فهم وجود به وسیله‌ی اندیشه - سرچشمه و زادگاه امر نو و در واقع شکل عالی‌تر است... شکل ویژه‌ی روح صرفاً به واسطه‌ی علل طبیعی در گذر زمان در جهان فرو نمی‌میرد بلکه در فعالیت خودبازتابنده‌ی خودکار آگاهی نیز ابطال می‌شود.» [۱۰۱]

این‌جا می‌توان دید که چگونه هگل دگرگونی‌های انقلاب عصر خود را در مقولات اندیشه منعکس می‌کند و از همه‌ی فلسفه‌های پیشین در این فرایند پیشی می‌گیرد. تصویر نظم

کهنی که متصلب و بحران زده شده است، ظهور و پیدایی تضادها، و نگاه به پیش‌رفت از رهگذر تغییر انقلابی که دست‌آوردهای نظم کهن را حفظ می‌کند، همه طلیعه‌های هیجان‌انگیز ظهور مارکس‌اند. اما باز هم ایدئالیسم هگل، که با در نظر گرفتن جایگاه اجتماعی او و تکامل سنت‌های فکری‌ای که هگل جزئی از آن است ناگزیر می‌نمود، دیدگاه‌های انقلابی را به لنگرگاه امن و آرام اندیشه‌ی عقلی باز می‌آورد.

این بار نیز سازوکار صوری‌ای که این مهم را به انجام رسانید نفی در شکل ایدئالیستی‌اش بود. همان‌گونه که کار در دیالکتیک خدایگان و بنده به حد وسط فروکاست، این‌جا نیز «فعالیت شئیت بخش... حد وسط است» حرکت با عقلانیت در شکل عینی خاموش‌اش آغاز می‌شود و با عقلانیت در شکل آگاهانه و منسجم‌اش پایان می‌گیرد. دو قطبی را که این حرکت متحد و یگانه می‌کند «مجموع هم‌بافته‌ی چیزهای بیرونی - یعنی ماده‌ی عینی» و «ایده است که در ژرفای روح در حال آرامش و استراحت به سر می‌برد.» [۱۰۲] این دیالکتیکی است که پیش از آن که بی‌آغازد پایان گرفته است، دیالکتیکی است که در آن تضاد هرگز به‌راستی به صورت ستیزه‌ی اجتماعی در نمی‌آید.

دیالکتیک هگل

ننین هنگام مطالعه‌ی علم منطقی هگل، جایی که دیالکتیک در کامل‌ترین شکل خود پدیدار می‌شود، می‌نویسد: «سریع‌ترین راه برای سردرگرفتن» [۱۰۳] این دشواری تا حدودی نتیجه‌ی پیچیدگی مشهور زبان هگل است. شاید هم هگل می‌خواست «به فلسفه بیاموزد که به آلمانی سخن بگوید» [۱۰۴]. اما آلمانی نمی‌توانست گوش کند. روح با کلمات رمزآمیز سخن می‌گفت؛ زیرا که پس از شکست ناپلئون کلماتی را که می‌شد فهمید دیگر اجازه‌ی بیان نداشتند. [۱۰۵] مارکس می‌گوید فلسفه از سخن‌گفتن به آلمانی بازمانده بود زیرا که آلمانی از زبان فلسفه‌بودن باز ایستاده بود.

در عین حال ایدئالیسم هگل تا حدودی این امر را مسلم و قطعی کرد که تفکر او حقیقتاً رمزآمیز است. روح جانشین طبقه‌ای بود که قادر نبود انقلاب خاص خود را برپا کند. این جانشین رمزآمیز سپس به عنوان نیروی جیاننده در تاریخ فراقسی شد.

اما هگل در عین حال به دلایلی دشوار است که حاصل منش و اوضاع و احوال نیست.

نظریه‌های هگل اصطلاحات و مفاهیمی را به کار می‌گیرد که ناآشنا و غریب است زیرا که به فراسوی فهم و ادراکی می‌رود که تفکر روزمره قادر به درک آن است. تفکر عادی مفروض می‌گیرد که چیزها و ایده‌ها ثابت و پایدارند، این‌که یا «این‌اند» یا «آن». و در محدوده‌های مشخص البته این مفروضات کاملاً معقول‌اند. با این حال کشف بنیادی دیالکتیک هگل این بود که چیزها و ایده‌ها تغییر می‌کنند - امپراتورها نیز مانند کیش‌ها و مکاتب فلسفی فرا می‌خیزند و فرو می‌افتند. و تغییر می‌کنند زیرا که تضادهایی را تجسم می‌بخشند که آن‌ها را بی‌ثبات و ناپایدار می‌کنند. چنان‌که هگل توضیح می‌دهد: «از این جاست که درباره‌ی چیزهای محسوس می‌گوییم این چیزها تغییرپذیرند: یعنی، این‌ها هستند اما به همین‌سان این هم درست است که نیستند.» و هگل درباره‌ی ایده‌ها و مفاهیمی که گرایش بدان داریم که آن‌ها را اموری بشماریم که «مطلقاً محکم و پایرجا» هستند می‌گوید:

ما به آن‌ها به چشم اموری می‌نگریم که با شکافی بی‌کران از یکدیگر جدا شده‌اند به نحوی که مقولات مخالف و متضاد هرگز نمی‌توانند به یکدیگر برسند. نبرد عقل مبارزه‌ای است برای درهم شکستن تصلبی که فهم همه چیز را بدان فروکاسته است.

به همین منظور است که هگل عامدانه کلماتی را برمی‌گزیند که می‌توانند فرایندهای پویا را تجسم بخشند: «کاربرد مضاعف زبان، که به یک لفظ واحد هم معنایی مثبت و هم منفی می‌بخشد، تضادفی نیست و دلیلی برای ملامت زبان به عنوان سرچشمه‌ی آشفتگی به دست نمی‌دهد. بلکه در عوض باید در این کاربرد روح نظری زبان مان را بازناسیم که بر فراز یا این یا آن محض [فوهی] فهم قرار می‌گیرد.» [۱۰۶] برای نمونه هگل از اصطلاح «آن»^۱ بهره می‌گیرد تا بر آن جنبه از واقعیت دلالت کند که هم نقطه‌ی موقت ثبات و پایداری است و هم جزئی از فرایندی پویا به همین سان، «نفی کردن»^۲ به کار گرفته می‌شود تا بر آن فرایندی دلالت کند که هم چیزی نو پدید می‌آورد و هم درعین حال، در شکلی تغییر یافته، عناصر کهنه‌ای را حفظ می‌کند که خود از آن سر برآورده است. پس اگر می‌خواهیم هگل را بفهمیم باید با آن چیزی که مارکس آن را «این نغمه‌ی خشن و عجیب و غریب» [۱۰۷] می‌خواند اندکی بردبار باشیم.

هگل برخی از ویژگی‌های اصلی دیالکتیک خود را در مقدمه‌ی خود بر پدیدارشناسی

خلاصه می‌کند. نخستین وظیفه‌ی پدیدارشناسی این است که تضادها را در روش‌های گوناگون نگریستن به جهان وارسی کند. در ادامه نشان می‌دهد که این تضادها را فقط می‌توان با پذیرفتن روی‌کردی دیالکتیکی که هگل مدافع آن است حل کرد. روش هگل در نقد دیگر روی‌کردهای فلسفی خود روشی دیالکتیکی است. هگل نمی‌خواهد نشان دهد که این روی‌کردها فقط غلط‌اند بلکه یک‌جانبه‌اند. پس حقیقت جزئی‌ای که این روی‌کردها در بر دارند در درون دستگاه [فلسفی] او می‌توانند نفی شوند:

هراندازه که رأی و نظر قراردادی بر پایه‌ی آتی‌تر صدق و کذب ثابت و پایرجا بماند، بیش‌تر گرایش بدان می‌یابد که یک رأی و نظر فلسفی معین با پذیرفته شود یابد شود... [رأی و نظر قراردادی] تنوع و کثرت دستگاه‌های فلسفی را به عنوان شکستگی و آشکارگی پیش‌رونده‌ی حقیقت فهم نمی‌کند بلکه بیش‌تر در آن به چشم ناسازگاری‌های ساده می‌نگرد. [۱۰۸]

در واقع همین فرایند نقد و جذب است که دیالکتیک هگل را تشکیل می‌دهد. هگل در ادامه استعاره‌ی برجسته‌ای از این نفی پیش‌رونده‌ی دیگر دستگاه‌ها به دست می‌دهد، و شیوه‌ی را نشان می‌دهد که در آن این فرایند را چون نمهدی می‌شمارد که دست‌رسی به حقیقت را میسر می‌سازد:

غنچه با شکفتگی شکوفه ناپدید می‌شود، و می‌توان گفت غنچه را شکوفه نفی می‌کند؛ به همین‌سان، هنگامی که میوه پدیدار می‌شود، شکوفه نیز به نوبه‌ی خود به عنوان جلوه‌ای دروغین از گیاه نموده می‌شود، و در عوض اکنون میوه به عنوان حقیقت آن سر برمی‌آورد. این اشکال فقط از یکدیگر متمایز نیستند بلکه هم‌چنین به عنوان امور متقابلاً متضاد و ناهم‌ساز جایگزین یکدیگر می‌شوند. با این حال درعین حال سرشت سیال و متغیرشان آن‌ها را به صورت آنات و مراحل وحدتی اندام‌وار در می‌آورد که در آن نه تنها با هم نمی‌ستیزند بلکه هر یک به اندازه‌ی دیگری ضروری است؛ و این ضرورت متقابل به تنهایی حیات گل را تشکیل می‌دهد. [۱۰۹]

اصول عمده‌ی دیالکتیک هگل به‌وضوح در این پاره‌گفتار نمودار می‌شود. «حقیقت گل است» و نه هر یک از اجزاء جداگانه. اما گل نتیجه‌ی نهایی نیست، گل عبارت از فرایند تکاملی

است که از رهگذر آن اجزاء کُل را تشکیل می‌دهند و با انجام دادن این کار به چیزی متفاوت با آنچه در شکل پیشین وجود داشتند بدل می‌شوند. [۱۱۰] به علاوه، این فرایند تکامل نتیجه‌ی فلان علت بیرونی نیست بلکه حاصل ساختار ذاتی و «متقابلاً ناهم‌ساز و متضاد» خود اندام‌واره است. تنها به این طریق است که «حقیقت» به جای آن که «شیوه‌ای از شناخت باشد که نسبت به ماده و مایه‌ی خود بیگانه بماند» می‌تواند مایه‌ی «خودجنبشی»^۱ خود باشد. [۱۱۱]

هگل مُصر است که هیچ شناخت واقعی نمی‌تواند از نظامی سر برآورد که میان روش خود و موضوع و متعلق که آن روش در نظر دارد به تحلیل‌اش بپردازد خط فارق دقیق رسم می‌کند. چنان که در فلسفه‌ی حقوق^۲ می‌آورد: «لحاظ کردن چیزی به نحو عقلانی به معنای آن نیست که باید عقل را از بیرون آورد و بر موضوع تأثیر گذاشت و به این ترتیب با آن کلنجار رفت، بلکه باید دریافت که موضوع به‌خودی‌خود و بر پایه‌ی منطقی خود عقلانی است» [۱۱۲] چنین برمی‌آید که «این دیالکتیک فعالیتی از فعالیت‌های اندیشه‌ی ذهنی نیست که از بیرون در مورد فلان ماده به کار می‌رود، بلکه همان روح ماده است که شاخه‌ها و میوه‌اش را به‌خود اندام‌وار فراپیش نهاده است».

این برداشت هگل را در مقابل این فرض کانت قرار می‌دهد که ما می‌بایست ابزار تفکر را شناسیم پیش از آن که بدانیم ابزار چه می‌تواند، یا نمی‌تواند، درباره‌ی واقعیت به ما بگوید. این اختلاف را هگل در منطقی صغیر به‌نحو موجز خلاصه کرده است: «کانت می‌گوید ما می‌بایست با ابزار آشنا شویم پیش از آن که کاری را به عهده بگیریم که این ابزار برای آن به کار گرفته می‌شود، زیرا اگر ابزار ناقص و ناکافی باشد همه‌ی زحمت‌مان به هدر می‌رود.» [۱۱۳] هگل تا حدودی از آن رو به این روی کرد اعتراض دارد که این رویکرد تفکر را «وارونه می‌کند.» اما بنیادی‌تر از این، هگل می‌اندیشد که رویکرد کانت متناقض‌باخود^۳ است، زیرا شناخت برخلاف دیگر ابزارها نمی‌تواند «پیشاپیش» دریافت شود بلکه فقط از طریق کاربرد فهمیده می‌شود:

در مورد دیگر ابزارها می‌توانیم بکشیم و آن‌ها را به طریق دیگری جز دست‌یازیدن به

کار ویژه‌ای که برای آن‌ها در نظر گرفته شده است مورد نقد قرار دهیم. اما واری‌ی شناخت را تنها می‌توان با حرکتی از شناخت به انجام رساند. واری‌ی این به اصطلاح ابزار درست همان شناختن آن است. اما در پی شناختن برآمدن پیش از آن که بشناسیم همان قدر یاوه است که حکم حکیمانه‌ی حکمای اسکولاستیک که تا شنا نیاموخته‌اید در آب نپرید. [۱۱۴]

هگل این نیاز را رد نمی‌کند که روش تحلیل ما می‌بایست در برابر بررسی و پژوهش باز باشد، بلکه صرفاً بر این نکته پا می‌فشرد که چنین کاری می‌تواند در جریان پژوهش. موضوع‌های بنیادی و اساسی انجام پذیرد و نه به عنوان سرآغاز و مقدمه‌ای بر چنین پژوهشی: آنچه ما می‌خواهیم آن است که در فرایند جستارمان عملی صورت‌های اندیشه را با نقد آن‌ها درآمی‌زیم. صورت‌های اندیشه می‌بایست در سرشت بنیادی و تکامل تمام‌عیارشان مورد واری‌ی قرار گیرند. این صورت‌ها موضوع تحقیق و عمل این موضوع‌اند. از این جاست که این صورت‌ها خود را مورد واری‌ی قرار می‌دهند: این صورت‌ها در عمل خود می‌بایست محدوده‌های خود را معین کنند و نقص‌های خود را خاطر نشان کنند. همین عمل اندیشه است که از این پس به‌ویژه زیر نام **دیالکتیک** مورد توجه قرار می‌گیرد. [۱۱۵]

آزمون چنین طرز کاری این است که آیا این روش و نیز شناخت بنیادینی که به مدد این روش به دست می‌آید یکدیگر را تقویت می‌کنند. چنان که تفسیر سودمند فردریک وایس^۱ طرح می‌کند: «شیوه‌ی تفکر و فرآورده‌ی اندیشه می‌بایست متقابلاً یکدیگر را توجیه کنند، در غیر این صورت یا روش ناکام می‌ماند یا نتیجه بی‌معنا و یاوه از کار در می‌آید.» افزون بر این «ایده‌ی مرکزی هگل، یعنی ایده‌ی امر ملموس و مشخص^۲ دقیقاً آن نقطه‌ی سنتز و هم‌نهادی است که در آن موضوع و ایضاح‌اش با هم منطبق می‌شوند، یعنی همان به اصطلاح همانستی^۳ متقابلان و اضداد، همانستی شناختن^۴ و هستی.» [۱۱۶]

یکی از پی‌آمدهای این رویکرد این است که اگر موضوع با عین به‌نحو تاریخی پیش رود و

1- Frederick Weiss

2- Concrete

3- Identity

4- Knowing

1- Self - movement

2- Philosophy of Right

3- Self - contradictory

تکامل یابد، یعنی به عنوان فرایندی که در امتدادِ زمان آشکار می‌شود، روشی که فیلسوف به کار می‌گیرد می‌بایست بتواند این بُعد واقعیت را بیان کند. باز هم کانت ناتوان از آن است که این بُعد واقعیت را موردِ واریسی قرار دهد. کانت زمان را به صورت کارکردی از آگاهی انسان درمی‌آورد و به شیء فی‌نفسه فقط واقعیت محض هستی را (یا چنان که هگل آن را می‌نامد، وجود را) نسبت می‌دهد. اما هگل استدلال می‌کند: «نکته‌ی اصلی این نیست که [چیزها] هستند، بلکه این است که چه هستند... هیچ فایده‌ای به حال چیزها ندارد که بگوییم آن‌ها صرفاً وجود دارند. آنچه صرفاً وجود دارد، هم‌چنین هنگامی که زمان آهسته‌آهسته بر آن گذشت، از بودن باز می‌ایستد» [۱۱۷]

روی‌کرده‌ایی که دیالکتیک را رد می‌کنند در گِلِ شبوه‌های ایستا و ناتکاملی گرفتار می‌مانند. این روی‌کردها نمی‌توانند توضیح دهند که چیزها چگونه به وجود می‌آیند و در امتدادِ زمان زوال می‌پذیرند. هگل این روی‌کردها را به عنوان «صورت‌پرستی^۱ تک‌رنگ‌بین» توصیف می‌کند زیرا که هیچ راهی برای «برآمدن از عهده‌ی آن بی‌تابی و تلاطم محض زندگی» در اختیار ندارند؛ بلکه صرفاً خود را با مقوله‌بندی «شکلِ فلج‌شده‌ی» واقعیت دل‌خوش می‌دارند.

برای پرهیز از این سرنوشت باید اراده کنیم که هم موضوع‌ها و هم صورت‌های اندیشه را از رهگذر فرایند تکامل طولانی‌شان پی‌گیریم. هگل می‌گوید: «ناشکیبایی محال را طلب می‌کند، یعنی دست‌یابی به هدف بدون وسیله، اما طول راه را باید ناب آورد، زیرا که... هر گام یا مرحله^۲ ضروری است.» و هر مرحله به تعریف گلیتی که در پایان این فرایند سر برمی‌آورد یاری می‌رساند؛ به همین سان فقط گلیت است که به اجزایی معنا می‌بخشد که از آن ترکیب یافته است. از این رو برای آن‌که شناخت به صورت علم درآید «می‌بایست راهی دراز بیامید و برای آن بکوشد و کار کند» [۱۱۸]

حتا دیالکتیک، یا چنان که هگل آن را می‌نامد، «شکل سه‌گانی»، هنگامی که دستگاه علمی تا حد فهرست مندرجات فروکشیده شود می‌تواند به قالبی بی‌جان، به سایه‌ای محض فروکاهد «این اشتباه کانت بود. «کانت این شکل سه‌گانی را به غریزه از نو کشف کرد، اما این شکل هنوز در کار او بی‌جان و نادر یافته بود.» [۱۱۹] در نظر هگل این ناگزیر سرنوشت هر آن

روشی است، از جمله روش کانت و فیشتنه، که آگاهی و واقعیت، ذهن و عین را جداگانه مورد واریسی قرار می‌دهد:

آنچه از این روش برچسب‌زدن به همه‌ی آنچه در آسمان و زمین است با معدودی تعینات طرح^۱ گلی، و نیز طبقه‌بندی هر چیز به این طریق، به دست می‌آید البته چیزی کم‌تر از «گزارشی به روشنی روز روشن» نیست که در جهان به صورت یک اندام‌واره است، یعنی فهرست مختصری شبیه به یک اسکلت که تکه‌هایی از کاغذ به سراسر آن چسبیده است، یا ردیف قوطی‌های بسته و برچسب‌خورده‌ای در دکای فلان خواروبارفروشی. خواندن هر کدام از این‌ها بسیار آسان است؛ و درست از آن‌جا که گوشت و خون از این اسکلت برداشته شده است، و دیگر «جوهر» زنده‌ای در این قوطی‌ها چنانچه نشده است، بنابراین در این گزارش یا جوهر زنده‌ی ماده از آن برگرفته شده یا مرده در آن محبوس شده است. [۱۲۰]

هر جزء از دستگاه فکری هگل آگاهانه طراحی شده است تا از این سرنوشت پرهیز شود. هگل در فلسفه‌ی تاریخ وصف می‌کند که چگونه روح، یعنی گلیت انباشته‌ی شناخت بشر، در نتیجه‌ی تضادهایی در جامعه‌های گوناگونی که در آن‌ها به‌طور ناکافی تجسم یافته است در طول زمان آشکار می‌شود. در پدیدارشناسی، روح از تضادهایی در اشکال ناکافی اندیشه سر برمی‌آورد. علم منطقی به همین فرایند از دیدگاه روش علمی می‌نگرد، یعنی فرایند «اندیشیدن درباره‌ی اندیشیدن». روح اکنون بدون جامه‌ی تاریخی یا لباس اندیشه‌ی روزمره پیش روی ما می‌ایستد.

علم منطقی کوشش هگل است برای فراهم آوردن همه‌ی روش‌های گوناگونی که از راه آن‌ها به جهان می‌نگریم - تفکر تجربی، هنر، مذهب، علوم طبیعی - و نیز برای آن‌که نشان دهد این امور چگونه به یکدیگر ارتباط می‌یابند. بنابراین علم منطقی خود نمونه‌ی دیگری از یکی از مفاهیم کلیدی هگل یعنی گلیت است. هگل از همان مفاهیم مقدماتی آغاز کتاب نشان می‌دهد که چگونه هر مفهوم به مفهوم دیگر ارتباط می‌یابد. این فرایند ادامه می‌یابد تا آن‌جا که مفهوم نهایی (ایده‌ی مطلق) به صورت چکیده و سرجمع همه‌ی ایده‌های پیشین در کتاب

نموده می‌شود. یک مفهوم از راه فرایند تضاد موجب پدید آمدن مفهوم دیگر می‌شود. علم نیز مانند تاریخ دیالکتیکی است.

این‌که چگونه این فرایند کار می‌کند در نخستین تضاد مشهور در منطق نموده می‌شود. تروتسکی هنگام واریسی این پاره گفتار گفته بود: «در نظر اول به نظر می‌آید که این یک جور بازی ظریف اما بیهوده‌ی ایده‌هاست. در واقع این بازی به طرز درخشانی ناکامی تفکر ایستا را آفتابی می‌کند.» [۱۲۱]

علم منطق با انتزاعی‌ترین همه‌ی ایده‌های انسانی، یعنی وجود می‌آغازد. این مفهومی محض و عربیان از هستی است که فاقد هرگونه رنگ، اندازه، شکل، طعم یا بو است. این نخستین مفهوم نیز به نوبه‌ی خود یک کلیت است. گرچه وجود هیچ خصیصه‌ی ویژه یا نشانه‌های متمایزکننده‌ای بروز نمی‌دهد با این همه شامل همه چیز هست. با این حال هرچیز پیش از آن که بتواند هرگونه خصیصه‌ی ویژه‌ای به خود بگیرد می‌بایست وجود داشته باشد. بنابراین وجود کیفیتی است که هرچیز که وجود دارد در آن شریک است و بهره‌ای از آن دارد؛ وجود عام‌ترین ایده‌ی انسانی است. هر بار که بگوییم: «این چه چیزی است»، به ایده‌ی وجود محض اذعان می‌کنیم. بنابراین وجود فقط کلیتی «بی‌واسطه» (یا نامیانجی‌مند^۱) است. اما وجود هم‌چنین ضد خود را در بر دارد، و آن نیستی است. دلیل‌اش این است که وجود هیچ کیفیت یا مختصه و خصوصیتی ندارد که آن را تعریف کند. اگر بکشیم درباره‌ی وجود محض بیاندیشیم وجود دود می‌شود و به هوا می‌رود. لذا، اگر بکشیم بگوییم که وجود چیست، وادار به رسیدن به نتیجه‌ی مقابل و مخالف می‌شویم: وجود مساوی نیستی است.

اما حتا نیستی نیز بیش از آن است که به نظر می‌آید. اگر از ما بخواهند که نیستی را تعریف کنیم ناگزیریم بپذیریم که نیستی حداقل یک خصوصیت دارد و آن فقدان یا عدم هرگونه کیفیتی است. این ممکن است فقط تعریفی منفی باشد، با این همه تعریف است. این ما را با یک دوراهی غریب روبه‌رو می‌کند: وجود نیستی است و با این حال نیستی چیزی است. اما هگل آن قدر احمق نیست که بیاندیشد تفاوتی میان وجود و نیستی نیست، ولو به نظر آید این همان چیزی باشد که از پژوهش منطقی ما برمی‌آید. همه‌ی آنچه از این تناقض برمی‌آید این

است که می‌بایست به جست‌وجوی اصطلاحی برآییم که بتواند توضیح دهد که چگونه وجود و نیستی می‌توانند هم با هم برابر و مساوی باشند و هم جدا از هم (یا به زبان ناآشنای هگل «همانستی مضادات و متقابلان»). راه حل هگل مفهوم شُدمان^۱ است.

در آلمانی شُدمان هم به معنای «بودشدن» است و هم به معنای «از بودن بازایستادن». هگل با نشان دادن یک مفهوم پویا به جای دو مفهوم ایستا، با دیدن فرایندی از تغییر به جای فرایندی از تعریف‌های ثابت و لایتغیر، به جای ایده‌های وجود و نیستی مؤلفه یا اصطلاح سومی را می‌نشانند که هم این ایده‌ها را در بر دارد و هم در عین حال از آن‌ها برمی‌گذرد. هگل این مؤلفه‌ی سوم را که هم دو مؤلفه‌ی پیشین را در بر دارد و هم از آن‌ها برمی‌گذرد نفی می‌خواند.

این فرایند مراحل ویژه‌ای را در دیالکتیک آشکار می‌سازد. نخست آن‌که «کلیت بی‌میانجی» (وجود) به تعریف‌ها یا اجزای خود (وجود هم‌چون نیستی و برعکس) خرد و تجزیه می‌شود. این «نخستین نفی» است. سپس نشان داده می‌شود که این «مرحله‌ها یا جنبه‌ها^۲» نیاز بدان دارند که در «کلیتی مشخص^۳» (شُدمان) یگانه و متحد شوند. این کلیت تازه اجزاء و پاره‌ها را نفی می‌کند و بنابراین «نفی نفی» است. این کلیت مشخص تازه بسیار غنی‌تر و متنوع‌تر است زیرا که این کلیت در درون خود اجزایی را در بر دارد که به واسطه‌ی آن‌ها «میانجی» واقع شده بود.

لنین نکته‌ی اصلی را درباره‌ی همه‌ی این قضیه در یادداشت‌های خود در باب علم منطق [هگل] دریافته است: «هوشمند و زیرک! هگل مفاهیمی را تحلیل می‌کند که معمولاً مرده به نظر می‌آیند و نشان می‌دهد که در آن حرکت وجود دارد.» [۱۲۲] تضادها حرکت پدید می‌آورند. این آن پیش‌رفت تعیین‌کننده‌ای است که دیالکتیک هگل در بر دارد. روش هگل نه فقط جهان را به چشم کلیتی می‌نگرد که در آن هر جزء با همه‌ی اجزاء دیگر پیوند دارد بلکه هم‌چنین از نظر دور نمی‌دارد که روابط میان اجزاء متناقض‌اند. همین جست‌وجو برای حل این تضادهاست که اندیشه را به مرزهایی فراتر از تعریف‌های فهم متعارف سوق می‌دهد که فقط

1- becoming, شد + مان به قیاس سازمان، زایمان، چایمان، گفتمان...

جوهرهای جداگانه و ثابت و لایتغیر را می‌بیند.

برخی از پاره‌گفتارهای بی‌ابهام و روشنِ علمِ منطق بر نقشِ حیاتی و مهمی تأکید دارد که ایده‌ی تضاد در دستگاهِ فلسفیِ هگل ایفا می‌کند. هگل می‌نویسد: «هرچیز ذاتاً متضاد است، به این معنا که این قانون در تقابل با دیگر [قوانین] تقریباً حقیقت و ماهیت بنیادی چیزها را بیان می‌کند.» [۱۲۳] و باز: «تضاد بن و ریشه‌ی همه‌ی حرکت و سرزندگی و طراوت است؛ فقط تا جایی که چیزی در درون خود تضاد در بر داشته باشد حرکت می‌کند، انگیزه‌ای و تکاپویی و فعالیت دارد.» [۱۲۴]

هرچیز که فقط با ارجاع به خود تعریف می‌شود (به زبان گنگِ نآشنا، بر طبق قانون همانستی) نمی‌تواند امکان حرکت را در بر داشته باشد مگر آن‌که نیرویی بیرونی بر آن ضربه وارد آورد. [۱۲۵] اما نیروی بیرونی فقط می‌تواند توضیحی جزئی باشد زیرا که اگر از ما بپرسند که این نیروی بیرونی از کجا آمده یا باید جواب را تکرار کنیم (این‌که این نیروی بیرونی را نیروی بیرونی دیگری سبب شده است) یا آن‌که ناگزیریم بپذیریم که خودحرکتی و خودجنبشی‌ای^۱ که بر اثر تضادهای درونی پدید می‌آید ویژگی نظام در سطحی خاص است. چنان‌که هگل می‌گوید:

... خودجنبشی درونی به معنای واقعی کلمه... چیزی جز این واقعیت نیست که چیزی «در یک مورد مشخص» هم بی‌نیاز^۲ و هم ناقص و هم سالب خود است... بنابراین هرچیزی فقط تا آن‌جا زنده است که در درون خود تضادی در بر داشته باشد، و افزون بر این همین قدرت است که تضاد را در درون نگه می‌دارد و دوام می‌بخشد. [۱۲۶]

نقشی را که تضاد در اندیشه‌ی هگل ایفا می‌کند می‌توان در انتقادِ هگل از مفهومی ملاحظه کرد که بسیاری گمان می‌برند که تعریف دیالکتیک باشد و آن مفهوم روابط متقابل است. ممکن است روابط متقابل، یعنی این فکر که دو عامل متقابلاً در یکدیگر تأثیر می‌گذارند، پیش‌رفتی در مفاهیم خطی علت و معلول باشد اما نمی‌تواند توضیح دیالکتیکی کاملاً رضایت‌بخشی از تکامل به‌نحوی که هگل در منطقِ صغیر توضیح می‌دهد، باشد اندیشه‌ی زمانی در پسِ پشت ایده‌ی رابطه‌ی متقابل پناه می‌گیرد که «این اعتقاد پروبال می‌گیرد که چیزها

را دیگر نمی‌توان کاملاً با رضایت خاطر از دیدگاهی علی، و بر پایه‌ی پیش‌رفتِ نهایت‌ناپذیری که هم‌اکنون از آن سخن رفت مورد واریسی قرار داد.» هگل سپس نمونه‌ای به دست می‌دهد:

از این رو در پژوهش تاریخی ممکن است این مسأله در صورت نخست به این شکل طرح شود که آیا منش و رفتارهای یک ملت علتِ قانونِ اساسی و قوانین آن است، یا اگر چنین نباشد معلول است. آن‌گاه در گام دوم منش‌ها و رفتارها از سویی و قانونِ اساسی و قوانین از سوی دیگر بر پایه‌ی اصلِ رابطه‌ی متقابل در نظر مجسم می‌شوند. و در این مورد علت... در عین حال معلول خواهد بود و برعکس. [۱۲۷]

هگل البته این رابطه را کنار نمی‌گذارد و می‌پذیرد که «رابطه‌ی متقابل بی‌تردید نزدیک‌ترین رابطه‌ی علت و معلول است، و پنداری در آستانه‌ی مفهوم می‌ایستد.» اما هم‌چنان تأکید می‌کند: «اگر از مطالعه‌ی محتوایی مشخص از دیدگاه رابطه‌ی متقابل پیش‌تر نرویم نگرشی را اختیار کرده‌ایم که مسایل را کاملاً دریافت‌ناپذیر به حال خود وامی‌نهد» یا چنان‌که همین مسأله را در پدیدارشناسی طرح می‌کند: «در این نوع از دورِ رابطه‌ی متقابل هرگز نه می‌توان دریافت که چیز به خودی خود چیست و نه این‌که این یا آن چیز چیست.» [۱۲۸]

نکته‌ی مورد نظر هگل این است که چیزها را فقط در قالب کنش و واکنش دیدن، نه چیزی دربارهِی خاستگاه هر یک از اصطلاح‌ها در رابطه‌ی مورد نظر به ما می‌گوید و نه می‌گوید که این‌ها چگونه می‌توانند تغییر بپذیرند یا از هستی ساقط شوند. یعنی که رابطه‌ی متقابل گرایش به آن دارد که بر تعادل، و بر وضعی پیوسته باز تولیدشونده تأکید ورزد که در آن ممکن است طرف‌های مختلف رابطه در یکدیگر تأثیر بگذارند، اما هیچ پیش‌رفت یا دگرگونی بنیادی انجام نمی‌پذیرد. از این جاست که هگل استدلال می‌کند که: «برای درک و فهم رابطه‌ی کنش نباید بگذاریم که دو طرف مورد نظر در حالتِ امورِ واقع معین محض خود ساکن بمانند بلکه باید آن‌ها را به عنوان... عوامل یک [طرف] سوم و عالی‌تر که مفهوم^۱ است و جز آن نیست، بازشناسیم.» طبق معمول هگل می‌خواهد تضاد میان کنش و واکنش با تکامل مقوله‌ای عالی‌تر، یعنی «مفهوم» حل شود و نه با مبارزه‌ی واقعی میان نیروهای اجتماعی.

برای نمونه رفتارهای اسپارت‌ها را علتِ قانونِ اساسی‌شان قرار دادن و برعکس قانون

اساسی‌شان را علت رفتارهاشان دانستن ممکن است بی‌تردید به یک اعتبار درست باشد. اما چنان که دریافتیم نه رفتارها و نه قانون اساسی ملت، یعنی حاصل این تأمل‌ها هرگز نمی‌تواند نهایی و رضایت‌بخش باشد. تنها هنگامی می‌توان به این نقطه‌ی رضایت‌بخش رسید که این دو جنبه‌ی ویژه‌ی زندگی اسپارتی و تاریخ اسپارتی و نیز همه‌ی دیگر جنبه‌ها بر بنیاد این مفهوم استوار باشد. [۱۲۹]

باز هم ضعفِ راه‌حلِ هگل - این‌که هر دو طرف تضاد را در مفهوم، در «روح عصر»، بیابد که پس از آن مبنایی برای توضیح این نکته فراهم می‌آورد که چگونه هم رفتارها و هم قانون اساسی اسپارتی به وجود آمد و از میان رفت آشکار است. با این همه انتقادِ هگل از رابطه‌ی متقابل قوت و نیروی خود را حفظ می‌کند و فقط توضیحی ممکن است جای آن را بگیرد که ریشه‌ی رسوم و عادات و قوانین جامعه را در تکامل اجتماعی و اقتصادی و نیز پیکارهای طبقاتی‌ای جست‌وجو می‌کند که این تکامل پدید می‌آورد.

سرانجام آن‌که هگل با همه‌ی انتقادهایی که از نظریه‌های علت و معلول به عمل می‌آورد مفاهیم تجربی را ترک نمی‌گوید. در واقع هگل می‌اندیشید که طرز کار تجربی رایج و متعارف خردکردن و تجزیه‌ی چیزها به اجزاء تشکیل‌دهنده‌شان، طبقه‌بندی، و ثبت خصوصیات‌شان یکی از اجزاء حیاتی دیالکتیک است. این نخستین مرحله‌ی فرایند است (جایی که کوشیدیم وجود را تعریف کنیم). فقط از رهگذر این فرایند کوشش برای درک و فهم چیزها در روابط «ایستا» است که تضادهایی سر برمی‌آورند که ما را وامی‌دارند که به جای آن‌که چیزی را صرفاً از راه خصوصیات ذاتی‌اش تعریف کنیم از طریق روابطش با کلیت تعریف کنیم. هگل به منظور نشان دادن ماهیت گذرای این نقطه‌های ثابت و لایتغیر بر این نقطه‌ها در فرایند تغییر و دگرگونی نام «انات یا مراحل»^۱ می‌نهد. هگل می‌گوید که کُل به وسیله‌ی اجزای خود «میانجی»^۲ گری می‌شود. لذا تعریف‌های تجربی بی‌ربط و نامربوط نیستند. اما این تعریف‌ها شیوه‌ای ناقص و ناکافی برای نگریستن به جهان‌اند و از این رو به منطقی دیالکتیکی نیاز دارند که بتواند شرح و توضیحی در مورد تغییر و دگرگونی به دست دهد.

ایدئالیسم هگل

هگل خود را «ایدئالیست مطلق» وصف می‌کرد. منظورش از این سخن آن بود که در دستگاه فکری او عامل قطعی و تعیین‌کننده تکامل آگاهی انسان است و نه آگاهی هیچ فرد خاصی. اگر در موضوع‌هایی که در این فصل بررسی کردیم بازاندیشی کنیم به وضوح این جنبه از کار او را می‌بینیم. در ارزیابی هگل از انقلاب فرانسه، نقش فلسفه بود که به صورت روح عصر تجسم می‌یافت و در پس پشتِ غریب و غریش، توپ‌ها و دود نبرد قرار داشت. در تحلیل راه‌گشای او در باب از خودبیگانگی این آگاهی بود که خود را در جهان مادی بیرونی [و عینی] می‌کرد و ریشه و بُن موضوع به شمار می‌آمد. در دیالکتیک اریاب - برده آگاهی برده بود که مطرح بود. در پدیدارشناسی، دیالکتیک با نشان دادن تضادهایی پیش می‌رفت که هم در اندیشه‌ی هرروزینه و هم دیگر فلسفه‌ها پدیدار می‌شود. و در علم منطق تضاد در مفاهیم است که مایه‌ی پدیدآمدن روی‌کرد علمی راستین می‌شود.

در هگل شناخت اصلی از جهان عینی و کوششی برای پذیرفتن ساختار این جهان وجود دارد. اما این دریافت سرانجام فقط با حل کردن همه‌ی تضادهای جهان واقعی در مقوله‌های فکر به دست می‌آید. «گرایش» همه‌ی تلاش‌های آدمی به این است که جهان را فهم کند، تصاحبش کند و به زیر سلطه‌ی خود درآورد؛ و برای رسیدن به این مقصود واقعیت مثبت جهان می‌بایست آرمانی^۱ شود چنان که گویی به سخن دیگر خرد و کوبیده و متلاشی می‌شود. [۱۳۰] در این قلمرو آرمانی‌شده، تضادهای واقعیت سرانجام برمی‌افتد و از میان می‌رود. دیالکتیک هگل با آشکال آگاهی آغاز می‌شود و با آشکال آگاهی پایان می‌گیرد. واقعیت فقط یک حد میانگین، آنتی‌تز، است و به این ترتیب نفی نفی بار دیگر به جهان مقوله‌های فلسفی باز می‌گردد.

از این رو هم منطق هگل و هم فلسفه‌ی تاریخ او فقط این نتیجه را نمی‌گیرد که اندیشه می‌تواند جهان را بشناسد بلکه هم‌چنین بر آن می‌رود که اندیشه نیرویی است که جهان را شکل می‌دهد. «به سخن دیگر، گرچه ما صرفاً راه ذهن را چنان که به شناختن واقعیت می‌رسد پی می‌گیریم، ولی در پایان راه درمی‌یابیم که ذهن را درحالی که واقعیت را می‌سازد تماشا

از همین چشم‌انداز است که هگل کانت را به سبب «گرایش‌های افراطی‌اش به چیزها تویخ می‌کند» یعنی که کانت چنان که باید و شاید در پی نیروها و قوای اندیشه نیست. با این همه هگل در کوشش خود برای هم‌آوردن و یک‌پارچه کردن شکافی که کانت ایجاد کرده بود از طریق فرومکبدن همه‌ی واقعیت به سوی اندیشه، نمی‌تواند این قول و پیمان خود را نگه دارد که ذهن و عین، شناختن و وجود را هم‌چون وحدتِ اضداد عرضه کند. ناسازه‌ای که هگل از کانت به ارث می‌برد سرانجام حل‌ناشده بر جا می‌ماند.

اگر دوگانه‌انگاری^۱ کانت و ایدئالیسم مطلق هگل هر دو برای این انجام این وظیفه ناکافی بوده‌اند، پس چه استراتژی‌ای به جا می‌ماند؟

مارکس و انگلس عصر جدیدی را نمودار می‌سازند زیرا که تحول و تکامل آگاهی را به عنوان جزئی از جهان طبیعی، به عنوان فتح تاریخی نوع بشری که به صورت جزئی متمایز از طبیعت سر برمی‌آورد تصویر می‌کنند. از این رو این دو متفکر پایه‌ای طبیعی و مادی فراهم می‌آورند که بر اساس آن تحلیل ذهن و عین به عنوان وحدتِ اضداد میسر می‌شود. این دو تن تنها بر این پایه می‌توانستند از دوگانه‌انگاری کانت و هگل در باب وحدت مبتنی بر جذب جهان طبیعی به جهان آگاهی بگذرند. مارکس و انگلس به این ترتیب از کانت برگزشتند که پایه‌ای طبیعی فراهم آوردند که وحدتِ شناختن و وجود می‌توانست بر آن مبتنی باشد. و از هگل به این طریق برگزشتند که دیالکتیکی پروردند که با نقض پیمان خود در توضیح کنش متقابل واقعی آگاهی و شالوده‌ی مادی‌اش مقصود خود را ناکام نمی‌گذارد.

نه بهتر از عصر، بلکه عصر در بهترین جلوه‌اش

دیالکتیک هگل از همه‌ی فلسفه‌های پیشین، و تا این‌جا از همه‌ی شکل‌های تکامل‌یافته‌ی بعدی فلسفه‌ی بورژوازی پیشی گرفت زیرا که او تجربه‌ی بورژوازی بین‌المللی را در اوج‌گاه تکامل‌اش به عنوان طبقه‌ای انقلابی خلاصه کرد. هگل، چنان که در شعری در جوانی آرزو کرده بود، «نه بهتر از عصر، که عصر در بهترین جلوه‌اش» [۱۳۲] بود. فقط موضعی نظری که مبتنی بر

یک طبقه‌ی جدید انقلابی باشد می‌توانست بینش‌ها و نظرهای او را در کار خود ادغام کند و پیش برد. برخی از نافذترین نقدهای مارکس بر هگل دقیقاً هنگامی به قلم آمده‌اند که مارکس طبقه‌ی کارگر را به عنوان عامل و فاعل جدید دگرگونی اجتماعی باز می‌شناخت.

مارکس و انگلس پس از آن که «با وجدان فلسفی پیشین‌شان تصفیه حساب کردند» [۱۳۳]، از فلسفه به مطالعه‌ی تضادهای واقعی اقتصادی جامعه‌ی سرمایه‌داری روی آوردند. اما فلسفه به مارکسیسم پشت نکرد. تا سرمایه‌داری باقی است فلسفه نیز مانند خویشاوند فراطبیعی‌اش، مذهب، همیشه با ما خواهد بود. نفوذ و تأثیر اندیشه‌های بورژوازی، خواه ماتریالیستی، خردباورانه یا ایدئالیستی و ظهور مسایل تازه دائماً ایجاب می‌کند که به [عناصر] بنیادی نظریه بازگردیم تا مارکسیسم را وضوح بخشیم، گسترش دهیم و به دفاع از آن برخیزیم.

فلسفه‌ی هگل همان نسبتی را با این وظیفه دارد که پندهای انقلاب کبیر فرانسه برای سیاست مارکسیستی به‌طورگتلی دارد. نسل امروز نمی‌تواند آن تجربه را به نحو غیرانتقادی تکرار کند. این انقلاب انقلاب طبقه‌ای بسیار متفاوت بود. اما می‌توانیم از آن بیاموزیم. هگل بلندایی را نمودار می‌سازد که بخش اعظم فلسفه‌ی حاکم بعدی یا از آن به دوگانه‌انگاری فرو غلتید یا آن‌که خود را به شرح و بسط اندیشه‌هایی دل‌خوش داشت که می‌توان آن‌ها را به‌طورجینی در تفکر او باز یافت.

هگل سرانجام نتوانست مسأله‌ی دوگانه‌انگاری کانت را حل کند اما تلاش‌اش در بردارنده‌ی برخی تحولات انقلابی عمده است. مارکس این تحولات را به ارث برد و آن‌ها را به دیالکتیکی ماده‌باورانه دگرگون کرد. مارکس در نامه‌ای به انگلس می‌نویسد: «خیلی دلم می‌خواهد برای شعور انسان معمولی - در دو سه صفحه‌ی چاپی - روشن کنم که در روشی که هگل کشف کرد چه چیز عقلانی است.» [۱۳۴] مارکس وقت و فرصت را پیدا نکرد اما ما هنوز خیلی چیزها هست که می‌توانیم از هگل بیاموزیم. هگل به‌رغم رازوری‌اش هم‌چنان بنیادگذار جبر انقلاب بر جا می‌ماند. [۱۳۵]

دیالکتیک در مارکس و انگلس

هگل در ۱۸۳۱ درگذشت و در دهه‌ای که در پی آمد مریدان‌اش بر سر معنای میراث او به بحث و نظر پرداختند. گروه‌بندی هگلی‌های جوان کوشید در پاسخ به نتیجه‌گیری‌های ارتجاعی دم‌افزونی که مؤلف اصلی این میراث در اواخر زندگی بر آن صحنه گذاشته بود و میراث‌بران صاحب‌نفوذ و دولت‌پناه‌اش به حمایت از آن هم‌چنان ادامه می‌دادند تفسیری رادیکال از دستگاہ هگل بیرواند و به دست دهد. مارکس و انگلس نخست آرای خود را در جریان بحث و گفت‌وگو در میان گروه هگلی‌های جوان، که خود عضو آن بودند، ضابطه‌بندی کردند [۱].

سیدنی هوک^۱ می‌نویسد این گروه: «در خلال دوره‌ی بازسازی و پس از جنگ‌های ناپلئونی» و هنگامی پدید آمد که «اندیشه‌های لیبرالی نیروی جنبشی تازه‌ای یافته بودند. این اندیشه‌ها از فرانسه از طریق اعضای پُرشورواشتیاقی مکتب‌های آلمانیان جوان و هگلیان جوان به آلمان وارد شدند. گرچه از این مکتب‌ها جنبش سیاسی آشکاری حاصل نیامد، اضطراب و هیجانی را در محفل‌های روشن‌فکری و دانشگاهی سبب شدند.» [۲] اما در اوایل دهه‌ی ۱۸۴۰، مقامات رسمی از شیفتگی اولیه‌اشان نسبت به هگل مشربی با همه‌ی قواگريزان بودند.

سخن‌گویان رسمی جامعه‌ی نیمه‌فئودالی آلمان در پی آن بودند که شالوده‌ی ثابت‌تر و پایدارتری برای اخلاقی عمومی و اقتدار فرهنگی بیابند. این سخن‌گویان دریافتند که هگل در موضع‌گیری‌های خود بسیار مبهم و دوپهلوی است. تکیه‌ی او بر عقل شمشیر دبله بود. [۳]

1- Sidney Hook

هگلی‌ستیز مشهور ایخهورن^۱ به جای آلتشتاین^۲ هواخواه هگل بر مسند وزارت فرهنگ نشست. گانز^۳، یکی از ویراستاران مجموعه‌ی آثار هگل، دریافت که کرسی دانشگاهی او را به حقوق‌دانی به نام فریدریش بولیوس اشتال^۴، حامی وقیح دولت خودکامه و یکه‌سالار داده‌اند. دولت پروس بخش‌نامه‌ای ستری صادر کرد که بر پایه‌ی آن هگلیان از سخن‌رانی درباره‌ی هر موضوعی جز زیبایی‌شناسی منع شده بودند. در ۱۸۴۱، شلینگ فیلسوف که روزگاری دوست نزدیک و صمیمی هگل بود اما اکنون از این‌که شهرت هگل بازار او را بی‌رونق کرده بود تلخ‌کام بود به برلین فراخوانده شد. به سخن پادشاه وظیفه‌ی شلینگ این بود که «نطفه‌ی اژدهای هگل مشربی» [۴] را از بیخ برآورد. یکی از هواخواهان هگلیان جوان با نگاهی به گذشته می‌گوید که یکی از نشریات گروه به نام هالیثنه یاربوشر^۵ «هبوط و افول فلسفه‌ی هگل را از رحمت و لطف الهی، و اخراج‌اش را از بهشت منصب‌های حکومت پروس» [۵] رقم زد. برونو باوئر^۶، یکی از هگلیان جوان برجسته، از منصب دانشگاهی خود برکنار شد و خود سال‌نامه که اکنون نام‌اش به دویچه یاربوشر^۷ تغییر یافته بود، در ۱۸۴۳ به فرمان دولت تعطیل شد. [۶]

سرکوب حکومتی هم رادیکال‌شدن هگلیان جوان را شتاب بخشید و هم بر شدت بحث و گفت‌وگوهاشان درباره‌ی مسایل فلسفی و استراتژی سیاسی، دو مسأله‌ای که در این موقعیت دشوار می‌شد از هم جداشان کرد، افزود. در مارس ۱۸۴۴، آرنولد روگه^۸ ویراستار دویچه یاربوشر ضمیمه‌ای منتشر کرد به نام دویچ - فرانسویسه یاربوشر^۹ که یکی از ویراستاران آن کارل مارکس بود. روزنامه مقاله‌ای را به چاپ رساند با نام ادای سهمی در نقد اقتصاد سیاسی که در آن مارکس نخستین تحلیل سترگ درباره‌ی استثمار سرمایه‌داری را تفسیر کرد. نویسنده‌ی مقاله فریدریش انگلس بود.

اما بیش‌تر تحولات سیاسی در گروه هگلیان جوان همان راهی را پی نگرفت که مارکس، انگلس و حتا روگه در پیش گرفتند. برای نمونه برونو باوئر و برادرش ادگار مجله‌ی دیگری را به

1- Eichhorn 2- Altenstein 3- Gans

4- Friedrich Julius Stahl

5- Hallische Jahrbucher [کتاب سال یاربوشر]

6- Bruno Bauer

7- Deutsche Jahrbucher

8- Arnold Ruge

9- Deutsch - Französische Jahrbucher [کتاب سال فرانسوی - آلمانی]

نام آگماینه لیتراتور زایتونگ^۱ تأسیس کردند. مجله که در اواخر ۱۸۴۳ آغاز به کار کرد به مدت یک سال منتشر شد. دیوید مک‌للان^۲ می‌نویسد: «مضمون اصلی مجله این بود که چون عامه‌ی مردم با بی‌تفاوتی سرکوب مطبوعات و همه‌ی اقدامات مستبدانه‌ی دولت پروس را پذیرفته‌اند، پس رادیکال‌ها اشتباه کرده‌اند که به مردم، «توده»، اعتماد کرده‌اند و این‌که نقد آینده باید خود را از چنین متحدان فریبکاری دور نگه دارد.» [۷]

خود باوئر می‌نویسد:

همه‌ی اعمال بزرگ تاریخ گذشته از همان آغاز با شکست خورده‌اند و هیچ موفقیت مؤثری نداشته‌اند زیرا که توده‌ها به آن‌ها دل‌بستگی یافته‌اند و به آن‌ها شور و اشتیاق نشان داده‌اند - یا تاگزیز شده‌اند به پایانی رفت‌انگیز برسند زیرا که اندیشه‌ای که در بنیاد و زیر لایه‌ی این اعمال قرار داشته چنان بوده است که ناچار می‌بایست خود را به درک و فهمی سطحی دل‌خوش کند و بنابراین بر تأیید توده‌ها تکیه کند. [۸]

چنین بود که مارکس و انگلس نه فقط با سرکوب و قلع‌وقمع حکومتی و اضمحلال تمام‌عیار مکتب هگل مشربی روبه‌رو بودند بلکه هم‌چنین با بحران خاص گریبان‌گیر هگلیان جوان نیز مواجه بودند. و از این رو در پاسخ به این بحران شیوه‌ی تازه‌ای در نگریستن به جهان پدید آوردند. در سال‌های ۴۷ - ۱۸۴۳ این دو تن آنچه را از سنت فلسفی آلمان، از اقتصاد سیاسی، آن‌چنان که در بریتانیا تکامل یافته بود، آموخته بودند و نیز از شناختی که از تجربه‌ی خود و از تجربه‌ی نویسندگان و فعالان سوسیالیست در فرانسه و انگلستان به دست آورده بودند یک‌جا گرد آوردند. این همه شالوده‌ی تازه‌ای برای رادیکالیسم فراهم آورد زیرا که رادیکالیسم هگلی قدیم چنان آشکارا خود را در نوعی از نخبه‌گرایی کلی‌مآبانه از پا درانداخته بود که باوئر افراطی‌ترین سخن‌گویی آن به شمار می‌رفت. در این سال‌ها مارکس و انگلس دو جدل‌نامه‌ی مفصل بر ضد هگلیان جوان نوشتند: *خانواده‌ی مقدس*، یا *نقد انتقاد نقادانه* (با عنوان فرعی *بر ضد برونو باوئر و شرکا*) و *ایدئولوژی آلمانی* (با عنوان فرعی *نقد فلسفه‌ی مدرن آلمانی مدرن با نظر به نمایندگان اش فوئر باخ*^۳، بی. باوئر و اشتیرنر^۴ و *نقد سوسیالیسم آلمانی با نظر به مبلغان رنگارنگ‌اش*). مارکس هم‌چنین *نقد آموزه‌ی هگل درباره‌ی دولت و مقدمه*

بر ادای سهمی در فلسفه‌ی حقوق هگل، دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی، تزهایی درباره‌ی فوئر باخ و فقر فلسفه را نوشت. انگلس وضع طبقه‌ی کارگر انگلستان و نخستین پیش‌نویس. *مانیفست کمونیست* را در خلال همان دوره نوشت.

در همه‌ی این نوشته‌ها مارکس و انگلس هرگز فراموش نکردند که تا چه اندازه به دیالکتیک هگلی - مفهوم دیالکتیک هگلی از کلیت، تضاد، از خودبیگانگی و برداشت‌اش از دگرگونی تاریخی - وام‌دارند. اما به همین‌سان ذهن‌شان در این مورد نیز روشن بود که اگر قرار بود آنچه در دستگاه هگل سودمند است حفظ شود باید که بر شالوده‌ای یک‌سر متفاوت بازسازی شود - متفاوت هم با بنیادهای اصلی که خود هگل فراهم آورده بود و هم با دگرگونی‌هایی که به دست هگلیان جوان از سر گذرانده بود.

نقد هگل باوری

خطای بنیادین هگل از ارزیابی او از یک مسأله‌ی واقعی سرچشمه می‌گیرد، یعنی که محال است که به جهان آن‌چنان که به‌نحوی واسطه خود را بر چشم‌های ما عرضه می‌کند خیره بنگریم و امید داشته باشیم که آن را بفهمیم. برای فهمیدن جهان، می‌بایست آن را در چارچوبی قرار دهیم که از عناصر تجربه‌ی گذشته‌ی ما ترکیب یافته باشد؛ و نیز از آنچه از تجربه‌ی دیگران، هم در حال حاضر و هم در گذشته، آموخته‌ایم؛ و هم‌چنین از تأمل‌ها و ژرفاندیشی‌های بعدی و نظریه‌هایی که درباره‌ی این تجربه داشته‌ایم.

اما هگل از این بینش معتبر که مفاهیم و نظریه‌ها برای تفسیر جهان ضروری‌اند، نه تنها این نتیجه‌ی اشتباه را گرفت که همه‌ی معرفت واقعی بر جهان شناخت نظری^۱ است بلکه هم‌چنین به این نتیجه‌ی غلط رسید که تکامل شناخت در وهله‌ی نخست بسته به شرح و بسط بیش‌تر مفاهیم است. ما در فصل اول دیدیم که چگونه علم منطق با انتزاعی‌ترین مقوله، یعنی وجود، آغاز می‌شود و در پی آن برمی‌آید که مفاهیم مشخص‌تر را از یکدیگر برآورد تا آن‌که شرحی از هر جنبه‌ی معنادار جهان به دست داده باشد. مارکس درباره‌ی این‌که هگل چگونه به این فکر رسیده است چکیده‌ای فشرده به دست می‌دهد:

آیا جای شگفتی است که هر چیز، در انتزاع نهایی... خود را به صورت مقوله‌ای منطقی

1- Allgemeine Literatur Zeitung [روزنامه‌ی ادبیات آلمان]

2- David Mc Lellan

3- Feuerbach

4- Stirner

1- Theoretical Knowledge

عرضه می‌کند؟ آیا جای شگفتی است اگر بگذارید همه‌ی آنچه شخصیت و فردیت خانه‌ای را تشکیل می‌دهد اندک‌اندک حذف شود؛ اول از همه مواد و مصالحی را رها کنید که خانه از آن ترکیب یافته، سپس شکلی را که آن را متمایز می‌کند و دست‌آخر فقط کالبدی داشته باشید؛ این‌که اگر محدوده‌های این کالبد را نیز به حساب نیاورید چیزی نمی‌گذرد که هیچ جز یک فضا^۱ نخواهید داشت - این‌که اگر سرانجام ابعاد این فضا را نیز نادیده بگیرید، آن‌گاه مطلقاً هیچ جز کمیت محض، یعنی مقوله‌ای منطقی بر جا نمی‌ماند. بدین سان اگر از هر موضوع^۲ همه‌ی عرض‌های ادعا شده^۳ خواه زنده یا بی‌جان، انسان‌ها یا چیزها را انتزاع کنیم، آن‌گاه حق داریم بگوییم که این انتزاع نهایی است، و یگانه جوهری که بر جا مانده است مقوله‌ی منطقی است. [۹]

مارکس و انگلس استدلال می‌کنند که این طرز کار سُرن را از سر گشاد می‌زند. حتا انتزاعی‌ترین مفهوم نظری نیز سرانجام ریشه در هستی واقعی دارد. اگر در پی پالودن مفاهیم نظری خود هستیم - و مارکس و انگلس با هگل هم‌داستان‌اند که چنین طرز کاری برای درک و فهمِ درخور جهان ضروری است - آن‌گاه می‌بایست از جهان واقعی که این ایده‌ها از آن سرچشمه گرفته‌اند آغاز کنیم و نه با ایده‌ها و سپس پی یافتن راه بازگشت به پیش‌شرط‌های واقعی‌مان برآییم. مارکس و انگلس در *ایدئولوژی آلمانی* می‌نویسند:

تولید اندیشه‌ها، مفاهیم و آگاهی در وهله‌ی نخست مستقیماً با فعالیت مادی و مرادده و دادوستد مادی انسان‌ها، یعنی زبان زندگی واقعی، پیوند خورده است. تصورکردن، اندیشیدن، و دادوستد فکری انسان‌ها در این مرحله هنوز به صورت جریان مستقیم رفتار مادی‌شان پدیدار می‌شود. همین‌نکه درباره‌ی تولید ذهنی و فکری به صورتی که به زبان سیاست، حقوق، اخلاق، مذهب، مابعدالطبیعه و مانند آن مردم بیان می‌شود نیز صدق می‌کند. انسان‌ها تولیدکنندگان مفهوم‌ها، اندیشه‌ها و جز آن‌اند، غرض انسان‌های واقعی و فعال است آن‌چنان که با تکامل مشخص نیروهای تولیدی‌شان و مرادده و دادوستد متناسب با این نیروها تا دورترین اشکال آن مشروط می‌شوند. آگاهی هرگز

نمی‌تواند چیزی جز وجود آگاه باشد و وجود انسان‌ها عبارت است از فرایند زندگی آگاهانه‌شان. [۱۰]

مارکس و انگلس استدلال می‌کنند که این نحوه‌ی پیش‌رفتن «در تعارض مستقیم با فلسفه‌ی آلمانی است که از آسمان به زمین فرود می‌آید»، حال آن‌که در نظر آن‌ها «مسأله بر سر صعود از زمین به آسمان است»:

یعنی که برای رسیدن به انسان‌های با پوست و گوشت، آغازنکردن از آنچه انسان‌ها می‌گویند و تخیل می‌کنند و تصور می‌کنند و نیز آغازنکردن از انسان‌هایی که روایت می‌شوند، اندیشیده می‌شوند، تخیل می‌شوند، و تصور می‌شوند؛ بلکه آغازکردن از انسان‌های واقعی و فعال و در فرایند زندگی واقعی این انسان‌ها شرح‌دادن تکامل بازتاب‌های ایدئولوژیک و پژواک‌های این فرایند زندگی... انسان‌ها با تکامل بخشیدن به تولید مادی و جهان مادی خود هم‌چنین تفکر و فرآورده‌های تفکرشان را نیز تکامل می‌بخشد. [۱۱]

بر این اساس بود که مارکس و انگلس حکم مشهورشان را ضابطه‌بندی کردند: «آگاهی نیست که زندگی را تعیین می‌کند بلکه زندگی است که آگاهی را تعیین می‌کند.» این ضابطه‌بندی اغلب از سوی منتقدان مارکس و انگلس به عنوان گواهی بر بازگشت به ماتریالیسم مکانیکی عصر روشنگری تعبیر شده است، به این معنی که هیچ نقشی برای آگاهی در شکل‌گیری تاریخ قائل نیست. با این حال باید از همین نقل‌قول‌ها نیز به تنهایی روشن باشد که این ایراد بی‌وجه است. برای نمونه مارکس و انگلس از تطبیق مستقیم بی‌میانگی میان اندیشه و واقعیت سخن نمی‌گویند و ترجیح می‌دهند از اصطلاح‌های «بازتاب‌ها» و «پژواک‌ها» بهره‌گیرند. افزون بر این در ادامه‌ی گفتار شیوه‌ای را توصیف می‌کنند که بنابراین انسان‌ها هم‌چنان که جهان خود را تغییر می‌دهند «هم‌چنین اندیشه‌ی خود را نیز... تغییر می‌دهند.» اما اگر این گواه بس نیست، در آن صورت تکامل افزون‌تری که مارکس و انگلس به نقد خود از هگل‌باوری بخشیدند بطلان اتهام تقلیل‌گرا^۱ انگاشتن آن‌ها را چه بسا روشن‌تر می‌کند.

یکی از اجزای اصلی نقد مارکس و انگلس به هگل این بود که معنای بنیادی اساساً

ایدئالیستی فلسفه‌ی او فقط به این ادعا نمی‌انجامد که اندیشه‌ها نیروی جنباننده‌ی جهان‌اند؛ بلکه شگفت آن که این فکر او را به اظهارنظرهای زمخت و علیت‌باورانه درباره‌ی جهان تجربی نیز وامی‌دارد. **خانواده‌ی مقدس** حاوی نقیضه‌ی حیرت‌انگیزی از روش هگلی است که هم ایدئالیسم و هم ماتریالیسم زمخت این روی‌کرد را برجسته می‌کند و بر آفتاب می‌افکند. مارکس و انگلس کار را با وصف کردن ساختمان ایدئالیستی مفهوم‌ها آغاز می‌کنند:

اگر از سیب‌ها، گلابی‌ها، توت‌فرنگی‌ها و بادام‌های واقعی تصویری کلی «میوه» را شکل دهیم، اگر پیش‌تر بروم و **خیال کنم** که تصویر انتزاعی ام «میوه»، که از میوه‌ی واقعی برگرفته شده است، جوهری است که بیرون از من هستی دارد، و در واقع جوهر **حقیقی** گلابی، سیب و مانند آن است، آن‌گاه - به زبان فلسفه‌ی نظری^۱ - دارم اظهار می‌کنم... که گلابی بودن برای گلابی ضروری نیست، و این که سیب بودن برای سیب ضروری نیست؛ آنچه برای این چیزها ضروری است، هستی واقعی‌شان نیست که برای حواس دریافتنی است، بلکه جوهری است که من از آن‌ها انتزاع کرده‌ام و سپس بر آن‌ها تحمیل کرده‌ام، جوهر تصور من: یعنی «میوه» [۱۲]

این روی‌کرد به ضرورت و ناچار همه‌ی تفاوت‌های ویژه و تجربی را از میان برمی‌دارد:

با این روش به هیچ **گنجینه‌ی تعریف‌های** ویژه دست نمی‌یابیم. کانی‌شناسی که همه‌ی علم‌اش محدود به این حکم است که همه‌ی کانی‌ها در واقع «کانی»‌اند... به تعداد کانی‌هایی که وجود دارند به تکرار این واژه فرو می‌کاهد. [۱۳]

و از این رو ایدئالیسم برای پرهیز از این نتیجه‌گیری سترون و میان‌نهی ناگزیر است بکوشد و جهان واقعی را از روی انتزاع‌های خود بازآفرینی کند: «نظرورسی^۲ پس از آن که میوه‌های واقعی گوناگون را به یک میوه‌ی انتزاع - «میوه» - فرو کاست می‌بایست به منظور دست یافتن به مشابهتی با میوه‌ی واقعی بکوشد به نحوی راه رفته را از «میوه» به عقب برگردد، از جوهر^۳ به گونه‌گونی^۴، به میوه‌های واقعی معمولی، به گلابی، سیب، بادام و مانند آن» [۱۴]

افزون بر این از آن‌جا که هگل بعد باید توضیح دهد که چرا «میوه» خود را به صورت

سیب‌ها و مانند آن جلوه‌گر می‌سازد ناگزیر است استدلال کند که انتزاع‌اش مفهومی «مرده»، جدایش نیافته^۱ و بی‌جنبش^۲ نیست بلکه «ذاتی^۳ زنده»، خودجدایش‌بخشنده^۴ و جنبان است. از این رو، خاستگاه دگرگونی و تکامل در قلمرو مفهوم‌ها جا می‌گیرد نه در واقعیت مادی. نکته‌ی مارکس و انگلس این بود: گرچه روش هگل با اهتمام به توضیح نیروهایی که به راستی جهان مادی را شکل می‌دهند نمی‌آغازد در عین حال این روش نمی‌تواند به سادگی این نیروها را نادیده بگیرد. بنابراین هگل می‌کوشد ثابت کند که چگونه روابط مادی واقعاً موجود از اندیشه‌های انتزاعی برگرفته می‌شوند. حاصل آن که هر واقعیت موجودی که در دسترس یافته می‌شد می‌بایست به عنوان مولود مشروع مفاهیم انتزاعی هگل غسل تعمید یابد.

مارکس در **دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی** استدلال می‌کند که «هگل خطایی مضاعف مرتکب می‌شود» زیرا کارش حاوی «پوزیتیویسم غیرانتقادی و به همین سان ایدئالیسم غیرانتقادی» است. همین است که هگل را به «انحلال فلسفی و بازسازی جهان تجربی» [۱۵] می‌کشاند. ایدئالیسم هگل نخست جهان را در مقوله‌های انتزاعی منحل می‌کند اما بعد برای توضیح جهان مادی ناگزیر به بازسازی غیرانتقادی ساختار اجتماعی موجود بی هیچ تغییری می‌شود. مارکس نکته‌ی مشابهی را در **نقد آموزه‌ی هگل درباره‌ی دولت** یادآور می‌شود. هگل از نهاد سلطنت به عنوان نیاز ضروری عقل فلسفی دفاع می‌کرد. مارکس از آن خطای فلسفی که به چنین نتیجه‌گیری محافظه‌کارانه‌ای می‌انجامد پرده برمی‌گیرد:

مقصود هگل این است که تاریخ زندگی جوهر انتزاعی، و تاریخ ایده را روایت کند، و در چنین تاریخی فعالیت انسان و مانند آن ضرورتاً به صورت فعالیت و فرآورده‌ی چیز دیگری غیر از خودش پدیدار می‌شود... همین امر است که او را به تبدیل امر ذهنی به امر عینی و تبدیل امر عینی به امر ذهنی با این نتیجه‌ی ناگزیر می‌کشاند که **یک شخص تجربی به نحو غیرانتقادی** به عنوان حقیقت واقعی ایده بر تخت می‌نشیند. زیرا از آن‌جا که وظیفه‌ی هگل این نیست که حقیقت هستی تجربی را کشف کند بلکه این است که

۱- Undifferentiated و نیز نامتمایز، یک‌پارچه.

2- Essence 3- Self - differentiating

1- Speculative Philosophy

2- Speculation

3- Substance

4- Diverse

هستی تجربی، حقیقت را کشف کند، بسیار آسان است که آنچه را به نزدیکترین نحو در دسترس است دریابد و ثابت کند که این چیز در دسترس جنبه‌ای واقعی از ایده است. [۱۶]

مارکس استدلال می‌کند که «از این جاست که هگل منطق خود را به بدنه‌ای سیاسی مجهز می‌کند؛ اما ما را به منطقی از سیاست بدن مجهز نمی‌کند» [۱۷] این فرایند حرکت از ایدئالیسم غیرانتقادی به امپیریسم غیرانتقادی عمیقاً در دیالکتیک هگلی به صورت رمز درمی‌آید. مارکس توصیف می‌کند که چگونه مفهوم دیالکتیکی هگل از نفی نفی با اندیشه‌ی انتزاعی می‌آغازد، وجه متضادش، یعنی واقعیت مادی، را تجربه می‌کند و سپس به اندیشه‌ی انتزاعی باز می‌گردد و واقعیت مادی را بدون تغییر به حال خود وامی‌نهد:

هگل از بیگانگی^۱ جوهر (به زبان منطقی: از کلی انتزاعی و نامتناهی)، از انتزاع مطلق و ثابت می‌آغازد... دوم آنکه نامتناهی را کنار می‌گذارد و امر فعلی^۲، امر محسوس، امر واقعی، امر متناهی، امر خاص را پیش می‌نهد... سوم آنکه دیگر باره امر مثبت را کنار می‌گذارد، و امر انتزاعی را باز می‌آورد. [۱۸]

مارکس نکته‌ی خود را با اشاره به نحوه‌ی نگرش هگل به مذهب روشن می‌کند. دیالکتیک مارکس مستلزم آغازیدن از اوضاع و احوال اجتماعی واقعی است و نشان می‌دهد که چگونه این اوضاع سبب پدید آمدن توهم‌های کیشی است. سپس نقدی نظری از این توهم‌ها به دست می‌دهد و جنبشی عملی به راه می‌اندازد که هدفش برانداختن اوضاعی است که موجب پدید آمدن این توهم‌ها شده است اما هگل،

با آنکه کیش را کنار می‌گذارد و آن را به عنوان فرآورده‌ی از خود بیگانگی باز می‌شناسد... هنوز خود را در کیش به عنوان کیش پابرجا و مطمئن می‌یابد. ریشه‌ی پوزیتیویسم دروغین هگل با ریشه‌ی انتقاد صرفاً ظاهری او در این جا است.

و در ادامه می‌افزاید،

بنابراین در هگل نفی نفی تصدیق وجود واقعی از طریق نفی وجود ظاهری نیست؛ بلکه

تصدیق وجود ظاهری یا وجود از خود بیگانه^۱ در حالت نفی آن است، یا نفی این وجود ظاهری به عنوان وجود عینی‌ای ساکن در جایی بیرون از انسان و مستقل از او و تبدیل و دگرگونی آن به امر ذهنی است. [۱۹]

بدین سان محافظه‌کاری دستگاه هگل در برداشت او از تضاد دفن می‌شود. در هگل تضادها صرفاً تضادهایی فکری‌اند که باید صرفاً با روش‌های فکری حل شوند. جهان واقعی نسبت به تکامل فکری فقط حکم یک ورق نازک صیقلی براق را دارد، وسیله‌ای است که به مدد آن اندیشه‌ی عقلی بر خود روشن می‌شود. واقعیت فقط مرحله‌ای است که اندیشه از رهگذر آن به خود آگاهی سیر می‌کند. بنابراین دیالکتیک فقط شبه‌دیالکتیک است؛ تضادهای این دیالکتیک هرگز تضادهای نیروهای مادی متضادی نیستند که قادر باشند صدمه‌های واقعی بزنند یا پیش‌رفتی واقعی را سبب شوند. مارکس می‌گوید این دیالکتیک صرفاً «دیالکتیکی الهی است. فرآورده‌های ناب کار اندیشه است که در درون خود می‌زید و حرکت می‌کند و هرگز نگاهی به بیرون از خود به واقعیت نمی‌افکند.» [۲۰] نتیجه آن که،

بنابراین اندیشه‌ها و هم‌هایی ثابت و پایدار در بیرون از طبیعت و انسان‌اند. هگل در منطق خود همه‌ی این وهم‌ها را محسوس کرد، و هر یک از آن‌ها را اولاً به صورت نفی یعنی به عنوان از خود بیگانگی بشر و ثانیاً به عنوان نفی نفی، یعنی رفع^۲ این از خود بیگانگی، و به عنوان بیان واقعی اندیشه‌ی بشر به تصور درمی‌آورد. اما از آن جا که خود این نفی هنوز گرفتار بیگانگی است آنچه از این مرحله برمی‌آید تا حدودی احیا و بازسازی این وهم‌های ثابت و پایدار در حالت بیگانگی‌اشان و تا حدودی نیز ناکامی در فرارفتن از مرحله‌ی نهایی است، یعنی مرحله‌ی خودارجاعی^۳ در از خود بیگانگی، که در حکم هستی واقعی این وهم‌ها است. [۲۱]

نکته‌ی مارکس این است که در دیالکتیک هگل نیروهای درگیر در تضاد همواره از هر گونه ستیزه‌ی واقعی بازداشته می‌شوند زیرا همین که این نیروها در حالت ضد و مخالف نشان داده

1- Self - estranged being

۲- Supersession، نفی و ترفیع و حفظ.

3- Self - reference

1- Estrangement 2- Actual

می‌شوند به سرعت هرچه تمام‌تر نشان داده می‌شود که این نیروها فقط جنبه‌های مختلف آن مفهوم بنیادی‌اند. ضدیت فقط برای آن است که نشان داده شود که مفهوم به مراتب پیچیده‌تر و هم‌یافته‌تر و فراگیرتر از آن است که در آغاز اندیشیده شده بود. «حل» تضاد فقط به معنای این است که ثابت شود که این دو جنبه‌ی متضاد مفهوم را می‌توان در یک فهم و ادراک کاملاً متکامل‌تر، در مفهومی پیچیده‌تر آشتی داد. هیچ تعارض واقعی لازم نمی‌آید.

از این جاست که فلسفه‌ی هگل به جست‌وجوی آن برمی‌آید که نشان دهد که هیچ تضاد واقعی میان ایده‌ی جامعه‌ی مدنی و ایده‌ی سلطنت وجود ندارد زیرا که هر دو را می‌توان از طریق ایده‌ی هیأت مقننه که میان این دو قرار می‌گیرد حل کرد (یا میانجی‌گری کرد). مارکس پاسخ می‌دهد:

مقننه، یعنی حد واسط، ملغمه‌ی درهم جوشی از دو حد نهایی^۱ اصل سلطنتی و جامعه‌ی مدنی، دو حد نهایی فردیت تجربی و کلیت تجربی، دو حد نهایی موضوع و محمول است. و هگل در کل قیاس صوری را حد واسط، و ملغمه‌ای درهم جوش می‌شمارد. می‌توانیم بگوییم که در باز نمود^۲ این روند قیاسی کل دوگانگی ترافرازنده^۳ و رازورانه‌ی دستگاه او نمایان می‌شود. حد واسط شمشیری چوبین است، آنتی‌ترنهان شده‌ای است میان امر جزئی و امر کلی. [۲۲]

دیدیم که همین فرایند در شرح هگل از دیالکتیک ارباب و برده نیز در کار بود (بنگرید به فصل ۱). آن‌جا نیز حد وسط به این کار می‌آمد که تضاد آشکار میان ارباب و برده را از نظر محو کند و برده را به آشتی با واقعیت موجود باز آورد [۲۳]. مارکس به سخن خود چنین ادامه می‌دهد:

بدیهی است که دوستان به‌طور کلی بی‌میل نیستند که با هم دعوا کنند اما در عین حال می‌ترسند که نکند اگر یزدور بروند و کار به جای باریک بکشند له و لورده و کبود شوند. این است که دو نفری که می‌خواهند دست و پنجه نرم کنند کار را طوری ترتیب می‌دهند که نفر سومی که دخالت می‌کند بار سنگین ضربه‌ها را تحمل کند. اما بعد یکی از دو تا

آدم اصلی سومی می‌شود و روی هم رفته آن قدر محتاط و دست‌به‌عصا هستند که هرگز به حکم قطعی نمی‌رسند. [۲۴]

مارکس دیگر عضو گروه هگلیان جوان، لودویگ فوئرباخ را مورد تحسین قرار می‌دهد؛ نه فقط به دلیل تحلیل ماتریالیستی‌اش از ایدئولوژی بلکه هم‌چنین به‌ویژه از آن رو که با گرایش تقدیرباورانه^۱ در مفهوم هگل از نفی نفی به مخالفت برخاسته بود. چنان که مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی می‌نویسد «دست‌آورد بزرگ فوئرباخ این بود... که با نفی نفی به مخالفت برخاست» [۲۵] اما مارکس نفی نفی را رد نکرد. و بعدها به این نتیجه رسید که گرچه فوئرباخ «پس از هگل دوران‌ساز بود چرا که بر نکته‌های معینی تأکید ورزید... که برای پیش‌رفت انتقاد مهم بودند، نکته‌هایی که هگل نیمه تاریک [Clair - obscur] رها کرده بود»، با این حال «در مقایسه با هگل، فوئرباخ یقیناً تهی دست است» [۲۶]

اما مارکس ناچار بود هنگامی که دیدگاه خود را از مفهوم‌های انتزاعی به نیروهای مادی واقعی دیگرگون می‌کند به کلی اصطلاح‌ها و مولفه‌های^۲ دیالکتیک را تغییر دهد. میانجی^۳ دیگر فرایند مسالمت‌آمیز آشتی نیست بلکه شرح و بسط شکل‌های مختلفی است که در آن تضاد اصلی عصر در هر جنبه‌ی تکامل اجتماعی تا به انتها پیش می‌رود. پاتریک موری^۴ تمایز اصلی میان هگل و مارکس را دریافته است:

نکنه‌ی بسیار مهم در مسأله‌ی مورد نظر این است که چگونه میانجی را تصور کنیم. این نباید مایه‌ی تعجب گردد چرا که آشتی قلب و روح ستر فلسفی هگل است. میانجی در مقابل حدهای نهایی متضادی به باری خواسته می‌شود که هگل به صورت دوگانه‌انگاری‌های روشنگری به تصور درمی‌آورد. میانجی هم‌چنین در مرکز برداشت مارکس از علم نیز هست. بافتن «باید»^۵ در «هست»^۶ میانجی را لازم می‌آورد. جایی که هگل آشتی را می‌باید مارکس تضاد را کشف می‌کند. [۲۷]

هنگامی که مارکس به فلسفه‌ی سیاسی هگل باز می‌گردد استدلال می‌کند که «با ملک و

1- Fatalistic 2- Terms 3- Mediation 4- Patrick Murray
5- Ought 6- Is

Extreme - ۱، یا کرانگین، طرف، نهایت.
2- Exposition 3- Transcendental

دارایی^۱ و قوه‌ی اجرایی که حدِ وسطِ میانِ حاکمیت و جامعه‌ی مدنی را تأمین می‌کند ما برای نخستین بار همه‌ی شرایط لازم را برای آنتی‌تزی می‌یابیم که در آن دو طرف نه فقط برای نبرد آماده می‌شوند بلکه مانیز به نقطه‌ی ستیزه‌ی آنتی‌نایدیر می‌رسیم. «مارکس می‌گوید از این جاست که این «حدِ وسط»... بی‌آن که [نقش] یک میانجی را اجرا کند... تجسم یک تضاد است.» [۲۸]

تضادها دیگر فقط میانِ مفهوم‌ها نیستند بلکه تضادهایی میانِ نیروهای واقعی و مادی‌اند. خطای عمده‌ی هگل این است که به «تضاد در جهان پدیداری^۲ به منزله‌ی وحدتی در جوهر خود، در ایده» می‌نگرد. اما مارکس می‌گوید «ولی واقعی‌تر، یعنی تضادی اساسی، درگیر است؛ برای نمونه در این مورد تضاد در مقننه فقط تضادِ باخود^۳ دولت سیاسی و از این رو تضادِ باخودِ جامعه‌ی مدنی است.» [۲۹] حل و فصلِ چنین تضادهایی دیگر صرفاً مسأله‌ی تکامل فکری و عقلی نیست، بلکه برخوردِ واقعیِ سلاح‌هاست. «روشن است که سلاح انتقاد نمی‌تواند جای نقدِ سلاح‌ها را بگیرد، و نیروی مادی را باید با نیروی مادی سرنگون کرد.» این به معنای آن نیست که نظریه امری نامربوط است بلکه به این معناست که نظریه می‌بایست با جریانِ واقعیِ تکاملِ گره بخورد، آن‌گاه «نظریه نیز همین که به میان توده‌ها برده شود به صورت نیرویی مادی درمی‌آید.» [۳۰] نکته‌ی مارکس صرفاً این بود که نظریه به تنهایی ناکافی و ناقص است.

این دقیقاً نکته‌ی مقابلِ هگل است آن‌جا که «عملِ پس‌زدن و کنارگذاشتن و نفی عبارت است از عملِ پس‌زدن و کنارگذاشتن و نفی جوهری از اندیشه» و «این رفع و نفی در حیطه‌ی اندیشه... موضوع خود را به صورت هستنده^۴ در واقعیت بر جا می‌گذارد» گرچه «می‌اندیشد که به راستی بر آن چیره شده است.» [۳۱] حلقه‌ی پیوند میانِ ایدئالیسم و شکلِ محافظه‌کارانه‌ی دیالکتیک در هگل هنگامی به مراتب صریح‌تر و روشن‌تر شد که مارکس و انگلس توجه خود را معطوف به هگلیانِ جوان کردند:

از آن‌جا که بنا بر وهم و پندارِ هگلیانِ جوان روابطِ میانِ انسان‌ها، همه‌ی کار و

کردارشان، قید و بندها و محدودیت‌هاشان فرآورده‌های شعور و آگاهی‌شان است منطقیاً این بُن‌انگاره‌ی^۱ اخلاقی را برگرده‌ی انسان می‌گذارند که آگاهیِ کنونیِ خود را با آگاهیِ انسانی، انتقادی و خودمدارانه تعویض کنند، و بدین سان محدودیت‌های خود را از میان بردارند. این درخواستِ دگرگون‌کردنِ آگاهی به درخواستِ تفسیر جهان موجود به شیوه‌ای متفاوت منجر می‌شود یعنی به بازساختنِ این جهان به مددِ تفسیری متفاوت و دیگرگونه. ایدئولوژیست‌های هگلی جوان به‌رغم عبارت‌های «جهان‌شکن»^۲ ادعایی خود محافظه‌کارانی ثابت‌قدم و استواراند. [۳۲]

نتیجه‌گیریِ خودِ مارکس صرفاً این بود که هرگونه استراتژی مؤثر و کارآمدی می‌بایست در عمل تجسم یابد:

برای نفی و کنارگذاشتنِ ایده‌ی مالکیتِ خصوصی ایده‌ی کمونیسم کافی است. برای نفی و کنارگذاشتنِ مالکیتِ خصوصی آن‌چنان که واقعاً وجود دارد، فعالیتِ کمونیستی واقعی لازم است. [۳۳]

دیالکتیکِ کارِ انسان و طبیعت

شرح و بسطِ ماتریالیسمی دیالکتیکی به دستِ مارکس و انگلس این دو تن را به آن‌جا کشاند که نتیجه بگیرند که از آن‌جا که جامعه را نیروهای مادی متضاد و متعارض شکل می‌دهند، انقلاب در آگاهی فلسفی کافی نخواهد بود تا جامعه را دگرگون کند. چنان که مارکس در تزِ نهمی مشهورِ خود درباره‌ی فوئرباخ می‌نویسد: «فلسوفان به شیوه‌های گوناگون جهان را فقط تفسیر کرده‌اند؛ [اما] نکته بر سر تغییر آن است.» [۳۴] ولی نظرِ مارکس و انگلس در بابِ عمل ریشه‌هایی بسیار ژرف‌تر از ضرورتِ عملِ سیاسی داشت، هرچند که عملِ سیاسی را نیز حیاتی می‌شمردند. سرانجام آن‌که نظرِ مارکس و انگلس درباره‌ی توانایی و قابلیتِ انسان‌ها در شکل‌دادن به جامعه و کنش. متقابل با جهانِ طبیعی بر نظرِ آن‌ها درباره‌ی کارِ انسان استوار بود. گرچه هگل کارِ انسان را فقط به عنوانِ کارِ ذهنی درمی‌یافت با این همه مارکس و انگلس تشخیص این نکته را که انسان‌ها جهانِ خود را از رهگذرِ کارِ خود می‌آفرینند یکی از

1- estate 2- Phenomenal 3- self - contradiction
4- in existence

1- Postulate 2- world shattering

دست‌آوردهای سترگِ هگل می‌شمرند. اما درحالی‌که هگل به کارِ بی‌تن و بی‌زمانِ آگاهی نظر داشت، مارکس و انگلس فعلی^۱ مادی و تاریخی کارِ انسانی را می‌دیدند. هگل علمِ منطقی را با وجود، یعنی انتزاعی‌ترین مفهوم، می‌آغازد. تحلیلِ مارکس و انگلس در ایدئولوژیِ آلمانی با نقیضه‌ی چنین دل‌مشغولی‌هایی آغاز می‌شود. اما این نقیضه هم‌چنین نکته‌ای جدی را نیز طرح می‌کند:

از آن‌جا که ما با آلمانی‌ها سروکار داریم، که بی‌بهره از مقدمات اند، می‌بایست با بیانِ نخستین مقدمه‌ی تمامی هستی انسانی، و بنابراین نخستین مقدمه‌ی همه‌ی تاریخ آغاز کنیم، این مقدمه که انسان‌ها باید در جایگاهی باشند که زندگی کنند تا بتوانند «تاریخ را بسازند». اما زندگی پیش از هر چیز دیگر خوردن و نوشیدن، مسکن، پوشاک و انواع چیزهای دیگر را لازم می‌آورد. [۳۵]

مارکس و انگلس تأکید می‌ورزند که «از این رو نخستین عملِ تاریخی تولید وسایل برای برآوردن این نیازهاست». این نه فقط «یکی از شرایطِ بنیادیِ سراسر تاریخ است» بلکه هم‌چنین شرطی است «که هم امروز مانند هزاران سال پیش می‌بایست صرفاً به منظور حفظ و نگاه‌داشتِ زندگی انسانی هر روز و هر ساعت انجام پذیرد و تحقق یابد». [۳۶] در واقع حتا آن چیزهایی که ما در تعریفشان آن‌ها را اموری انسانی می‌خوانیم، فرآورده‌ی تکامل و تحولی تاریخی‌اند که در خلالِ آن کارکردن برای برآوردنِ نیازِ نیروی محرکه بوده است. مارکس و انگلس در آثارِ بعدی که پس از انتشارِ کتابِ *منشاء انواع* داروین نوشتند این نظرِ خود را شرح و بسط دادند که حتا تکاملِ قابلیت‌ها و توانایی‌های انسان فرآورده‌های کارِ ضروری و لازم برای بقا و ادامگی حیات است. برای نمونه عملیاتِ دستِ انسان یکی از دست‌آوردهای تاریخی است که از طریق کار به دست آمده است:

نخستین عملیاتی که برای آن پیشینان ما به تدریج آموختند که در طی چندین هزار سال گذار از میمون به انسان از دست‌هاشان استفاده کنند می‌توانسته عملیاتی بسیار ساده بوده باشد... پیش از آن‌که دست‌های انسان بتوانند سنگِ چخماخ را به صورت چاقو درآورد احتمالاً مدت زمانی سپری شده است که در قیاس با آن دوره‌ی تاریخی‌ای که بر ما

معلوم است بی‌اهمیت می‌نماید. اما گام قطعی برداشته شده بود، به این معنی که دست انسان آزاد شده بود.

انگلس نتیجه می‌گیرد که «از این رو دست نه فقط اندام کار بلکه هم‌چنین فرآورده‌ی کار است». [۳۷] حتا تکامل آگاهی نیز حرکتی تاریخی است که با فرایند کار گره خورده است. مارکس و انگلس استدلال می‌کنند که «حتا از آغاز» نیز آگاهی بشر «آگاهی ناب» نیست».

"ذهن" هم از آغاز به ملعنیت به دوش کشیدن بار سنگین ماده مبتلا است، که این‌جا به صورت لابه‌های مضطربِ هوا، صداها و خلاصه زبان نمودار می‌شود. زبان به دیرینگی آگاهی است، زبان، آگاهی عملی و واقعی‌ای است که برای دیگر انسان‌ها نیز وجود دارد، و تنها از این روست که برای من نیز وجود دارد؛ زبان مانند آگاهی فقط از نیاز و ضرورتِ آمیزگاری و معاشرت و مراوده با دیگر انسان‌ها برمی‌خیزد... بنابراین آگاهی هم از آغاز فرآورده‌ای اجتماعی است و تا انسان وجود داشته باشد هم‌چنان برجاست. [۳۸]

گرچه کارِ آگاهانه خود فرآورده‌ای تاریخی است، همین‌که پدید آید به صورت خصیصه‌ی برجسته‌ی موجودات انسانی و نمونه‌ی اصیلِ تلفیق و ترکیبِ دیالکتیکی اندیشه‌ها و واقعیت، نظریه و عمل درمی‌آید. مارکس در مجلدِ نخست سرمایه مضمون‌هایی را که او و انگلس نخست در اوایل دهه‌ی ۱۸۴۰ طرح‌اش را ریخته بودند شرح می‌دهد:

کار، اول از همه، فرابندی میان انسان و طبیعت است، فرابندی که انسان به مددِ آن، از رهگذرِ اعمالِ خود، سوخت و سازِ میانِ خود و طبیعت را میانجی‌گری، تنظیم و نظارت می‌کند. انسان با موادِ طبیعت به عنوانِ یکی از نیروهای طبیعت روبه‌رو می‌شود. او نیروهای طبیعی‌ای را که متعلق به تنِ خود اوست، یعنی بازوها، پاها، سر و دست‌هایش را به حرکت درمی‌آورد تا موادِ طبیعت را به شکلی که با نیازهایش وفق دهد به تصرفِ خود درآورد. از رهگذرِ این حرکت است که در طبیعت بیرونی تأثیر می‌گذارد و تغییرش می‌دهد و به این طریق است که به نحو هم‌زمان طبیعتِ خود را تغییر می‌دهد. [۳۹]

این توانایی بی‌همتا به تغییردادنِ خود در عینِ دگرگون‌کردنِ شرایطِ کلیدِ تمایزگذاری میانِ کارِ انسان و رفتارِ جانوران است.

ما کار را به شکلی فرض می‌گیریم که در آن کار منحصراً خصیصه‌ای انسانی است. عنکبوت عملیاتی انجام می‌دهد که بی‌شبهت به عملیات بافته و نساج نیست، و زنبور با ساختمان حجره‌های شانه‌ی عسل خود بسیاری از معماران را شرم‌زده می‌کند. اما آنچه بدترین معماران را از بهترین زنبوران متمایز می‌کند این است که معمار پیش از آن‌که حجره را به صورت موم بسازد آن را در ذهن خود بنا می‌کند. در پایان هر فرایند کار نتیجه‌ای نمودار می‌شود که پیش‌تر کارگر در آغاز تصورش را کرده بود، و از این دو پیش‌تر به صورت نمونه‌ی اعلا وجود داشته است. [۴۰]

مارکس درباره‌ی این نکته کاملاً روشن و بی‌ابهام سخن می‌گوید، حتی تا آن‌جا که استدلال می‌کند: «انسان... مقصود خود را تحقق می‌بخشد... و این مقصودی است که انسان از آن آگاه است، و همین مقصود است که شیوه‌ی فعالیت او را با سختی و خشکی یک قانون تعیین می‌کند، و انسان باید اراده‌ی خود را تابع آن کند.» [۴۱] اما این به معنای آن نیست که بگوییم فرآورده‌های کار آفرینش آزادانه‌ی آگاهی‌اند. هدف‌های آگاهی و نیز مواد و مصالحی را که تحقق این هدف‌ها را امکان‌پذیر می‌سازند اوضاع و احوال طبیعی و اجتماعی‌ای عرضه می‌کنند که انسان‌ها خود را در آن می‌یابند. از این‌جاست که مارکس استدلال می‌کند:

عناصر ساده‌ی فرایند کار عبارتند از (۱) فعالیت مقصودمند، که خود کار است (۲)

شی‌ای که کار روی آن انجام می‌پذیرد و (۳) ابزارهای آن کار. [۴۲]

البته این‌ها فقط انتزاعی‌ترین تعیین‌گرها هستند یعنی ملاحظه‌ی «فرایند کار مستقل از هر صورت‌بندی اجتماعی خاص». از این رو مارکس خشنود نیست که در همین سطح و پایه بماند. با این حال مهم است یادآوری کنیم که برداشت مارکس و انگلس از کنش متقابل میان شرایطی که در آن انسان‌ها خود را می‌یابند و توانایی آگاهانه‌شان به دگرگون‌ساختن این شرایط بر مبنای کار در همین سطح و پایه‌ی بنیادی استوار است. از همین چارچوب است که مارکس مشهورترین ضابطه‌بندی خود را از ارتباط میان آگاهی و محدوده‌های مادی آن استنتاج می‌کند: «انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند اما نه به اراده‌ی آزادانه‌ی خود؛ نه در اوضاع و احوالی که خود برگزیده‌اند بلکه در شرایط و اوضاع و احوال معین و به‌ارثررسیده‌ای که با آن مستقیماً روبه‌رو می‌شوند.» [۴۳]

چنین بود که مارکس و انگلس مفهومی از ارتباط میان انسان‌ها و جهان طبیعی پروردند که نه انسان‌ها را به پایه‌ی جانوران فرو می‌کاهد - چنان‌که انواع نظریه‌پردازان «میمون برهنه» تا همین امروز چنین کرده‌اند - و نه آن‌که وانمود می‌کند که انسان‌ها و آگاهی بشر به‌تمامی از جهان طبیعی جدایند. در عوض مارکس و انگلس تأکید دارند که هم انسان‌ها و هم آگاهی بشر در کنش متقابل با بقیه‌ی جهان طبیعی تکامل یافته‌اند و هنوز بر آن متکی‌اند. کار آن محوری است که این رابطه گرد آن می‌گردد. کار طریقی است که در آن آگاهی بشر و جهان مادی در یکدیگر تأثیر می‌گذارند و هر دو دگرگون می‌شوند.

این برداشتی دیالکتیکی است که می‌تواند به عنوان الگو و نمونه‌واره‌ای برای گُل روی کرد مارکس و انگلس مد نظر قرار گیرد. این برداشت طبیعت و انسان‌ها را به صورت یک گُلّیت در نظر می‌آورد اما برداشتی نیست که در آن هیچ یک از طرف‌های تضاد را بتوان صرفاً به طرف دیگر فروکاست. آگاهی به خلاف آنچه هگلیمان جوان می‌گفتند به‌نحو مطلق «آزاد» نیست، هم‌چنان‌که به خلاف آنچه ماتریالیست‌های مکانیکی تأکید داشتند، صرفاً بازتابی طبیعی نیز نیست؛ بلکه هر دو طرف گُلّیت با کار آگاهانه و وساطت و میانجی‌گری می‌شوند، فعالینی است که هم مادیت صفات جسمانی انسان و هم آگاهی مغز انسان را در خود ترکیب می‌کند.

این روی‌کرد دو موضوع مهم را طرح می‌کند. نخست آن‌که برداشت مارکس و انگلس از «وحدت جدایش‌یافته» نقش میانجی را به جایگاهی معنادار در دیالکتیک باز می‌آورد و احیا می‌کند. ایدئالیسم هگل حد اوسط را به یک شعبده به «شمشیری چوبین» - فرو کاسته بود که صرفاً به صورت وسیله‌ای برای سرکوبی و فرونشاندن ستیزه‌ی واقعی و اعاده‌ی آن روابط حقیقی درآمده بود که تضادها در وهله‌ی نخست از آن ناشی می‌شدند. این‌جا کار وسیله‌ی چیره‌شدن بر تضاد میان انسان‌ها و جهان طبیعی است و راه را بر امکان پیش‌رفت واقعی، و دگرگونی واقعی هم در شرایط و هم در آگاهی هموار می‌سازد.

کریس آرتور^۱ به‌حق استدلال می‌کند که مارکس مقوله‌ی میانجی را از هگل برگرفته است و این‌که «میانجی همان اندازه در کار او جنبه‌ی اصلی دارد که در کار هگل». آرتور به سخن

ادامه می‌دهد تا به توضیح این نکته بپردازد که میانجی را باید در تقابل با «بی‌واسطگی»^۱ قرار داد و این‌که،

کسی که استدلال می‌کند که انسان چیزی جز جزئی از طبیعت نیست، موجودی طبیعی است که تابع قوانین طبیعی است، این دیدگاه را اختیار می‌کند که انسان در **وحدت بی‌واسطه** با طبیعت است. برعکس کسی که دیدگاهی دوگانه‌انگارانه اختیار می‌کند و انسان را به صورت موجودی نشان می‌دهد که جدا از قلمرو طبیعی است، خود را از نظر معنوی می‌پرورد و با قدرت طبیعت مکنون و پنهان در خود و نیز با نفوذ و تأثیر تعیین‌گرهای بیرونی به مبارزه برمی‌خیزد، انسان را به صورت موجودی در نظر می‌آورد که **به نحوی واسطه به معارضه** با طبیعت برمی‌خیزد. [۴۴]

ماتریالیست‌های عصر روشنگری و فوئر باخ دیدگاه نخست را، و هگل‌یان جوان دیدگاه دوم را برگزیدند. بدین سان هر دو گروه امکان پدید آمدن ارتباط دیالکتیکی واقعی میان دو عنصر کلیت و در نتیجه میانجی میان آن‌ها را از میان بردند. آرتور نتیجه می‌گیرد:

دیدگاه مارکس بسیار پیچیده‌تر بود. از سویی از طبیعت به عنوان «کالبد نااندام‌وار انسان» سخن می‌گوید و می‌گوید که «اگر انسان نمی‌خواهد بمیرد باید که گفت‌وگویی مداوم را با آن حفظ کند... زیرا انسان جزئی از طبیعت است.» از سویی دیگر می‌گوید «انسان در ساختن جهان عینی است که به راستی خود را اثبات می‌کند»؛ از رهگذر چنین فعالیت مولدی «طبیعت به منزله‌ی کار او و واقعیت او جلوه می‌کند.» [۴۵]

دوم آن‌که مهم است به تمامی دریابیم که منظور مارکس و انگلس از «کار» و با توسع بیش‌تر، از «عمل»، چیست. منظور این دو مسلماً این نبود که اندیشه‌ای آگاهانه با کارکردن «انجام می‌پذیرد» و به تحقق می‌رسد یا این‌که طرح و انگاره‌ای نظری با عمل «اجرا می‌شود». چنین مفاهیمی فقط دوگانه‌انگاری کهن را، گو که در گستره‌ای محدودتر، بازآوری می‌کنند. منظور مارکس و انگلس این بود که کار و عمل عبارتند از وحدت مادیت و آگاهی، یعنی تجربه‌ی انسانی هم‌زمان جسمانیت و عقل و آگاهی هدایت‌گر این جسمانیت.

فرانتس جاکوبوسکی^۱ به درستی منظور مارکس را درمی‌یابد:

آگاهی دیگر بیرون از وجود قرار نمی‌گیرد و دیگر جدا از موضوع خود نیست... آگاهی را دگرگونی‌های وجود تعیین می‌کند؛ اما آگاهی نیز هم‌چون آگاهی انسان‌های عمل‌کننده به‌نوبه‌ی خود این وجود را دگرگون می‌کند. آگاهی دیگر آگاهی **برفراز بک شیء**، و «بازتاب» عکس‌برگردان شیء‌ای منفرد نیست بلکه یکی از اجزاء سازنده‌ی روابط تغییر‌یابنده است، روابطی که فقط از آن رو چنین‌اند که با آگاهی و شعوری پیوند دارند که بر هستی مادی‌شان تطبیق می‌کند. آگاهی خودشناسی واقعیت است، مظهر و تجلی و جزئی از فرایند تاریخی وجود است که خود را در هر مرحله از تکامل می‌شناسد. [۴۶]

همین دریافت است که **تزهایی درباره‌ی فوئر باخ** مارکس و به‌ویژه تز نخست را سرشار می‌کند:

نقص اصلی تمامی ماتریالیسم از آغاز تا کنون (از جمله ماتریالیسم فوئر باخ) این است که چیز، واقعیت و حس‌پذیری^۲ را فقط به صورت **موضوع یا موضوع اندیشه‌گری** ادراک می‌کند و نه به صورت **فعالیت محسوس**^۳ انسان، نه به صورت عمل، نه به صورت ذهنی. از این جاست که جنبه‌ی **فعال** را ایدئالیسم در تقابل با ماتریالیسم تکامل بخشید - که البته ایدئالیسم هم به همین سان فعالیت محسوس و واقعی را نمی‌شناسد. فوئر باخ می‌خواهد که موضوع‌های محسوس به‌راستی از موضوع‌های اندیشه جدا و متمایز باشند اما خود فعالیت انسان را به عنوان فعالیت **عینی** ادراک نمی‌کند. از این جاست که... نگرش نظری را یگانه نگرش انسانی اصیل می‌شمارد، حال آن‌که عمل فقط به صورت تجلی یهودانه‌ی پلیدش در یافته و تثبیت می‌شود. از این روست که فوئر باخ اهمیت فعالیت «انقلابی»، و «عملی - انتقادی» را در نمی‌یابد. [۴۷]

نکنه‌ی مارکس این است که در عمل دو چیز به صورت هم‌زمان روی می‌دهد: اندیشه نیرویی عینی می‌شود و واقعیت مادی به لحاظ ذهنی دستکاری‌پذیر^۴ می‌شود. این از آن رو است که عمل هم آگاهی را در بر دارد و هم مادیت را. فوئر باخ در تقابل با هگل با ماتریالیسم

1- Franz Jakubowski

2- Sensvouness

3- Sensvous

4- Manipulable

1- Immediscy

2- Scheme

آغازید. اما درست همان‌گونه که ایدئالیسم غیرانتقادی هگل او را به پوزیتیویسم غیرانتقادی کشاند، ماتریالیسم غیرانتقادی فوئرباخ نیز به احیا و بازآوری ایدئالیسم غیرانتقادی انجامید. اشتباه فوئرباخ این است که عمل را فقط به صورت مادیت می‌بیند، و بنابراین هیچ مادیتی در آگاهی نمی‌بیند. چنان که سیدنی هوک یادآوری می‌کند:

مارکس از او آن قدر که به سبب ایدئالیسم بازمانده‌اش انتقاد می‌کند به سبب ماتریالیسم ناکافی و ناقص‌اش انتقاد نمی‌کند. چیره‌شدن بر ذات و بنیاد ایدئالیستی مراحل مختلف فعالیت زمان‌مند از طریق درخواست بازگشت به واقعیت‌های تجربه چیزی است؛ و انجام دادن اصلاح ضروری و وفادارماندن به برنامه‌ی شخصی خود چیزی کاملاً دیگر. فوئرباخ به سبب برداشت غیرتاریخی و انتزاعی‌اش از انسان، از نیازها، از شیء، از اجتماع و از کمونیسم برخلاف برنامه‌ی خود مرتکب خطا می‌شود و به دام ایدئالیسم می‌افتد. [۴۸]

مارکس و انگلس نه منکر این‌اند که اشکالی از مادیت هست که بی‌بهره از آگاهی است (برای نمونه جهان بی‌جان) و نه این‌که اشکالی از آگاهی هست که از جهان واقعی جدا و منتزع شده است (برای مثال فلسفه‌ی هگل). مارکس و انگلس می‌گویند که کار هم‌آمیزی و هم‌جوشی بیگانه‌ی هر دو این عناصر است آن دسته از نظریه‌پردازانی که نمی‌توانند ببینند که چگونه کار به صورت ذهن - عین فرایند تاریخی درمی‌آید، یعنی گره‌گاهی که در آن خطوط تعیین مادی و آگاهی بر هم منطبق می‌شوند، از دیدگاهی محروماند که از درجه‌ی آن می‌توان تکامل جهان طبیعی، تکامل جامعه و کنش متقابل میان آن‌ها را دریافت.

دیالکتیک طبیعت

یکی از بی‌آمدهای روی‌کردی که در بخش پیش طرحی‌گلی از آن به دست دادیم این است که مارکس و انگلس می‌توانستند بر این عقیده باشند که تکامل دیالکتیکی یکی از ویژگی‌های جهان طبیعی و نیز جهان اجتماعی است بی‌آن‌که لازم باشد اظهار کنند که شکل دیالکتیک در این هر دو مورد یکی است. هانری لوفور اشاره می‌کند که «علوم طبیعی و علوم اجتماعی به نحو ویژه‌ای خلاق‌اند، و هر کدام روش‌ها و هدف‌های خاص خود را دارند. با این همه، قوانین

واقعیت انسانی نمی‌تواند یک‌سر با قوانین طبیعت متفاوت باشد.» [۴۹] این روی‌کرد مارکس و انگلس را از آن بازداشت که یا وانمود کنند که قوانین اقتصادی با همان سطح از جبریت و موجبیت قوانین طبیعی کار می‌کنند یا آن‌که وسوسه شوند که با این دعوی که جهان طبیعی صفات آگاهی انسانی را بازآوری و باز تولید می‌کند جهان طبیعی را انسان‌گونه کنند.

روزگاران بوده است، و چه بسا اعصاری کامل، که انسان‌ها نمی‌توانسته‌اند نظارت و تسلط کامل بر جامعه داشته باشند یا دست به این کار نمی‌یازیدند. در چنین شرایطی قوانین اقتصادی «با ضرورت قانون طبیعی» کار می‌کرد. اما این دوره‌ها نباید ما را به نادیده‌انگاشتن تفاوت کیفی میان جامعه‌ی انسانی و طبیعت و نیز وابستگی متقابل این دو بکشاند. حتا جایی که محدودیت‌های طبیعی دگرگونی آگاهانه بسیار سفت و سخت و شدید است، چنان که در جامعه‌های ماقبل سرمایه‌داری، فرایند کار انسانی آگاهانه هنوز تأثیری اجتماعی دارد که با عمل‌کرد کور طبیعت حتا در جهان حیوانی، چه رسد در سطح بی‌جان، یک‌سر متفاوت است. انگلس در دیالکتیک طبیعت گاه استعاره‌ها یا نمونه‌هایی را از جهان طبیعی به شیوه‌هایی نادرخور یا ناسودمند برمی‌گیرد و به منتقدان این امکان را می‌دهد که خیال کنند که او تفاوت و تمایز میان تکامل در جهان طبیعی و تغییر اجتماعی را در نمی‌یابد. با این حال دقیقاً در دیالکتیک طبیعت است که انگلس به این تفاوت و تمایز مهم میان دیالکتیک در تاریخ انسان و دیالکتیک در طبیعت قائل می‌شود:

در تاریخ حرکت از طریق تضاد به آشکارترین نحو در تمام اعصار بحرانی‌ترین سرشناس‌ترین مردمان خود را نشان می‌دهد. در چنین لحظه‌هایی مردم فقط می‌توانند میان دو شاخ یک دوراه دست به انتخاب بزنند: «یا این یا آن!» و در واقع مسأله همیشه به طریقی طرح می‌شود که یک‌سر متفاوت با آن چیزی است که بی‌ذوقان و بی‌فرهنگان که در هر عصر در سیاست به تفنن می‌پردازند، مایل‌اند طرح شود. [۵۰]

و در ادامه‌ی سخن نمونه‌ای از انقلاب‌های ۱۸۴۸ به دست می‌دهد که «حتا بی‌فرهنگ آلمانی نیز... در ۱۸۴۹ به‌ناگهان، به‌طرزی نامنتظر و برخلاف میل‌اش خود را رویاروی این مسأله یافت: یا بازگشت به ارتجاع کهن به شدیدترین شکل آن یا ادامه و استمرار انقلاب.» اما در همان صفحه انگلس الگوی بسیار متفاوتی از تغییر دیالکتیکی در جهان طبیعی ترسیم می‌کند:

خطوطِ سفت و سخت با نظریه‌ی تکامل^۱ ناسازگارند... «با این یا آن» بیش از پیش ناگفتنی و نارسا می‌شود... برای مرحله‌ای در نگرش به طبیعت که همه‌ی تفاوت‌ها در گام‌ها و مراحل میانی و بینایی ادغام می‌شوند، و همه‌ی اضداد از طریق حلقه‌های میانی و بینایی از یکدیگر گذر می‌کنند، روش تفکر متافیزیکی کهن دیگر کفایت نمی‌کند. دیالکتیک نیز که به همین سان هیچ **خطِ سفت و سخت**، «با این یا آن» نامشروط و کلاً معتبری نمی‌شناسد و بر آن تفاوت‌های متافیزیکی ثابت و پایدار پل می‌زند، و افزون بر «با این یا آن» هم‌چنین در جای مناسب خود «هم این و هم آن» را به رسمیت می‌شناسد و اضداد را آشتی می‌دهد، یگانه روش تفکر است که به برترین درجه درخور این مرحله است. [۵۱]

فراور^۲ با نقل از انگلس این نکته را شرح و بسط می‌دهد: در طبیعت «توالی و تواتر پدیده‌هایی که با مشاهده‌ی بی‌واسطه‌ی ما دریافتنی‌اند با نظم و ترتیبی قابل ملاحظه میان محدوده‌های وسیع تکرار می‌شوند»، حال آن‌که در تاریخ انسان تکرار استثناء است نه قاعده. به علاوه، «هنگامی که چنین تکرارهایی روی می‌دهد هرگز دقیقاً در همان شرایط روی نمی‌دهد.» [۵۲]

انگلس در پاره‌گفتار مهمی در **لودویک فوئرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان** می‌نویسد که گرچه «دیالکتیک... علم قوانین کلی حرکت است یعنی هم علم قوانین کلی جهان بیرونی و هم علم قوانین کلی تفکر انسانی است» و این‌که گرچه این‌ها «دو مجموعه‌ی قوانین‌اند که در جوهر خود یگانه‌اند» اما ضرورتاً «در محدوده‌ای که ذهن انسان می‌تواند این قوانین را آگاهانه به کار بندد در بیان خود متفاوت‌اند، حال آن‌که در طبیعت... این قوانین خود را ناآگاهانه و به صورت ضرورت بیرونی بیان می‌کنند.» [۵۳] او هم‌چنین یادآوری می‌کند که انسان‌ها در جامعه‌ی طبقاتی نظارت و تسلط جمعی آگاهانه بر سرنوشت خود ندارند، و در نتیجه «آنچه اراده‌مند است روی می‌دهد اما به‌ندرت.» نتیجه آن‌که قوانین اجتماعی هم‌سان و هم‌گون قوانینی می‌شوند که بر «قلمرو طبیعت ناآگاه» حاکم‌اند. با این حال انگلس تأکید می‌ورزد:

اما در یک نقطه تاریخ تکامل جامعه ثابت می‌کند که اساساً با تاریخ تکامل طبیعت تفاوت دارد. در طبیعت - تا جایی که واکنش انسان را بر طبیعت نادیده بگیریم - فقط عوامل کور و ناآگاه‌اند که در یکدیگر تأثیر می‌گذارند، عواملی که از تأثیر متقابل‌شان قانون کلی پا به عرصه‌ی عمل می‌گذارد. هرچه روی می‌دهد... به عنوان هدفی دل‌خواسته و مطلوب روی نمی‌دهد. از سوی دیگر، در تاریخ جامعه عمل‌کنندگان^۱ همه مجهز به آگاهی‌اند، کسانی هستند که با سنجیدگی یا شور عمل می‌کنند، در جهت هدف‌های معینی کار می‌کنند؛ هیچ چیز بدون مقصود آگاهانه، بدون هدف مورد نظر روی نمی‌دهد. [۵۴]

تمایز میان دیالکتیکی که در آن آگاهی حضور دارد و دیالکتیکی که در آن آگاهی حضور ندارد یگانه چیزی نیست که تحلیل انگلس را از تقلیل‌گرایی زمخت و ناشیانه ممتاز می‌کند. انگلس هم‌چنین تأکید داشت که در درون خود طبیعت خطاست که مثلاً زیست‌شناسی را به شیمی فروکاست.

شرح درخشان شون سایرز^۲ از بحث انگلس مطلب را روشن می‌کند:

برای نمونه انسولین فرآورده‌ای زیست‌شناختی است؛ انسولین هورمونی است که در لوزالمعده ترشح می‌کند. ترکیب شیمیایی انسولین اکنون شناخته شده است و حتی می‌توان به‌طور مصنوعی آن را ترکیب کرد. به پاره‌ای از تأثیرات شیمیایی انسولین نیز در بدن پی برده شده است. اما این به این معنا نیست که زیست‌شناسی انسولین به شیمی کاهش داده شده است یا بتواند کاهش داده شود. توصیف و فهم و درک انسولین در قالب اصطلاحات زیست‌شناختی مستلزم چیزی بیش از شناخت ترکیب شیمیایی و خواص آن است. این کار مستلزم فهم و درک نقش انسولین به عنوان یک هورمون و کارکردهای آن در بدن به‌طور کلی است. شیمی می‌تواند از سازوکار نهفته در این نقش توضیحی به دست دهد اما خود این نقش را فقط می‌توان با سطح متفاوتی از مفاهیم و اصولی که تشکیل‌دهنده‌ی زیست‌شناسی به عنوان علمی متمایزاند فهم و درک کرد. [۵۵]

در نظر تقلیل‌گرایان، کل به عنوان انباشت ساده‌ی اجزای آن دریافت می‌شود، اما نزد

ماتریالیست‌های دیالکتیکی گُل چیزی بیش از جمع ساده‌ی اجزای آن است. و این روی‌کرد هیچ شکلی از رازوری را لازم نمی‌آورد:

البته هر اندام‌واره‌ی زنده مرکب از اجزای تشکیل‌دهنده‌ی جسمانی و شیمیایی است، و نه چیزی دیگر. با این حال این اندام‌واره فقط مجموعه‌ی چنین اجزای تشکیل‌دهنده‌ای و یا حتی مجموعه‌ای از اجزای کالبدشناختی و فیزیولوژیک نیست. بلکه اجزایی اند که به صورت یک گُل یگانه می‌شوند، سازمان می‌یابند و عمل می‌کنند. این یگانگی و سازمان‌یابی فقط ویژگی‌های توصیف‌های ما نیستند؛ بلکه خصوصیات خود چیزاند؛ و به عنوان یک اندام‌واره‌ی زیست‌شناختی تشکیل‌دهنده‌ی این چیزاند. [۵۶]

سایزر دیدگاه انگلس را با وضوح تحسین‌انگیزی شرح می‌دهد:

این سطوح مختلف و متفاوت به‌طورنسبی خودمختاراند. این سطوح نه فقط متمایز بلکه درعین حال یگانه و متحداند؛ میان آن‌ها هم استمرار و تداوم هست و هم تفاوت. روشن‌ترین گواه این مطلب را این واقعیت به دست می‌دهد - و علم جدید آن را هم چون واقعیت می‌پذیرد - که پدیده‌های زیست‌شناختی صرفاً از شرایط شیمیایی و جسمانی - یعنی نازیبست‌شناختی - از طریق فرایندهای صرفاً طبیعی **سورومی‌آوردند**. [۵۷]

دو دانشمند، ریچارد لوییز و ریچارد لووانتین در شرح درخشان خود درباره‌ی کاربردپذیری کنونی روی‌کرد مارکس و انگلس نکته‌ی مشابهی را یادآور می‌شوند. این دو تن نیز به‌روشنی توضیح می‌دهند که می‌بایست جامعه‌ی انسانی را هم به چشم جزئی از طبیعت، و به عنوان امری بنگریم که از طبیعت به وجود می‌آید و هم با این حال به عنوان امری که متفاوت با بقیه‌ی طبیعت است. این دو تن خاطر نشان می‌کنند:

نظام‌ها در وهله‌ی نخست شرایطی را از میان برمی‌دارند که آن‌ها را پدید آورده است و امکانات دگرگونی‌های تازه‌ای را پدید می‌آورند که پیش‌تر وجود نداشته است. این قانون که همه‌ی زندگی از زندگی برمی‌آید فقط حدود یک میلیون سال پیش وضع شده است. زندگی در اصل از ماده‌ی بی‌جان پدید آمده است اما این پدید آمدگی وقوع مستمر و مداوم خود را ناممکن کرد زیرا اندام‌واره‌های زنده مولکول‌های اندام‌وار پیچیده‌ای را مصرف کردند که برای بازآفرینی **نوبه‌نو**^۱ بدان نیاز داشتند. [۵۸]

هم‌چنان که این تصور از فرایند در طبیعت محدود به زیست‌شناسی نیست. ظهور شکل‌های عالی‌تر و پیچیده‌تر از دل شکل‌های فروتر و ساده‌تر ویژگی گُلّی هستی مادی است: «این نکته در سطحی ساده در تحول و تکامل جهان به‌طورگُلّی جلوه‌گر می‌شود - در شکل‌بندی، تکامل - و مرگ نهایی کهکشان‌ها، ستارگان و منظومه‌های سیاره‌ای - و کیهان‌شناسی نیز آن را توصیف می‌کند و توضیح می‌دهد. به همین سان زمین‌شناسی تکامل ویژگی‌های مادی سیاره را وصف می‌کند.» [۵۹]

این فکر که طبیعت تاریخی دارد، این‌که طبیعت در سراسر زمان تغییر می‌پذیرد و تکامل می‌یابد و به همان شکل و شمایلی که در آغاز زمان داشته است ثابت و پایدار و منجمد نمی‌ماند امروزه فکری متعارف و معمولی است اما در روزگارِ هگل نامعلوم و ناشناخته بود. با این حال با همه‌ی آشنایی که اکنون با فکر تاریخ طبیعی داریم، تاریخ طبیعی هنوز مسأله‌ای را فراروی بسیاری از فیلسوفان و دانشمندان معاصر طرح می‌کند که در برابر هگل، چه رسد به مارکس و انگلس، طرح نمی‌کرد. برخی به‌سادگی به تقلیل‌گرایی‌ای درمی‌غلطند که سایزر به انتقاد از آن می‌پردازد. اما در نظر کسانی که از این راه حل ناخشنودند، مسأله از این قرار است: اگر طبیعت گُلّیتی را شکل می‌دهد، که می‌بایست چنین باشد و گر نه ما از ماتریالیسم یک‌سر جدایی اختیار می‌کنیم و به صورت مؤمنان و معتقدان به امر **فراطبیعی** درمی‌آیم، و اگر این گُلّیت، چنان که نظریه‌ی تکاملی نشان می‌دهد، تحول می‌پذیرد، در آن صورت آیا ناگزیر نیستیم که این گُلّیت را به عنوان خود‌پرورانی‌ای تصور کنیم که با تضاد درونی به کار می‌افتد؟ دقیقاً بر همین نکته است که هسته‌ی نظری استدلال انگلس در **دیالکتیک طبیعت** استوار است. و دقیقاً برای رویارویی با مسأله‌ای از این دست است که برخی از دانشمندان ترغیب شده‌اند که برداشتی ماتریالیستی و مارکسیستی از تغییر بیروارند. دیگران که می‌کوشند از بینشی سنتی‌تر در باب روش علمی دفاع کنند، اغلب از تبیین‌هایی نیمه‌رازورانه و عرفانی از علت نخستین و اصلی سر درمی‌آورند.

کسانی که مانند لوییز و لووانتین به دفاع از مفهوم دیالکتیکی علم می‌پردازند، تا حد چشم‌گیری در این نکته با مارکس و انگلس هم‌داستان می‌شوند که از آن‌جا که تاریخ سطوح کیفیتاً تازه‌ای از تکامل را پدید می‌آورد، «قوانین تغییر و تبدیل خود دگرگون می‌شوند.» به

خلاف دیدگاه حاکم که بر آن می‌رود که اعیان یا موضوع‌هایی که قوانین درباره‌ی آن‌ها به کار بسته می‌شود تغییر می‌کنند اما خود قوانین تغییر نمی‌کنند، دیدگاه دیالکتیکی می‌بایست تأکید کند که «ذواتی^۱ که عین‌ها یا موضوع‌های این قوانین تغییر و تبدیل‌اند به صورت ذهن‌هایی درمی‌آیند که این قوانین را دگرگون می‌کنند.» [۶۰] در نتیجه، سروکار یافتن با شکل‌های متفاوت دیالکتیک در جنبه‌های مختلف واقعیت حکم نسخ و لغو دیالکتیک را ندارد بلکه به معنای تصدیق سودمندی این روی‌کرد و دلیلی است بر ضد اتهام‌هایی که مارکسیسم را شکلی از تقلیل‌گرایی می‌شمارند.

دیالکتیک تاریخ

برای پی‌بردن به توانایی انسان برای شکل‌دادن به جهان باید محدودیت‌هایی را دریابیم که انسان‌ها زیر بار آن این توانایی را به کار می‌بندند. تنها وقتی که شرایط دقیق طبیعی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی‌ای را بشناسیم که انسان‌ها خود را تحت آن می‌یابند می‌توانیم ارزیابی کنیم که چگونه تغییری میسر است و با چه ابزارهایی می‌توان آن را فراهم آورد. از همین روست که مارکس و انگلس حتماً شرح و گزارش خود را از ارتباط میان انسان‌ها و طبیعت گزینی بی‌معنا می‌شمردند مگر آن‌که این شرح به تحلیل مشخص‌تری از راه‌ها و طرق گوناگونی می‌انجامد که به موجب آن‌ها این ارتباط به‌نحو تاریخی تکامل می‌یابد.

ایراد دایمی مارکس و انگلس بر مخالفان سیاسی و نظری‌شان - خواه این مخالفان هگلیان جوان بودند یا سوسیالیست فرانسوی پرودون، یا دانشگاهی آلمانی دورینگ یا اقتصاددانان بورژوازی کلاسیک - این بود که نظریه‌های این مخالفان تاریخی و انتزاعی است. این کسان بر این گمان می‌رفتند که ویژگی‌های یک دوره‌ی تاریخی در مورد همه‌ی تاریخ صدق می‌کند یا این‌که کلیت‌هایی که در مورد همه‌ی تاریخ مصداق دارد می‌تواند ویژگی‌های یک دوره‌ی معین را نیز توضیح دهد.

نخستین نکته‌ای که مارکس و انگلس به میان می‌کشند این است که مفهوم آزادی انسان، که در مفهوم کلی خود آن‌ها از کار آگاهانه نیز مستتر است، بر اثر شرایطی که انسان‌ها پیش‌تر

تاریخ خود را تحت سیطره‌ی آن کار کرده‌اند عملاً انکار شده یا تا حدودی انکار شده است [۶۱] . از این رو در سراسر تاریخ،

مردم آزادی خود را هر بار تا آن حدودی به دست آورده‌اند که نیروهای مولد تحمیل کرده و مجاز شمرده است و نه کمال مطلوب و آرمان آن‌ها از انسان. اما همه‌ی رهایی‌ای که تاکنون به انجام رسیده است بر نیروهای مولد محدود استوار بوده است. [۶۲] این‌جا ما در خط سیری یک‌سر متفاوت با مسیر هگل و اخلاف هگلی جوان‌اش پیش می‌رویم. شرایطی که انسان‌ها خود را در آن می‌یابند اقتضای تحلیلی دیالکتیکی دارد و نه اندیشه‌ای که مردم درباره‌ی خود دارند - به‌علاوه برداشت مارکس و انگلس از کار انسان توجه‌اشان را به قابلیت مولد فزاینده‌ای معطوف می‌کند که در قلب تاریخ انسان جا دارد.

هر مرحله حاصلی مادی، مجموعه‌ای از نیروهای مولد، رابطه‌ای به لحاظ تاریخی پدید آمده با طبیعت و رابطه‌ی افراد با یکدیگر را در بر دارد که هر نسل از سلف خود تحویل می‌گیرد؛ انبوهی از نیروهای مولد که از سویی به دست نسل جدید مورد دخل و تصرف قرار می‌گیرد اما از سویی دیگر هم چنین شرایط زندگی خود را نیز بر آن مقرر و تجویز می‌کند و تکاملی معین و ویژگی خاصی به آن می‌بخشد. همین نکته نشان می‌دهد که همان اندازه که شرایط انسان‌ها را می‌سازد انسان‌ها نیز شرایط را می‌سازند. [۶۳]

و این توانمندی به روشی کلی تاریخ انسان را محدود نمی‌کند - بلکه مایه‌ی پدید آمدن شکل‌های ویژه‌ای از کنش - متقابل انسانی، و روابط طبقاتی می‌شود:

- محصولی که این نیروهای مولد می‌توانستند فراهم آورند برای کلی جامعه ناکافی بود و تکامل به شرطی میسر می‌شد که برخی کسان که نیازهای خود را به بهای [کار] دیگران برمی‌آوردند، و بنابراین برخی کسان - یعنی اقلیتی - انحصار تکامل را به دست آوردند، حال آن‌که دیگران - یعنی اکثریتی - به دلیل مبارزه‌ی مداوم برای برآوردن اساسی‌ترین نیازهای خود، عاجلاً (یعنی تا هنگام ایجاد نیروهای مولد انقلابی جدید) از هر تکاملی باز داشته شدند.

تاریخ انسان به‌طور کلی بر اثر ستیزه و تضادی که در قلب آن است به پیش رانده می‌شود:

«از این رو جامعه تاکنون همواره در چارچوب یک تضاد تکامل پذیرفته است - در عصر کهن تضاد میان آزادگان و بندگان، در قرون وسطی تضاد میان اشراف و سرفها و در عصر جدید تضاد میان بورژوازی و پرولتاریا» [۶۴] اما در مارکس و انگلس طبیعت تغییر یابنده‌ی جامعه به این معناست که دیالکتیک می‌تواند ویژگی‌های کاملاً متفاوت در دوره‌های تاریخی متفاوت داشته باشد.

حتا در این سطح هنوز بسیار گلی نیز روشن است که مارکس و انگلس مفاهیم دیالکتیکی را به روشی کاملاً متفاوت با هگل می‌پرورانند و تکامل می‌بخشند. ایدئالیسم هگل او را از آن باز می‌داشت که بگذراد تضادها در واقعیت مادی هیچ‌گونه تکامل واقعی از خود نشان دهند. این تضادها همیشه فقط مظهر و بیان اندیشه در مخالفت با خود بودند و می‌بایست به زودی در درک و فهم کامل تری از همان فرایند اندیشه از نو ادغام و تلفیق شوند. برعکس، مارکس و انگلس فاگزیرند فرایندهای واقعی‌ای را پرورانند و تکامل بخشند که تضادهای اقتصادی به مدد آن‌ها خود را به تحقق می‌رسانند و حل می‌کنند.

از این رو نه فقط سطح نیروهای مولد مایه‌ی پدید آمدن تضادهای طبقاتی در آشکارترین معنای آن می‌شود بلکه از آن‌جا که خود کار نیز نیروهای مولد را در سراسر زمان تکامل می‌بخشد، این نیروها به طریقی دگرگون می‌شوند که در تضاد با نهادهای اجتماعی و سیاسی‌ای می‌افتند که از شالوده‌ی تولیدی ابتدایی‌تر و کم‌تر تکامل یافته‌ای سرچشمه می‌گیرند.

هر تسل ذخیره‌ی تازه‌ای از ابزارها و فنون را از نسل پیشین به ارث می‌برد، اما هم‌چنین وارث نهادهای کهن، روابط طبقاتی و عادات و رسومی است که ضرورتاً به همان سرعت تغییر نکرده‌اند. تعارض میان شیوه‌های تازه‌ی تولیدکردن و روابط کهن که هم‌زمان تعارض میان تولیدکنندگان و کسانی است که بر آن‌ها حکومت می‌کنند نیروی انگیزنده‌ی پس‌پشت انقلاب‌های اجتماعی است.

انسان‌ها در تولید اجتماعی هستی خود ناگزیر وارد روابط معینی می‌شوند که مستقل از اراده‌ی آن‌ها است، یعنی روابط تولیدی متناسب با مرحله‌ی معینی در تکامل نیروهای مادی تولید. گلیت این روابط تولیدی ساختار اقتصادی جامعه را تشکیل می‌دهد [یعنی

آن] بنیاد واقعی که بر بنیاد آن روساختی حقوقی و سیاسی پدیدار می‌شود و اشکال معینی از آگاهی بر آن منطبق است... در مرحله‌ی معینی از تکامل، نیروهای تولید مادی جامعه در تعارض با روابط تولیدی موجود قرار می‌گیرند یا - این صرفاً همان چیز را با اصطلاحات حقوقی بیان می‌کند - با روابط مالکیتی در تعارض قرار می‌گیرند که تاکنون در چارچوب آن عمل می‌کرده‌اند. این روابط از اشکال تکامل نیروهای مولد درمی‌آیند و به غل‌وزنجیرهای آن بدل می‌شوند. آن‌گاه عصری از انقلاب‌های اجتماعی آغاز می‌شود. [۶۵]

از این ضابطه‌بندی مشهور «شالوده و روساخت» اغلب چنان برداشت شده است که گویی بر نگرشی جبریاورانه به نهادهای سیاسی، احزاب، آگاهی و انقلاب دلالت می‌کند. اما روشن است که نیت مارکس اثبات اجتناب‌ناپذیری انقلاب نیست بلکه غرض صرفاً این است که این چارچوب مادی امکان دگرگونی انقلابی را وامی‌گشاید: «نیروهای مولد که در جامعه‌ی بورژوازی تکامل می‌یابند... شرایط مادی حل این تعارض را پدید می‌آورند» [۶۶] اما ایجاد امکان حل‌وفصل و به‌دست آوردن بالفعل و واقعی راه حل این‌جا نیز مانند همه‌ی امور دیگر لزوماً باهم یکی نیستند. در واقع حل‌کردن تضادهای سرمایه‌داری، و بدین سان توانایی داشتن بر بهره‌گیری از نیروهای مولد انباشته‌شده، بسته به این است که تضاد میان طبقات چگونه حل شود. و یکی از اجزاء حیاتی و تعیین‌کننده‌ی راه حل موفق «اشکال ایدئولوژیکی است که به موجب آن انسان‌ها از این تعارض آگاهی می‌یابند و با آن می‌جنگند» [۶۷]

از همین روست که اگر رنگ‌ولعاب‌های خطایی که گاهی درباره‌ی «اجتناب‌ناپذیری» این یا آن تکامل اجتماعی را کنار بگذاریم، هرگاه که مارکس و انگلس مستقیماً با این مسئله روبه‌رو می‌شوند که آیا سرمایه‌داری ضرورتاً جای خود را به سوسیالیسم می‌دهد و مایه‌ی پدید آمدن سوسیالیسم می‌شود اصرار ورزیده‌اند که چنین نیست. مانیفست کمونیست به‌صراحت پا می‌فشارد که هر بار جامعه‌ای طبقاتی وارد بحرانی می‌شود، انتخابی که در برابر نوع بشر قرار دارد «بازسازی انقلابی جامعه در مقیاسی وسیع، یا... ویرانی همگانی طبقات درگیر و متخاصم» [۶۸] است. و انگلس در آنتی‌دورینگ این نکته را روشن می‌کند که گرچه بحران‌های انقلابی در ذات ساختار سرمایه‌داری جا دارند، پی‌آمد چنین بحران‌هایی از پیش معین

نمی‌شود: «نیروهای مولد بورژوازی فراتر از حدود تسلط آن رشد کرده‌اند، و چنان‌که گویی بر اثر قانون طبیعت لازم آمده‌اند، گُلِ جامعه‌ی بورژوازی را به سمت ویرانی، یا انقلاب می‌رانند» [۶۹]

در جامعه‌های پیش‌سرمایه‌داری بنیاد محدود تولید نه فقط این واقعیت را تعیین می‌کند که جامعه به طبقات تقسیم خواهد شد بلکه هم‌چنین آگاهی این طبقات را نیز محدود می‌کند، حتا در نقطه‌ای که جامعه‌ی کهن دستخوش دگرگونی انقلابی است از این رو گریه برداشت گُلی مارکس و انگلس از کارِ قابلیت و توانایی انسانی بیگانه‌ای را وصف می‌کند که آگاهانه جهان پیرامون انسان‌ها را شکل می‌دهد، باز نمی‌توان این قابلیت و توانایی را برای دوره‌های طولانی تاریخ بشر در چیزی به مقیاس و گستردگی جامعه به تمامی به کار بُرد.

نتیجه آن‌که دگرگونی تاریخی اغلب از نیروهایی به دست می‌آید که فقط به‌طور جزئی بازتابی درست در آگاهی آن طبقاتی دارند که جامعه را می‌سازند. حتا در نقطه‌عطف‌های قاطع و تعیین‌کننده‌ی تاریخ، نگاه گذرا به آزادی انسان ضرورتاً فقط جزئی است و بنابراین حتا طبقاتی که برای آزادی می‌جنگند فقط تا حدودی آن را درمی‌یابند. این طبقات بی‌خبر از آنچه نیروهای مولدی که خود آفریده‌اند قادر به حفظ و نگهداری آن است، فقط امکان افزایشی در آزادی انسان را می‌بینند و برای آن می‌جنگند، و فقط به‌طور مبهم حس می‌کنند که آیا آزادی جدید برای همه کس خواهد بود یا صرفاً برای اقلیتی جدید.

مارکس و انگلس در پاسخ به اظهارنظر پیش‌گفته‌ی برونو باوئر مبنی بر این‌که همه‌ی اعمال و وقایع بزرگ تاریخ ناکام خواهد ماند اگر توده‌ها در آن منفعت و علاقه پیدا کنند و درگیر شوند، می‌نویسند:

منفعت و علاقه‌ی بورژوازی به انقلاب ۱۷۸۹... چنان نیرومند بود که بر قلم مارا، گیوتین دوره‌ی وحشت و شمشیر ناپلئون و نیز صلیب و خون آبی‌رنگی خاندان بوربون پیروز شد. انقلاب فقط برای توده‌ها... که اصل زندگی رستین‌اش با اصل زندگی انقلاب تطبیق نمی‌کرد یک «شکست» بود، توده‌ای که شرایط واقعی‌اش برای رهایی اساساً با آن شرایطی که بورژوازی می‌توانست در درون آن خود و جامعه را وارهاوند، متفاوت بود. [۷۰]

مارکس و انگلس در این‌جا تحلیل ماتریالیستی را نه برای نفی و انکار نقش آگاهی در انقلاب بلکه برای آن به کار می‌گیرند تا بر پایه‌ی تکامل جامعه در روزگار انقلاب فرانسه به تحلیل این نکته بپردازند که کدام طبقات از کدام هدف‌ها آگاه‌اند.

اگر انقلاب یک شکست بود از آن رو نبود که توده‌ها نسبت به آن «شور و اشتیاق» داشتند یا در آن «منفعت و علاقه» داشتند بلکه از آن رو بود که پُرشمارترین بخش توده‌ها، بخش متمایز از بورژوازی، علاقه‌مندی واقعی به اصل انقلاب نداشت، و دارای اصلی انقلابی از آن خود نبود بلکه فقط یک «ایده» و از آن‌جا فقط موضوعی برای شور و اشتیاق زودگذر در اختیار داشت. [۷۱]

این اشتیاق تا حدودی از آن رو پدید می‌آید که بورژوازی ناگزیر است علاقه‌مندی و منافع خود را با علاقه‌مندی و منافع دیگر طبقاتی که با نظم کهن رویاروی‌اند یک‌سان نشان دهد. زیرا هر طبقه‌ی جدیدی که به جای طبقه‌ی حاکم پیش از خود می‌نشیند ناگزیر است، صرفاً برای آن‌که هدف خود را به سرانجام برساند، منفعت خود را منفعت همگانی همه‌ی اعضای جامعه نشان دهد... طبقه‌ای که انقلاب می‌کند هم از آغاز، ولو فقط از آن رو که در مقابل یک طبقه قرار می‌گیرد، به عنوان یک طبقه پیش نمی‌آید بلکه به عنوان نماینده‌ی گُل جامعه، و به عنوان گُل توده‌ی مردم جامعه که رویاروی طبقه‌ی حاکم قرار دارد پدیدار می‌شود. [۷۲]

اما این احساس توده‌ها که چیزی مشترک با بورژوازی دارند صرفاً یک توهم نیست. بورژوازی می‌تواند به این شیوه خود را نشان دهد «زیرا که در آغاز منفعت‌اش به‌راستی تا این وقت عمده‌تاً با منفعت همگانی همه‌ی دیگر طبقات ناکام پیوند دارد، زیرا منفعت‌اش زیر فشار شرایط موجود کنونی نتوانسته است به عنوان منفعت خاص طبقه‌ای خاص پیش برود. [۷۳]

از این رو در واقع طبقات ستم‌دیده جز بورژوازی، در آغاز و تا حدودی، منافی مشترک با بورژوازی دارند. تنها در جریان تکامل بیش‌تر انقلاب است که این منافع به‌وضوح از هم جدا می‌شوند و مخالف هم درمی‌آیند. این فرایند جدایش طبقاتی را می‌توان در جریان همه‌ی انقلاب‌های بورژوازی بزرگ مشاهده کرد: در روابط در آغاز گرم اما سپس مرگ‌بار کرامول با

لویرها؛ در سرنوشت ژاکوبین‌ها؛ در نگرش لینکلن به آزادساختن بردگان؛ و نبرد بورژوازی آمریکا بر ضد بازسازی بنیادی. در این فرایند آگاهی نقش اصلی را دارد، ولو با نقش آگاهی در انقلاب کارگران بسیار متفاوت باشد. این روند در عین حال فرایندی است که در عمق بخشیدن به تضادها در ساختار اجتماعی تأثیر دارد. بورژوازی ممکن است سرانجام پیروز باشد، و جامعه ممکن است پیش برود اما تضادهای طبقاتی نیز در مرکز و قلب آن تشدید شده باشند: بنابراین هر طبقه‌ی جدید فقط در مقیاسی وسیع‌تر از طبقه‌ی حاکم پیشین سلطه به دست می‌آورد؛ از سوی دیگر، از آن پس مخالف طبقه‌ی غیرحاکم با طبقه‌ی حاکم جدید شدیدتر و ژرف‌تر پیش می‌رود. این هر دو نکته این واقعیت را معین می‌کند که مبارزه‌ای که باید بر ضد این طبقه‌ی حاکم انجام گیرد باید به نوبه‌ی خود هدف خود را نفی بنیادی‌تر و قاطع‌تر شرایط پیشین جامعه قرار دهد، بنیادی‌تر و قاطع‌تر از همه‌ی طبقات پیشینی که در پی حکومت برآمده‌اند. [۷۴]

این‌جا می‌توان طرح وسیع دیالکتیک تاریخی و ماتریالیستی را ملاحظه کرد. این فرایند از جنبه‌ی صوری خود مشابهت‌های بسیار با اصطلاحات دیالکتیک هگلی دارد. جامعه چنان در نظر گرفته می‌شود که در فرایند دگرگونی مداوم است. چنین دگرگونی و تغییری کلیت روابطی را لازم می‌آورد. روابط اقتصادی، سیاسی، ایدئولوژیک و فرهنگی - که جامعه از آن ترکیب می‌یابد این فرایند دگرگونی تام و تمام حاصل تضادهای درونی است که به صورت تعارض‌های طبقاتی جلوه‌گر می‌شود، و هم با دگرگون کردن و هم با نوبه‌نوکردن نیروهایی که نخست موجب پدید آمدن تضاد آغازین شده‌اند، جامعه را از نو بازسازی می‌کند. توصیف خود مارکس و انگلس از روی کردشان دقیقاً این نکات را برجسته و نمایان می‌کند:

از این رو این برداشت از تاریخ بر... آغازیدن از تولید مادی خود زندگی تکیه دارد - و نیز بر درک و فهم شکل مراد و دادوستدی که با این شیوه تولید پیوند دارد و به دست آن پدید آمده است... توضیح می‌دهد که چگونه همه‌ی فرآورده‌های نظری مختلف و اشکال آگاهی، مذهب، فلسفه، اخلاق غیره و غیره از آن ناشی می‌شوند... از

این روگلی این چیز البته می‌تواند به عنوان یک کلیت (و بنابراین هم چنین به عنوان عمل متقابل طرف‌های گوناگون بر یکدیگر) عرضه شود. [۷۵]

اما هم‌چنان که از این نقل قول نیز برمی‌آید دیالکتیک مارکس و انگلس در عملکرد واقعی خود یک‌سر با دیالکتیک هگل متفاوت است. دیالکتیک مارکس و انگلس از تضادهای واقعی، مادی و از لحاظ تجربی قابل اثبات آغاز می‌کند. نیروهایی که درگیرند صرفاً ایده‌ها یا حتا ایدئولوژی‌ها نیستند - گو که این‌ها نیز حضور دارند - بلکه نهادهای اقتصادی و سیاسی واقعی، و طبقات و احزاب‌اند.

[این برداشت از تاریخ] مانند دیدگاه ایدئالیستی از تاریخ در هر دوره به جست‌وجوی یک مقوله برمی‌آید بلکه پیوسته بر زمینه‌ی واقعی تاریخ برجا می‌ماند... [این دیدگاه] به این نتیجه می‌رسد که همه‌ی اشکال و فرآورده‌های آگاهی را نمی‌توان به مدد انتقاد ذهنی، به مدد انحلال در «خودآگاهی» حل کرد... بلکه این کار فقط با واژگون کردن عمل روابط اجتماعی واقعی که موجب این شایده ایدئالیستی می‌شود میسر است؛ و این‌که نه انتقاد بلکه انقلاب است که نیروی انگیزاننده‌ی تاریخ است، و نیز نیروی انگیزاننده‌ی مذهب، فلسفه و همه‌ی دیگر انواع نظریه است. [۷۶]

و اگر شرایط واقعی تغییر می‌پذیرند پس می‌بایست استراتژی‌هایی که مردم به کار می‌گیرند تا تغییر بیش‌تر را به انجام برسانند، و نیز به همین‌سان ابزارهای فکری‌ای که با آن در پی فهم و درک این شرایط برمی‌آیند نیز تغییر ببندند. از همین روست که دگرگونی واقعی جامعه مقتضای آن دارد که ساختار دیالکتیکی تغییر خود به دست تاریخ تغییر پذیرد. چنان که هانری لوفور می‌نویسد «وحدت ضدین فقط در اشکال ویژه و مشخص وجود دارد. درجات مختلفی از تضاد - و نیز وحدت - وجود دارد.» [۷۷]

چنین است که وقتی مارکس و انگلس به توصیف تضادهای سرمایه‌داری و امکان انقلاب سوسیالیستی می‌پردازند، فرایند کار به طرز چشم‌گیری با توصیف انقلاب‌های بورژوازی تفاوت دارد. آشکارترین نکته این است که انقلاب کارگران نخستین انقلابی است که اصل راهنمای خود را منافع اکثریت ستم‌دیدگان قرار داده است:

همه‌ی جنبش‌های تاریخی پیشین جنبش‌های اقلیت‌ها یا در جهت منافع اقلیت‌ها بوده‌اند.

۱- Levelers، یکی از احزاب انگلستان که در حدود ۱۶۴۷ خواهان هم‌طرزی همه‌ی مراتب و مقامات و استقرار حاکمیتی دمکراتیک‌تر بود.

جنبش پرولتاریایی جنبش خودآگاه و مستقل اکثریت عظیم و در جهت منافع اکثریت عظیم است. [۷۸]

نتیجه آن که این جا وضوح و روشنی آگاهی موضوعی یکسر متفاوت با آگاهی در انقلاب بورژوایی است. در انقلاب بورژوایی فقدان وضوح نه فقط اجتناب‌ناپذیر است بلکه هم‌چنین با در نظر گرفتن سطح تکامل اجتماعی، به یک اعتبار، برای بسیج کل جامعه در پشت سر اهداف اقلیت یعنی بورژوازی ضروری و لازم است. اما برای آن که انقلاب کارگران به پیروزی برسد، وضوح هدف‌ها ضرورت دارد تا طبقه‌ای را متحد و یگانه کند که خود هم‌اکنون اقلیتی در جامعه است. این به‌ویژه از آن رو درست است که کارگران با طبقه‌ی حاکمی سروکار دارند که حربه‌های ایدئولوژیک و عملی‌ای را در اختیار دارد که به مراتب پیچیده‌تر از آن حربه‌هایی است که در دسترس همه‌ی طبقات حاکم پیشین بوده است.

مارکس و انگلس مسأله‌ی انقلاب کارگران را نیز مانند توصیفی که از انقلاب بورژوایی به دست دادند به قالب دیالکتیکی بیان کردند. مارکس و انگلس بر ضد هگلیان به جدل می‌پردازند که چطور تعهد می‌کنند که به ثروت و فقر به عنوان اجزای کلیتی واحد بنگرند اما بعد با گفتن این که در پی یافتن «پیش‌شرط‌ها»ی این کلیت‌اند، یعنی برای توضیح کلیت به چیزی بیرون از کلیت می‌نگرند، با خود در تناقض می‌افتند. هگلیان جوان متوجه نیستند که اگر کلیت بر چیزی بیرون از خود متکی باشد در وهله‌ی نخست دیگر کلیت نیست. مارکس و انگلس استدلال می‌کنند که هگلیان جوان «با پژوهش در "کل فی‌حد ذاته" ^۱ برای یافتن پیش‌شرط‌هایی برای هستی آن به شیوه‌ی الهیاتی اصل بیرون از «کل» به جست‌وجوی پیش‌شرط‌هایی برای هستی آن برمی‌آیند» [۷۹]

به عکس تحلیل دیالکتیکی مناسب فرض می‌گیرد که «آنتی‌تز کل چیزی جز حرکت هر دو طرف آن نیست، و پیش‌شرط‌های هستی کل در طبیعت و سرشت این دو طرف قرار دارد.» مارکس و انگلس نشان می‌دهند که نظام سرمایه‌داری چنین کلیتی است، کلیتی که تکامل آن را تضاد و ستیزه‌ی میان این دو طرف تعیین می‌کند: «پرولتاریا و ثروت اضداد و متقابلان‌اند؛ و بدین سان کلی واحد را تشکیل می‌دهند. پرولتاریا و ثروت هردو آفریده‌های جهان مالکیت خصوصی‌اند.» [۸۰]

اما صرف نشان دادن این که سرمایه‌داری کلیتی است و به‌طور کلی مشخص کردن طرف‌های متناقض و متضاد آن ممکن است برای تصحیح هگلیان جوان (که فروتر از سطحی درافتادند که استادشان بدان دست یافته بود) کافی باشد اما به نحو مشخص و دقیق برای به‌کارگیری در دیالکتیک ماتریالیستی کافی نیست. در نظر هگل گذار از یک وضع ^۱ به وضع دیگر را می‌توان صرفاً با نشان دادن این که این دو طرف در تضاد و تقابل‌اند به اثبات رساند، حتا به این معنای ضعیف که هر یک از دو طرف دیگری را مشخص و تعریف می‌کند یا آن که منطقی در پی یکدیگر می‌آیند، چنان که در علم منطقی در مورد وجود و نیستی به همین سان سخن می‌رود.

دیالکتیک ماتریالیستی می‌بایست بسیار بیش از این کند. عمل متقابل، در حالتی که به معنای واکنش برابر است، گرچه جنبه‌ی مکمل ارزشمند دیالکتیک است، غالباً برای نشان دادن این که چگونه تضادی مادی به فرایند تغییر می‌انجامد ناکافی است. عمل متقابل می‌تواند در سطح تصورات انتزاعی به تعریف‌های جدید بیانجامد اما در سطح رویدادهای واقعی فقط می‌تواند هم‌کنشی متقابل را نشان دهد و نه پیش‌رفت را؛ می‌تواند روابط میان جنبه‌های مختلف یک کلیت (مثلاً روابط میان ایدئولوژی و ساختار طبقاتی) را نشان دهد، اما نمی‌تواند دگرگونی پدید آورد. برای این کار برداشت متفاوتی از تضاد دیالکتیکی ضروری است. از همین روست که مارکس و انگلس درباره‌ی تضاد میان پرولتاریا و ثروت می‌گویند که «کافی نیست که اعلام کنیم آن‌ها دو طرف یک کل واحداند» [۸۱] سپس به توضیح برداشت خود از رابطه‌ی دیالکتیکی می‌پردازند:

مالکیت خصوصی... **ناگزیر است خود را،** و به همین سان ضد خود پرولتاریا را در هستی نگه دارد. این وجه و طرف مثبت آنتی‌تر، یعنی مالکیت خصوصی خشنود از خود ^۲ است. به عکس پرولتاریا ناگزیر است که به عنوان پرولتاریا خود را، و به همین سان ضد خود مالکیت خصوصی را که هستی او را تعیین می‌کند، و او را پرولتاریا می‌کند، براندازد. این وجه و طرف منفی آنتی‌تر، بی‌قراری آن در نفس خود است، که منحل می‌شود و مالکیت خصوصی را منحل می‌کند...

1- State

۲- Self - Satisfied و نیز از خودراضی

1- the whole as such

بنابراین در این آنتی‌تر دارنده‌ی این مالکیت خصوصی طرف **محافظة کار** و پرولتاریا طرف **ویانگور** است. از طرف اولی عمل نگه‌داشتن آنتی‌تر سر می‌زند، از طرف دومی عمل انهدام آنتی‌تر سر برمی‌آورد. [۸۲]

این دگرگونی قاطعی در فهم و درک ما از دیالکتیک است چرا که در پاره‌گفتار آخر نقل قول، مارکس و انگلس به طرفی از تضاد اشاره دارند که از آن دگرگونی، و آگاهی از دگرگونی سرچشمه می‌گیرند. مارکس و انگلس نیز مانند هگل به مفهوم تأثیر متقابل دل‌خوش نیستند. اما برخلاف هگل می‌توانند بدیل علمی واقعی فراهم آورند. چنان که سیدنی هوک اشاره می‌کند،

نظامی که مارکس تحلیل می‌کند نظام اجتماعی در حرکت است. منطق هم‌آهنگی^۱ می‌بایست با منطق سلسله‌وار و پی‌آیندی^۲ اصلاح و جرح و تعدیل شود... کلید راه‌یابی به تکامل کُل را باید در خصلت ویژه و تعارض و تقابل ساختاری آن یافت. در هر مرحله‌ی مشخص اضداد و متقابلان ساختاری می‌بایست چنان باشند که عناصر حمایت‌گر متقابل‌شان دارای نیروی برابر **نیاشند**. عناصر درون ساختار به نحوی بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند که احتمال می‌رود تعادل بی‌ثبات و ناپایدار را بر هم زنند... در این گرایش برهم‌زدن تعادل است که می‌توان تکامل آغازین را بازساخت. [۸۳]

این مفهوم «ناموزون» یا «مرکزگریز»^۳ از تضاد نه فقط مفهوم مارکس را از ارتباط میان تکامل نیروهای مولد و روابط اجتماعی‌ای که از این نیروها ناشی می‌شود استحکام می‌بخشد، بلکه هم‌چنین به‌طور هم‌زمان به دل‌مشغولی و دغدغه‌ی خاطر مهم و حیاتی نسبت به نقش آگاهی و سازمان در جریان انقلاب اشاره دارد. نکته را مارکس و انگلس در پاره‌گفتاری روشن می‌کنند که در پی توصیف صوری تر دیالکتیک می‌آید.

... مالکیت خصوصی در حرکت اقتصادی خوش خود را به سوی انحلال خود پیش می‌برد، اما این کار را فقط از طریق تکاملی انجام می‌دهد که متکی بر مالکیت خصوصی نیست، ناآگاهانه است و برخلاف اراده‌ی مالکیت خصوصی بنا بر طبیعت و ماهیت خود چیزها انجام می‌پذیرد، و فقط تا آن‌جا که پرولتاریا را به **عنوان** پرولتاریا پدید

می‌آورد، فقری که از فقر معنوی و مادی خود آگاه است، نامردمی و ستمی که از نامردمی و ستم خود آگاه است، و بنابراین خود برانداز^۱ است. [۸۴]

این آگاهی آگاهی روزمره‌ی طبقه‌ی کارگر یا فقط حزب نیست. این آگاهی آگاهی‌ای نیست که طبقه‌ی کارگر به مدد آن به مبارزه می‌آغازد:

مسأله بر سر این نیست که این یا آن پرولتر یا حتاکُل پرولتاریا در این مرحله چه هدفی را مد نظر دارد. مسأله بر سر این است که **پرولتاریا چیست** و مطابق با **وجودش** چه چیز را از لحاظ تاریخی ناچار است انجام دهد. [۸۵]

این‌که این نظر آن حکم دترمینیستی نیست که منتقدان مارکسیسم اغلب از آن دم می‌زنند البته از متنی که حکم در آن صورت گرفته روشن است. مارکس و انگلس بی‌درنگ پیش از آن‌که این حکم را صادر کنند اصرار می‌ورزند که آگاهی کارگران و موقعیت‌شان در جامعه‌ی سرمایه‌داری از رهگذر «مکتب خشک و سخت اما پولادین کار» در یک خط قرار می‌گیرند. بی‌درنگ در پی این استدلال که موضع و جایگاه کارگران در جامعه‌ی سرمایه‌داری آگاهی‌شان را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد، دلیل می‌آورند که «بخش وسیعی از پرولتاریای انگلیس و فرانسه از هم‌اکنون از وظیفه‌ی تاریخی خود آگاه‌اند و پیوسته در کاراند تا آن آگاهی را تا حد وضوح کامل تکامل بخشند» [۸۶] در واقع مسأله‌ی پیش‌بردن آگاهی طبقه‌ی کارگر چنان اساسی و اصلی بود که مارکس و انگلس بر این نکته پا می‌فشرده‌اند که آگاهی طبقه‌ی کارگر معیار صریح و قاطع یک انقلاب موفق است:

هم برای تولید این آگاهی کمونیستی در مقیاسی توده‌ای و هم برای موفقیت خود آرمان، دگرگون‌ساختن انسان‌ها در مقیاسی انبوه ضروری است، دگرگون‌ساختنی که فقط می‌تواند در جنبشی توده‌ای، در یک **انقلاب**، انجام پذیرد؛ بنابراین انقلاب نه فقط از آن رو ضروری است که طبقه‌ی حاکم نمی‌تواند به هیچ طریق دیگری سرنگون شود، بلکه هم‌چنین از آن رو که طبقه‌ای که طبقه‌ی حاکم را **سرنگون می‌کند** فقط در یک انقلاب موفق است که می‌تواند گریبان خود را از کثافات و پلشتی‌های اعصار وارهاوند و درخور بنیاد نهادن جامعه‌ی نو شود. [۸۷]

وانگلس مصرانه می‌گوید:

زمان حمله‌های برق‌آسا و غافل‌گیرکننده، روزگار انقلاب‌هایی که به دست اقلیت‌های کوچک و آگاه در رأس توده‌های بی‌بهره از آگاهی انجام می‌پذیرد سپری شده است. جایی که مسأله بر سر دگرگون‌ساختن تمام‌عیار سازمان اجتماعی است، خود توده‌ها باید در آن حضور داشته باشند، خود باید مسأله‌ی مورد نظر را دریافت باشند، و بدانند که برای چه چیز با جان و دل می‌جنگند. [۸۸]

از این رو دیالکتیک تاریخ انسان سرانجام در اداره‌ی امور جامعه امکان به‌دست‌آوردن چیزی را وامی‌گشاید که در توانایی انسان‌ها به کارکردن نهفته است یعنی: هدایت و رهبری جهان خود.

از خودبیگانگی، بت‌وارگی کالایی و آگاهی طبقاتی

نظریه‌ی مارکس و انگلس درباره‌ی ازخودبیگانگی برای فهم و درک شرح‌شان از جامعه‌ی سرمایه‌داری و نقدشان هم از فلسفه‌ی هگل و هم از اقتصاد نظام حاکم جنبه‌ی تعیین‌کننده دارد. این نظریه توضیح می‌دهد که چگونه شاخص‌ترین خصیصه‌ی انسان‌ها یعنی توانایی‌شان به این‌که جهان پیرامون خود را آگاهانه دگرگون کنند به ضد خود مبدل می‌شود و به صورت نظامی درمی‌آید که از حیطة تسلط کسانی که در آن زندگی می‌کنند بیرون است؛ و این صورت ظاهر و نمود سطحی جامعه بسیار متفاوت با کارکردهای واقعی و بنیادی آن است. بنابراین این نظریه دیالکتیک نمود و جوهر مارکس را در بر دارد.

این نظریه شالوده‌ای برای توصیف این نکته فراهم می‌آورد که چه نوع روشی برای درک و دریافت چنین جامعه‌ای لازم است و نیز بنیادی به دست می‌دهد برای نقد آن نظریه‌پردازانی که نمود ظاهر را به جای واقعیت بنیادی اشتباه می‌گیرند، اما پیش از آن‌که بتوان به مسایل روش‌شناختی پرداخت، لازم است شرحی از خود نظریه به دست داد و نخست از رهگذر واریسی این‌که آگاهی طبقاتی چگونه شکل می‌گیرد به آن نزدیک شد.

شاید عام‌ترین توضیح درباره‌ی آگاهی طبقه‌ی کارگر همان است که بر این نظر مارکس و

انگلس استوار است:

اندیشه‌های طبقه‌ی حاکم در هر عصر اندیشه‌های حاکم‌اند. یعنی طبقه‌ای که نیروی مادی حاکم جامعه است در عین حال نیروی فکری حاکم نیز هست. طبقه‌ای که ابزار تولید مادی را در اختیار دارد، در نتیجه هم‌چنین بر ابزارهای تولید ذهنی نیز سلطه دارد، به نحوی که اندیشه‌های کسانی که بی‌بهره از ابزارهای تولید ذهنی‌اند در کل تابع آن‌اند. [۸۹]

این آغازگاه برای هر گونه توضیح در این باره که جامعه‌ی سرمایه‌داری چه گونه آگاهی طبقاتی را شکل می‌دهد ضروری است. این نظریه این امتیاز بزرگ را دارد که بر خلاف همه‌ی کسانی که ادعا می‌کنند رسانه‌های گروهی جامع‌الاطراف و متوازن‌اند، این‌که دولت خنثی و بی‌طرف است و این‌که نظام آموزش و پرورش «آزاد از ارزش‌گذاری» است بر این نکته تأکید می‌ورزد که قدرت اقتصادی و سیاسی طبقه‌ی حاکم ناگزیر همتا و قرینه‌ی خود را در تسلط طبقات حاکم بر اهرم‌های ایدئولوژیک در جامعه دارد.

اما این فقط آغاز مسأله است. در نتیجه نباید مایه‌ی حیرت باشد که ماشین‌های چاپ روپرت مرداک^۱ اندیشه‌هایی را تبلیغ کنند که به توجیه‌کردن مالکیت مستمر و مداوم ماشین‌های چاپ در دستان مرداک گرایش داشته باشند. اما مسأله‌ی واقعی این است که: چرا باید کسی که برای روپرت مرداک، یا توسعاً برای هر سرمایه‌دار دیگری، کار می‌کند به یک کلمه از چیزهایی که روزنامه‌های مرداک می‌گویند باور داشته باشد؟ برای تکمیل شرح مارکس و انگلس بر ایدئولوژی نه فقط لازم است بدانیم که از چه رو سرمایه‌داران قدرت آن را دارند که اندیشه‌های هوادار سرمایه‌داری را تبلیغ کنند بلکه لازم است بدانیم که بر زندگی کارگران در جامعه‌ی سرمایه‌داری چه می‌گذرد که آن‌ها را متمایل به باورکردن نظام می‌کند.

اغلب یکی از استدلال‌های مهمی که سوسیالیست‌ها به کار می‌گیرند تا توضیح دهند که چرا کارگران از نظرها و آرای هوادار سرمایه‌داری پشتیبانی می‌کنند این است که کارگران را رهبران حزب کارگر^۲ و اتحادیه‌های کارگری منحرف می‌کنند. این استدلال، کاملاً به حق، به

1- Rupert Murdoch

۲- نویسنده‌ی کتاب (جان ریز) انگلیسی است و طبعاً به حزب کارگر انگلستان (حزب کارگر جدید کنونی) اشاره دارد.

این نکته اشاره دارد که رهبران رفرمیست و اصلاح طلب لایه‌ای جداگانه در جنبش طبقه‌ی کارگران و به جهت حقوق و دست‌مزد، و شیوه‌ی زندگی از کارگران معمولی منفک‌اند و زیر فشار استثمار روزمره‌ی فرایند تولید نیستند. مهم‌تر آن‌که سازمان اتحادیه‌ی کارگری (بنا بر کارکرداش) و احزاب رفرمیست و اصلاح طلب (بنا بر تعهد سیاسی‌شان) نه برای دست‌وپنجه‌نرم‌کردن و هم‌آوردخواهی با نظام بلکه به دلیل مذاکره و چانه‌زنی در درون این نظام وجود دارند. بنابراین درحالی‌که کارگران می‌توانند نان شیرینی را از آن خود کنند، گمراه‌شان می‌کنند تا به خُرده‌ریزهای نان اکتفا کنند.

همه‌ی این استدلال‌ها بی‌گمان درست است با این همه هم‌چنان مسأله‌ی بنیادی را نادیده می‌گیرد: اگر منافع کارگران و بوروکراسی‌های کارگری با هم تفاوت دارند چرا این واقعیت در ذهن‌های توده‌ی کارگر ثبت نمی‌شود؟ چرا کارگران اغلب شریک سیاست‌های بوروکرات‌ها هستند؟ توضیح جایگاه و کارکرد اجتماعی رهبران کارگری کافی است تا نشان دهد که چرا بر سیاست انقلابی صحنه نمی‌گذارند اما توضیح این‌که چرا اعضای ساده‌ی کارگر بی‌درنگ از آن‌ها نمی‌گسلند کافی نیست. این توضیح سرانجام و در نهایت امر صورت دیگری از ضابطه‌بندی اصلی مارکس و انگلس درباره‌ی اندیشه‌های حاکم بر جامعه است.

مشکل این توضیح‌ها و همه‌ی توضیح‌های مشابه این است که اگر در متن یک نظریه‌ی اجتماعی گسترده‌تر قرار نگیرند سرانجام شرح‌هایی جزئی و ناقص درباره‌ی آگاهی کارگران باقی می‌مانند. این قبیل شرح‌ها سرهای طبقه‌ی کارگر را به صورت جدا و منزوی، به شکل ظرف‌هایی خالی در نظر می‌گیرند که هرگونه اندیشه‌ی کهنه‌ی هوادار سرمایه‌داری را که رسانه‌های گروهی یا رهبران کارگری در آن فروریزند در خود نگه می‌دارند. برعکس توضیح دیالکتیکی در باب آگاهی کارگران می‌بایست بکوشد ببیند که چه چیز در تجربه‌ی روزمره‌ی کارگران در جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌گذرد که آن‌ها را متمایل و آماده‌ی پذیرفتن ایدئولوژی بورژوازی می‌کند. زندگی کارگران را چه می‌شود که اندیشه‌های طبقه‌ی حاکم را به صورتی درمی‌آورد که گویی، دست‌کم به‌طور جزئی، با تجربه‌ی خود آن‌ها سازگار درمی‌آید؟ اگر نتوانیم پاسخ رضایت‌بخشی به پرسش فراهم آوریم، هرگز نمی‌توانیم تعیین کنیم که چه چیز است که می‌تواند کارگران را از اندیشه‌های حاکم بگسلاند، هرگز نمی‌توانیم به نحو رضایت‌بخش زمان‌ها

و دوره‌هایی را توضیح دهیم که در آن رشته‌ی اندیشه‌های کهن را می‌گسلد و آگاهی انقلابی توده‌های کارگر را در بر می‌گیرد.

خوش‌بختانه مارکس و انگلس به این دل‌خوش نبودند که تحلیل خود را از آگاهی طبقاتی در آن جایی رها کنند که تأکید داشتند که اندیشه‌های حاکم هر جامعه اندیشه‌های طبقه‌ی حاکم است. ریشه‌های دیدگاه‌های گسترده‌تر مارکس و انگلس در این شرح‌شان نهفته است که چگونه روابط طبقاتی در جامعه‌ی سرمایه‌داری پیش می‌روند و تکامل می‌یابند.

در نمونه یا مدل مارکس و انگلس جامعه‌ی سرمایه‌داری را دو شکاف بزرگ مشخص می‌کند. نخستین شکاف میان کسانی است که ابزار تولید را در دست دارند و کسانی - طبقه‌ی کارگر - که ابزار تولید را در دست ندارند و بنابراین می‌بایست برای بقای خود کار دست‌مزدی خود را بفروشند. تقسیم بزرگ دوم میان واحدهای رقابت‌گر مختلف سرمایه است: خواه بقالی‌ها و خواری‌بارفروشی‌ها یا شرکت‌های چندملیتی، یا زیر نظارت دولت یا خصوصی. ماهیت نمونه‌ی نخست این تقسیم‌ها، یعنی شکاف و تقسیم میان طبقات به کار انسانی در جامعه‌ی سرمایه‌داری خصوصیت ویژه‌ای می‌بخشد که هرگز پیش از این به جلوه درنیامورده است. برای نخستین بار در تاریخ انسان توده‌ی طبقات زحمت‌کش یک‌سر نظارت و تسلط خود را بر ابزار تولید و فرآورده‌های کار خود از دست می‌دهند. طبقه‌ی کارگر مدرن می‌بایست برای کارکردن به سراغ دارندگان ابزار تولید برود. طبقه‌ی کارگر جدید می‌بایست چیزی را تولید کند که به او گفته می‌شود تولید کند، می‌بایست به آهنگی که گفته می‌شود تولید کند، می‌بایست در زمانی که به او گفته می‌شود تولید کند و این همه از سوی طبقه‌ی سرمایه‌داری است که یگانه تسلط و نظارت را بر آن ابزار تولید دارد.

سرف‌های دوره‌ی فئودالی در موقعیت متفاوتی قرار داشتند. سرف‌ها دست‌کم نظارت مؤثری بر مقداری زمین داشتند، خیش و حیوانات خود را داشتند، و خانه‌هاشان مرکز تولید صنعتگرانه بود. حتا در جامعه‌های برده‌داری کهن نیز برده‌ها از لحاظ تعداد اقلیتی از جامعه را تشکیل می‌دادند و کشاورزی دهقانی از این دست ویژگی مسلط جامعه بود. از این رو، گرچه ممکن است دهقانان در جامعه‌ی پیش‌سرمایه‌داری از نوسان‌ها و تغییرهای طبیعت لطمه می‌دیدند، و گرچه تابع عشریه‌ها و مالیات‌هایی بوده‌اند که بخشی از محصول آن‌ها را به نفع

طبقه‌ی حاکم ضط و غصب می‌کرد، با این حال در این جهان به شدت فروبسته و محصور حدودی بسیار واقعی از نظارت و تسلط بر فرایند تولیدگری از رهگذر نظارت و تسلط بر بخشی از ابزار تولید اعمال می‌کردند.

ظهور طبقه‌ی کارگر در سپیده‌دم جامعه‌ی سرمایه‌داری مستلزم جنگ داخلی طولانی و خونینی بود تا دهقانان و صنعت‌گران را که تا حدی بر ابزار تولید تسلط داشتند به طبقه‌ای یکسر فاقد مالکیت بدل کند که هیچ نظارت و تسلطی بر ابزار تولید نداشت - حصر زمین مشاع از سده‌ی شانزدهم تا سده‌ی هیجدهم، پاک‌سازی‌های مناطق کوهستانی در قرن نوزدهم، انقلاب دهه‌ی ۱۶۴۰، و انقلاب صنعتی فقط بخشی از برجسته‌ترین ویژگی‌های این فرایند در بریتانیا یعنی کشوری بود که این جریان در آن روی داد.

ناسازه این جاست که هم‌چنان که جامعه موتور مولد بسیار نیرومندی را تکامل می‌بخشید تا از فقر، بیماری و مرگ زودرس در جامعه‌ی فئودالی بگریزد، هم‌چنان که ثروت جامعه آن قدر افزون می‌شد که می‌توانست همه را تأمین کند، توانایی و قابلیت انسان‌ها برای نظارت و تسلط بر جامعه را همان ساختاری برانداخت و برچید که ثروت را پدید آورده بود.

مارکس این فقدان نظارت و تسلط را از خودبیگانگی می‌خواند. این از خودبیگانگی، این فقدان نظارت و تسلط در حاکمیت سرمایه‌داری شدیدتر از همه‌ی جوامع انسانی پیشین است و در نحوه‌ای که بر طبقه‌ی کارگر تأثیر می‌گذارد نسبت به جوامع پیشین افراطی‌ترین نظام است. مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی (۱۸۴۴) به توصیف چهار شیوه می‌پردازد که بیگانگی از طریق آن‌ها کار می‌کند. دو شکل نحس از خودبیگانگی بر این واقعیت استوار است که کارگران ابزار تولید را در اختیار ندارند و بنابراین ناچارند برای کسانی کار کنند که این ابزار را در اختیار دارند: «اوج این برده‌داری این جاست که فقط به عنوان کارگر است که او می‌تواند به عنوان فاعل جسمانی^۱ خود را حفظ کند.» [۹۰] این کار تحمیلی و اجباری است، و اجباری و تحمیلی است چرا که ابزار تولید به جای آن که مستقیماً جسمانی و مادی^۲ باشد اقتصادی است و از این جاست که کارگران تسلط و نظارتی بر فرایند تولید یا سرنوشت فرآورده‌های کار خود ندارند. برخی از نیرومندترین پاره‌گفتارها در تمامی کار مارکس به

توصیف تأثیرات بی‌بهره‌بودن از نظارت و تسلط بر بنیادی‌ترین همه‌ی صفات و خصایص انسان یعنی توانایی بر نظارت و تسلط آگاهانه بر کار خود می‌پردازند:

... کار نسبت به کارگر جنبه‌ی بیرونی دارد، یعنی به وجود ضروری و اساسی او تعلق ندارد؛ این که بنابراین کارگر در کار خویش خود را تصدیق و تأیید نمی‌کند بلکه خود را نفی و انکار می‌کند، احساس شوربختی می‌کند و نه خوش‌بختی، کارما به و نیروی ذهنی و جسمی آزادانه‌ی خود را پیش نمی‌برد بلکه جسم خود را خوار می‌دارد و ذهن خود را ویران می‌کند. از این جاست که کارگر فقط هنگامی خود را احساس می‌کند که کار نمی‌کند؛ و هنگامی که کار می‌کند خود را احساس نمی‌کند. هنگامی آسایش دارد که کار نمی‌کند و هنگامی که کار می‌کند آسایش ندارد. بنابراین کار او داوطلبانه نیست بلکه اجباری و تحمیلی است، کار اجباری است بنابراین کار بر آوردن فلان نیاز نیست بلکه ابزار محض بر آوردن نیازهای بیرون از خود است. خصلت بیگانه‌کننده‌ی کار از این جا به وضوح ثابت می‌شود که همین که هیچ اجبار جسمی یا هر اجبار دیگری وجود ندارد مانند طاعون از کار پرهیز می‌شود. [۹۱]

از همین جا روشن است که مارکس به از خودبیگانگی به چشم چیزی می‌نگریست که تأثیرش به مراتب از قلمرو بی‌واسطه‌ی روابط محل کار فراتر می‌رود. از خودبیگانگی ظرفیت ذهنی و عاطفی کارگر را ویران می‌کند:

... کار برای ثروت مند شگفتی‌ها می‌آفریند، اما برای کارگر محرومیت و مشقت پدید می‌آورد. کار کاخ‌ها به وجود می‌آورد اما برای کارگر زاغه و آلودگی پدید می‌آورد. کار زیبایی به وجود می‌آورد اما برای کارگر بی‌ریختی و بی‌اندامی به بار می‌آورد. به جای کار ماشین‌ها را می‌نشانند، اما برخی از کارگران را به اشکال وحشیانه‌ی کار باز می‌گرداند و دیگران را به ماشین بدل می‌کند. کار هوش می‌آفریند اما برای کارگر بدهت و بلاهت و حماقت پدید می‌آورد. [۹۲]

و از خودبیگانگی تقسیم شدید و غلیظی برقرار می‌کند و سپس به تقویت آن می‌پردازد، نخست میان زندگی خانگی و زندگی کاری آن هم به طریقی که در جامعه‌های پیش سرمایه‌داری ناشناخته است: «این ارتباط ارتباط کارگر است با فعالیت خود به عنوان

چیزی که بیگانه است و به او تعلق ندارد... کارمایه و نیروی جسمی و ذهنی خودِ کارگر، زندگی شخصی اش... به عنوانِ فعالیتی بر ضدِ خودِ او به کار می‌افتد، فعالیتی که مستقل از اوست و به او تعلق ندارد.» [۹۳] نتیجه این است که کارگر «احساس می‌کند فقط در کارکردهای حیوانی خود - خوردن، آشامیدن و زادوولد کردن، یا دستِ بالا در محل اقامت و زینت و آرایش - خود آزادانه عمل می‌کند.» [۹۴]

این از خودبیگانگی به معنای دقیق کلمه انسانیت زدا است. در نظرِ مارکس تعریفِ انسان به جای آن که صرفاً عبارت از انسان به منزله‌ی حیوانی دیگر باشد، به توانایی بر انجام کار آگاهانه بستگی دارد:

راست است که حیوانات نیز تولید می‌کنند... اما... حیوانات فقط هنگامی تولید می‌کنند که نیاز جسمانی بی‌واسطه آنها را به چنین کاری وامی‌دارد؛ حال آن‌که انسان حتا وقتی که از نیاز جسمانی فارغ است تولید می‌کند و در حقیقت فقط در آزادی از چنین نیازی تولید می‌کند؛ حیوانات فقط خودشان را تولید می‌کنند حال آن‌که انسان کُلّ طبیعت را بازتولید می‌کند؛ فرآورده‌های حیوانات به نحو فوری و بی‌واسطه به خودشان تعلق دارد، حال آن‌که انسان با فرآورده‌های خود آزادانه روبه‌رو می‌شود. [۹۵]

از این رو از خودبیگانگی با محروم کردن انسان‌ها از توانایی و قابلیت‌اشان در شکل‌دادن آگاهانه به جهانی که در آن ساکن‌اند، آن‌ها را به پایه‌ی حیوان فرو می‌کاهد. این سومین شکل از خودبیگانگی است که مارکس خطوطِ کُلّی آن را ترسیم می‌کند - بیگانگی از طبیعتِ انسان (یا چنان که مارکس می‌گوید «وجود نوعی»^۱) [۹۶]

سرانجام آن‌که مارکس استدلال می‌کند که اگر کارگران از فرآورده‌های خود، از فعالیتِ مولد خود و از طبیعتِ انسانیِ خود بیگانه باشند پس جای شگفتی نیست که هم‌چنین از انسان‌های هم‌نوع خود نیز بیگانه باشند. در درجه‌ی نخست البته از کسانی که بر فرایند کار و دست‌آوردهای آن سلطه دارند، یعنی سرمایه‌داران، بیگانه‌اند: «اگر فرآورده‌ی کار به کارگر تعلق نداشته باشد، و اگر کار به عنوانِ نیروی بیگانه با او روبه‌رو شود این امر تنها از آن رو میسر است که کار متعلق به انسانی جز کارگر است... رابطه‌ی کارگر با کار رابطه‌ی سرمایه‌دار را

می‌آفریند.» [۹۷] اما از خودبیگانگی نه فقط تضاد طبقاتی بنیادی میان سرمایه‌دار و کارگر را شکل می‌دهد بلکه هم‌چنین همه‌ی دیگر روابط را شکل می‌بخشد.

از این رو مارکس به «مذهب، خانواده، دولت، قانون و اخلاق، علم، هنر و مانند آن فقط» به چشم «شیوه‌های ویژه‌ی تولید و بنابراین به عنوانِ اموری که در تحتِ قانونِ کُلّی آن (مالکیت خصوصی) قرار می‌گیرند» می‌نگرد. برای نمونه مارکس «در روی‌کرد به زن... پستی و حقارت بیکرانی را مجسم» می‌بیند «که در آن مرد برای خود وجود دارد، زیرا راز این روی‌کرد تجسم بی‌ابهام، صریح، ساده و بی‌پرده‌ی خود را در ارتباطِ مرد با زن دارد.» از این رو، «این امکان هست که از روی این ارتباط درباره‌ی کُلّ سطح تکامل بشر داوری کرد.» بدین سان «نفی^۱ و رفع مثبت مالکیت خصوصی به عنوانِ تصاحبِ زندگی انسان بنابراین به معنای نفی و رفع مثبت همه‌ی بیگانگی و بازگشتِ انسان از مذهب، خانواده، دولت و مانند آن به انسان یعنی هستی اجتماعی است.» [۹۸]

مارکس در ادعای نام‌های خود در این باره که چگونه کالاهایی که از آفرینندگان خود بیگانه شده‌اند باز می‌گردند تا هر نیاز انسان را در قبضه‌ی تسخیر خود بگیرند پرشورترین حالات را از خود نشان می‌دهد. سرمایه‌داری با تبدیل این نیازها به موقعیتی برای کسبِ سود خود نیاز را خوار می‌کند و به پستی می‌کشانند:

هیچ خواهی‌ای به اندازه‌ی خواهی صنعتی، یعنی تولیدکننده، اربابِ خودکامه‌ی خود را خفت‌انگیزتر از این تملق نمی‌گوید یا از وسایلی تنگ‌آورتر از این استفاده نمی‌کند تا لذتِ فروپزمرده‌ی خود را احیا کند، برای آن‌که حمایتی خرافه‌آمیز به دست آورد، برای آن‌که یکی دو پنی کش برود یا با چرب‌زبانی سکه‌ی طلائی از جیبِ هم‌نوع عزیز محبوب‌اش درآورد. هر فرآورده‌ای طعمه‌ای است... هر نیاز واقعی یا بالقوه نقطه‌ی ضعفی است که مگس را وسوسه می‌کند تا به دام بیفتد... همان گونه که هر یک از ضعف‌ها و عیب‌های انسان بندی است که به آسمان وصل است، راهی است برای آن‌که کشیش در دل او راه یابد، به همان سان نیز هر نیاز فرصتی است برای

۱- Suppression یا معادلِ اصلِ آلمانی آن Aufhebung و به معنای نفی و ترفیع و حفظ، و نیز رفع، فراسپری، فراگذشتن.

نزدیک شدن به هم نوع و گفتن این که: «دوست عزیز، می توانم هر چه را می خواهی به تو بدهم اما خودت شرایط را می دانی...» او فاسدترین احلام را در اختیار هم نوع اش می گذارد، به پاندازی نیازهایش می پردازد، امیال بیمارگونه ای در او برمی انگیزد و از هر ضعف او بل می گیرد به نحوی که بعد بتواند از بابت دلالتی عشق پول طلب کند. [۹۹]

این همان عامل کلیدی است که از خودبیگانگی خاص را در فرایند تولید با از خودبیگانگی در ساختار اجتماعی تام و تمام پیوند می دهد یعنی: مبادله ای تعمیم یافته ی کالاها که خصیصه ی ویژه ی سرمایه داری است. این جا فرآورده های کار از نو پیش. روی آفرینندگان آن هم چون اشیای بیگانه ای پدیدار می شوند که حرکت های بازار آن تمامی زندگی بشری را شکل می دهد و نه برعکس. و هیچ کالایی به نیرومندی کالایی نیست که همه ی کالاها را در چنگ تسلط خود دارد: یعنی پول.

پول «وارونگی و آشفتگی همه ی کیفیت های انسانی و طبیعی است، فراهم آورنده ی

همه ی ناممکن هاست... **ظرفیت** بیگانه شده ی **نوع بشر** است.» [۱۰۰]

و چنین است که مارکس در پاره گفتاری که به وصف الحال روزگار خود ما می ماند استدلال

می کند که:

... هر اندازه قدرت پول من نیرومندتر باشد من نیرومندترم. خصایص پول خصایص من و نیروهای من، یعنی من دارنده است. بنابراین آنچه من **هستم** و آنچه را من **می توانم انجام دهم** به هیچ رو فردیت من تعیین نمی کند. من زشت ام اما می توانم **زیباترین** زن را بخرم. که به این معناست که بگویم من زشت نیستم، زیرا تأثیر زشتی و قدرت مشتمل کننده اش را پول من از میان برمی دارد... من رذل و بی شرف و بی وجدان و حقه باز و ابله ام اما پول محترم است و بنابراین دارنده اش نیز محترم است. به علاوه، پول مرا از هچلی حقه باز بودن نجات می دهد، و باین فرض گرفته می شود که من صدیق و صمیمی ام... پول وفاداری را به خیانت، عشق را به نفرت، نفرت را به عشق، فضیلت را به رذیلت، رذیلت را به فضیلت، بنده را به ارباب، ارباب را به بنده، یاوه را به عقل و عقل را به یاوه بدل می کند. [۱۰۱]

بنابراین نظریه ی مارکس درباره ی از خودبیگانگی از هم اکنون به مجهز کردن ما به

تخته سنگ های بنیادی برای ساختمان نظریه ای درباره ی آگاهی طبقاتی آغاز می کند. جدایی کارگران از ابزار تولید به عنوان چیزی بیش از فلان وضع اقتصادی جلوه گر می شود. این جدایی هم چنین پی آمدهای بلاواسطه ی اجتماعی، سیاسی، و ایدئولوژیک دارد - انفعال، تقسیم، تنگ کردن افق ها، و مجموعه ای از ارزش ها پدید می آورد که احتمالاً کارگران را مستعد و آماده ی پذیرفتن دیدگاه بورژوازی درباره ی جهان می کند.

اما این تصویر از آگاهی طبقاتی که از نظریه ی مارکس درباره ی از خودبیگانگی به دست می آید بسیار گلی است. هم چنین در وهله ی نخست به تأثیر ایدئولوژیک تقسیم های طبقاتی در نقطه ی تولید اشاره دارد. این دیدگاه آغازگاهی حیاتی است که در **ایدئولوژی آلمانی و خانواده ی مقدس** آغاز نظریه ی گلی تری را درباره ی ایدئولوژی نمودار می سازد که بر پایه ی این دیدگاه استوار است که مفاهیمی که از کنش. متقابل مستقیم با جهان به دست می آیند نمی توانند کاذب باشند. اما همین که طبقات پدیدار می شوند (و همراه با طبقات، به هر گونه که در نظر آوریم، جدایی افراد از چنین کنش های متقابل مستقیمی دست می دهد)، امکان تعمیم های خطا، آگاهی کاذب و مانند آن نیز پدیدار می شود.

اما تأثیر و نفوذ ایدئولوژیک مناسبات سرمایه داری را نمی توان به این ملاحظات گلی فروکاست. مارکس در آثار بعدی خود، به ویژه **گروندریسه** و **سرمایه**، نه تنها نظریه ی از خودبیگانگی خود را تکرار می کند بلکه هم چنین به توضیح تأثیرات ایدئولوژیک مبادله و گردش فرآورده های کار بیگانه شده در بازار می پردازد. این همان فرایندی است که مارکس بت وارگی کالایی می خواند.

آغازگاه ضرورتاً همان است که آیا ما به این فرایند در سطح تولید می نگریم یا در سطح

مبادله - یعنی جدایی کارگران از ابزار تولید:

بی مالکیتی کارگر، و مالکیت کار زنده از جانب کار عینیت یافته یا تصاحب کار بیگانه شده از جانب سرمایه - که هر دو صرفاً مظاهر یک رابطه از قطب های مخالف اند - شرایط بنیادی شیوه ی تولید بورژوایی اند، و به هیچ رو تصادف هایی بی ارتباط با آن نیستند. [۱۰۲]

و از آن جا که فرآورده های کار را سرمایه دارانی مصادره می کنند که خود بر اثر رقابت

متقابل تقسیم شده‌اند، مبادله‌ی کالایی همگانی و گسترده، یعنی بازار، به صورت یگانه راهی درمی‌آید که جامعه در آن می‌تواند توزیع آنچه را تولید می‌کند سازمان دهد. در جامعه‌های پیشین تولید عمدتاً به نحو بی‌واسطه با نیاز انسان مرتبط بود. اغلب چیزهای مفیدی که با کار تولید می‌شد مستقیماً به مصرف می‌رسید. این چیزها نباید به صورت ارزش‌های مبادله‌ای درمی‌آمدند که از طریق بازار به گردش درمی‌آمدند. این هم‌پا و ملازم منطقی آن واقعیتی است که پیش‌تر مورد بحث قرار گرفت و بر پایه‌ی آن در جامعه‌های پیش‌سرمایه‌داری از خودبیگانگی کار به اندازه‌ی دوران سرمایه‌داری کامل نیست. چنان که مارکس در سرمایه اشاره می‌کند در اروپای عصر سده‌های میانه روابط انسانی، گرچه هم‌چنان روابط طبقاتی مبتنی بر استثمار است، همان روابط میان افراد منزوی و تک‌افتاده‌ای نیست که بازار میانجی آن‌ها قرار می‌گیرد.

در عوض... همه کس به هم متکی و وابسته‌اند: سرف‌ها و ارباب‌ها، واسال‌ها و اربابان، غیرروحانی‌ها و روحانی‌ها. وابستگی شخصی مناسب اجتماعی تولید مادی را به همان اندازه مشخص و ممتاز می‌کند که دیگر فلزهای زندگی مبتنی بر تولید را، اما دقیقاً از آن رو که روابط وابستگی شخصی بنیاد اجتماعی مشخص را شکل می‌دهد، لزومی ندارد که کار و فرآورده‌هایش شکل وهمی و خیال‌آمیزی به خود بگیرند که با واقعیت متفاوت باشد؛ بلکه در دادوستد جامعه شکل خدمات جنسی^۱ و پرداخت‌های جنسی را به خود می‌گیرد... پس نظر ما درباره‌ی نقش‌های مختلفی که انسان‌ها در جامعه به عهده می‌گیرند و در قالب آن با یکدیگر روبه‌رو می‌شوند هرچه باشد، روابط اجتماعی میان افراد در اجرای کارشان در هر حال به صورت روابط شخصی‌شان پدیدار می‌شود، و به صورت روابط اجتماعی میان چیزها، و میان فرآورده‌های کار پوشیده نمی‌ماند. [۱۰۳]

مارکس استدلال می‌کند که به همین سان اگر ما جامعه‌ای کمونستی را در نظر آوریم که در آن «مجموعه‌ای از انسان‌های آزاد با ابزارهای تولیدی کار می‌کنند که آن را به اشتراک در اختیار دارند و اشکال بسیار متفاوت نیروی کار خود را با خود آگاهی کامل به صورت یک نیروی کار اجتماعی واحد به کار می‌اندازند»، آن‌گاه این‌جا نیز جامعه‌ای خواهد بود که در آن «روابط

اجتماعی تولیدکنندگان منفرد، هم از باب کار خودشان و هم از باب فرآورده‌های کار، در حیطه‌ی تولید و نیز توزیع در سادگی خود شفاف و صریح می‌شوند.» [۱۰۴] پس سرمایه‌داری کاملاً بی‌همتا و یگانه است نه از آن رو که جامعه‌ی طبقاتی استثمارگری است - این نکته در خصوص فنودالیزم نیز صدق می‌کند - بلکه از آن رو که این روابط اجتماعی را همین سازوکار تولید و مبادله پوشیده و پنهان می‌دارد. شالوده‌ای که این سازوکار بر آن استوار است همانا جدایی تولیدکنندگان از یکدیگر است:

تا تولیدکنندگان فرآورده‌های کار خود را با یکدیگر مبادله نکنند در تماس با یکدیگر قرار نمی‌گیرند... به سخن دیگر، کار افراد آزاد... تنها از رهگذر روابطی خود را جلوه‌گر می‌سازد که حرکت مبادله میان فرآورده‌ها، و از طریق میانجی‌اشان میان تولیدکنندگان برقرار می‌سازد. [۱۰۵]

و چنین است که «چیزهای فایده‌مند و قابل استفاده تنها از آن رو به صورت کالا درمی‌آیند که فرآورده‌های کار افراد آزادی هستند که مستقل از یکدیگر کار می‌کنند.» [۱۰۶] بدین ترتیب است که بازار خود را میان تولیدکنندگان جا می‌دهد. آنچه در واقع روابط انسانی و طبقاتی است به صورت روابط میان فرآورده‌های بی‌جان کار در نظر می‌آید: به صورت کالاها، موفقیت یا شکست دادوستدهای بازار - بازاری که حتا سرمایه‌داران بر آن نظارت و تسلط ندارند - سرنوشت همه‌ی کسانی را که در جامعه زندگی می‌کنند تعیین می‌کند.

آنچه در آغاز تولیدکنندگان را... هنگامی که دست به مبادله می‌زنند دل‌مشغول می‌دارد این است که چه میزان از فلان فرآورده را برای خود فراچنگ می‌آورند... این مقادیر مستقل از اراده، علم غیب و اعمال و کردار مبادله‌کنندگان پیوسته در حال تغییر و تبدیل است. حرکت خود این چیزها در جامعه در نظر آن‌ها به صورت نمود حرکتی درمی‌آید که خود چیزها انجام می‌دهند، و این چیزها، که به هیچ رو زیر نظارت و سلطه‌ی آن‌ها نیستند، در واقع بر آن‌ها تسلط و نظارت دارند. [۱۰۷]

از این‌جاست که مارکس استدلال می‌کند که گرچه تولیدکنندگان گوناگون از طریق بازار هدف‌های آگاهانه را دنبال می‌کنند، حرکت بازار به‌طور کلی زیر نظارت و تسلط آگاهانه‌ی هیچ

1- Private in kind یعنی مبادله‌ی جنس به جنس، کالا به کالا به جای کالا با پول.

فرد، گروهی از افراد یا نهاد و مؤسسه‌ای نیست. بازار بر اثر «مقاصد ویژه‌ی افراد» به پیش رانده می‌شود، اما حرکت‌های بازار «نه در آگاهی این افراد جا دارد و نه به‌طور کلی مقهور و تابع آن‌ها است. برخوردهای افراد با یکدیگر نیروی اجتماعی بیگانه‌ای پدید می‌آورد که بر فرار آن‌ها قرار دارد، و کنش‌های متقابل‌شان را به صورت فرآیند و قدرتی مستقل از آن‌ها به وجود می‌آورد.» [۱۰۸]

و بدین سان بت‌وارگی کالایی برای افزودن بر احساس انسانیت‌زدایی، انفعال و چندپارگی و تقسیمی که از خودبیگانگی مسبب آن است، عنصر بسیار مشخص تازه‌ای پدید می‌آورد: یعنی این نمود که استثمار طبقاتی فرآورده‌ای اجتماعی نیست بلکه حاصل ناگزیر تغییرناپذیر کارکرد بازار است. این نکته در هیچ‌جا به اندازه‌ی سرنوشت نیروی کار، یعنی کالایی که کارگر می‌بایست در بازار به فروش برساند، مصداق ندارد:

ارزش کارگر بر طبق عرضه و تقاضا بالا می‌رود و پایین می‌آید، و حتا به معنای جسمی^۱ با هستی‌اش، با زندگی‌اش به عنوان عرضه‌ی یک کالا، مانند هر کالای دیگری، رفتار شده و می‌شود... از این رو هرگاه پیش آمده است که سرمایه - خواه از روی ضرورت یا از روی انتخاب - دیگر برای کارگر وجود نداشته باشد، کارگر دیگر برای خودش وجود ندارد؛ کارگر کار ندارد، و از این رو دست‌مزد ندارد و از آن‌جا که به عنوان انسان وجود ندارد بلکه به عنوان کارگر وجود دارد، ممکن است به همین سان خود را دفن کند، از گرسنگی بمیرد و غیره... هستی سرمایه هستی اوست، زندگی اوست، زیرا که سرمایه است که محتوای زندگی او را به شیوه‌ای که برای او علی‌السویه است تعیین می‌کند. [۱۰۹]

و دقیقاً از آن رو که «بازار کار» وجود دارد، بیکاری و دست‌مزدهای پایین صرفاً به صورت احکام غیرشخصی سازوکاری به نظر می‌آیند که بیرون از اختیار و نظارت است. گرسنگی در کشورهای فقیر همان اندازه اجتناب‌ناپذیر است که آب‌وهوا. کلی‌مآبی یا خیرخواهی، سرنوشت‌باوری یا آرمان‌شهرگرایی یگانه پاسخ‌های ممکن به نظر می‌رسند. و هر قدر هم بتوان خیرخواهی و آرمان‌گرایی را بر کلی‌مآبی و سرنوشت‌باوری ترجیح داد، هیچ‌یک از دو دسته

دست به ترکیب طرز کارهای^۱ بنیادی نظام نمی‌زنند.

طرز کارهای بازار گذشته از این‌که چنان عمل می‌کنند که سرمایه‌داری را ابدی جلوه می‌دهند، هم‌چنین به این گرایش دارند که تمایزهای طبقاتی را محو کنند:

کارگری که قرصی نان می‌خرد و میلیونی که همین کار را می‌کند در این حرکت فقط به صورت خریداران ساده در نظر می‌آیند، همان گونه که از دید آن‌ها نیز بقال فقط فروشنده به نظر می‌آید. این‌جا همه‌ی دیگر جنبه‌ها از میان بر خاسته است. این‌جا **محتوای** این خریده‌ها، مانند **دامنه‌اشان**، در قیاس با جنبه‌ی صورتی، بی‌ربط به نظر می‌آید. [۱۱۰]

و به این ترتیب «اگر یکی فقیر بار بیاید و دیگری ثروتمند، این حاصل اراده‌ی آزاد آن‌هاست و از رابطه‌ی اقتصادی ناشی نمی‌شود.» [۱۱۱] از این‌جاست که طرز کارهای بازار چنان عمل می‌کند که سرمایه‌داری آزاد، با انصاف و عادل - و نیز اجتناب‌ناپذیر و فارغ از تمایزهای طبقاتی - به نظر می‌آید. این نمودها که از باخودبیگانگی در خلال فرایند تولیدی سرچشمه می‌گیرد، بر اثر بت‌وارگی کالایی در فرایند مبادله تقویت می‌شود و گسترش می‌یابد، و پایه‌ی نهادهای سیاسی و ایدئولوژی‌هایی را می‌گذارد که در بقیه‌ی جامعه یافت می‌شود.

... مبادله‌ی ارزش‌های مبادله‌ای [یعنی بازار] مولد و پایه‌ی واقعی همه‌ی **بوابری و آزادی** است. برابری و آزادی هم‌چون تصویرهایی ناب صرفاً مظاهر و تجلیات آرمانی‌شده‌ی این پایه‌اند؛ آزادی و برابری چنان که در روابط حقوقی، سیاسی و اجتماعی پدیدار می‌شوند، صرفاً همین پایه متنها به صورت قدرتی برتراند. [۱۱۲]

این‌جا مارکس به نقطه‌ای نزدیک می‌شود که در آن ریشه‌های مادی آگاهی طبقاتی تبدیل به شاخ‌وبرگ‌های سیاسی و ایدئولوژیک قانون و رسوم، باور و مذهبی می‌شود که در آگاهی روزمره‌ی افراد در جامعه‌ی سرمایه‌داری شاهد آنیم.

در واقع مارکس و انگلس در تقسیم جامعه به طبقات، که تقسیم کار از آن سرچشمه می‌گیرد، به چشم چیزی بیش از فقدان نظارت و تسلط بر فرایند تولیدی می‌نگریستند. هر اندازه تقسیم کار پیش می‌رود، و هر اندازه حاکمیت آشوبناک بازار به صورت اصل حاکم بر

جامعه درمی آید، به همان اندازه نیز اشکال سیاسی و ایدئولوژیکی که این جامعه پدید می آورد متنوع تر و رنگارنگ تر می شود.

انگلس با ملاحظه‌ی شیوه‌هایی که قدرت دولتی می تواند به موجب آن توسعه‌ی اقتصادی را شکل دهد، این فرایند را توضیح می دهد. انگلس استدلال می کند که این امر می تواند یکی از این سه تأثیر را در پیشرفت اقتصادی داشته باشد. می تواند دگرگونی اقتصادی را شتاب بخشد، می تواند دگرگونی اقتصادی را به تأخیر بیاورد، یا می تواند جریان توسعه‌ی اقتصادی را دگرگون کند و «توسعه‌ی اقتصادی را از پیش رفتن در راستای خطوط معینی باز دارد، و خطوط دیگری را تجویز کند» [۱۱۳] دولت می تواند این استقلال نسبی را به دست آورد چرا که بر توسعه‌ی تقسیم کار استوار است. انگلس توضیح می دهد:

جامعه موجب پدید آمدن کارکردهای عام معینی می شود که نمی تواند از آن صرف نظر کند. اشخاصی که برای این منظور گماشته می شوند شاخه‌ی تازه‌ای از تقسیم کار را در درون جامعه پدید می آورند. همین به آن‌ها منافع ویژه‌ای می بخشد و نیز آن‌ها را از افراد تحت قیمومت‌شان متمایز می کند؛ این افراد [ممتاز] خود را از گروه دوم جدا و مستقل می کنند و دولت متولد می شود... نیروی مستقل جدید در همان حال که باید عمدتاً حرکت تولید را دنبال کند، به نوبه‌ی خود به دلیل استقلال نسبی ذاتی اش - یعنی استقلال نسبی‌ای که یک بار به آن انتقال یافته و به تدریج پیش تر رفته است - بر جریان و شرایط تولید تأثیر می گذارد. [۱۱۴]

و همچنان که عرصه‌ی تازه‌ای از توسعه‌ی سیاسی - اجتماعی گشوده می شود، ساختارهای نهادی و مؤسساتی و شبکه‌های روابط اجتماعی‌ای پدیدار می شوند که گرچه در نهایت امر با ساختار اقتصادی ارتباط می یابند، قدرت مستقل معینی از آن خود را پیش می برند و تکامل می بخشند. انگلس نمونه‌ی ساختار حقوقی را چنین طرح می کند:

همین که تقسیم کار تازه که حقوقدانان حرفه‌ای را پدید می آورد صورت ضروری به خود می گیرد، حیطه‌ی تازه و مستقلی گشوده می شود که به رغم همه‌ی وابستگی‌گلی که به تولید و تجارت دارد، در عین حال ظرفیت ویژه‌ای برای تأثیر گذاشتن در این حیطه‌ها

دارد. [۱۱۵]

وانگهی، صرف ماهیت قانون حاکی از آن است که قانون نمی تواند بازتاب آن شرایط مستقیم اقتصادی باشد که موجب پدید آمدن آن می شود. و این به سه دلیل است. نخست آن که گرچه قانون از بنیاد یکی از مظاهر تسلط طبقات حاکم بر مالکیت است نمی تواند فقط «مظهر ساده، تمام عیار و خالص سلطه‌ی یک طبقه» باشد، در غیر این صورت نمی تواند به عنوان حکم و داور مبارزه‌ی طبقاتی مؤثر باشد. قانون می بایست دستکم صورت ظاهر و نمود استقلال از طبقه‌ی حاکم را داشته باشد. دوم آن که گرچه قانون بر نظام اقتصادی متناقض و متعارضی استوار است، باید به خود قانون به چشم امری نگریست که از لحاظ درونی مسنجم و هم‌بسته است و در احکام خود عقلانی رفتار می کند، اما «به منظور دست یافتن به این امر، بازتاب وفادارانه‌ی شرایط اقتصادی به نحو دم افزون لطمه می بیند» [۱۱۶] سرانجام، و به عنوان نتیجه‌ی این دو عامل «حقوقدان تصور می کند که دارد با قضایای پیشینی کار می کند، حال آن که این قضایا فقط بازتاب‌های اقتصادی‌اند؛ بنابراین همه چیز وارونه است» [۱۱۷] بدین سان این حیطه‌ی ضرورتاً مستقل «در شالوده‌ی اقتصادی تأثیر می گذارد و ممکن است در محدوده‌های معینی آن را جرح و تعدیل کند».

انگلس می افزاید که در واقع قوانینی مانند آنچه بر قوانین ارث حاکم‌اند می توانند «تأثیری بسبار چشم‌گیر در حیطه‌ی اقتصادی داشته باشند، زیرا که بر توزیع مالکیت تأثیر و نفوذ دارند» [۱۱۸]

اما هیچ‌یک از این نکات به معنای نفی و انکار ماتریالیسم روی کرد مارکس و انگلس نیست بلکه غرض صرفاً توضیح دقیق این نکته است که مارکس و انگلس از سنخ ماتریالیست‌های مکانیکی یا جبرباوران اقتصادی نیستند:

این کنش متقابل دو نیروی نابرابر است: از یک سو، حرکت اقتصادی و از دیگر سو قدرت سیاسی جدید، که برای استقلال هرچه بیش تر می کوشد، و همین که یک بار تشکیل شد، حرکتی از آن خود خواهد داشت. در مجموع، حرکت اقتصادی فرمان فرماست، اما حرکت اقتصادی در عین حال باید واکنش‌هایی را از سوی حرکت سیاسی که خود آن را برقرار کرده و استقلال نسبی بدان بخشیده است، واکنش‌هایی را

از سوی حرکت قدرت دولتی از سوی و از سوی دیگر قدرت مخالفی که هم‌زمان ایجاد می‌کند تاب آورد. [۱۱۹]

بار دیگر عناصر اصلی تحلیلی دیالکتیکی حضور دارند: نشان داده می‌شود که گُلّ جامعه بر تضادی اقتصادی استوار است که موجب پدید آمدن ساختاری دولتی می‌شود که با شالوده‌ی اقتصادی خود مرتبط است اما در عین حال از آن متمایز است. بدین سان دولت میانجی و واسطه‌ی توسعه‌ی اقتصادی است. خواه امر اقتصادی و امر سیاسی را به گُلّی از هم جدا کنیم و خواه یک جنبه را به گُلّی در جنبه‌ی دیگر حل و محو کنیم در هر دو صورت امر میانجی و از آن‌جا الگوی واقعی روابط از میان می‌رود. این گونه روابط در اصطلاح‌شناسی دیالکتیکی گُلّیت‌های متناقض و وحدت اضداداند.

روش مارکسیستی و نظریه‌ی ازخودبیگانگی

نظریه‌ی مارکس درباره‌ی ازخودبیگانگی یکی از آن دیدگاه‌های کلیدی است که او حمله‌ی خود را بر دستگاه فکری هگل از آن آغاز کرده است. ایدئالیسم هگل او را به آن‌جا کشاند که عینیت‌یافتگی را (یعنی حرکت پدید آوردن شیء‌ای متخیل را در واقعیت به وسیله‌ی کار) با ازخودبیگانگی (یعنی فقدان تسلط هم بر حرکت تولید و هم بر فرآورده) یک‌سان و برابر بگیرد. در نظر هگل واقعیت حقیقی جهان را باید در مفهوم‌ها یافت و از این رو هر شیء مادی می‌بایست شکلی از باخودبیگانگی باشد - یعنی گذار اندیشه، که جوهر راستین انسانیت است، به وجه متضاد و مخالف‌اش، یعنی قلمرو بیگانه‌ی اشیای مادی. از این‌جا چنین برمی‌آید که جهان طبیعی عبارت است از اندیشه در بیرون از خود. تکمیل و تعمیم فرایند دیالکتیکی هنگامی روی می‌دهد که اندیشه به خود بازگردد، و جهان مادی را فقط به عنوان مظهر یک‌سویه و ناکافی خود اندیشه بازشناسد. از این رو غلبه بر ازخودبیگانگی کار خود اندیشه است، و نه فرایند دگرگونی اجتماعی. بدین سان هگل ازخودبیگانگی را به صورت یک وضع انسانی تغییرناپذیر (پوزیتیویسم غیرانتقادی‌تر) درآورد که تنها در جهان مفهوم‌ها می‌توان بر آن «غلبه» کرد (ایدئالیسم غیرانتقادی‌تر). نتیجه فرار بود فرایند اجتماعی واقعی ازخودبیگانگی را دست‌نخورده به حال خود واگذار (دیگر نتیجه‌گیری محافظه‌کارانه).

درک و دریافت مارکس از کار انسان او را به آن‌جا رساند که در عینیت‌یافتگی به چشم یک صفت انسانی طبیعی - یکی از جلوه‌های ظرفیت انسانی برای شکل‌دادن به جهان - می‌نگریست. این فرایند فقط می‌توانست تحت شرایط اجتماعی ویژه‌ی معینی - جامعه‌ی طبقاتی، و در افراتی‌ترین شکل‌اش، سرمایه‌داری - بیگانه شود. و از آن‌جا که بیگانگی خصیصه‌ی تغییرناپذیر طبیعت بشر نیست بلکه فرآورده‌ی شرایط اجتماعی است، فقط با تغییر این شرایط می‌توان به آن پایان بخشید.

خطای هگل، یعنی تصویر این‌که بر ازخودبیگانگی تنها در فکر می‌توان غلبه کرد، تنها از آن رو امکان‌پذیر شد که نمود و صورت ظاهر جامعه‌ی سرمایه‌داری با جوهر بنیادی آن سخت تفاوت دارد. هر نظریه‌ای که صرفاً نمود سطحی سرمایه‌داری را واگو کند بی آن‌که به وارسی نیروهای پویه‌آفرین^۱ بنیادینی بپردازد که سرمایه‌داری را از لحاظ تاریخی به عنوان شیوه‌ی تولیدی گذرا و موقت نشان می‌دهد سرانجام کارش به آن‌جا می‌کشد که ازخودبیگانگی مادی را ابدی تلقی می‌کند.

بنابراین آنچه ضروری است کار پُر زحمت تجربی و نظری برای نشان‌دادن این نکته است که چگونه ماهیت واقعی جامعه‌ی سرمایه‌داری به نمودهایی می‌انجامد که هم فرآورده‌ی ضروری سازوکاری هستند که مایه‌ی پدید آمدن آن‌ها شده است و هم با آن بسیار متفاوت‌اند. از این‌جا چنین برمی‌آید که مارکس و انگلس احتمالاً نمی‌توانسته‌اند حامیان نظریه‌ی شناختی زحمت از نوع نظریه‌ی «انعکاسی»^۲ یا «کپی‌بردارانه» بوده باشند، نظریه‌ای که به موجب آن تصورات ذهن مردمان ترجمان بی‌واسطه و مستقیم واقعیت مادی پیرامون آن‌هاست. هنگامی که مارکس و انگلس درباره‌ی تصوراتی سخن می‌گویند که واقعیت مادی را منعکس می‌کنند به ندرت بدون قید و شرط دست به این کار می‌زنند و تازه در آن صورت هم فقط برای اشاره به گُلّی‌ترین مطابقت میان تصورات و واقعیت، و در مخالفت با آن پنداشت ایدئالیستی چنین می‌کنند که بر آن است که اندیشه‌ی بشر به طریقی خلق و ابداع آزادانه‌ی آگاهی فارغ از همه‌گونه تعیین‌گرهای مادی است.

1- Dynamics

2- Reflection، نظریه‌ی شناختی که شناسایی را حاصل تطبیق ذهن با امر واقع می‌داند، ذهن را «متغیّل» فرض می‌کند و اشیاء را در آن منعکس می‌بیند.

هنگامی که مارکس و انگلس مشخص‌تر و ملموس‌تر سخن می‌گویند، هم درباره‌ی شکل‌گیری آگاهی طبقه‌ی کارگر و هم درباره‌ی روش. درست رسیدن به فهم و دریافت علمی جامعه در این مورد تردید ندارند که بازتاب مستقیم واقعیت تنها می‌تواند به بازآفرینی ذهنی همراه‌کننده‌ترین نمودهای جامعه‌ی سرمایه‌داری بیانجامد. دقیقاً از همین روست که کوشش نظری مستقل لازم است تا از سطح پدیده‌ها گذر کرد و به درون راه یافت و رابطه را تا ریشه‌های متفاوت‌اش پی گرفت.

اقتصاد عامیانه در واقع کاری جز این ندارد که به شیوه‌ای جزئی و تعصب‌آمیز مفاهیم و برداشت‌های کارگزاران تولید بورژوازی را که در دام روابط تولیدی بورژوازی گرفتار آمده‌اند تفسیر، نظام‌بندی و از آن دفاع کند. پس نباید مایه‌ی تعجب باشد که اقتصاد عامیانه به‌ویژه در مورد نمودهای بیرونی بیگانه‌ی روابط اقتصادی که این تضادهای در نگاه نخست^۱ یاره و کامل در آن پدیدار می‌شوند، احساس راحت و آسایش کند و این‌که هر قدر این روابط بدیهی‌تر به نظر می‌آیند روابط درونی‌شان بیش‌تر بر آن [اقتصاد عامیانه] پوشیده می‌ماند... اما اگر نمود بیرونی و جوهر چیزها مستقیماً با هم مطابقت داشته باشند دیگر علم زائد خواهد بود. [۱۲۰]

این دریافت از واقعیت اجتماعی و روابط میان علم و واقعیت شماری پی‌آمدهای مهم برای دریافت مارکس از دیالکتیک دارد. برای نمونه این دریافت به این معناست که تقابل دروغین و ساختگی میان نمود و جوهر در برداشتِ هگل از این دو مقوله جای خود را به فرایندی واقعی می‌دهد. البته هگل نخستین کسی بود که بر این نکته پا فشرده نمود هیچ کم‌تر از جوهر واقعی نیست با این حال کل دست‌گاه فکری او این مدعا را سست می‌کرد. در واقع نمود هیچ واقعیت مستقلی نداشت. نمود صرفاً جوهر اندیشه در دگربودگی^۲ آن بود، و پیش از آن‌که از نو در اندیشه جذب و حل شود خود را هم چون طبیعت به اختصار و اجمال نمودار می‌ساخت.

در نظر مارکس بازار توهمی محض نیست بلکه یک نهاد اجتماعی واقعی است که از روابط

تولیدی برمی‌آید اما در عین حال حلقه‌ی پیوند خود را با آن روابط پوشیده می‌دارد. نمودهای بازار کم‌تر از ساختار درونی استثمار سرمایه‌داری «واقعی» نیستند. طرح مارکس این است که نشان دهد که چگونه یکی دیگری را پدید می‌آورد و به چه راه و روش‌هایی به یکدیگر وابسته‌اند. برای این کار مارکس باید حلقه‌های پیوند و روابط دوسویه‌ی میان جنبه‌های متضاد جامعه را برجسته کند. از این رو، میانجی بار دیگر به عنوان عنصر اصلی و اساسی در فهم و درک کلیت اجتماعی به صحنه باز آورده می‌شود. همین امر به خودی خود استدلالی است بر ضد کسانی که مارکس را متهم به تقلیل‌گرایی می‌کنند زیرا که تقلیل‌گرایی بنا بر تعریف عبارت است از تأکید و پافشاری تحمیلی و بی‌واسطه بر پیوند مستقیم میان عناصری که در واقعیت امر فقط از طریق یک رشته عوامل میانجی به یکدیگر پیوند یافته‌اند.

گواه افزون‌تر را نگرش مارکس به علم به دست می‌دهد. او و انگلس آشکارا فاصله‌ی بعیدی با این نظر دارند که معتقد است اندیشه‌ی علمی صرفاً می‌تواند واقعیت تجربی را منعکس کند. کار مستقل نظری و مفهومی آن عنصری است که میانجی این جنبه از کلیت قرار می‌گیرد. مفهوم‌های نظری از جهان واقعی برمی‌آیند و با آن ارتباط می‌یابند منتها نه به روشی مستقیم و ساده‌انگارانه؛ هر دو اجزاء و پاره‌های یک کلیت واحدند اما رابطه‌ی میان آن‌ها را نمی‌توان به هیچ‌یک از این دو طرف فروکاست.

منطق سرمایه

سنت درازآهنگی وجود دارد که هم به انکار یا کم‌اهمیت جلوه‌دادن ماهیت دیالکتیکی نوشته‌های اقتصادی دوره‌ی پختگی مارکس، به‌ویژه سرمایه، و هم به انکار یا کوچک‌شمردن نفوذ و تأثیر هگل در این نوشته‌ها برخاسته است. شاید مشهورترین نماینده‌ی پس از جنگ این گرایش، فکری لویی آلتوسر^۱ باشد که بر این نکته تأکید می‌ورزید که آثار اقتصادی اواخر کار مارکس بر طبق یک روش علمی دقیق بنیاد گرفته‌اند که کاملاً با دغدغه‌ها و علائق فلسفی آثار اولیه‌ی او مغایرت دارند. [۱۲۱] در ایام اخیر نیز مکتب مارکسیسم تحلیلی^۲ یا تأثیر هگل را

۱- Louis Althusser (۱۹۰۵ - ۱۹۹۸) فیلسوف سیاسی مارکسیست فرانسوی

2- Analytical marxism

1- Prima Facie

۲- Otherness و نیز جز خودی.

انکار کرده است یا در پی آن برآمده است که آثار شوم نفوذ و تأثیر تفکر هگل را بر مارکسیسم به اثبات رساند.

بدیهی‌ترین مشکل این بحث‌ها این است که احکام خود مارکس را درباره‌ی روشی که در سرمایه به کار گرفته است نقض می‌کنند. مارکس در نامه‌ای که به انگلس می‌نویسد تأکید می‌کند که بازخوانی منطقی هگل به او یاری رسانده است تا «کُلّ آموزه‌ای را که تاکنون در مورد سود وجود داشته است» براندازد. در واقع بر این نکته پا می‌فشارد که «هنگامی که با اقتصاد سیاسی را از شانه وانهام باید یک «دیالکتیک» بنویسم. قوانین راستین دیالکتیک هم‌اکنون در هگل حاضر است، گو که به‌شکلی رازآمیز. آنچه لازم است پرده‌برگرفتن از این شکل است.» [۱۲۲] مارکس در جریان سرمایه استدلال می‌کند که «تضاد هگلی... سرچشمه‌ی همه‌ی دیالکتیک است.» [۱۲۳] و در «دیباجه بر چاپ دوم سرمایه، مارکس به‌صراحت این روش دیالکتیکی را مورد بحث قرار می‌دهد و رابطه‌اش را با هگل دقیقاً با همان اصطلاحاتی وصف می‌کند که در نوشته‌های اولیه‌ی خود به کار می‌برد. مارکس می‌گوید که گرچه او ماتریالیست و هگل ایدئالیست است، هنگامی که هگل را مورد هجوم «مقلدان بی‌مایه‌ی عبوس و پُرنخوت که اکنون در محافل اهل فرهنگ آلمان زیاد حرف می‌زنند» می‌بیند خود را «آشکارا... شاگرد آن متفکر قدرتمند معرفی می‌کند، و حتا، جسته‌وگریخته در فصل مربوط به نظریه‌ی ارزش با شیوه‌ی بیان ویژه‌ی او [هگل] لاس می‌زند» [۱۲۴]

جالب آن‌که این نقل قول اخیر گاه به عنوان گواه این نکته ذکر می‌شود که مارکس درباره‌ی دین خود به هگل جدی نبود، این‌که او فقط یا صرفاً با اصطلاحات و سبک هگل لاس می‌زد و در واقعیت امر چندان استفاده‌ای از دیالکتیک او نمی‌کرد. این‌که این تفسیر دروغین و بی‌اعتبار است باید از این عبارت به‌تنبه‌ی روشن باشد. معنای مطلب به‌روشنی این است که مارکس چنان مشتاق بود که خود را با هگل یک‌سان بیانگارد که «حتا» تا آن‌جا پیش می‌رود که از همان اصطلاح‌ها به شیوه‌ی «آن متفکر قدرتمند» بهره می‌گیرد نه این‌که «فقط» از آن اصطلاح‌ها استفاده کند. در هر حال بازمانده‌ی همان باره گفتار نکته را کاملاً روشن می‌کند.

رازوری‌ای که دیالکتیک در دست‌ان هگل بدان دچار است به هیچ رو او را از آن باز نمی‌دارد که نخستین کسی باشد که اشکال کلی حرکت آن [دیالکتیک] را به شیوه‌ای

جامع و آگاهانه عرضه کند. دیالکتیک با هگل بر سر خود می‌ایستد. می‌بایست آن را وارونه کرد تا هسته‌ی عقلی درون پوسته‌ی رازآمیز را کشف کرد. [۱۲۵]

در پاره‌گفتاری که در پی می‌آید مارکس یکی از فشرده‌ترین تعریف‌های خود را از دیالکتیک به دست می‌دهد:

دیالکتیک در شکل رازورانه‌ی خود در آلمان رسم روز شده است زیرا که به نظر می‌رسد آنچه را وجود دارد شکوفان و تجلیل و تبجیل می‌کند. دیالکتیک در شکل عقلانی‌اش نزد بورژوازی و سخن‌گویان متعصب‌اش مایه‌ی رسوایی و نفرت است زیرا که در فهم و دریافت مثبت‌اش از آنچه وجود دارد شناخت هم‌زمان نفي آن، و فروپاشی ناگزیرش را نیز می‌گنجانند؛ زیرا که دیالکتیک هر شکل از لحاظ تاریخی تکامل‌یافته‌ای را چنان می‌بیند که در حالتی سیال و در حرکت است و بنابراین جنبه‌ی ناپایدار و گذرای آن را نیز درمی‌یابد؛ و باز زیرا که نمی‌گذارد با هر چیزی تحت تأثیر قرار گیرد و در جوهر خود انتقادی و انقلابی است. [۱۲۶]

این گفته‌ها به‌وضوح اشاراتی تصادفی نیست. در واقع «دیباجه بر چاپ نخست» با یادداشتی مشابه پایان گرفته است: «جامعه‌ی نه بلوری صلب و سخت بلکه اندام‌واره‌ای قادر به دگرگونی است، و دائماً در فرایند تغییر و دگرگونی درگیر است.» [۱۲۷] و دقیقاً همین فرایند دیالکتیکی تغییر و دگرگونی بود که سرمایه در پی توضیح جزء‌به‌جزء آن برآمد. و ناگزیر جز این نیست که این تحلیل اصطلاح‌های اصلی دیالکتیک ماتریالیستی را منعکس می‌کند. همین واقعیت است که قطعی‌ترین ردیه و ابطال بر نظر کسانی است که می‌خواهند یا ساختار دیالکتیکی سرمایه را به حداقل بکاهند یا انکارش کنند.

هم‌اکنون دیدیم که مارکس اشاره می‌کند که جامعه‌ی سرمایه‌داری در فرایند تغییر و دگرگونی مداوم است. این نخستین واقعیتی است که به یک تحلیل دیالکتیکی مشخص و ملموس نیاز دارد:

صنعت مدرن هرگز به شکل موجود روند تولید به چشم شکلی قطعی و مسلم نمی‌نگرد. بنابراین شالوده‌ی فنی آن انقلابی است. حال آن‌که همه‌ی شیوه‌های تولیدی آغازین در اساس محافظه‌کار بودند. صنعت مدرن به مدد ماشین‌آلات، فرایندهای شیمیایی و دیگر

شیوه‌ها مداوماً نه فقط شالوده‌ی فنی تولید بلکه هم چنین کارکردهای کارگر و ترکیب‌های اجتماعی فرایند کار را دیگرگون می‌کند. [۱۲۸]

به علاوه این فرایند مستلزم تضادی است:

اما از سوی دیگر صنعت در شکل سرمایه‌داری‌اش تقسیم کار قدیم را با ویژگی‌های متحیرانه‌اش بازآوری^۱ می‌کند. دیدیم که چطور این تضاد مطلق به همه‌ی امن و آرامش و ثبات موقعیت زندگی کارگران پایان می‌بخشد... باز دیدیم که چطور این تضاد بی‌هیچ مانع و قید و بندی در قربانی‌های بی‌وقفه‌ای که از طبقه‌ی کارگر طلب می‌شود، در اتلاف و هدردادن بی‌باکانه‌ی نیروهای کار و در آثار مخرب هرج و مرج اجتماعی سر برمی‌آورد. [۱۲۹]

چنان که مارکس می‌گوید این «وجه منفی» تضاد است. اما همان‌گونه که سرمایه‌داری «مداوماً انبوه‌انبوه سرمایه را از یک شاخه‌ی تولید به شاخه‌ی دیگر می‌اندازد»، «تنوع و گوناگونی کار» و یادگیری مداوم مهارت‌های تازه را تقویت می‌کند و این همه را «با عمل کورکورانه‌ی مخرب قانون طبیعی» انجام می‌دهد، به همین سان هم چنین چشم‌انداز را چندان ارتقا می‌بخشد که چنین گوناگونی و تنوعی در کار می‌تواند آگاهانه طرح‌ریزی شود تا ظرفیت همه‌سوییه هر فرد را در جامعه پیش‌برد و تکامل بخشد. «صنعت کلان از رهگذر فاجعه‌ها و مصائب خود، بازساخت تنوع و گوناگونی کار و از این رو بازساخت شایستگی و قابلیت کارگر را برای بیش‌ترین انواع مختلف کار به صورت مسأله‌ی مرگ و زندگی درمی‌آورد.» این‌جا می‌توان دید که چگونه «هیولاگونگی استثمار سرمایه‌داری» راه را برای «فرد تماماً پیش‌رفته و رشد یافته که برای او کارکردها و وظیفه‌های اجتماعی گوناگون شیوه‌های گوناگون فعالیتی است که او به نوبه‌ی خود بر عهده می‌گیرد» [۱۳۰] هموار می‌سازد.

اما برای آن که «وجه منفی» سرمایه‌داری نفی شود تا بدین وسیله امکانات بالقوه‌ی انسانی‌ای که می‌آفریند اما آن را محبوس می‌دارد آزاد شود، تضادهای نظام را می‌بایست از درون منفعرج کرد:

شک نیست که آن شور و شغَب انقلابی که هدف‌اش برانداختن تقسیم کار کهن است

در تضاد نام و تمام با شکل سرمایه‌دارانه‌ی تولید و نیز در تضاد با آن شرایط اقتصادی کارگران است که با این شکل تطبیق می‌یابند. با این حال تکامل تضادهای بک شکل تاریخی معین تولید یگانه راه تاریخی است که در آن این تضادها می‌توانند حل شوند و آن گاه بر پایه‌ی تازه بازسازی شوند. [۱۳۱]

مارکس این‌جا سرمایه‌داری را به منزله‌ی کلیتی نشان می‌دهد که بر فرایند تغییر آن ذات تضاد در ژرفا و بنیاد خود حاکم است. سرمایه‌داری جامعه‌ای است که در بر دارنده‌ی بذرها و ویرانی و نابودی خود و نطفه‌ی جامعه‌ای جدید است. در درون سرمایه‌داری نیروهایی پدید می‌آیند که نیروی بالقوه‌ی نفی آن را در اختیار دارند. اما این امر فقط می‌تواند در نتیجه‌ی فرایندهای مادی و اجتماعی قابل مشاهده و قابل اثبات روی دهد و نه در نتیجه‌ی جامعه‌ای که از آن طلب می‌شود تا الگوهای فلان طرح فلسفی انتزاعی را به نمود درآورد.

هنگامی که مارکس به کلی‌ترین صورت درباره‌ی گذار از فنودالیسم به سرمایه‌داری سخن می‌گوید، گذاری که مستلزم سرقت و مصادره‌ی زمین‌های دهقانی، ظهور مالکیت سرمایه‌داری و تکامل بیش‌تر سرمایه‌داری به نقطه‌ای است که ماهیت متضادش این امکان را طرح می‌کند که خود سرمایه‌داری را به سوسیالیسم بدهد، آشکارا به این فرایند به عنوان نفی نفی اشاره می‌کند. مارکس نخست به توصیف این نکته می‌پردازد که چگونه ظهور سرمایه‌داری «مصادره‌ی تولیدکنندگان مستقیم... به مدد بی‌رحمانه‌ترین توحش‌ها و با انگیزه‌ی رسواترین، زشت‌ترین و رقت‌آورترین و نفرت‌انگیزترین شور و حرارت‌ها» را لازم می‌آورد. همین امر به پایان یافتن مالکیت استوار بر هم‌جوشی و ادغام «فرد کارکن تک‌افتاده و مستقل با شرایط کارش» می‌انجامد و به جای آن «مالکیت خصوصی سرمایه‌داری را» می‌نشانند «که بر استثمار کار از خود بیگانه‌ها با ظاهر آزاد متکی است».

اما همین که سرمایه‌داری استقرار می‌یابد «اجتماعی شدن بیش‌تر کار و تغییر و تبدیل بیش‌تر زمین و دیگر ابزار تولید به ابزار تولیدی که به لحاظ اجتماعی و از این رو گروهی استثمار می‌کند شکل تازه‌ای به خود می‌گیرد.» [۱۳۲] ابزارهای تولید اکنون به لحاظ اجتماعی و به نحو جمعی، و به روشی آگاهانه‌تر و برنامه‌مندتر از گذشته کار می‌کنند اما هم‌چنان زیر تسلط و نظارت صاحبان سرمایه‌دار خصوصی و رقیب است. افزون بر این سرمایه‌داران هر دم

از لحاظ تعداد کم‌تر می‌شوند و همچنان که رقابت‌شان مایه‌ی پدیدآمدن انحصار می‌شود، سرمایه‌شان متمرکزتر می‌شود. به همین دلیل طبقه‌ی کارگر پُرشماره‌تر و متمرکزتر می‌شود. همراه با کاهش مداوم شماره‌ی کله‌گنده‌های سرمایه‌دار که همه‌ی امتیازات این فرایند دگرگونی را غصب می‌کنند و به انحصار خود در می‌آورند، انبوه فقر، ستم، بردگی، تحقیر و خواری و استثمار رو به فرونی می‌گذارد؛ اما همراه با آن در عین حال طغیان طبقه‌ی کارگر نیز فرونی می‌گیرد، یعنی طبقه‌ای که به لحاظ عددی دائماً افزایش پیدا می‌کند و به یاری سازوکار تولید سرمایه‌داری تربیت می‌شود، متحد می‌گردد و سازمان می‌یابد.

مارکس بار دیگر به شرح این نکته می‌پردازد که چگونه طبقه‌ی کارگر به عنوان آنتی‌تز جامعه‌ی سرمایه‌داری سر برمی‌آورد. سپس به توضیح این نکته می‌پردازد که چگونه این فرایند بحران تمام‌عیاری را که گریبان سرمایه‌داری را گرفته به اوج می‌رساند:

انحصار سرمایه به صورت غل و زنجیر بر پای شیوه‌ی تولیدی درمی‌آید که خود در کنار و زیر سایه‌ی آن بالیده و شکوفان شده است. تمرکز ابزار تولید و اجتماعی‌شدن کار به نقطه‌ای می‌رسند که با پوسته‌ی سرمایه‌داری‌شان ناسازگار و متعارض می‌شوند. این پوسته می‌ترکد و از هم می‌پاشد. صدای ناقوس مرگ مالکیت خصوصی سرمایه‌داری طنین‌انداز می‌شود. مصادره‌کنندگان مصادره می‌شوند. [۱۳۳]

و چنان که گویی پیچ‌وتاب ادبی آخرین عبارت کافی نبوده است تا بر این نکته دلالت کند که فرایندی دیالکتیکی به نتیجه‌ی خود رسیده است، مارکس کُل حرکت را در عباراتی تردیدناپذیر خلاصه می‌کند:

شیوه‌ی سرمایه‌داری تصاحب که از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری سرچشمه می‌گیرد، مالکیت خصوصی سرمایه‌داری را پدید می‌آورد. این نخستین نفی مالکیت خصوصی فردی، به صورتی که بر بنیاد کار مالک و صاحب آن [فئودالیسم] استوار است، به شمار می‌آید. اما تولید سرمایه‌داری همراه با اجتناب‌ناپذیری فرایندی طبیعی، نفی خود را نیز به وجود می‌آورد. این نفی نفی است. این نفی دومی دیگر مالکیت خصوصی فردی را از نو برقرار نمی‌کند بلکه در واقع مالکیت فردی را بر پایه‌ی دست‌آوردهای عصر

سرمایه‌داری برقرار می‌سازد. یعنی هم‌کاری و معاضدت و اشتراک در دارایی زمین و ابزار تولیدی که خود کار تولید می‌کند. [۱۳۴]

لازم است این برداشت از نفی نفی به دقت مورد واری قرار گیرد زیرا یکی از مفهوم‌هایی است که در گذار از دستگاه هگل به مارکس دست‌خوش دگرگونی تمام‌عیار شده است. نفی نفی در هگل سازوکاری است برای آشتی‌دادن اندیشه با واقعیت موجود، برای بازآوردن واقعیت به حالت دست‌نخورده و تغییرنیافته در پایان فرایند دیالکتیکی. از همین روست که مارکس دقت دارد که بر این نکته تأکید ورزد که نفی نفی‌ای که او شرح می‌دهد «مالکیت خصوصی را از نو برقرار نمی‌کند». دیالکتیک مارکس امکان تغییر مادی واقعی، تغییری واقعی در شیوه‌ی تولید را نوید می‌دهد. و گرچه بحران در جامعه و ظهور طبقه‌ای که می‌تواند این بحران را حل کند ممکن است «به اجتناب‌ناپذیری قانون طبیعی» پدیدار شود، حل و فصل موفقیت‌آمیز این بحران از پیش تعیین نمی‌شود. دقیقاً از آن‌جا که پای پیش‌رفت اجتماعی واقعی در میان است، دقیقاً از آن رو که این پیش‌رفت اجتماعی جنگ طبقات برای دستیابی به رهبری جامعه را لازم می‌آورد، حاصل نتیجه‌ای از پیش تعیین‌شده و نیز ناگزیر و اجتناب‌ناپذیر نیست. انگلس این پاره‌گفتار سرمایه را در آنتی‌دورینگ به دقت تفسیر می‌کند و نشان می‌دهد که به نفی نفی نباید به چشم «برهان محضی که ابزار تولید می‌کند» نگریست. او در نشان‌دادن این نکته که این فرایند می‌بایست به نحو تجربی بنیاد بگیرد و مستلزم نگرشی جبریاورانه نیست روشن و صریح است:

از این روست که مارکس با مشخص کردن این فرایند به عنوان نفی نفی نیت آن ندارد که ثابت کند که این فرایند از لحاظ تاریخی ضروری است. برعکس: تنها پس از آن‌که از روی تاریخ ثابت کرد که در واقع این فرایند به‌طور جزئی هم‌اکنون روی داده است، و به‌طور جزئی می‌بایست در آینده روی دهد، افزون بر این، این فرایند را به عنوان فرایندی که بر طبق یک قانون دیالکتیکی مشخص می‌بالد و پیش می‌رود مشخص می‌کند. همین و بس. [۱۳۵]

انگلس نتیجه می‌گیرد «بنابراین تحریف محض واقعیت‌هاست که این‌جا نفی نفی به عنوان قابله‌ای به کار گرفته شود که آینده را از شکم گذشته بیرون می‌آورد»

لوفور همین نکته را با جلب توجه به تفاوت تعیین‌کننده و حیاتی میان مفهوم جبرباورانه‌ی هگل از نفی نفی و وسعت نظری روی‌کرد مارکس و انگلس یادآور می‌شود:

در ماتریالیسم دیالکتیکی... جزء ثالث یا اوسط^۱، یعنی نتیجه‌ی ظفرمند تضاد، محتوای تضاد را با از نو مفروض گرفتن آن دیگرگون می‌کند؛ این جزء ثالث فاقد جاسنجینی محافظه‌کارانه‌ی سنتز هگلی است. تنها به این طریق است که حرکت واقعی، تاریخ و عمل هیجان‌انگیزی می‌تواند وجود داشته باشد... انسان از پیش به نحو متافیزیکی وجود ندارد. بازی برده نشده است؛ انسان‌ها ممکن است همه چیز را ببازند. فراروندگی^۲ هرگز ناگزیر و اجتناب‌ناپذیر نیست. [۱۳۶]

هم‌چنین مارکس و انگلس صرفاً فرض نمی‌گرفتند که هر جنبه از جامعه می‌تواند به‌سادگی و به‌نجوبی واسطه به یک تضاد مرکزی کاهش پذیرد. تحلیل‌کردن جامعه به منزله‌ی یک کلیت به خلاف اتهام‌های نظریه‌پردازان رنگارنگ پست‌مدرن به معنای آن نیست که تنوع و گوناگونی ساختار اجتماعی حذف و محو شود. هم‌اکنون دیدیم که در دریافت مارکس از ارتباط میان انسان‌ها و طبیعت، آن یگانگی و وحدت بی‌واسطه تفاوت‌ها را از میان برمی‌دارد، حال آن‌که یگانگی دیالکتیکی، یعنی یگانگی و وحدت اضداد، هم وحدت‌شان را توضیح می‌دهد و هم تفاوت‌شان را. مارکس دقیقاً این نکته را در پاره‌گفتاری از *گروندریسه* ثبت می‌کند: «نتیجه‌ای که ما به آن رسیدیم این نیست که تولید، توزیع، مبادله و مصرف یک‌سان‌اند بلکه این است که همه‌ی آن‌ها اعضا و اجزای یک کلیت را تشکیل می‌دهند و وجوه متمایز و متفاوتی در یک وحدت‌اند.» [۱۳۷]

مارکس باز مراقب است که نگذارد برداشت‌اش از روابط میان جنبه‌های گوناگون کلیت به حد کنش متقابل محض فروکشیده شود:

تولید نه فقط بر خود سطرده دارد... بلکه بر دیگر مراحل نیز تسلط دارد. این فرایند همواره از نو به تولید باز می‌نگرد... بدین سان تولیدی مشخص مصرف، توزیع و مبادله‌ای مشخص و نیز روابط مشخص میان این مراحل مختلف را تعیین می‌کند. [۱۳۸]

اما این امر نفوذ و تأثیر واقعی دیگر مراحل برشمرده را به هیچ کاهش نمی‌دهد. مارکس به گفته می‌افزاید.

اما مطمئناً خود تولید را در شکل یک‌سویه‌اش دیگر مراحل تعیین می‌کنند. برای نمونه اگر بازار، یعنی قلمرو مبادله، گسترش یابد، آن‌گاه تولید از لحاظ کمی فزونی می‌گیرد و بخش‌بندی‌های میان شاخه‌ها و شعبه‌های آن ژرف‌تر می‌شود... هم‌کنشی متقابل میان مراحل مختلف انجام می‌پذیرد. این نکته در مورد هر گلی اندام‌وار مصداق دارد. [۱۳۹]

و به همین سان اثبات این‌که جامعه یک کلیت است و بر اثر تضاد اصلی جان می‌گیرد کافی نیست تا شرحی کافی و واقعی از سرمایه‌داری به دست داد. ما فرایندهای اجتماعی واقعی را واریسی می‌کنیم و از این رو دیالکتیک باید بتواند نشان بدهد که چگونه تضاد اصلی جامعه - و اغلب به شکل‌های بسیار متفاوت - در همه‌ی جنبه‌های اقتصادی، فرهنگی، سیاسی، ایدئولوژیک و حقوقی جامعه جلوه‌گر می‌شود. بار دیگر در حال واریسی کلیتی جدایش‌یافته و گونه‌گون‌ایم که در آن میانجی‌های ویژه و خاص میان گُل و اجزا باید به‌نحو تجربی برآورده و مشتق شوند و به‌نحو نظری توضیح داده شوند نه آن‌که صرفاً از مشخصات و ویژگی‌های کلی استنتاج گردند.

برای نمونه این نکته برای نظریه‌ی مارکس درباره‌ی بحران جنبه‌ی کاملاً اصلی و بنیادی دارد که قلمرو تولید و قلمروهای مبادله و گردش به عنوان تمایزهایی در یک وحدت‌نگریسته می‌شوند که بر اثر اوضاع و احوال تاریخی بسیار ویژه پدید می‌آیند. خود مارکس این جنبه‌ی تعیین‌کننده‌ی سرمایه‌داری را به عنوان وحدت اضداد توصیف می‌کند. این‌جا ارزش آن را دارد که این استدلال او را با تفصیل بیش‌تری دنبال کنیم. مارکس از فرایند استثمار در نقطه‌ی تولید آغاز می‌کند:

همین که همه‌ی آن کار اضافی که ممکن است آن را چلاند و بیرون کشید در کالاها تجسم یافت، ارزش اضافی تولید شده است. اما این تولید ارزش اضافی فقط حرکت نخست فرایند سرمایه‌دارانه‌ی تولید را - یعنی فرایند تولید مستقیم را - تکمیل می‌کند. [۱۴۰]

اما مارکس به گفته می‌افزاید که استثمارکردن کارگران در نقطه‌ی تولید و از این رو تولید کالاها یک چیز است و فروختن آن‌ها کاملاً چیز دیگری است.

اکنون نوبت به حرکت دوم می‌رسد. انبوه کامل کالاها... باید فروخته شود. اگر این کار

انجام نگیرد، یا فقط تا حدودی انجام پذیرد، یا فقط به قیمت‌هایی زیر قیمت‌های تولید انجام گیرد، کارگر در واقع استثمار شده است اما استثمارش به خودی خود و فی‌حد ذاته برای سرمایه‌دار تحقق نیافته است، و این می‌تواند پیوند تنگاتنگ با شکستی تام و تمام یا جزئی در تحقق ارزش اضافی‌ای داشته باشد که از او [کارگر] بیرون کشیده شده است، در واقع حتماً می‌تواند با فقدان جزئی یا کلی سرمایه پیوند داشته باشد. [۱۴۱]

در نتیجه مارکس استدلال می‌کند:

شرایط استثمار مستقیم، و شرایط تحقق بخشیدن آن یکسان نیستند. نه فقط در مکان و زمان از هم فاصله دارند بلکه از لحاظ منطقی نیز با یکدیگر متفاوت‌اند. [۱۴۲]

این امر صرفاً تمایزی در فلان وحدت نیست بلکه مظهر و جلوه‌ای از تضاد بنیادی در جامعه‌ی سرمایه‌داری است. رشد و گسترش فرایند مستقیم تولید را «مبارزه‌ی رقابت‌آمیز همگانی و نیاز به بهبود بخشیدن به تولید و گسترش میزان و مقیاس آن صرفاً به عنوان ابزار صیانت ذات و زیرکی‌ور شکستگی» به پیش می‌رانند. اما «هرچه تولیدگری توسعه می‌یابد خود را بیش‌تر با بنیاد محدودی که مصرف بر آن استوار است ناسازگار می‌یابد، زیرا که صرف حرکت افزایشی ارزش اضافی به کاهش وسایل در دسترس توده‌ی جمعیت برای خریدن آنچه تولید می‌شود گرایش دارد. از این جاست که مارکس می‌گوید:

به هیچ رو تناقضی بر این مبناي خود - متناقض نیست که باید هم‌زمان با اضافه جمعیت فزاینده اضافه سرمایه‌ای وجود داشته باشد. زیرا درحالی که ترکیبی از این دو در واقع انبوه ارزش اضافی تولید شده را افزایش می‌دهد، در عین حال تضاد میان شرایطی را که این ارزش اضافی تحت آن تولید می‌شود و شرایطی را که ارزش اضافی تحت آن تحقق می‌یابد شدت می‌بخشد. [۱۴۳]

اما از آن‌جا که جامعه‌ی سرمایه‌داری قادر نیست که مثلاً کارگران ساختمانی بیکار و ذخیره‌ی آجرهای فروش‌نرفته را یک‌جا فراهم آورد بی آن‌که سودآوری و از این رهگذر هستی خود را در معرض خطر قرار می‌دهد، می‌بایست این تضاد را با وسایل دیگر حل کند. این مقصود با بحران‌های اقتصادی مهارناپذیری به دست می‌آید که به زور عرضه‌ی کالاها را با تقاضا یکی و سازگار می‌کند و این کار را از راه متلاشی‌کردن همه یا بخشی از ارزش.

مجسم شده در این کالاها - یعنی ورشکسته کردن بخش‌هایی از سرمایه - به انجام می‌رسانند. بخش مهمی از نقد مارکس بر اقتصاددانان بورژوا - برای نمونه سی^۱ و میل^۲ - بر این واقعیت استوار است که این اقتصاددانان فرض می‌گیرند که هر چیز که تولید می‌شود خرید خواهد شد. این اقتصاددانان چنان می‌نویسند که انگار سرمایه‌داری هنوز یک اقتصاد نهاتری و پایاپای ساده است که در آن تولید و مصرف بی‌درنگ و بی‌واسطه با هم متحد و یگانه می‌شوند. اقتصاددانانی از این دست فقط وحدت عرضه و تقاضا را می‌بینند، آن هم هنگامی که می‌بایست وحدت اضداد، یعنی هم‌گونه‌گونی و هم‌یگانگی را ببینند. سپس درمی‌یابند که وحدت میان این دو فقط در بحران‌هاست که به شدت هرچه بیش‌تر و بی‌رحمانه‌تر تفاوت خود را آشکار می‌کند:

میل می‌گوید خرید فروش است و غیره، پس تقاضا عرضه است و عرضه تقاضا، اما این دو هم‌چنین می‌توانند از هم جدا بیفتند و از یکدیگر مستقل باشند... اگر رابطه‌ی تقاضا و عرضه در معنایی وسیع‌تر و مشخص‌تر در نظر گرفته شود، آن‌گاه این رابطه‌ی رابطه‌ی تولید و مصرف را نیز در بر می‌گیرد. این‌جا بار دیگر وحدت این دو مرحله، که وجود دارد و خود را در خلال بحران‌ها با شدت و قوت نشان می‌دهد و بر کرسی می‌نشانند، می‌بایست به چشم مخالف و متضاد جدایی و تعارض این دو مرحله نگریسته شود، جدایی و تعارضی که دقیقاً به همان میزان وجود دارد، و افزون بر این نمونه‌نمای^۳ تولید بورژوایی است. [۱۴۴]

مارکس حتماً با عبارات کلی‌تر استدلال می‌کند:

... خرید و فروش... نمودار وحدت دو فرایند یا به سخن بهتر حرکت دو فرایند از رهگذر دو مرحله‌ی متضاد، و بدین سان اساساً وحدت دو مرحله است، [پس] حرکت به همان اندازه عبارت از جدایی این دو مرحله و مستقل شدنشان از یکدیگر است.^۴ اما

۱- Jean Baptiste Sey (۱۸۳۲ - ۱۷۶۷) اقتصاددان فرانسوی.

۲- John Stuart Mill (۱۸۷۳ - ۱۸۰۶) فیلسوف و اقتصاددان انگلیسی.

3- Typical

۴- اصل عبارت مارکس به نقل از بخش دوم «نظریه‌های ارزش اضافی» چنین است:

«برای نمونه اگر خرید و فروش - یا دگردیسی کالاها - نمودار وحدت دو فرایند یا به سخن بهتر حرکت یک فرایند از رهگذر دو مرحله‌ی متضاد و بدین سان اساساً وحدت دو مرحله

از آنجا که خرید و فروش به یکدیگر تعلق دارند استقلال دو جنبه‌ی هم‌بسته فقط می‌تواند **خود را** با زور و قوت به صورت فرایندی و برانگیز **نشان دهد**. این درست همان **بهرانی** است که آن‌ها وحدت خود را، وحدت جنبه‌های گوناگون و متفاوت را، در آن نشان می‌دهند. [۱۴۵]

میل وحدت و یگانگی جامعه‌ی سرمایه‌داری را می‌بیند اما این وحدت را به منزله‌ی وحدت **اضداد** نمی‌بیند و بنابراین مستعد آن است که یک جنبه از کلیت را مستقیماً به جنبه‌ی دیگر فروکاهد بی آن‌که حلقه‌های میانجی بنیادی، یعنی تضادها، تحلیل و تبیین گردند. به عکس، برداشت مارکس از دیالکتیک ضرورتاً مقتضی آن است که ضابطه‌بندی‌های تقلیل‌گرا را رد کند و اهمیت تام و تمام برای تضادهای میانجی میان عناصر مختلف کلیت قائل شود.

مارکس به نکته‌ی مشابهی اشاره دارد هنگامی که استدلال می‌کند که میل به خطا می‌کوشد نرخ سود را مستقیماً از تولید ارزش. اضافی استنتاج کند بی آن‌که مسأله‌ی تحقق [ارزش. اضافی] یا برابری^۱ نرخ سود را که در جریان فرایند انجام می‌پذیرد در نظر بگیرد. از این رو، در میل تضاد میان قانون عام و تحولات بعدی در اوضاع و احوال مشخص نباید از طریق کشف حلقه‌های پیونددهنده بلکه از راه تابع کردن مستقیم و تطبیق بی‌واسطه‌ی امر مشخص بر امر انتزاعی حل گردد. [۱۴۶]

خطا این جاست که یا بکوشیم وقایع خاص را از قواعد عام مستقیماً استنتاج کنیم یا فرض بگیریم که قوانین عام را می‌توان مستقیماً از مشاهدات خاص و تجربی استنتاج کرد. در میل این اشتباه هم‌چنین مستقیماً با ناکامی او در مشاهده‌ی تضادهای ذاتی نظام سرمایه‌داری پیوند تنگاتنگ دارد:

جایی که رابطه‌ی اقتصادی - و بنابراین مقوله‌هایی که آن را بیان می‌کنند - شامل تناقض‌ها، ضدها و به همین سان وحدت اضداد می‌شود، میل بر جنبه‌ی **وحدت** تضادها

باشد، حرکت به همان اندازه عبارت از جدایی این دو مرحله و مستقل شدنشان از یکدیگر است.»

نویسنده با حذف کلمه‌ی شرطی «اگر» ساختمان جمله را مبهم کرده است که بدین وسیله اصلاح شد.

تأکید می‌ورزد و **تضادها** را انکار می‌کند. او وحدت اضداد را به همانس^۱ اضداد تبدیل و دگرگون می‌کند. [۱۴۷]

این‌جا اصطلاح‌های اصلی دیالکتیک مارکس به برجسته‌ترین نحو جلوه‌گر می‌شوند: کلیت، تضاد، وحدت اضداد، میانجی. اگر این اصطلاح‌ها را همراه با مبحث نفی نفی در نظر بگیریم طرحی روشن از بینش مارکس از سرمایه‌داری به عنوان کلیتی جدایش یافته و گونه‌گون به دست می‌دهند. مارکس بر پایه‌ی یک تحلیل واقعی^۲ دقیق از روابط سرمایه‌داری به این درک و دریافت می‌رسد و نه در نتیجه‌ی کارستن^۳ صرف مقوله‌های هگل بی هیچ تفاوت و تمایزی در مورد جهان پیرامون خود.

از همین روست که مارکس و انگلس چنین زحمتی بر خود هموار می‌کنند تا ساختار دیالکتیکی خاص و ویژه‌ی سرمایه‌داری را برجسته و پُر جلوه سازند، ساختاری یکسر متفاوت با آنچه در جامعه‌های طبقاتی پیشین کشف کردند. هم‌چنین از همین روست که به همین قیاس دغدغه‌ی این را دارند که نشان بدهند که ساختار دیالکتیکی یک بخش از نظام [سرمایه‌داری]، مثلاً فلان بخش در نقطه‌ی تولید، ضرورتاً همان نیست که در بخش دیگر نظام، مثلاً در قلمرو گردش و مبادله هست. البته این دو با هم ارتباط دارند؛ اما نه آن قدر مستقیم که هیچ تضادی نتواند میان آن‌ها سر برزند یا آن‌که تضادهای یک قلمرو صرفاً و فقط تضادهای قلمرو دیگر را منعکس کند. همین وحدت در اختلاف و تفاوت را می‌توان در بهره‌گیری مارکس و انگلس از دیالکتیک به منزله‌ی روش. تحلیل و نیز در نتیجه‌گیری‌هایی مشاهده کرد که با به کارگیری این روش درباره‌ی ساختار واقعی جهان بدان می‌رسند.

روش سرمایه

در واکنش به کسانی که تأثیر و نفوذ هگل را در نوشته‌های اقتصادی مارکس و انگلس انکار می‌کنند مفسرانی پیدا شده‌اند که مضمین^۴ خلاف این را ثابت کنند - این را که مارکس و انگلس دیالکتیک هگل را با تغییراتی بسیار اندک تر از آنچه اغلب گمان می‌رود برگرفتند. بی‌کو پَرک^۳ این روی‌کرد را خلاصه کرده است:

در نظر آن‌ها ماتریالیسم مارکس اساساً کوششی است برای دنبال کردن سیر تکوین آنچه خود او «مفهوم سرمایه» می‌خواند. چنین استدلال می‌شود که مفهوم مارکس از سرمایه تقریباً همه‌ی خصوصیات هستی‌شناختی اساسی [Geist روح] هگل، از جمله سرشت آرمانی^۱ [روح] را در بر دارد. سرانجام آن‌که خود او بر این نکته پافشاری می‌کند که سرمایه نه یک چیز بلکه یک رابطه است و یک رابطه بنا بر تعریف یک آرمان است و نه یک هستی^۲ طبیعی. [۱۴۸]

در واقع معدودی از نویسندگان ادعایی با این مایه حسارت می‌کنند، با این همه عناصری از این روی‌کرد را می‌توان در انواع مختلف مفسرانی یافت که به جهاتی دیگر کمک بزرگی به سنت تقریباً از نظر ناپیدایی کرده‌اند که بر سرشت دیالکتیکی روی‌کرد مارکس تأکید می‌ورزد. رایا دونایفسکیا^۳ که زمانی یکی از منشی‌های تروتسکی بود اثر ارزشمند و برانگیزنده‌ای در زمینه‌ی سنت مارکسیسم هگلی به نام مارکسیسم و آزادی نوشت، اما از آن پس به نحو دم‌افزون کوشید کم‌وبیش به‌طور مستقیم مقوله‌های هگلی را در مورد جهان مدرن به کار بندد. سی. ال. آر. جیمز^۴ که روزگاری هم‌اندیش او بود در همان خط سیر بسیار کوشید. در هردو مورد نتیجه تکرار خطاهای هگل بود: یعنی تعمیم انتزاعی که زیر سایبان آن مجموعه‌ای از مواد و مصالح تجربی - با اندک پیوندی میان این دو - گرد آمده بود. [۱۴۹]

نویسنده‌های اخیرتر، تونی اسمیت^۵، شناخت ارزشمندی از ارتباط میان هگل و مارکس و ساختمان سرمایه‌ی مارکس به دست داده است [۱۵۰] بحث تونی اسمیت از این نقطه‌ی کاملاً معقول آغاز می‌شود که تحلیل مارکس از سرمایه‌داری مستلزم تکامل شماری از مفاهیم و مقولات است که هیچ هم‌بسته و متضایف^۶ تجربی مستقیم ندارند - برای نمونه نمی‌توان ارزش اضافی را دید، لمس کرد، شنید، بوید، یا چشید. وانگهی این مقوله‌ها به روشی نظام‌مند با یکدیگر ارتباط می‌یابند: ارزش. مصرف با ارزش. مبادله با ارزش. اضافی و غیره. تونی اسمیت می‌نویسد:

زنجیره‌ی فکر به این صورت پیش می‌رود. اگر کسی می‌خواهد جنبه‌ی قابل فهم اساسی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را دریابد این کار تنها از راه مقولات انجام می‌پذیرد. اگر کسی می‌خواهد این مقولات را ژرف‌اندیشانه به کار گیرد این کار تنها از راه نمودار ساختن پیوندهای درون‌مانی^۱ آن‌ها انجام می‌پذیرد. پیوندهای درون‌مانی میان مقولات را فقط می‌توان از راه منظم کردن آن‌ها به شیوه‌ی نظام‌مند پدید آورد. [۱۵۱]

اگر همه‌ی آنچه این‌جا مورد بحث قرار گرفت به معنای آن باشد که مفاهیم ضروری‌اند و این‌که هر نظریه‌ای که مرکب از مفاهیم باشد باید که از لحاظ درونی منسجم و هم‌بسته باشد اندک جایی برای بحث و مناقشه می‌ماند. اما تونی اسمیت به گفته می‌افزاید که «مقولات ساختارها را معین می‌کنند، و از این ساختارها ضرورتاً گرایش‌های ساختاری معینی ناشی می‌شوند» که به ما مجال آن را می‌دهند که ماهیت سرمایه‌داری را دریابیم. اما در مثالی که در پی می‌آید، تحلیل ساختارها (روابط اجتماعی) با مقوله‌ها (مفهوم‌های ذهنی) که این ساختارها را تعریف می‌کنند تلفیق و یکی می‌شود. بنابراین برای نمونه گفته می‌شود که،

فلان مقوله‌ی ساده‌ی وحدت (مثلاً «پول به منزله‌ی معیار ارزش») ضرورتاً گرایش‌های ساختاری‌ای را لازم می‌آورد که به تفاوت‌ها و اختلاف‌هایی اشاره دارد که این مقوله آشکارا و به‌صراحت آن را به حساب نیاورده است. این امر حرکت به سوی مقوله‌ای را توجیه می‌کند که در آن‌جا گام یا جنبه‌ی^۲ تفاوت و اختلاف آشکار و روشن می‌شود (مثلاً «پول به منزله‌ی ابزار گردش») [۱۵۲]

این فرایند مستلزم پذیرفتن خطر همان سرنوشتی است که بر هگل رفت. هگل نیز از ضرورت اندیشه‌ی مفهومی آغاز کرد و کار را با دستگاهی فکری به پایان برد که در آن یک مقوله به‌طور خودکار مقوله‌ای دیگر را پدید می‌آورد تا آن‌که دستگاه کاملی به دست می‌آید که ادعا می‌شود «می‌بایست» شرح کافی و واقعی واقعیت باشد. تونی اسمیت می‌گوید که تلاش نمی‌کند این «تصور را به دست دهد که مواضع مارکس و هگل را می‌توان به‌سادگی در هم تلفیق و ادغام کرد» اما دشوار بنوان باور کرد که دست‌کم تا حدودی چنین نکرده است. این نکته برای مثال هنگامی خود را نشان می‌دهد که تونی اسمیت می‌نویسد:

۱- Ideal nature و نیز سرشت مثالی. ۲- entity و نیز وجود طبیعی.

3- Raya Dunayevskaya

4- C.L.R. James

5- Tony Smith

6- Correlate

مقوله‌ها ساختارها یا مراحل ساختارها را بیان می‌کنند. اگر استدلال بتواند پیوندی نظام‌مند میان دو مقوله، مثلاً «سرمایه» و «استثمار»، برقرار کند، این معادل آن است که نشان داده شود که یک نوع ساختار (که به صورت مقوله‌ی «سرمایه» دریافت می‌شود) ضرورتاً با دیگری (که با مقوله‌ی «استثمار» دریافت می‌شود) پیوند می‌یابد. [۱۵۳]

این برداشت هنگامی تقویت می‌شود که به نظر می‌رسد تونی اسمیت به‌طور ضمنی می‌گوید که محتوای تاریخی و تجربی سرمایه نسبت به ساختمان منطقی آن اهمیت ثانوی دارد یا آن‌که فقط می‌تواند به عنوان مثال‌ها و نمونه‌ها یا تجسم‌های ساختار منطقی دریافت می‌شود. [۱۵۴]

این روی‌کرد دچار چند مشکل بنیادی است. نخست آن‌که خود مارکس مصر بود که روی‌کرد دیالکتیکی و نیز تسلط و مهارت‌اش بر مواد و مصالح تجربی همه جنبه‌های یک روش. واحداً. مارکس شکوه داشت از این‌که منتقدی «آن قدر خام‌طبع است که گفته است من در مسأله‌ی تجربی «با اندک آزادی» حرکت می‌کنم» بی آن‌که «کوچک‌ترین تصویری از این مطلب داشته باشد که «حرکت آزادانه در مسأله» چیزی جز تعبیر دیگری برای روش بررسی مسأله - یعنی روش دیالکتیکی - نیست» [۱۵۵]

دوم آن‌که به نظر می‌رسد فرض این‌که روابط اجتماعی کاهش‌پذیر به موضوع‌های تجربی نیستند به این‌جا می‌کشد که پس این روابط می‌بایست صرفاً سازه‌های ذهنی باشند. اما اگر ما این قدم را برداریم در واقع آغاز به عبور از پلی کرده‌ایم که به ایدئالیسم منتهی می‌شود زیرا که به سرعت درمی‌یابیم که همه‌ی انواع ویژگی‌های اصلی درک و دریافت مارکس از سرمایه‌داری هیچ هستی طبیعی بی‌واسطه‌ای ندارند.

اما نیازی به برداشتن این گام نیست. بسیاری از ویژگی‌های واقعیت اجتماعی هستی تجربی و مستقیم ندارند اما هم‌چنان عموماً و به‌حق بخشی از جهان مادی به معنای وسیع کلمه، شمرده می‌شوند. برای نمونه «دوستی» را در نظر بگیرید. بدیهی است که دوستی به معنای محدود کلمه موضوع یا شی‌ای مادی نیست: نمی‌توان هستی دوستی را با هیچ‌یک از حواس پنج‌گانه تعریف کرد و بیش‌ترین کاری که می‌توان کرد مشاهده‌ی آثار مرئی و دیدنی

دوستی است - مردم اوقاتی را با هم می‌گذارند، به یکدیگر کمک و مساعدت و مشورت می‌کنند، با هم صمیمیت به هم می‌زنند، به هم هدیه می‌دهند و غیره. اما حتا این گواهِ تجربی اساسی مسلم و قطعی نیست زیرا بسیاری از مردم که با هم دوست هم نیستند برخی یا همه‌ی این کارها را انجام می‌دهند. فقط زمینه‌ی تام و کلی زندگی دو نفر است که به ما اجازه می‌دهد که حکم کنیم که آیا این دو با هم دوست‌اند یا نه. در آن صورت است که دوستی را به چشم رابطه‌ای اجتماعی نگاه می‌کنیم. این رابطه در واقع رفتار مردم را شکل می‌دهد. بدون داشتن درک و دریافتی از دوستی به این معنا نمی‌توانیم چنین رفتاری را توضیح دهیم. از این روست که روابط اجتماعی چیزی مادی‌تر از مفهوم‌های محض‌اند. فروکاستن این روابط به جایگاه مفهوم‌ها به معنای تکرار خطای هگل است.

سوم آن‌که ولو اذعان کنیم که تونی اسمیت قصد این کار را ندارد بلکه فقط می‌خواهد مانند مارکس از ویژگی‌های غیراساسی و تصادفی واقعیت انتزاع به عمل آورد تا ویژگی‌های اصلی آن را روشن‌تر دریابد، هنوز در مورد نحوه‌ای که چگونگی انجام پذیرفتن این فرایند را بیان می‌کند مشکلی در میان است. به نظر می‌آید منظور او این باشد که همین که مطمئن شدیم که انتزاع درستی به عمل آورده‌ایم - همین که مطمئن شدیم که مفهوم «سرمایه» مان بازتاب راستین و حقیقی سرمایه‌ی موجود واقعی است - آن‌گاه هم‌چنین می‌توانیم مطمئن شویم که هر مقوله‌ی بعدی که در نتیجه‌ی تضادهایی پدیدار می‌شود که در مفهوم مان می‌یابیم، ضرورتاً با تضادهایی در جهان سرمایه‌داری واقعی تطبیق می‌کند. اما این فقط فرضی امن و مطمئن بر پایه‌ی اثبات تجربی مداوم است - که دقیقاً دلیل این امر است که از چه روزه مواد و مصالح تاریخی و تجربی‌ای که مارکس در سرمایه می‌گنجاند چشم نمی‌پوشیم. ما نمی‌توانیم با این کتاب چنان رفتار کنیم که گویی صرفاً سلسله‌ای از مقوله‌های خودزا است.

پی‌آمد اظهار این نکته که می‌توانیم با سرمایه به این‌گونه رفتار کنیم، فرقی هم نمی‌کند که تکذیب‌کنندگان درباره‌ی برخورد با «یک جنبه‌ی» کار مارکس چه می‌گویند، فروکاستن سرمایه به جایگاه علم منطقی و دیالکتیکی از شکل‌ها و صورت‌های میان‌تهی است. هگل می‌گوید که نمی‌توان دیالکتیک صورت و محتوا را از هم جدا کرد اما در واقع امر ایدئالیسم او

وادارش کرد که حکم خود را نقض کند. مارکس توانست دیالکتیکی را برپوراند که در آن صورت و محتوا متحد و یگانه باشند، هرچند که درعین حال منماینند، و نیز قادر بود رابطه‌ی این دو را تشخیص دهد، و دقیقاً از آن رو که قدمی را بر نداشت که تونی اسمیت بر آن پا می‌فشارد.

چهارم آن که تضادهای واقعی در هر حال گونه‌گون و پیچیده‌اند و به سرعتی بیش از سرعت مفاهیمی که آن‌ها را بیان می‌کنند تغییر می‌پذیرند، حتا در مواردی که این مفاهیم مفهومی‌هایی دیالکتیکی‌اند که به‌ویژه برای درک و دریافت پیچیدگی و تغییر در نظر گرفته می‌شوند، بنابراین کار تجربی دایمی هم برای احیا و نوبه‌نوکردن تحلیل‌های مشخص و هم برای مفهومی‌های دیالکتیکی که از این تحلیل‌ها تعمیم می‌پذیرند ضروری است. انگلس در مورد این موضوع ذهنی روشن داشت:

... مفهوم یک چیز و واقعیت‌اش مانند خطوط مُجانب کنار یکدیگر پیش می‌روند، همواره به هم نزدیک می‌شوند اما هرگز به هم نمی‌رسند و با هم تلاقی نمی‌کنند. این تفاوت میان این دو همان تفاوتی است که مانع از آن می‌شود که مفهوم مستقیماً و بی‌واسطه به صورت واقعیت درآید و واقعیت بی‌واسطه به صورت مفهوم خود درآید. با آن‌که به این ترتیب... مفهوم در نگاه نخست مستقیماً با واقعیت تطبیق نمی‌کند، واقعیتی که مفهوم در وهله‌ی نخست باید از آن انتزاع شود، با این حال این مفهوم خیال و پندار محض نیست مگر آن‌که بگویید همه‌ی نتایج اندیشه تخیلی و پنداری است زیرا که واقعیت فقط به نحو پیچیده با آن‌ها تطبیق می‌کند، و حتا در آن صورت هم فقط به‌طور مجانب به آن نزدیک می‌شود. [۱۵۶]

این‌جا انگلس هم به حفظ تمایز میان نظریه و واقعیت و هم به وحدت این دو نظر دارد. تونی اسمیت در جایی وحدت را می‌بیند که می‌بایست قابل به تمایز شود (یعنی تمایز میان مقوله‌ها و واقعیت) و جایی قابل به تمایز می‌شود که می‌بایست وحدت را ببیند (یعنی وحدت میان محتوای تجربی و محتوای نظری سرمایه).

سرانجام آن‌که جهان واقعی و مفهومی‌هایی که انسان‌ها به مدد آن‌ها می‌کوشند جهان را دریابند بر زمینه‌ی کار و عمل انسان به هم می‌رسند. همین که گفته شود که مفهومی‌ها به مدد

انسجام خود واقعیت را بازآفرینی می‌کنند به هیچ وجه روشن نیست که چه سهمی برای «فعالیت علمی - انتقادی» مارکس بر جا می‌ماند. نیت تونی اسمیت این نیست که جایگاه چنین فعالیتی را هم به عنوان خاستگاه و هم آزمون نهایی آگاهی فروکاهد، یا این حال منطقی استدلال‌اش ناگزیر او را به این مسیر می‌کشاند.

انگلس در واقع تفسیر بسیار متفاوتی از ارتباط میان مفهومی‌ها و واقعیت‌ها در نوشته‌های اقتصادی مارکس به دست می‌دهد. انگلس کار خود را از توصیف‌گریشی آغاز می‌کند که مارکس در آغاز نقد خود از علم اقتصاد با آن روبه‌رو بود. آیا مارکس می‌بایست تکامل تاریخی سرمایه‌داری را پی می‌گرفت یا می‌بایست به واری منطقی نظام سرمایه‌داری پخته و رسیده و کارکرده می‌پرداخت؟ آیا می‌بایست «از دیدگاه تاریخی یا از دیدگاه منطقی» پیش می‌رفت؟ در نظر انگلس صورت تاریخی «آشکارا این امتیاز را داشت که از روشنی و وضوح بیشتری برخوردار بود، زیرا که تکامل واقعی است که» از ساده‌ترین خاستگاه‌ها تا پیچیدگی جاری آن «پی‌گیری می‌شود». [۱۵۷] اما در واقع انگلس به سخن خود می‌افزاید که این روی‌کردی خطا بوده است:

تاریخ اغلب با جهش‌ها و قیقاچ‌ها حرکت می‌کند، و این را در سراسر مسیر باید پی گرفت، به نحوی که نه فقط بسیاری از مواد و مصالحی که اهمیت اندک دارند باید مد نظر قرار گیرند بلکه هم چنین زنجیره‌ی فکر می‌بایست که گاه گسسته شود؛ افزون بر این مُحال است بتوان تاریخ اقتصاد را بدون تاریخ جامعه‌ی بورژوازی نوشت، و از همین رو است که وظیفه پایان نمی‌گیرد. [۱۵۸]

بنابراین انگلس نتیجه می‌گیرد که «به این ترتیب روش منطقی بررسی یگانه روش درخور و مناسب است». سپس به نظر می‌رسد که انگلس همان نکته‌ای را می‌گوید که کسانی که استدلال می‌کنند که تکامل مقوله‌ها را می‌توان به جای تکامل تاریخی نشانند: «در واقعیت امر این [روش منطقی] جز روش تاریخی نیست، فقط از صورت تاریخی و کیفیت‌های تصادفی آشوبنده‌ی آن بی‌بهره شده است». اما چنان‌که انگلس پس از این روشن می‌کند این فقط نیمی از داستان است. تکامل منطقی را می‌توان از فرایند تاریخی انتزاع و جدا کرد اما «زنجیره‌ی فکر می‌بایست از همان نقطه آغاز شود که آغاز تاریخ» حتا پیش از این، «پیش‌رفت بعدی تکامل

منطق چیزی جز بازتاب فرایند تاریخی در یک شکل مجرد و از لحاظ تاریخی منسجم و هم‌بسته نیست؛ بازتابی تصحیح‌شده اما تصحیح‌شده بر طبق قوانینی که خود فرایند تاریخی واقعی آشکار می‌کند، چرا که هر عامل را می‌توان در نقطه‌ی تکامل پختگی و رسیدگی تام و تمام آن واری کرد» [۱۵۹] و انگلس کاملاً مضر است که این ارتباط با تکامل تاریخی واقعی محدود و منحصر به فرایند آغازین انتزاع نیست بلکه جزء دایمی شرح و بسط منطق دستگاہ فکری است.

می‌توان دید که با این روش، به هیچ رو تکامل منطقی محدود به قلمرو صرفاً انتزاعی نمی‌شود. به عکس، تکامل منطقی نیازمند توضیح و تبیین تاریخی و تماس دایمی با واقعیت است. بنابراین این دلایل و شواهد به متنوع‌ترین صورت عرضه می‌شوند، و هم شامل ارجاعاتی به جریان واقعی تاریخ در مراحل گوناگون تکامل اجتماعی می‌شوند و هم شامل منابع و مآخذ اقتصادی، که در آن شرح و بسط روشن تعریف‌های روابط اقتصادی از آغاز دنبال می‌شود. [۱۶۰]

و هنگامی که انگلس تولید کالایی ساده را واری می‌کند که ساده‌ترین رابطه‌ی منطقی و ابتدایی‌ترین ارتباط تاریخی است که مارکس تحلیل خود را از سرمایه‌داری با آن آغاز می‌کند، نشان می‌دهد که منطق تکامل را که از تولید کالایی نشأت می‌گیرد نمی‌توان مستقل از عمل تاریخی در نظر آورد:

با این روش ما از نخستین و ساده‌ترین رابطه‌ای که از لحاظ واقعیات در دست رس است پیش می‌رویم... ما این رابطه را تحلیل می‌کنیم. صرف این واقعیت که این یک رابطه است بر... کنش متقابل دلالت دارد. تضادهایی حاصل می‌شوند که راه‌حلی را طلب می‌کنند. اما از آن‌جا که به یک فرایند ذهنی انتزاعی نظر نداریم که صرفاً در ذهن‌های ما انجام می‌پذیرد، بلکه با فرایندی واقعی سروکار داریم که واقعاً در زمانی خاص انجام می‌گیرد، این تضادها نیز در عمل پرورده می‌شوند و تکامل می‌یابند و احتمالاً راه حل خود را می‌یابند. ما طبع و سرشت این راه حل را پی می‌گیریم و درمی‌یابیم که این راه حل بر اثر ایجاد رابطه‌ای جدید پدید آمده است که ما اکنون باید طرف‌های متضادش را واری کنیم و غیره. [۱۶۱]

به همین دلیل به نظر می‌آید روشن است که روش مارکس و انگلس فقط متکی بر انتزاع مفهوم‌های معین نیست که قرار است نمودار عمل‌کردهای اساسی نظام سرمایه‌داری باشد و ادعا ندارد که شناخت بیش‌تر بر تکامل تضادها در این مقوله‌ها استوار است. در عوض، مارکس و انگلس بر کنش متقابل مداوم میان دیالکتیک مقوله‌ها اتکا دارند که بر طبق اصولی متفاوت با تکامل جامعه به پیش می‌رود اما تکامل جامعه را به عنوان وجه اشتراک دایمی و اجتناب‌ناپذیر خود می‌گیرد.

انتخاب کالا از سوی مارکس به عنوان آغازگاه در سرمایه نمونه‌ی بارز این نکته است. تولید کالایی ساده همانا نقطه‌ی خاستگاه تاریخی جامعه‌ی سرمایه‌داری است و اساسی‌ترین واحد تحلیل در نظام سرمایه‌داری بالغ و رسیده بر جا می‌ماند. ذهن مارکس و انگلس در این باره روشن است که دیالکتیکی که تولید سرمایه‌داری را از بطن فنودالیسم وصف می‌کند و دیالکتیک نظام سرمایه‌داری کاملاً توسعه‌یافته دو چیز متفاوت‌اند اما در کالا عنصری را تشخیص دادند که در نقطه‌ی خاستگاه حاضر است، و هم‌چنین در مورد هرگونه شناخت نظام سرمایه‌داری متکامل جنبه‌ی ذاتی و اساسی خود را حفظ می‌کند. [۱۶۲]

این راست است، هرچند هم‌چنان که تولید کالایی همگانی و عمومی می‌شود، همین امر تولید کالایی ساده را ادغام و دیگرگون می‌کند، به نحوی که شبکه‌ی گسترش‌یابنده‌ی روابطی که سرمایه‌داری پیش‌رفته را تشکیل می‌دهد یک‌سر متفاوت با روابط بسیار ساده‌تری است که در دوره‌ی آغازین حاصل آمده است. چنان که لنین می‌گوید:

مارکس در سرمایه نخست ساده‌ترین و بنیادی‌ترین، عام‌ترین و روزمره‌ترین رابطه‌ی جامعه‌ی (کالایی) بورژوازی را تحلیل می‌کند، رابطه‌ای که میلیاردها بار با آن روبه‌رو می‌شویم یعنی: مبادله‌ی کالاها. تحلیل این پدیده‌ی بسیار ساده (در این «سلول» جامعه‌ی بورژوازی) همه‌ی تضادها (با نطفه‌های همه‌ی تضادهای جامعه‌ی بورژوازی) را آشکار می‌کند. تفصیل و توضیح بعدی تکامل (هم‌رشد و هم‌حرکت) این تضادها و تکامل این جامعه را در برآیند و محصل اجزای منفردش از آغاز تا انجام نشان می‌دهد. [۱۶۳]

«تحلیل بعدی» که لنین از آن سخن می‌گوید آن طرحی را می‌پروراند و پیش می‌برد که خود او در جایی آن را به عنوان «تحلیلی دوگانه، هم‌قیاسی و هم‌استقرایی - منطقی و

تاریخی» توصیف می‌کند. این امر هم مستلزم «تاریخ سرمایه‌داری و هم تحلیل مفهوم‌هایی است که آن را خلاصه و فشرده می‌کند». اما این دو عنصر نمی‌توانند از یکدیگر جدا باشند: «آزمودن به مدد امور واقع یا به یاری عمل به ترتیب تقدم باید در هر گام از تحلیل در کار باشد» [۱۶۴]

پژوهش سترگ رومان راسدالسکی^۱، شکل‌گیری سرمایه‌ی مارکس، همین نکته را مکرر می‌کند. راسدالسکی هشدار می‌دهد که «برای خواننده‌ای که به نظریه‌ی مارکس آشنا نیست این امر... ممکن است «ساختگی» بنماید - نمونه‌ای از «دیالکتیک مفاهیم» میان تهی که به مقوله‌های اقتصادی حیاتی از آن خودشان ارزانی می‌دارد... و به شیوه‌ای حقیقتاً هگلی می‌گذارد تا به وجود آیند و در یکدیگر گذر کنند». اما راسدالسکی به گفته‌ی خود می‌افزاید که گرچه مارکس به جای آن که صرفاً تکامل وقایع‌نگارانه‌ی نظام را نشان دهد علاقه‌مند به درک و فهم منطبق نظام بود و گرچه می‌دانست که این امر متضمن تحولات مقوله‌های تخصصی است که می‌تواند این منطق را دریابد، «خواننده نباید تصور کند که مقوله‌های اقتصادی چیزی جز بازتاب‌های روابط واقعی‌اند یا آن که اشتقاق این مقوله‌ها می‌تواند مستقل از اشتقاق تاریخی آن‌ها پیش برود». راسدالسکی نتیجه می‌گیرد: «این روش مارکس از همان آغاز بوده است و آن را به بهترین نحو می‌توان در پاره‌گفتارهای بی‌شمار در پیش‌نویس [گروندریسه]، در ادای سهم [در نقد اقتصاد سیاسی] و در سرمایه مشاهده کرد که - به موازات اشتقاق منطقی ارزش و پول - اشتقاقی تاریخی از همین مقوله‌ها به دست می‌دهد که در آن مارکس نتایج تحلیل انتزاعی خود را با تکامل تاریخی واقعی در کنار هم می‌نهد» [۱۶۵]

خود مارکس زحمت بسیار بر خود هموار می‌کند تا نشان دهد که گرچه قوانین نظام سرمایه‌داری پیش‌رفته با فرایند تکوین و پدیدآمدن آن تفاوت دارد، این قوانین را هرگز نمی‌توان از خاستگاه‌های تاریخی‌شان یا شواهد تجربی معاصر در باب چگونگی کارکرد نظام جدا کرد:

بنابراین به منظور بسط و پیش‌برد قوانین اقتصاد بورژوازی لازم نیست تاریخ واقعی روابط تولید نوشته شود. اما مشاهده و استنتاج درست این قوانین، به نحوی که خود در

تاریخ دست‌خوش شدن^۱ شده‌اند همواره به معادله‌هایی مقدماتی می‌انجامد - مانند اعداد تجربی مثلاً در علوم طبیعی - که به گذشته‌ای که در پس پشت نظام قرار دارد اشاره می‌کند. این اشاره‌ها و نشانه‌ها همراه با دریافت درستی از [زمان] حال، سرانجام کلیدی برای ادراک گذشته به دست می‌دهد. [۱۶۶]

از این رو مارکس درباره‌ی دو نکته بحث می‌کند. از یک سو، کوشش مفهومی مستقل لازم است تا نظام را قابل فهم و دریافتنی کند: «کلیت که در ذهن به صورت کلیت اندیشه‌ها پدیدار می‌شود فرآورده‌ی مغزاندیشنده‌ای است که برای تصاحب جهان یک راه بیش نمی‌شناسد». و راهی که ذهن به مدد آن این کار را انجام می‌دهد «فرآورده‌ی... تبدیل مشاهده و برداشت فردی^۲ به مفاهیم^۳ است». اما از سوی دیگر مارکس بر این نکته تأکید می‌ورزد که این روش نباید با آن نوع «آگاهی فلسفی» خلط شود که نزد آن «جهان مفهومی یگانه واقعیت است» و «حرکت مفهوم‌ها - که متأسفانه فقط تکانی از بیرون دریافت می‌کند - به صورت حرکت واقعی تولید پدیدار می‌شود، تولیدی که فرآورده‌اش جهان است». برعکس، موضوع^۴ واقعی هستی خودمختار خود را بیرون از ذهن درست مانند گذشته حفظ می‌کند؛ یعنی مادام که رفتار ذهن صرفاً نظرورزان^۵ و صرفاً نظری^۶ است. از این رو در روش نظری نیز همواره باید موضوع یعنی جامعه را به عنوان پیش‌انگاره^۷ پیش چشم داشت. [۱۶۷]

روش مارکسیستی

اکنون وقت آن است که اصول اساسی دیالکتیک مارکسیستی را خلاصه کنیم. مارکس و انگلس سه مفهوم اصلی و به هم پیوسته را از هگل برگرفته‌اند: (۱) جهان در فرایند مداوم تغییر است؛ (۲) جهان یک کلیت است؛ و (۳) این کلیت از درون متضاد است. همین امر مارکس و انگلس را تشویق کرد تا همه‌ی توضیح‌های جزئی درباره‌ی تغییر را کنار بگذارند و به جست‌وجوی عوامل تعیین‌کننده‌ی تغییر به ساختارهای بنیادی جامعه نظر کنند. به همین سان از نظر کردن به بیرون از نظام - به بردان، به مفاهیم انتزاعی درباره‌ی طبیعت انسان، به فلان اصل نخستین

1- Becoming 2- Conception 3- Concept 4- Subject
5- Speculative 6- Theoretical 7- Presupposition

جان‌بخشی که دیرگاهی پیش از این در گذشته‌ای افسانه‌ای مدفون شده است - برای یافتن علل تغییر قطع امید کردند، در عوض همین امر آن‌ها را به شکاف‌هایی در درون ساختار اجتماعی، به تضادهایی میان جنبه‌های مختلف کُلّیت، به عنوان نیرویی که کُلّ جامعه را به پیش می‌راند، رهنمون کرد.

مارکس و انگلس هم‌چنین اذعان دارند که «آنچه شیوهی تفکر هگل را از شیوهی اندیشه‌ی همه‌ی دیگر فیلسوفان متمایز می‌کند دریافت تاریخی عظیمی است که اندیشه‌ی هگل بر آن استوار است». اما گرچه در هگل «مواد و مصالح همه‌جا به لحاظ تاریخی، و در یک ارتباط تاریخی مشخص مورد واری قرار می‌گیرد» این کار فقط «به صورت یک شیوهی انتزاعی تحریف‌شده» انجام می‌پذیرد. [۱۶۸] در نتیجه این شیوه به دست پیروان هگل بی‌مقدار و بی‌اعتبار می‌شود. در نظر این کسان «کُلّ میراث هگل محدود و منحصر به یک الگوی صرف می‌شد که به مدد آن هر موضوع می‌توانست به تلنگری شکل بگیرد، و نیز محدود به توده‌ای از واژه‌ها و جمله‌ها می‌شد که یگانه مقصود برجامانده‌اش این بود که هرگاه شناخت مثبت وجود نداشت در بزنگاه پدیدار شود». [۱۶۹]

مارکس و انگلس که شخصیت‌شان عمیقاً به تأثیر از پیکارهای سیاسی و اقتصادی در بریتانیا و اروپای قاره‌ای^۱ و ظهور علم اقتصاد سیاسی شکل گرفته بود وظیفه‌ی خود دیدند که دیالکتیک هگل را بر پایه‌ی پژوهش تجربی و تاریخی بازسازی کنند. این کار حک و اصلاح جزئی نبود؛ و مستلزم بازسازی تمام‌عیار تک‌تک مقوله‌های دیالکتیکی بر پایه‌ی رابطه‌ی نظام‌مند و قابل اثبات آن با تکامل اجتماعی واقعی بود. هیچ عنصری از دیالکتیک هگل از تغییر برکنار نماند؛ بیش‌تر عناصر یک‌سر دگرگون شدند.

هگل به طبیعت به چشم ضد بیگانه‌شده‌ی انسان‌ها می‌نگریست و انسان‌ها را با آگاهی‌شان یک‌سان می‌شمرد. هرگونه عینیت یافتگی اندیشه‌ی شکلی از باخودبیگانگی بود که فقط هنگامی می‌شد بر آن چیره شد که آگاهی خود را در طبیعت بازمی‌شناخت. مارکس و انگلس استدلال می‌کردند که انسان‌ها از جهان طبیعی تکامل یافته‌اند و هم‌چنان به آن بازبسته‌اند. توانایی انسان بر کارکردن و هدایت آگاهانه‌ی این کار فرآورده‌ی فرایند طبیعی

تکامل است. انسان‌ها نه با تولیدکردن چیزها بلکه به دلیل این که نمی‌توانند چیزها را آزادانه تولید کنند از خودبیگانه می‌شوند. امکان انجام دادن این کار فقط از فتوحات تاریخی اخیر است و بر سطح تولیدی که جامعه‌ی سرمایه‌داری به آن دست یافته استوار است.

تفاوت‌های بنیادی میان دیالکتیک هگلی و دیالکتیک مارکسیستی از همین‌جا سر برمی‌آورد. در مارکس انسان‌ها به چشم جزئی از طبیعت نگریسته می‌شوند، منتها جزء متمایز و یگانه‌ی طبیعت که بر اثر تکامل کار آگاهانه از خاستگاه‌های خود جدایی می‌گیرند. این همانا وحدت اضداد است. انسان‌ها هم با طبیعت متحد و یگانه‌اند و هم ضد آن‌اند. در هگل ما فقط با همانستی اضداد سروکار داریم - طبیعت اندیشه است اما اندیشه‌ی از خودبیگانه، اندیشه‌ای که با خود ضد است. در نتیجه در نظر مارکس و انگلس الگوهای دیالکتیکی در جهان طبیعی و جهان اجتماعی متفاوت اما مرتبط‌اند. در نظر هگل جهان طبیعی و جهان اجتماعی همانست‌اند.

به همین سان مارکس و انگلس به این نکته توجه داشتند که دیالکتیک در برخی جامعه‌ها بسیار متفاوت با دیگر جامعه‌ها عمل می‌کند. انقلاب بورژوازی الگوی تکامل متمایزی دارد که خود را فقط در انقلاب کارگران مکرر نمی‌کند. برای نمونه دیالکتیک میان فاعل دگرگونی تاریخی و ساختار عینی جهان در مورد بورژوازی و پرولتاریا بسیار متفاوت است. در هگل الگوی تکامل دیالکتیکی ممکن است خود را در دوره‌های مختلف «جلوه‌گر» کند اما این امر هیچ ارتباطی با ساختار اجتماعی ویژه‌ی این دوره‌ها ندارد و فقط با جنبه‌ی ویژه‌ی ایده‌ی مطلق جاودان و بی‌زمان که در آن پدیدار می‌شود مربوط است.

به همین سان در نظر هگل ساختار از خودبیگانگی در همه‌ی دوره‌های تاریخی یک‌سان و همانست است، اما در نظر مارکس و انگلس از خودبیگانگی در حاکمیت فئودالیسم، مادام که وجود دارد، تا حدود بسیار بر ناتوانی جامعه در تسلط بر نیروهای طبیعی یا درک این نیروها استوار است. در حاکمیت سرمایه‌داری از خودبیگانگی هم شدیدتر و حادث‌تر است و هم در بُن و ریشه‌ی خود تقریباً یک‌سر اجتماعی است.

به سخن دیگر مارکس و انگلس دیالکتیک را از لحاظ اجتماعی نسبی کردند و بنابراین شکل این دیالکتیک تابع همان نیرویی است که دیالکتیک به تحلیل آن برگماشته می‌شود:

یعنی دگرگونی تاریخی، و همین که دیالکتیک ناگزیر باشد با تحولات اجتماعی و طبیعی واقعی سروکار پیدا کند و نه فقط با پژواک^۱ های ذهنی این تحولات، باید قادر باشد همه‌ی پیچیدگی و ناهمواری‌ای را که جزو تاریخ واقعی است بررسی کند. چنان که بیکو پِرک خاطر نشان می‌کند:

... از آن‌جا که دیالکتیکِ هگل بر بنیاد تجربی بنا نشده است نوع و گونه‌گونی شکل‌ها، سطح‌ها و درجه‌های تکاملِ دیالکتیکی را که در واقعیت روی می‌دهد نادیده می‌گیرد. نگاه خیره‌ی هگل بر **روح** [Geist] و بنابراین بر تکاملِ دیالکتیکی عمده یا اصلی که در جامعه روی می‌دهد دوخته می‌شود. هگل توجه نمی‌کند که دیالکتیک چگونه خود را به فعلیت درمی‌آورد و مشروط می‌کند و به نوبه‌ی خود مشروط به تحولاتِ دیالکتیکی ثانوی‌ای می‌شود که در عرصه‌های ویژه‌ی زندگی اجتماعی عمل می‌کند، و نیز به تکاملِ ناموزونِ تضادها در عرصه‌های مختلفِ زندگی اجتماعی واقعی نمی‌گذارد. اگر هگل جامعه را به صورتِ **موضوع** (Subject) واحد و منفرد در نظر نمی‌آورد و اگر به دقت به پژوهش در یک جامعه‌ی تاریخی مشخص می‌پرداخت به این‌جا می‌رسید که هر جامعه مارپیچ هزارتووارِ پیچیده‌ای از الگوهای به هم پیوسته‌ی هم‌کنشی‌های دیالکتیکی است، و این‌که تاکنون هیچ جامعه‌ی انسانی با تصویری که او از یک الگوی یک پارچه و همگن واحد دارد تطبیق نمی‌کند. [۱۷۰]

این دقیقاً وظیفه‌ای است که مارکس و انگلس به عهده می‌گیرند و برای نمونه دقیقاً میان ابزار تولید و روابط تولید، تولید و گردش، اقتصاد و سیاست، زیرساخت و روساخت، تکامل اجتماعی و ایدئولوژی هم تفاوت‌ها و تمایزهای ضروری را ترسیم می‌کنند و هم ارتباط‌ها و پیوندهای حیاتی را. همین امر این امکان را به ایشان می‌دهد که روشی دیالکتیکی را پیش ببرند که با تضادهای واقعی که قصد تحلیل آن را دارد ارتباط بیابد اما با آن یکسان و همانست نباشد.

در چنین کلیتِ جدایش‌یافته‌ای، میانجی آشکارا به صورتِ عنصرِ مرکزی و اصلی دیالکتیکِ مارکس و انگلس درمی‌آید. هنگامی که در گُل به چشم امری بنگریم که دارای

سطوح متفاوت متعدد است و نه به صورتِ گُلّی که می‌توان آن را به سادگی، به نحوی واسطه و مستقیماً به یک تضاد اصلی فروکاست، پی‌گرفتنِ پیوندها و تضادهای میانِ عناصرِ مختلفِ گُل آشکارا به صورتِ وظیفه‌ای بسیار حیاتی‌تر درمی‌آید. این عنصر در روش مارکس و انگلس ارزش آن را دارد که بر آن تأکید رود زیرا که به ما کمک می‌کند تا از خطری بپرهیزیم که برتل اولمن^۱ به حق توجه را به آن معطوف می‌کند:

اندیشه‌ورانِ دیالکتیکی... گرایش به این دارند که بسیار سریع به خطِ پایان برسند، و نطفه‌ی یک تحول را به طرفِ صورتِ اتمام‌یافته‌ی آن برانند. در گُل این خطا از آن‌جا ناشی می‌شود که توجه کافی به میانجی‌های پیچیده هم در مکان و هم در طول زمان نمی‌شود، میانجی‌هایی که مفصل‌های هر مسأله‌ی اجتماعی را تشکیل می‌دهند. [۱۷۱]

و هم‌چنان که مارکس و انگلس مفهوم‌های میانجی و وحدتِ اضداد را دگرگون کردند به همان سان مفهوم‌های تغییرِ کمی به کیفی و نفیِ نفی را نیز تغییر دادند. [۱۷۲] در هگل تغییرهای تدریجی و کوچک که تا نقطه‌ای انباشته می‌شدند که موجب پدید آمدنِ حالت‌های جداگانه و کیفیتاً متمایز می‌شدند ضرورتاً دارای آرام‌ترین و ساکن‌ترین جنبه‌ها می‌شدند و در سرانجام کار اساساً تغییراتی در آگاهی به شمار می‌آمدند. برترین مراحلِ آگاهی همواره آنچه را در ایده‌های پیشین ارزشمند و «حقیقت» بود و اکنون در وسیع‌ترین زمینه‌ی خود دریافت می‌شد در خود می‌گنجاند. دگرگونی‌های تاریخی‌ای از این دست ناگزیر حشن‌تراند. پلیس ممکن است فقط چند مژگون سیاه‌پوست بیش‌تر از گذشته بازداشت کند؛ ممکن است فلان محکومیتِ اخیرِ بهمان هیأت منصفه‌ی تماماً سفیدپوست آخرین حلقه در یک سلسله‌ی درازآهنگ باشد. اما در عمل ثابت می‌شود که همان حادثه‌ای است که جرقه‌ی شورش را برمی‌افروزد. ممکن است مدیر کارخانه پیش از این ده‌ها کارگر را اخراج یا تنبیه کرده باشد. اما این موردِ آخری است که کار به اعتصاب می‌کشد. انگلس همین فکر را با وضوح و روشنی ویژه‌ی خود بیان می‌کند.

... باید شاهد دیگری را برای دگرگونیِ کمیت به کیفیت احضار کنیم یعنی ناپلئون را. ناپلئون نبرد میان سواره‌نظام فرانسه را که سوارکارانی بد اما منضبط بودند، و مملوک‌های مصری [را که بی‌گمان برای جنگ تن‌به‌تن بهترین سوارکاران عصر خود اما بی‌بهره از

انضباط بودند به این شرح توصیف می‌کند: «بی‌گمان دو مملوک حریف سه فرانسوی بود؛ صد مملوک برابر با صد فرانسوی بود؛ سیصد فرانسوی معمولاً می‌توانست سیصد مملوک را از پا درآورد؛ و هزار فرانسوی بدون استثناء هزاروپانصد مملوک را شکست داد».[۱۷۳]

چنان که دیدیم هم‌چنین است حالِ نفی. آغازکردن از یک ایده، سپس ضدش را پروردن و آن‌گاه آن را نفی کردن، ساختار اجتماعی واقعی را بی‌تغییر بر جا می‌گذارد. در هگل نفی نفی به کار این می‌آید که حرکتِ دیالکتیکی را فرو بندد و تعطیل کند. این بُن و ریشه‌ی سرنوشت‌باوریِ هگل است. هگل در فلسفه‌ی مذهب خود دیالکتیک را به کار می‌گیرد تا نشان دهد که مسیحیت برترین شکلِ مذهب است. در فلسفه‌ی حقوق، دیالکتیک به کار آن می‌آید تا نشان دهد که سلطنتِ مشروطه برترین شکلِ دولت است. هگل در دستگاه خود عموماً می‌خواهد همان سازوکار را به کار گیرد تا نشان دهد که فلسفه‌اش اوج سراسر کارستانِ فلسفی غرب است. این همه میسر است زیرا که ایدئالیسمِ دستگاهِ هگل معین می‌کند که نفی نفی حدِ وسط خود، یعنی واقعیت اجتماعی را که در حدِ نهایی^۱ خود به سازش می‌رسد به حال خود رها کند، حد نهایی‌ای که شکلی از اندیشه است.[۱۷۴]

مارکس و انگلس از تضادهای اجتماعی واقعی آغاز کردند که موجب تغییر می‌شود و از این رو نفی نفی اوضاع و احوال اجتماعی تازه‌ای در برابر آن‌ها قرار می‌دهد که امکان تغییر بیش‌تر را گسترش می‌بخشد. از این رو فلان فرایند اجتماعی واقعی که در درون خود نیرویی را می‌یابد که با آن ضد است دارای موقعیتی یک‌سر متفاوت با دیالکتیکِ هگل است. در نظر مارکس و انگلس،

تاریخ هیچ کاری نمی‌کند، «هیچ ثروت هنگفتی در اختیار ندارد»، و «دست به هیچ جنگی نمی‌یازد». انسان است، انسان واقعی و زنده، که این همه را انجام می‌دهد، که [ثروت] دارد و می‌جنگد؛ «تاریخ» چنان که پنداشته می‌شود، شخصی جدا نیست که از انسان هم‌چون وسیله‌ای برای دست‌یابی به هدف‌های خود بهره‌گیرد؛ تاریخ هیچ نیست مگر فعالیتِ انسانی که هدف‌های خود را دنبال می‌کند.[۱۷۵]

از هر نظام متضادی می‌بایست دگرگونی واقعی حاصل آید، گو که حاصل کشاکش از پیش تعیین نمی‌شود. با این حال، راه حل‌های در دست‌رس به واسطه‌ی تضادِ پیشین به شیوه‌های ویژه‌ای شکل می‌گیرند و از الگوی تازه‌ی دگرگونی اجتماعی سر برمی‌آوردند. این الگوی تازه خود منوط به این است که تضادِ پیشین چگونه و به دست چه کسی حل می‌شود.

نخستین بحران مارکسیسم

در بیست و پنج سالِ آخرِ قرنِ نوزدهم سرمایه‌داری بسیاری از ویژگی‌هایی را پروراند و گسترش بخشید که صورتِ مدرنِ آن را معین می‌کند. در این بیست و پنج سال رقابتِ امپریالیستی شدیدتر شد و در بسیاری از کشورها حمایت‌گرایی [اقتصادی] نیز شدت گرفت. قدرتِ انحصارها رو به فرونی نهاد. «تا دهه‌ی ۱۸۷۰ رقابتِ آزاد تقریباً بلامناع پیش رفت؛ در پایانِ قرنِ کارتل‌ها به صورتِ یکی از شالوده‌های زندگی اقتصادی درآمدند» [۱]. هم‌گام با رشدِ انحصار گسترشِ کارکردهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی دولت نیز پیش می‌رفت. و همین نکته در مورد ایجادِ ارتش‌های حرفه‌ای نیز صدق می‌کرد [۲]. در نتیجه، ناسیونالیسمِ طبقاتِ حاکم به نحو دم‌افزون هرگونه جنبه‌ی دموکراتیک و پیشروی را که از عصرِ انقلاب‌های بورژوازی به ارث برده بود از دست داد و در همه‌ی کشورهای صنعتی شده به صورتِ ایدئولوژی واپس‌نگر و شاخصه‌ی محافظه‌کاری و نظامی‌گری^۱ درآمد. ریشه‌های تولیدِ انبوه، از جمله تولیدِ انبوه‌کالاها و اجناس مصرفی، به نحو زرف‌تر در جامعه جای‌گیر شد. حقِ رأی همگانی، یا دست‌کم بسط و گسترشِ حقِ رأی، اگر نه در همه‌ی کشورهای اروپایی دست‌کم در بسیاری از این کشورها به صورتِ واقعیتهای مسلم درآمد. احزابِ سیاسیِ مدرن و توده‌گیر خواه محافظه‌کار یا مترقی، ناگزیر در پی آمدند. در طبقه‌ی کارگر اتحادیه‌گرایی محکم و استوار هم در میان کارگرانِ ناماهر و هم ماهر پیش می‌رفت. چون چنین شد اتحادیه‌ها رفته‌رفته خصلتِ محلی خود را از دست دادند و به نحو روزافزون به صورتِ پدیده‌ای درآمدند که در سطحِ ملی سازمان می‌یافتند. هم در احزابِ سوسیالیست و هم در اتحادیه‌های کارگری بوروکراسی تمام‌وقتی مثل قارچ سبز شد.

1- Militarism

درعین‌حال اندیشه‌های سوسیالیستی و مارکسیستی هواداران انبوهی در برخی از کشورهای اروپایی - از جمله آلمان، فرانسه، مجارستان، بلژیک، ایتالیا، اسپانیا و روسیه - به دست آوردند. این حمایت برای نخستین بار در قالبِ احزابِ سیاسی ملی سازمان یافتند و نیرومندترین این احزاب حزبِ سوسیال‌دموکراتِ آلمان^۱ (اس. پی. دی) بود. این احزاب پس از ۱۸۸۹ در بین‌المللِ دوم گرد هم آمدند [۳]. حدود بیست و پنج سال بعد پس از دوره‌ای از حرکت‌های زودگذرِ محکوم‌کردنِ جنگ، نظامی‌گری و ناسیونالیسم، بین‌المللِ فروپاشید؛ علتِ فروپاشی بین‌المللِ این بود که هریک از احزابی که بین‌الملل را تشکیل می‌دادند در کشتارِ متقابلِ مردمِ کارگر که به جنگِ جهانی اول مشهور شد از طبقه‌ی حاکمِ کشور خود حمایت کردند.

ظهور و سقوطِ بین‌المللِ دوم آن زمینه‌ی ضروری و اجتناب‌ناپذیری است که برای فهم و درکِ بحث‌هایی که در این دوره درباره‌ی روشِ مارکسیستی درگرفت لازم و ضروری است. و خودِ بحث‌ها برای فهم و دریافتِ سرشتِ دیالکتیکِ جنبه‌ی حیاتی دارند زیرا که نخستین کوششی را مشخص می‌کنند که در پی آن برمی‌آید که رفرمیسم در عمل و جبریابوری اقتصادی در نظریه را به جای سنتِ مارکسیستی اصیل بنشانند. ماهیتِ انقلابیِ مارکسیسم به دست دو تن از شخصیت‌های برجسته‌ی اس. پی. دی. آلمان، ادوارد برنشتاین (۱۸۵۰-۱۹۳۲) و کارل کائوتسکی (۱۸۵۴-۱۹۳۸) دم‌به‌دم به مسیر و جهتی رفرمیستی برگشت، و بنیادهای فلسفی نظریه یا به‌کلی متروک ماند یا چنان مخدوش و تحریف شد که بازشناختنی نبود و حتا مصمم‌ترین مدافعانِ دیالکتیک یعنی مارکسیستِ روسی گئورگی پلخانوف (۱۸۵۶-۱۹۱۸) و انقلابیِ لهستانی ژوزف لوکزامبورگ (۱۸۷۱-۱۹۱۹) اثر این شرایطِ تغییریافته وادار شدند روشِ مارکسیستی را به شیوه‌های کاملاً تازه‌ای پیش ببرند.

یک عرصه‌ی حیاتی و تعیین‌کننده وجود دارد که در آن دگرگونی‌های اجتماعی وسیع‌تر (رشدِ اتحادیه‌گرایی، احزابِ سیاسی، حقِ رأیِ گسترش‌یافته) و بحث‌های نظری که در این دوره شدت می‌گیرد به هم جوش می‌خورند و پیوند می‌گیرند. این عرصه همانا مسأله‌ی

1- German Social Democratic Party (S.P.D)

از این پس با همین حروفِ اختصاری خواهد آمد.

سازمان‌دهی سوسیالیستی است. در بین‌الملل دوم بحث و نظر بر سر روش مارکسیستی و بحث درباره‌ی ماهیت، هدف‌ها، استراتژی و تاکتیک‌های تشکیلات انقلابی پیش از گذشته به نحو تنگاتنگ به هم گره خوردند. دگرگونی‌های جامعه و رشد و گسترش سازمان سوسیالیستی، در گرفتن بحث‌های نظری‌ای را ناگزیر کرد که رفته‌رفته پی‌آمدهای تشکیلاتی و سیاسی بی‌واسطه‌ی بسیار بیش‌تری داشت. به همین سان بحث درباره‌ی ماهیت دگرگونی‌هایی که در جامعه روی می‌داد اغلب بُعد فلسفی نیرومندی داشت.

برای این مبحث مهم‌ترین مورد اس. پی. دی آلمان است. طلایه‌دار و صورت قدیم اس. پی. دی. یعنی حزب سوسیال‌دمکراتیک و کارگر را پیروان مارکس و ویلهلم لیکنشت و اگوست بیل رهبری کردند. قوانین ضدسوسیالیستی بیسمارک در ۱۸۷۸، ده سال پس از آن به تصویب رسید که حزب با ادغام پیروان مارکس در گرایش رفرمیستی به رهبری لاسال در کنگره‌ی گوتا تشکیل شد. قوانین ضدسوسیالیستی حزب را تا ۱۸۹۰ به سوی فعالیت غیرقانونی سوق داد، گرچه اعضای اس. پی. دی. هنوز می‌توانستند به صورت فردی در انتخابات شرکت کنند. وجود این قوانین حزب را واداشت که حالتی مخالف‌خوان‌تر به خود بگیرد. برای نخستین بار سرکوب حزب را ناگزیر کرد که اندیشه‌های مارکسیستی را جدی بگیرد و دست‌کم به‌طور شفاهی توهم‌های پیشین خود را در مورد ابزارهای پارلماناریستی مبارزه رد و محکوم کند. با این حال حزب از دوره‌ی قوانین ضدسوسیالیستی با پایگاه انتخاباتی بسیار وسیع‌تری سر برآورد: اس. پی. دی. که در ۱۸۸۱ تعداد ۳۱۱/۹۶۱ رأی به دست آورده بود در ۱۸۹۰ شماری آراءش به ۱/۴۲۷/۲۹۸ سر زد. در ۱۸۹۱ حزب برنامه‌های مارکسیستی به نام برنامه‌ی ارفورت را پذیرفت. این حزب بزرگ‌ترین و به ظاهر موفق‌ترین احزاب بین‌الملل بود. برنشتاین و کائوتسکی شخصاً با مارکس و انگلس آشنا بودند و عموماً وارثان فکری و سیاسی این دو شمرده می‌شدند.

اما در واقع اس. پی. دی. راهی دراز در پیش داشت تا به صورت یک تشکیلات مارکسیستی اصیل درآید. خود برنامه‌ی ارفورت به دو بخش تقسیم شده بود. یک بخش که به دست کائوتسکی نوشته شده بود و مبتنی بر مانیفست کمونیست بود، تحلیل درازدانی از سرمایه‌داری و درخواست وسیعی برای دگرگونی سرمایه‌داری به جامعه‌ی سوسیالیستی را در

بر می‌گرفت. اما بخش دوم که برنشتاین آن را نوشته بود حاوی درخواست‌هایی برای برخی اصلاحات بی‌درنگ بود: حق رأی همگانی، مالیات مستقیم، هشت ساعت کار در روز و مانند این‌ها. برنامه آشکارا برای دوره‌ی غیرانقلابی طراحی شده بود و با این حال ساختار آن این امکان را می‌داد که جریان‌های رقیب و متخاصم که هنوز در کنار یکدیگر در اس. پی. دی فعالیت می‌کردند برداشت‌های بسیار متفاوتی از آن داشته باشند. چنان که تاریخ کلاسیک اس. پی. دی. توضیح می‌دهد:

برنامه به انقلابیان و آرمان‌گرایان عملاً می‌گفت «بردار باشید! هنوز وقت‌اش نرسیده. یادتان باشد که تاریخ به سود شما است» به رفرمیست‌ها... می‌گفت، «اصلاحات وظیفه‌ی اول است. اصلاحات را دنبال کنید. اما یادتان باشد که می‌بایست برای اصلاحات بجنگید. و ایمان به جامعه‌ی نو و درخشان در حکم سلاحی در مبارزه‌ی شما است. آن را نادیده نگیرید» [۴]

چنین ابهامی کم‌تر زیان‌آور می‌بود اگر در سال‌هایی که در پی آمد الگوی مبارزه‌ی طبقاتی بحث و نظر را بر پایه‌ی شرایطی قطب‌بندی می‌کرد که مانند سال‌های قوانین ضدسوسیالیستی مطلوب جناح چپ اس. پی. دی. می‌بود اما رویدادها گرایش به این داشت که تفسیر دست‌راستی از برنامه‌ی ترکیبی و التقاطی ارفورت را تقویت کند. سرمایه‌داری آلمان تا پس از پایان قرن نوزدهم از دوره‌ی بسط و گسترش برخوردار بود، و دست‌مزدهای واقعی از سطح پایین دهه‌ی ۱۸۶۰ و دهه‌ی ۱۸۷۰ افزایش یافته بود. پس از ۱۹۰۰ در برخی از صنایع بزرگ روز کار کوتاه شده بود. دولت آلمان این امکان را داشت که اصلاحاتی اعطا کند. در سراسر دهه‌ی ۱۸۹۰ فقط یک اعتصاب ۵۰۰ هزار نفری صورت گرفت. [۵]

با این حال اس. پی. دی. جزو نظم رسمی نبود. قوانین انتخاباتی به سود طبقات متوسط و بالا تبعیض‌فایل می‌شد، و به‌طور نظام‌مند و حساب‌شده اس. پی. دی. را از داشتن نمایندگان کافی در مجالس محلی و ملی محروم می‌کرد. سانسور مطبوعات حزبی نیز هم‌چنان تقویت می‌شد. در کنار هر گردهم‌آبی حزب اس. پی. دی. پلیسی می‌نشست تا محدودیت‌هایی که بر آزادی بیان وضع شده بود نقض نشود. میان سال‌های ۱۸۹۰ و ۱۹۱۲ اعضای اس. پی. دی. در

مجموع به ۱۲۴۴ سال زندان، از جمله ۱۶۴ سال زندان با اعمال شاقه محکوم شدند. [۶] به این ترتیب گرچه شرایط آشکارا انقلابی نبود، در عین حال چنان هم نبود که کارگران خود را از سازمان‌دهی سوسیالیستی بی‌نیاز ببینند. در واقع در سراسر این دوره سیل کارگران سرازیر می‌شد و به تعداد فزاینده به اس. پی. دی. رأی می‌داد: اس. پی. دی. ۱۰/۱ درصد آراء را در انتخابات رایشستاگ در ۱۸۸۷، ۱۹/۷ درصد را در ۱۸۹۰، ۲۳/۳ درصد را در ۱۸۹۳، ۲۷/۷ درصد را در ۱۸۹۸ و ۳۱/۷ درصد را در ۱۹۰۳ به دست آورد. [۷]

و نیز اس. پی. دی. چیزی به مراتب بیش از دستگاه رأی‌جمع‌کنی بود. کارگران که از جامعه‌ی آلمان طرد شده بودند، به اس. پی. دی. به چشم «دولت در دولت» خود نگاه می‌کردند. اس. پی. دی. «گروه‌های زنان و جوانان نیرومند و مجموعه‌ی گسترده‌ای از روزنامه‌ها و گاهنامه‌ها و ماهنامه‌ها پدید آورد که گستره‌ی آن از محله‌های نظری تا مجله‌های ویژه‌ی کودکان را در بر می‌گرفت». [۸] اتحادیه‌های کارگری و تعاونی‌های مصرف‌کنندگان با حزب پیوند داشتند، و چنین بود وضع ۲۰۰ هزار نفر عضو فدراسیون آواخوانان آلمان در ۱۹۱۴ و ۱۳۰ هزار نفر عضو باشگاه کارگران دوچرخه‌سوار «همبستگی» (۱۹۱۰)، و تازه این در صورتی است که اعضای کارگر جمع‌آوردگان تمبر و خرگوش پروران را به حساب نیاوریم. احزابی مانند اس. پی. دی. «ممکن است عملاً شامل هر انجمن و کانونی باشند که کارگران از گهواره تا گور در آن شرکت می‌جویند». [۹]

آشکار است که عمل آهسته و کار فرمبستی صبورانه دیرگاهی پیش از آن پا گرفته بود که ادوارد برنشتاین در یک رشته مقاله آن را ضابطه‌بندی کند و صورت نهایی به آن ببخشد، رشته مقاله‌هایی که از ۱۸۹۷ آغاز شد، و در کتاب او، پیش شرط‌های سوسیالیسم، به اوج رسید و در ۱۸۹۹ منتشر شد. [۱۰]

برنشتاین، فرمیسم و رهاکردن دیالکتیک

ادوارد برنشتاین صلاحیت رادیکال بی‌عیب و نقصی داشت. او درست پیش از تصویب قوانین ضدسوسیالیستی از آلمان به سوئیس فرار کرد. نخست به لندن سفر کرد تا با انگلس در ۱۸۸۰ دیدار کند. بار دیگر پس از آن که حکومت آلمان بر همتای سوئسی خود فشار آورد، در ۱۸۸۲

به لندن رفت تا در آن‌جا سکنی گزیند. برنشتاین در کن‌تیش تاؤن^۱ لندن نشریه‌ی *در سوسیالدمکرات*^۲ را ویراستاری و سردبیری می‌کرد؛ و این نشریه نیز مانند دیگر نشریات اس. پی. دی. از آن‌جا به آلمان قاچاق می‌شد. تا مرگ انگلس در ۱۸۹۵ برنشتاین همکاری وفادار بود و از بنش استراتژیک انگلس درباره‌ی اس. پی. دی. دفاع می‌کرد - یعنی تاکتیک‌های قانونی به عنوان جزئی از خط‌مشی‌ای انقلابی تلقی می‌شد:

انگلس در قالب فعالیت دقیقاً قانونی و پارلمانی در چارچوب یک استراتژی انقلابی می‌اندیشید؛ و در نظر او این نکته روشن بود که استراتژی می‌بایست یک استراتژی انقلابی باشد زیرا که به نظر او بدیهی و مسلم بود که بورژوازی خاموش نمی‌نشیند و نمی‌گذارد پرولتاریا با حربه‌ی قانونی بورژوازی را از هستی ساقط کند. [۱۱]

اما در عرض یک سال پس از مرگ انگلس، برنشتاین با وجود آن‌که وصی ادبی او نامیده می‌شد، یک استراتژی فرمیستی به کلی متفاوت در پیش گرفت. «با آن‌که اثبات این‌گونه امور محال است با این حال به نظر می‌رسد محتمل باشد که دوستی نزدیک برنشتاین با پیرمرد درغلتیدن او را به دامن بدعت‌گذاری رویونیستی^۳ به تعویق انداخته باشد». [۱۲] استراتژی تازه‌ی برنشتاین وجه اشتراک بیش‌تری با فابیان‌یسم داشت تا با هرگونه سوسیالیسم انقلابی؛ برنشتاین در بریتانیا با فابیان‌یسم آشنا شده بود. فابیان‌یسم سخت مایه‌ی نگرانی انگلس بود. در همان وقت که پیش شرط‌های سوسیالیسم منتشر می‌شد، برنشتاین تحلیلی را پروارنده بود که «حمله‌ی تمام‌عیاری را بر دستگاه مارکس» سامان می‌داد. [۱۳]

برنشتاین با کلماتی که فرمیست‌های کنونی تکرارش می‌کنند استدلال می‌کرد که سرمایه‌داری کم‌تر از پیش مستعد بحران‌های اقتصادی است زیرا که کنترل‌ها و انحصارات، شتاب فزاینده‌ی ارتباطات، و رشد و گسترش نظام اعتباری همه‌وهمه‌ی گرایش‌های هرچومرج‌گرانه‌ی بازار را تضعیف کرده است. برنشتاین می‌اندیشید که اقتصاد (از رهگذر گسترش سهام‌داری و تعاونی‌های مصرف‌کنندگان) و دولت (از رهگذر وسعت بخشیدن به دایره‌ی رأی‌دهندگان) در برابر نظارت دمکراتیک بازتر شده‌اند. برنشتاین می‌اندیشید که

1- Kentish Town 2- Der Sozialdemokrat

۳- Revisionism، که از این پس صورت فارسی آن، تجدیدنظرطلبی، خواهد آمد.

نظریه‌ی مارکس درباره‌ی ارزش افسانه‌ای است که می‌تواند جای خود را به مفاهیم اقتصادی جریان حاکم و مشتق از بازار بدهد و نتیجه می‌گرفت که اس. پی. دی. می‌بایست نظریه‌ی خود را چنان نرمیم کند که با عمل‌اش در یک خط قرار گیرد و بتواند خود را به عنوان حزب دمکراتیک اصلاح اجتماعی بر کرسی بنشانند.

به این ترتیب مفهوم ماتریالیستی تاریخ به دور افکنده شد زیرا که برنشتاین استدلال می‌کرد که این مفهوم حاوی جبرباوری صلب و سختی است که در آن «ماده بر طبق قوانین معینی از روی ضرورت حرکت می‌کند... و... چون حرکت ماده صورت‌بندی اندیشه‌ها و دستور عمل اراده را تعیین می‌کند، این‌ها نیز ضروری‌اند، هم‌چنان که همه‌ی رویدادهای انسانی نیز چنین‌اند» در نظر برنشتاین مارکسیسم در تقدیرگرایی خود همان قدر خشک و سخت‌گیر است که قدرباوری پروتستان.

از این رو ماتریالیست‌ها مانا کالونبستی بدون خدا است. اگرچه به قضا و قدر که ذات باری مقرر کرده است باور ندارد، به این باور دارد و باید باور داشته باشد که... کلیت ماده‌ی معین و روابط قدرت اجزای آن از پیش معین شده‌اند. [۱۴]

برنشتاین سپس به گفتار خود ادامه می‌دهد و از نامه‌هایی بهره می‌گیرد که انگلس در اواخر عمر برای ایضاح ارتباط میان عناصر مادی و ایدئولوژیکی در تکامل اجتماعی نوشته بود تا به این ترتیب با قوت هرچه تمام‌تر معنای واقعی برداشت مارکس از تاریخ را زایل کند. برنشتاین هر مفهومی از موجبیت^۱ را به جبرباوری^۲ تعبیر می‌کرد. نتیجه آن که حمله‌ی انگلس بر جبرباوری را به عنوان دلیل و مدرکی برای ترک و طرد موجبیت جلوه می‌داد. برای فهم و درک ارتباط میان رشته‌های ذهنی و عینی فرایند تاریخی که انگلس در پی روشن‌ساختن آن بود لازم است چند اشاره‌ی اجمالی به روش دیالکتیکی داشته باشیم. اما دقیقاً همین جنبه از مارکسیسم بود که برنشتاین دلیل می‌آورد که باید از بیخ‌وین ریشه کن شود.

در بسیاری از عرصه‌هایی که برنشتاین می‌خواست در آن به تجدیدنظر در مارکسیسم بپردازد، می‌توانست از نقل‌های جزئی یا مثال‌هایی از نوشته‌های مارکس و انگلس استفاده

کند، آن‌ها را از زمینه‌ی تاریخی و نظری‌شان جدا کند تا مقصود خود را تقویت کند. اما تجدیدنظرطلبی برنشتاین در رد دیالکتیک شکل رد و طرد مطلق و تمام‌عیار و بی‌قیدوشرط مارکس و انگلس را به خود گرفت. چنان که برنشتاین خود می‌پذیرد که «شیوه‌ی اندیشیدن من مرا به صورت عضوی از مکتب فلسفه و جامعه‌شناسی پوزیتیویستی درمی‌آورد» [۱۵]

رد و طرد دیالکتیک از سوی برنشتاین از این واقعیت سرچشمه می‌گرفت که دیالکتیک درک و فهم او را از روش علمی برمی‌آشفست، روشی که برگرفته از چیزی بود که برنشتاین تصور می‌کرد آیین و طرز کار علوم طبیعی باشد:

... همین که زمینه‌ی صلب و سخت امور واقع^۱ از لحاظ تجربی اثبات پذیر را ترک کنیم و به فراتر از آن‌ها بیاندیشیم، وارد دنیای مفاهیم برگرفته یا مشتق^۲ شده‌ایم، و اگر آن‌گاه قوانین دیالکتیک را به نحوی که هگل طرح کرده است دنبال کنیم، در آن صورت پیش از آن که آن را بشناسیم بار دیگر خود را درگیر «خودپرورانی مفهوم»^۳ می‌کنیم. در همین جا است که خطر علمی بزرگ منطقی هگلی تضاد نهفته است... همین که تحولات^۴ بر اساس این اصول به طور قیاسی پیش‌بینی شوند، خطر برداشت اختیاری و ارادی آغاز می‌شود. [۱۶]

سستی و ضعف ادراک نظری برنشتاین آشکار است. چنین می‌نماید که برنشتاین نمی‌فهمد که تمامی علم از «امور واقع از لحاظ تجربی اثبات‌پذیر» تعمیم می‌بخشد و انتزاع می‌کند. در واقع خود مفهوم «امر واقع» یک انتزاع است زیرا که تاکنون هیچ کس «امر واقع» ای را نخورده است، نجشیده است، نبویده است، ندیده است یا از آن بی‌زاری نجسته است. «امر واقع» ای که تعمیمی ذهنی است که پدیده‌های واقعاً موجود را از مفاهیم خیالی متمایز می‌کند. به همین سان، تمامی علم «به نحو قیاسی به پیش‌بینی» تحولات می‌پردازد. و مگر فرضیه‌ای که به محک آزمایش آزموده می‌شود چه چیز دیگری است؟ دیالکتیک از جمله شیوه‌ای برای پژوهیدن و دریافتن ارتباط میان انتزاع‌ها و واقعیت است، و در بهره‌گیری از روش تجربی که گمان می‌کند دارد امور واقع را واری می‌کند، حال آن‌که در واقع انتزاع را

بررسی می‌کند، به مراتب «خطر برداشت اختیاری و ارادی» بیش تر است تا روشی که به نحو درخور میان این دو قابل به تمایز می‌شود و آن‌گاه در پی توضیح رابطه‌ی میان آن‌ها برمی‌آید. اما این مسایل مربوط به حوزه‌ی نظریه‌ی مسأله‌ی اصلی برنشتاین نبودند. گرچه برنشتاین استدلال می‌کرد که «دیالکتیکِ هگلی... عنصر خائن و خطرناک در آموزه‌ی مارکسیستی است، آن دام‌چاله‌ای است که بر سر راه هر گونه ملاحظه‌ی منطقی امور گسترده است»، در وهله‌ی نخست مخالفِ دیالکتیک بر اساس زمینه‌های فلسفی نبود. [۱۷] اعتراض اصلی برنشتاین به دیالکتیک به این سبب بود که دیالکتیک پستوانه‌ای برای نظریه‌ی انقلابِ مارکس فراهم می‌آورد.

در نظر برنشتاین تأکیدِ مارکس و انگلس بر جهش در روند پیوستگی و تداوم تاریخی که مظهر آن انقلاب اجتماعی است، تأکیدشان بر ماهیت انفجارآمیز و متضاد جامعه‌ی سرمایه‌داری، تصمیم‌آشان بر ترکیب عناصر ذهنی و عینی دگرگونی تاریخی در یک استراتژی انقلابی آگاهانه، همان رشته‌ی شورش‌گرانه در اندیشه‌ی آنان است. همین رشته و رگه است که آن‌ها را به آن‌جا رهنمون می‌شود که امکانات انقلابی را بیش از مقدرات ارزیابی کنند و هنگامی که این امکانات جامعه‌ی عمل نپوشید، مفهومی از انقلاب را مُجاز بشمارند که اقلیتی آن را به انجام می‌رساند که خود را جای‌گزین فعالیت نوده‌ی طبقه‌ی کارگر می‌کند. برنشتاین این استراتژی را به عنوانِ بلانکیسم، بر ساخته از روی اسمِ لویی بلانکی^۱ سازمان‌دهِ کهنه‌کار انجمن‌های سری توطئه‌گر، و بابیوفیسم، از روی نامِ بابیوف^۲ که معمولاً این باور وجود دارد که توطئه‌ی مشابهی را در خلال انقلاب کبیر فرانسه سازمان داده بود، به سخره می‌گرفت. [۱۸]

چنین بود که برنشتاین برداشتِ مارکس از انقلابِ مداوم را که مارکس به عنوانِ جزیی از تحلیل خود از انقلاب‌های ۱۸۴۸ پرورانده بود، به عنوانِ «خودفریبی تاریخی» در مقیاسی که «یک بینش سیاسی معمولی و پیش‌پاافتاده می‌توانست اندکی... بهتر از این باشد» رد و نفی

کرد. چنین خط‌مشی‌ای «اگر به چشم حاصلِ بازمانده‌ی دیالکتیکِ تضادِ هگلی نگریسته نشود ادراک‌ناپذیر خواهد بود.» [۱۹] در زمانی که فقط چند مارکسیست با آثار اولیه‌ی مارکس آشنا بودند، برنشتاین ادای سهم در نقد فلسفه‌ی حقوقِ هگل را به عنوانِ چیزی که «مستقیماً به بلانکیسم» می‌انجامد از بقیه‌ی کارها سوا می‌کند. برنشتاین تأکید می‌کند که «مارکس و انگلس که بر پایه‌ی دیالکتیکِ هگلی بنیادبرانداز^۱ کار می‌کردند به آموزه‌ای بسیار مشابه با آموزه‌ی بلانکیسم رسیدند.» [۲۰]

این واقعیت که مارکس و انگلس بارها کودتاگری و کودتاها را نافرجام را رد کرده بودند رأی برنشتاین را برنگرداند: «بنابراین رد کردنِ کودتاها به معنای رها کردنِ گریبانِ خود از چنگِ بلانکیسم نیست». نوشته‌های مارکس و انگلس از زمان جمعیتِ کمونیست «گذشته از رد و نفی کودتاها... سراسر زیر نفوذ... روح بلانکیستی یا بابیوفیستی است». علاوه بر این برنشتاین استدلال می‌کند،

در مانیفستِ کمونیست نکته‌ی مهم این‌جا است که از میان همه‌ی منابع و مأخذ سوسیالیستی فقط نوشته‌های بابیوف است که از تیغ انتقاد در امان می‌ماند... برنامه‌ی عمل انقلابی در مانیفست سراسر بلانکیستی است. [۲۱]

به نظر برنشتاین در این نوشته‌ها «مقتضیاتِ زندگی اقتصادی مدرن یک‌سر از نظر دور مانده و قوای نسبی طبقات و وضع تکامل و پیشرفت‌آشان به‌گلی نادیده گرفته شده است». نتیجه آن که «تروریسم پرولتاریایی... به عنوان نیروی معجزه‌آسایی ستوده می‌شود که قرار است شرایط تولید را به آن سطحی از تکامل سوق دهد که به عنوان پیش‌شرطِ دگرگونی سوسیالیستی جامعه تلقی می‌شود.» [۲۲]

نکته‌ی اصلی این نیست که حتا فلان خواننده‌ی بسیار بی‌توجه مانیفستِ کمونیست و دیگر آثارِی که برنشتاین به نقدشان می‌پردازد، یعنی مبارزات طبقاتی در فرانسه و هجدهم برومر، در این کتاب‌ها هم درباره‌ی پیش‌شرط‌های اقتصادی سوسیالیسم و هم «نیروها و قوای نسبی طبقات» تحلیلی بسیار دقیق و موشکاف خواهد یافت. هم‌چنان که لازم نیست پاره‌گفتارهای متعددی را که به‌صراحت مفهوم انقلاب «نخبه‌گان» را رد می‌کند، مانند آن

۱- Louis Auguste Blanqui (۱۸۰۵-۱۸۸۱)، مبارز و مبلغ سوسیالیست تندرو فرانسوی؛ در انقلاب‌های ۱۸۳۹، ۱۹۴۸ و ۱۸۷۱ شرکت جست. نخستین هواخواه آشکار دیکتاتوری پرولتاریا به شمار می‌آید.

۲- Fransois Emile Babeut (۱۷۹۷-۱۷۶۶)، مبارز، مبلغ و شورش‌گر فرانسوی. در طی انقلاب فرانسه به روزنامه‌نگاری پرداخت و هواخواه نظریه‌های کمونیستی بود. کوشید دیراکتور را سرنگون کند و از نوک‌نوازیون را در ۱۷۹۴ بر سر کار بیاورد. پیش از آن‌که به دست گیوتین سپرده شود با دشمن خود را از پا درآورد.

اشاره‌ی معروف مارکس و انگلس را که انقلاب پرولتاریایی «جنبش خودآگاهانه‌ی اکثریت عظیم در جهت منافع اکثریت عظیم است»، در این جا برجسته کنیم؛ بلکه نکته‌ای که در این جا با آن سروکار داریم این است که چگونه این رد و نفي انقلاب به رد و نفي دیالکتیک از سوی برنشتاین وابسته است:

کارهای بزرگی که به دست مارکس و انگلس برآمد نه به دلیل دیالکتیک که به رغم آن حاصل شد. از طرف دیگر وقتی که این دو فاحش‌ترین اشتباه‌های بلانکیسم را با بی‌اعتنایی نادیده می‌گیرند، در وهله‌ی نخست عنصر هگلی موجود در نظریه‌اشان است که باید مورد سرزنش قرار گیرد. [۲۳]

برنشتاین می‌دید که برداشت مارکس از تضاد اجتماعی با سیاست انقلابی او پیوند دارد. برنشتاین به جای این برداشت اندیشه‌ی هم‌کاری در نظریه و هم‌یاری طبقاتی در عمل را می‌نشاند: «من عقیده ندارم که مبارزه‌ی اضداد اساس تمامی تکامل است. هم‌کاری و معاضدت نیروی‌های وابسته و مربوط نیز از اهمیت بسیار برخوردار است». [۲۴]

در همه‌ی این گفته‌ها دیدن این نکته دشوار نیست که آنچه مورد نظر است امحای تمام‌عیار انقلاب به عنوان استراتژی جدی سوسیالیست‌ها است. برنشتاین مدعی است که با در نظر گرفتن شرایط اجتماعی دهه‌ی ۱۸۴۰ و دهه‌ی ۱۸۵۰ انقلاب کارگران زود هنگام و پیش‌رس بود و فقط می‌توانست به شورش‌گری بیانجامد. به همین سان می‌گوید که شرایط اجتماعی در میانه‌ی دهه‌ی ۱۸۹۰ نیز انقلاب را غیر ضروری و اصلاح را یگانه استراتژی ملموس و معقول ساخت به نظر می‌رسد با حساب و کتاب برنشتاین فقط در یک مرحله‌ی تاریخی کوتاه، شاید در حوالی سال‌های ۱۸۶۰، وقوع انقلاب‌ها میسر بوده باشد.

این‌جا باید این نکته را یادآور شویم که شکل این استدلال همان اندازه جبریاورانه و صلب و سخت است که هر چیز دیگری در کاربیکاتوری که برنشتاین از مارکسیسم به دست می‌دهد. چنان که پیتر گی^۱ زندگی‌نامه‌نویس برنشتاین یادآوری می‌کند، «برنشتاین روش دیالکتیکی را از مرکز دست‌گاه مارکسیستی برداشت و به جای آن تحول تدریجی^۲ را به عنوان هسته‌ی مارکسیسم نشانده» [۲۵]. این‌جا در طریحی که در آن تکامل اقتصادی عمل انقلاب را از یک سو

به عنوان عمل شتاب‌زده و نسنجیده و از سوی دیگر به عنوان عملی زاید طرد می‌کند آشکارا جایی برای خودرهای^۱ طبقه‌ی کارگر وجود ندارد. با این همه سقوط برنشتاین به دامن جبرگرایی اقتصادی رفرمیستی فقط یکی از پی‌آمدهای رد و نفي دیالکتیک است. دومین پی‌آمد این است که عنصر ذهنی در تاریخ که از هر گونه نقش مؤثر در مبارزه‌ی طبقاتی محروم شده بود به هیأت امر اخلاقی^۲ باز می‌گشت.

برنشتاین قبول داشت که ژزا لوکزامبورگ درست می‌گوید که نظریه‌ی او اکنون ناگزیر صرفاً متضمن جنبه‌ای اخلاقی است:

... او [ژزا لوکزامبورگ] اعتراض دارد که بر پایه‌ی تفسیر من سوسیالیسم دیگر یک ضرورت تاریخی عینی نیست و پایه و اساسی ایدئالستی به دست می‌دهد. گرچه خط استدلال‌اش... با یکی گرفتن کاملاً اختیاری ایدئالیسم با آرمان‌شهرگری پایان می‌گیرد، با این همه او به خال می‌زند. در واقع من نیز پیروزی سوسیالیسم را وابسته به «ضرورت اقتصادی درون‌مانا»^۱ آن نمی‌دانم. برعکس من بر آنم که نه میسر است و نه ضروری که به پیروزی سوسیالیسم پایه و شالوده‌ای صرفاً ماتریالیستی ببخشم. [۲۶]

برنشتاین به عنوان تکمله‌ای بر جبرگرایی غیردیالکتیکی خود دست به دامن کانت به عنوان حامل یک انگیزش اخلاقی بدیل برای سوسیالیسم می‌شود.

من نمی‌توانم بر این حکم [مارکس] صحه بگذارم که: «طبقه‌ی کارگر هیچ آرمانی برای به تحقق رساندن ندارد»... من آن وقتی که به روح فیلسوف بزرگ کونینگسبرگ متوسل شدم همین نکته را در نظر داشتم... آن هم در مخالفت با آن زبان حرفه‌ای که در پی تسلط بر جنبش کارگری برآمده است و دیالکتیک هگل به آن پناه گاهی امن عرضه می‌کند... سوسیال‌دمکراسی به یک کانت نیاز دارد... تا نشان دهد که کجا ماتریالیسم آشکار سوسیال‌دمکراسی بالاترین و بنابراین یقیناً انحراف‌آمیزترین ایدئولوژی است، و نیز نشان دهد که تحقیر آرمان و به‌اوج رساندن عوامل مادی... خودفریبی است». [۲۷]

یا چنان که در جای دیگر می‌آورد، «زیر این پرچم - کانت و نه هگل - طبقه‌ی کارگر امروز برای رهایی می‌جنگد» [۲۸] اما این‌که برنشتاین در واقع تا چه حد فلسفه‌ی کانت را

درمی‌یافت جای بحث است: یقین است که در پیش‌شرط‌های سوسیالیسم چندان زیاد از فلسفه‌ی کانت بهره نگرفته است. به احتمال بسیار برنشتاین شعارهایی را برگرفت که در آن هنگام در رواج مجدد فلسفه‌ی نئوکانتی در آن زمان در دانشگاه‌های آلمان به‌ویژه در ماربورگ از دهه‌ی ۱۸۷۰ نیرومند بود. در واقع نئوکانتیسم عقب‌نشینی از آرای خود کانت بود، زیرا طرفداران‌اش هر تصور مؤثری از شیء فی‌نفسه را رد و نفی می‌کردند و بنابراین موضعی نزدیک‌تر به ایدئالیسم ذهنی بارکلی داشتند. برخی از دانشگاهیان برجسته با آراء و نظریات عمده‌ترقی پیش‌گام این جنبش بودند. برنشتاین با برخی از آنان روابط دوستانه داشت، و نئوکانتیسم در دهه‌ای به اوج رسید که در آن برنشتاین نظریات‌اش را پیروانند، منتشر کرد و به دفاع از آن برخاست [۲۹]

خود برنشتاین «ماتریالیسم دیالکتیک را رها کرد و به نئوکانتیسم نزدیک شد اما آن را نپذیرفت». در واقع برنشتاین «میان دو مکتب قرار می‌گیرد و فی‌الواقع به مکتب سوم تعلق می‌گیرد و آن ناتوالیسم است» که آمپیریسم و «علاقه‌ای عمیق به اخلاقیات ناتوالیستی» را به هم می‌آمیزد. [۳۰] کوتاه‌سخن آن‌که برنشتاین نئوکانتیسم را شعار وحدت‌بخش سودمندی بر ضد دیالکتیک می‌یافت. اما با این حال زمینه‌ی مشترک بیش‌تری میان طرف «جبرگرایی» از سوی برنشتاین و پذیرفتن فلسفه‌ی نئوکانتی وجود داشت:

برنشتاین نتیجه می‌گیرد که اگر سوسیالیسم خواهان مبارزه‌ی آگاهانه برای معرفی خود است... نمی‌تواند بر زمینه‌ی جبرگرایی علی‌استوار گردد و تنها می‌تواند به عنوان آرمانی اخلاقی توجیه شود. در این شیوه است که نظریه‌پرداز تجدیدنظرطلبی پراگماتیکی تجربه‌نگر زبانی مشترک با نئوکانتی‌ها پیدا می‌کند. [۳۱]

دیگران از نئوکانتیسم هوش‌مندانه‌تر و نظام‌مندتر بهره گرفتند اما این روند در دست‌های برنشتاین خود را در زمخت‌ترین و نخبه‌گراترین شکل آشکار ساخت. در نظر برنشتاین «در قانون‌گذاری، عقل بر عاطفه فرمان‌روا است» حال آن‌که «در انقلاب، عاطفه بر عقل فرمان‌روا است». و از آن‌جاکه «طبقه‌ی کارگر... از رهگذر مجموعه‌های خودفرمان^۱ به درجه‌ی رفیعی از استقلال ذهنی دست نیافته است» چنین برمی‌آید که «دیکتاتوری پرولتاریا به معنای

دیکتاتوری خطبا و ادبا و سخنوران باشد». نتیجه آن‌که طبقه‌ی کارگر «هنوز چنان که باید و شاید پرورده نشده و رشد نکرده است تا قدرت سیاسی را به دست گیرد» و بنابراین «باید با کارگران همان‌گونه که هستند برخورد کرد». [۳۲]

کارگران در نظر برنشتاین چگونه بودند؟ کارگران «آن قدر که متملقان‌شان از ما می‌خواهند باور کنیم از بند تعصبات و ضعف‌ها آزاد نیستند» و «چندان اهمیتی به این نمی‌دهند که از آن ویژگی‌هایی رهایی یابند که به نظر خرد‌بورژوازی می‌رسند... بلکه برعکس بسیار علاقه‌مند به تبدیل پرولتاریا به «خرد‌بورژوا» هستند». در واقع برنشتاین در پاره‌گفتاری که عملاً هرگونه چشم‌انداز سوسیالیسم را برمی‌اندازد، به انقلابی‌بودن یا رفرمیست‌بودن پایان می‌بخشد:

ما نمی‌توانیم از طبقه‌ای که اکثریت اعظم اعضای‌اش در شرایط پُرازدحام به سر می‌برند، بد تربیت شده‌اند و در آمدی نامطمئن و ناکافی دارند معیارهای فکری و اخلاقی والایی انتظار داشته باشیم که سازمان و هستی اجتماعی سوسیالیستی اقتضای آن را دارد... ما نمی‌بایست به نحو غیرانتقادی به توده‌ها، به میلیون‌ها آدم چیزی را نسبت دهیم که درخور جمعی نخبه مثلاً صدها هزار نفر است. [۳۳]

نتیجه آن‌که برنشتاین می‌نویسد «من هر چیزی را که به تباه کردنِ داوری اخلاقی آن [طبقه‌ی کارگر] گرایش داشته باشد به مراتب شدیدتر از وقتی محکوم می‌کنم که تحولات مشابه را در طبقات بالا به باد انتقاد می‌گیرم... طبقه‌ای در حال ترقی به اخلاقی سالم نیاز دارد و نه انحطاط بی‌اعتنا و دلزده». [۳۴]

برجسته‌ترین جنبه‌ی این استدلال‌ها، گذشته از نتیجه‌گیری محافظه‌کارانه و لحن بنده‌نواز و تفقد آمیزشان این است که چگونه رد و نفی دیالکتیک از طرف برنشتاین بی‌رحمانه از اعتبار موضوع مورد نظرش انتقام می‌گیرد. برنشتاین پس از آن‌که این اندیشه را رد می‌کند که سرمایه‌داری نظامی متضاد است و این‌که بنابراین فرایندی از مبارزه وجود دارد که در جریان آن آگاهی جاری اکثریت طبقه‌ی کارگر می‌تواند دگرگون گردد، با دو قطب نامربوط برجها می‌ماند: آگاهی روزمره‌ی کارگران و تصور انتزاعی از سوسیالیسم. یگانه پل از یکی به دیگری، از حال به آینده، خطابه‌های اخلاقی درباره‌ی نیاز به فضیلت است. این از آن قماش

دوگانگی^۱ هایی است که کانت را شرم زده می‌کرد. و به یقین واگشتی در نظریه‌ی اجتماعی در پسِ پشت نقطه‌ای است که هگل به آن رسیده بود.

این واگشت نظری چندان حیرت‌آور نیست زیرا که «استدلال فلسفی برنشتاین بر ضدِ مارکسیسم در واقع نوعی پس‌اندیشی^۲ بود؛ و افزوده‌ای بر کوشش او برای رد و نفی نتیجه‌گیری مارکسیسم بر زمینه‌های تجربی به شمار می‌آمد.» [۳۵]

با این حال بیشتر پیروان برنشتاین در آراء و نظرهای او شریک نبودند زیرا که [فقط] با تحلیل نظری او موافق بودند. برنشتاین برای آن کارمندان اتحادیه‌های کارگری و حزب مفید بود که مادام که برای تسلط بر اس. پی. دی. می‌جنگیدند ستون فقرات حمایت از برنشتاین را تشکیل می‌دادند. بسیاری از این کار هنگامی به دست آمد که برنشتاین هنوز در خارج بود. پس از بازگشت برنشتاین به برلین در ۱۹۰۱ «قدر و اعتبارش در اوج بود با این حال چندی نگذشت که همه‌ی وضوح و قطعیت آموزه‌اش به دست پیروان‌اش از میان رفت و با انواع نگرش‌های ضدانقلابی درآمیخت.» این روند با برتری و سلطه‌ی اتحادیه‌های کارگری و بوروکرات‌ها در حزب سوسیال‌دمکراسی هرچه بیش‌تر و تندتر شتاب گرفت.» [۳۶] این «مردان جدید که جناح رفرمیست حزب را از آنچه شاید بتوان آن را «تجدیدنظرطلبان واقعی» خواند تحویل گرفتند عمدتاً با میان‌مایگی و تنگی افق و بینش اجتماعی‌شان مشخص می‌شدند.» [۳۷] مهم‌تر آن که طبقه‌ی کارگر آلمان را نخست در انقلاب ۲۳-۱۹۱۸ و سپس در جنگ بر ضد فاشسیم در مصیبت و بلا افکندند. با این حال هیچ‌گاه بی‌مخالف و بی‌معارض نماندند.

کائوتسکی، میانه‌گرایی^۳ و شکست ماتریالیسم مکانیکی

ادعای کارل کائوتسکی مبنی بر این که سنت مارکسیستی را نمایندگی می‌کند حتا به مراتب نیرومندتر از ادعای ادوارد برنشتاین بود. کائوتسکی مارکس را شخصاً می‌شناخت. پس از مرگ مارکس و تا ۱۸۸۸ از نزدیک و به نحو تنگاتنگ با انگلس کار می‌کرد و این به‌رغم داوری پیش‌گویانه‌ی مارکس بود که گفته بود کائوتسکی «میان‌مایه‌ای محدودنگر است که خود را با امار مشغول می‌دارد بی آن‌که هیچ چیز دندان‌گیر و معقولی از آن برآورد.» [۳۸] با این حال،

انگلس کار آماده‌سازی نظریه‌های ارزش. اضافی مارکس را برای چاپ و انتشار به کائوتسکی سپرد. مکاتبات خود مارکس با کائوتسکی به بیش از چهارصد صفحه‌ی چاپی سر می‌زند. کائوتسکی در ۱۸۸۳ مجله‌ی دی نویه تسایت^۱ را بنیاد گذاشت و مدت سی و پنج سال ویراستاری‌اش کرد و آن را به صورت مرجع اقتدار بین‌المللی جنبش مارکسیستی درآورد. کائوتسکی همه‌فهم‌گردان^۲ اصلی مارکسیسم پس از مرگ انگلس است. تفسیرش بر برنامه‌ی ارفورت، که در ترجمه‌ی انگلیسی آن به مبارزه‌ی طبقاتی شهرت دارد، در آلمانی به نوزده چاپ و در دیگر زبان‌ها، صورت کامل یا بخشی از آن، به شصت و هفت چاپ رسیده است. خود لنین برنامه‌ی ارفورت را به روسی ترجمه کرد، و در ۱۸۹۹ هنگامی که او و کروپسکیا نسخه‌ای از نقد کائوتسکی بر برنشتاین به دست‌شان رسید هر کاری داشتند زمین گذاشتند تا در عرض دو هفته ترجمه‌ی کاملی از این کار فراهم آورند. [۳۹]

اما به خلاف صورت ظاهر در واقع کائوتسکی تجسم زنده‌ی تضاد میان رفرم و انقلاب بود که در بطن برنامه‌ی ارفورت اس. پی. دی. نهفته بود. چنان که کارل شورسکی^۳ خاطرنشان می‌کند «پیش‌نویس تهیه‌کردن از این برنامه‌ی تازه برای کائوتسکی وظیفه‌ی مطلوبی بود، نخستین مورد از آن قماش کارهایی که او بارها تا آن‌جا که مقدور طاقت انسانی است انجام داده بود. یعنی: آشتی‌دادن گرایش‌های متعارض و ستیهنده در سوسیال‌دمکراسی به وسیله‌ی مفهوم‌های نظری.» [۴۰]

سه شرط اصلی موجود بود که در آغاز انجام این وظیفه را میسر کرد. یکی سطح نسبتاً پایین مبارزه‌ی طبقاتی در دهه‌ی ۱۸۹۰ و سال‌های نخست قرن جدید بود. دوم این که خطر اصلی برای اصول و مادی مارکسیستی در این هنگام از جانب راست رفرمیست و برنشتاین بود. کائوتسکی بر ضد این تهدید طرف چپ انقلابی، طرف رزا لوکزامبورگ، را گرفت و از این رو صلاحیت‌اش را در مقام مدافع مارکسیسم تقویت کرد. سوم آن‌که حتا چپ انقلابی نیز هم‌چنان نبرد بر ضد رفرمیسم را به عنوان بحث و استدلال نظری در درون اس. پی. دی. تلقی می‌کرد و نه به عنوان مسأله‌ای که هم‌چنین مستلزم طرح مسایل تشکیلاتی و سازمان‌دهی است، و شاید به نیاز به تشکیلات جداگانه منجر شود. این بدان معنا است که ارتدوکسی

1- Die Neue Zeit 2- Popularizer 3- Carl Schorske

1- dualism 2- after thought 3- Centrism

کائوتسکی چندان در بوته‌ی عمل آزموده نشده بود. بدتر از همه آن‌که با وجود این‌که اس. پی. دی. در عرصه‌ی عمل بیش‌ازپیش کاملاً به دامن رویزیونیست‌ها می‌غلطید، کائوتسکی هم چنان می‌توانست طوری جلوه دهد که انگار در حوزه‌ی نظریه معتقد به خلوص انقلابی است.

جدایی میان نظریه و عمل شاخص مارکسیسم کائوتسکی بود. در واقع کائوتسکی این شکاف را به جایی رساند که به صورت محور اصلی درک و دریافت او از مارکسیسم درآمد او در غیاب هرگونه نقشی برای عمل در مبارزه در راه دگرگون‌ساختن جامعه، تأکید می‌ورزید که عمل‌کردهای خودکار فرایند تاریخی کافی است تا دگرگونی اجتماعی را توضیح دهد. چنان‌که کولتی^۱ می‌گوید این جبرباوری پی‌آمدهای سیاسی مستقیم داشت.

سوسیال‌دمکراسی آلمان در ارفورت «راه پارلمانی» را از آن رو برنگزید که مفهوم طبقاتی دولت را [که بعداً پیش می‌آید] ترک گفته بود بلکه از آن رو که ایمان «تقدیرباورانه» و «فضاوقدری»^۲ اش به پیش‌رفت خودکار **تکامل اقتصادی** این یقین را به او می‌بخشید که دست‌یافتن نهایی‌اش به قدرت به شیوه‌ای خودانگیخته، مداوم و مقاومت‌ناپذیر، کاملاً آرام، و مانند فرایندی طبیعی‌ای خواهد بود. [۴۱]

البته ریشه‌های این جبرباوری را باید در تاریخ فکری کائوتسکی و نیز موقعیت اجتماعی و تاریخی روزگار او جست. نظریه‌ی تکاملی داروین نخستین و مهم‌ترین تأثیرهای تکوینی و شکل‌دهنده را در تفکر کائوتسکی داشت. کائوتسکی پیش از آن‌که مارکسیست باشد متفکری داروینی بود:

من پیش از آن‌که با مفاهیم تاریخی مارکس آشنا شوم برداشتی از تاریخ در سر داشتم... آغاز اندیشه‌ی تاریخی من طبعاً فقط یک نسل پس از آن شکل گرفت که مارکس و انگلس به برداشت تاریخی خود رسیدند یعنی در دهه‌ی ۱۸۷۰. داروینیسم در آن هنگام نظریه‌ای به شمار می‌رفت که سراسر جهان را فرا گرفته بود... آن‌ها [مارکس و انگلس] از **هگل** آغاز کردند؛ من از **داروین** شروع کردم. داروین زودتر از مارکس، تکامل

اندام‌واره‌ها زودتر از تکامل اقتصادی، و مبارزه برای هستی انواع و نژادها زودتر از مبارزه‌ی طبقاتی اندیشه‌ی مرا اشغال کرد و هم‌چنان که خود می‌پذیرد به قرائت مارکس با عینکی که از داروین به وام گرفته است ادامه می‌دهد:

بی‌گمان چندی نگذشت که آثار و نوشته‌های سوسیالیستی مرا بر اهمیت عامل اقتصادی آگاه ساخت... اما دل‌بستگی من به تاریخ هم‌چنان پایدار ماند؛ و من به کوشش برای ربط‌دادن تکامل تاریخی به تکامل اندام‌واره‌ها هم‌چنان ادامه دادم. [۴۲]

کائوتسکی حتا تا آن‌جا پیش می‌رود که مارکسیسم را به عنوان «نظریه‌ی ماتریالیستی تکامل اجتماعی» [۴۳] توصیف می‌کند و به بحث در این زمینه می‌پردازد که «نظریه‌اش درباره‌ی تاریخ به این قصد طراحی شده است که جز کاربرد داروینیسم در مورد تکامل اجتماعی نباشد» [۴۴] اما کائوتسکی نه فقط سرشار از نظریه‌ی داروینی در باب تکامل اجتماعی بلکه از گُل خصیصه‌ی آن روش علمی «فارغ از ارزش» بود که او گمان می‌برد در علوم طبیعی در کار است. کائوتسکی استدلال می‌کرد که «مفهوم ماتریالیستی تاریخ جز به معنای کاربرد این روش در جامعه نیست» [۴۵]

جبرباوری صلب و سخت و تقلیل‌گرایی نظام‌مند پی‌آمدهای ناگزیر و قابل‌پیش‌بینی این روی‌کرد بودند. برای نمونه مبارزه‌ی طبقاتی^۲ به ما می‌گوید:

نظام سرمایه‌داری جریان خود را طی می‌کند؛ و فروپاشی آن اکنون فقط در گرو مسأله‌ی زمان است. نیروهای مقاومت‌ناپذیر اقتصادی با یقین محتمل به درهم‌شکستن تولید سرمایه‌داری می‌انجامد. برنشاندن یک نظم اجتماعی نو به جای نظم موجود، دیگر فقط امری دل‌خواه و مطلوب نیست بلکه امری اجتناب‌ناپذیر شده است. [۴۶]

حتا هنگامی که کائوتسکی می‌کوشد که از منطق نظام خود بگریزد، بی‌درنگ با تأیید و تصدیق تنگ‌نظرانه‌ترین جبرگرایی‌ها سخن خود را نقش بر آب می‌کند. برای مثال او در اخلاق و برداشت ماتریالیستی تاریخ بحث می‌کند که سوسیالیسم «به این معنای تقدیرباورانه ضروری نیست که نیرویی برتر آن را به ما عرضه خواهد کرد».

بلکه ضروری و اجتناب‌ناپذیر است به آن معنا که مخترعان تکنیک [چنین است در اصل] را بهبود می‌بخشند و سرمایه‌داران در تمایل و اشتیاق خود برای دست‌یابی به سود کلّی زندگی اقتصادی را انقلابی و دگرگون می‌کنند، هم‌چنان که در عین حال ناگزیر است که کارگران ساعات کار کوتاه‌تر و دست‌مزدهای بالاتر را هدف خود قرار دهند، خود را سازمان دهند و با طبقه‌ی سرمایه‌دار و دولت‌اش بجنگند، هم‌چنان که ناگزیر است تسخیر قدرت سیاسی و سرنگونی حاکمیت سرمایه‌داری را هدف خود قرار دهند. سوسیالیسم ناگزیر است زیرا که مبارزه‌ی طبقاتی و پیروزی پرولتاریا ناگزیر است. [۴۷] فقط به یک معنا است که سخن بالا «تقدیرباورانه» نیست و آن این است که هستی یک وجود فراطبیعی را لازم نمی‌شمارد. اگر برنشتاین هنگام توصیف ماتریالیسم به عنوان «کالونیسم بدون خدا»، به جای نظریه‌ی خود مارکس صرفاً همین کاریکاتور از مارکسیسم را در مد نظر داشت هیچ‌کس نمی‌توانست انکار کند که به هدف زده است. روی‌کرد خود کائوتسکی در سطح فلسفی به هر تقدیر او را در برابر حمله‌های تجدیدنظرطلبانه بی‌دفاع گذاشت. [۴۸]

به‌ویژه چنین می‌نماید که کائوتسکی تصور اندکی از این امر داشت که چگونه می‌تواند حمله‌ی برنشتاین را بر دیالکتیک در هم کوبد. نگرش کائوتسکی به دیالکتیک با کلّ نگرش او به مارکسیسم از یک جنس بود - ترکیبی از متابعت صوری از عبارت‌پردازی مارکسیسم و اهتمام نظام‌مند به جدا کردن محتوای انقلابی مارکسیسم. به‌ویژه آن‌که کائوتسکی می‌خواست دیالکتیک را از شر هرگونه مفهوم تضاد درونی، جهش‌ها و انقلاب‌ها در تکامل اجتماعی خلاص کند و فقط فرایندی بی‌هویت و بی‌روح از تکامل مسالمت‌آمیز بر جا بگذارد. این‌جا است که در عین حال هرگونه فرایند میانجی میان اجزای متمایز اما به‌هم‌پیوسته‌ی کلیت از میان می‌رود؛ این فرایند بی‌احترامی به تقلیل‌گرایی نیز محسوب می‌شود. تجدیدنظر بنیادی تمام‌عیار کائوتسکی را در آرای مارکس و انگلس می‌توان در شرح او درباره‌ی رابطه‌ی موجودات انسانی با جهان طبیعی مشاهده کرد:

ذهن با دو عامل روبه‌رو می‌شود: از سوی تن اندام‌واره که کارکردهای ذهنی را پدید

می‌آورد، تنی با نیازها و توانایی‌های ذاتی معین. بگذارید آن را «من»^۱ بخوانیم. از سوی دیگر محیط است... محیط است که مسابلی را طرح می‌کند که ذهن باید حل‌اش کند. [۴۹]

این‌جا کائوتسکی انسان‌ها را به کارکردهای ذهنی‌شان، من، فرومی‌کاهد و آن‌گاه آن‌ها را در محیطی قرار می‌دهد که خود را از خارج بر ذهن تحمیل می‌کند. برداشت مارکس بسیار متفاوت است. نخست آن‌که انسان‌ها جزئی از طبیعت‌اند. دوم آن‌که آگاهی‌شان از کنش متقابل‌شان با نیازهای مادی و جسمانی‌شان و بقیه‌ی طبیعت سرچشمه می‌گیرد. سوم آن‌که حتا هنگامی که آگاهی تکامل می‌یابد با جسمانیت انسان ممزوج است و پیوند دارد. کردار^۲، یعنی وحدت ذهن و عین، تجسم ویژه‌ی این واقعیت است. کائوتسکی با تحمیل یک جدایی غیردیالکتیکی بر این جنبه‌های تکامل انسان دور باطلی برقرار می‌کند که در آن «ذهن» و «محیط» مثل سگی که دم‌اش را دنبال می‌کند سر در پی یکدیگر می‌گذارند:

حل و فصل تعارض میان من و محیط منوط به تطبیق است... یا من خود را از رهگذر دگرگونی‌ها با کنش^۳‌هایی با محیط تطبیق می‌دهد یا قادر است بخش‌های معینی از محیط را به چنان شیوه‌ای شکل دهد که با مقاصد او تطبیق کند یا آن‌که سرانجام فلان تطبیق متقابل انجام می‌پذیرد. [۵۰]

این واقعیت که در این مثال هیچ چیز جز روابط علی بیرونی لازم نمی‌آید کائوتسکی را از آن باز نمی‌دارد که دعوی کند که این سخن تحلیلی دیالکتیکی است:

آغازگاه هر فرایند یک اندام‌واره، من، تصدیق و «تر» است. و این فرایند با محیط‌اش، «نامن»‌اش، نفی اندام‌واره و «آنتی‌تر»^۴ش در تقابل قرار می‌گیرد. نتیجه‌ی نهایی چیره‌آمدن تقابل، نفی نفی، و تصدیق دوباره‌ی اندام‌واره از این گفتار شرحی به‌غایت صورت‌گرایانه است که بیشتر با دیالکتیک هگل وجه اشتراک دارد تا با دیالکتیک منفی مارکس؛ زیرا در دیالکتیک منفی مارکسی دگرگونی و بی‌ثباتی حاصل تضاداند حال آن‌که در دیالکتیک هگل دگرگونی فقط از آن رو آشکار می‌شود که حد نهایی دیالکتیک^۴ صرفاً به آغاز خود باز می‌گردد. [۵۱]

1- ego

2- Practice

3- action

4- Final term of the dialectic

در واقع کائوتسکی تحلیل خود را با این ملاحظه به پایان می‌برد که «از این رهگذر فرایند به آغازگاه خود باز می‌گردد، فرد خود را حفظ می‌کند». یگانه شرطی که قایل می‌شود این است که برگشته‌ی خود می‌افزاید که این امر «به چنان روشی روی می‌دهد که آغازگاه به مرتبه‌ای برتر ارتقاء می‌یابد.» [۵۲] اما این نیز نظرِ هگل بود.

حتا این شرح نیز چندان گمراه‌کننده نمی‌بود اگر کائوتسکی به جای آن که در فرد و محیط به چشم جوهرها و ذواتی مستقل بنگرد، استدلال می‌کرد که فرد و محیط دو نیروی درهم‌تنیده‌اند که جزئی از یک کلیت پهناورتر به شمار می‌آیند. اما کائوتسکی هم چنان آشکارا به این بحث ادامه می‌دهد که دیالکتیک را فقط باید به عنوان ارتباط متقابل میان دو عامل مستقل دریافت و نه به عنوان دیالکتیکی که در آن تکامل بر اثر تضاد درونی به پیش رانده می‌شود. کائوتسکی این مسأله را طرح می‌کند که آیا «حرکت و تکامل در جهان در واقع همیشه شکل دیالکتیک هگلی را به خود می‌گیرد». پاسخ‌اش اصطلاح را نگه می‌دارد اما عملاً و به‌طور مؤثری معنای واقعی دیالکتیک را، و نه فقط شکل هگلی آن را، یک‌سر ترک می‌گوید:

من تصور می‌کنم این فرض برای جهان اندام‌وار درست باشد اما نه به روشی که انگلس در این جا توضیح می‌دهد. انگلس حرکت و تکامل را نه به عنوان تأثیر متقابل دو عامل، فرد و محیط، بر یکدیگر بلکه صرفاً به عنوان حرکت خودآغازیده^۱ ی یک عامل، یعنی فرد، در نظر می‌آورد، و به جست‌وجوی آنتی‌تر و نیز تر در همان فرد برمی‌آید. بدیهی است که این امر از عواقب نیرومند نمونه‌ی هگلی^۲ است. [۵۳]

نتیجه‌ی بی‌واسطه‌ی ترک و رد مفهومی از کلیت که از درون متضاد است و جای‌گزین کردن آن با روی‌کرد «عاملی که متقابلاً نفوذ می‌کند» این است که دوگانه‌باوری یا دوئالیسمی که ویژه‌ی فلسفه‌ی پیش از مارکس و انگلس است از نو به نظریه‌ی اجتماعی راه می‌یابد.

دومین ضایعه‌ی این روی‌کرد چنان که از نقل قول بالا برمی‌آید این است که گفته می‌شود دیالکتیک هم در مورد انسان‌ها و هم در مورد جهان حیوانی به کار می‌رود اما در جاهای دیگر روش‌های پوزیتیویستی علوم طبیعی هم چنان به نفوذ و تأثیرگذاری خود ادامه می‌دهند. در تحلیل مارکس انسان‌ها و طبیعت همانا وحدت تضاداند: انسان‌ها از جهان طبیعی برمی‌آیند

و جزئی از آن‌اند اما به دلیل توانایی بر کارکردن آگاهانه از جهان طبیعی متمایزاند. و این کار آگاهانه ذهن و عین، آگاهی انسانی و جهان مادی و جسمانی را با هم یگانه می‌کند. بدین سان مطالعه‌ی طبیعت و مطالعه‌ی تاریخ انسان (از جمله دیالکتیک) ویژگی‌های بنیادی معینی را به اشتراک دارند، گرچه درون‌مایه و بنابراین، شکل روش. متناسب با آن در طبیعت متفاوت با جامعه است. و این بدان معنا است که مارکس و انگلس دیالکتیک را به نحو دیالکتیکی، به عنوان وحدت تضاد، درمی‌یافتند.

همین که این مفهوم، یعنی وحدت عین و ذهن، در یک قلمرو محو و ناپدید شد، نمی‌تواند به دیگر قلمروها بازگردانده شود. مهم‌تر از همه آن که طبقه‌ی کارگر دیگر به چشم همانستی عین - ذهن تاریخ نگریسته نمی‌شود. به سخن دیگر طبقه‌ی کارگر دیگر به چشم طبقه‌ای نگریسته نمی‌شود که مبارزه‌اش او را از شکل طبقه‌ی استثمارشده‌ای که فاقد آگاهی سوسیالیستی است و نمی‌تواند بر جامعه‌ای که پدید آورده است تسلط و نظارت بیابد به طبقه‌ای بدل می‌کند که می‌تواند آگاهانه بجنگد تا استثمار را از میان بردارد و قادر است جامعه را بنا بر نیازهای خود اداره کند. و کائوتسکی بدون این دریافت راهی نداشت که بر مبنای آن بتواند فرایند عینی تکامل تاریخی را با توانایی ذهنی کارگران بر دگرگون کردن آن پیوند دهد. در نتیجه بخش نخست شاهبیت مشهور مارکس «انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند اما نه در اوضاع و احوالی که خود برمی‌گزینند» به صورت چیزی درآمد که جز عنوانی از آن بر جا نماند. در نظر کائوتسکی انسان‌ها تاریخ خود را نمی‌سازند بلکه فقط آلت دست و پیاده‌نظام نیروهای تاریخی بزرگ‌تراند.

این نکته را هیچ چیز روشن‌تر از بحث کائوتسکی درباره‌ی آزادی و ضرورت توضیح نمی‌دهد. کائوتسکی سخن خود را با اظهار این نکته آغاز می‌کند که تکامل اجتماعی انسانیت را با انتخاب‌های واقعی روبه‌رو می‌کند: «عمل بر انتخاب دایمی میان امکانات متعدد دلالت دارد... عمل به معنای پذیرفتن یا رد کردن، به معنای دفاع کردن و به مخالفت برخاستن است.» [۵۴] سپس در دنباله‌ی سخن میان «جهان گذشته» که در آن «تسلط و زنجیره‌ی علت و معلول (علیت) فرمان‌روایی دارد» و جهان آینده که در آن «اندیشه‌ی هدف (فرجام‌شناسی)» حکم‌فرما است قایل به تمایز می‌شود. اما چنین می‌نماید که این تفاوت تمایزی دروغین باشد، صرفاً

«احساسی از آزادی» است که ممکن است «نوعی ضرورت روان‌شناختی اجتناب‌ناپذیر» باشد اما در واقعیت امر «از بی‌اطلاعی از آینده سرچشمه گرفته باشد».

به نظر کائوتسکی حقیقت این است که «با این حال طرح هدف‌ها چیزی نیست که بیرون از قلمرو ضرورت، و قلمرو علت و معلول وجود داشته باشد» [۵۵] خود کائوتسکی نتیجه‌ی ناگزیر را می‌گیرد: «گرچه من... هدف‌ها را در قلمرو آزادی ظاهری طرح می‌کنم با این همه نفس عملی طرح‌کردن هدف‌ها، از همان دم که هدف را طرح می‌کنم، به گذشته تعلق دارد و لذا در ضرورت خود می‌تواند به عنوان نتیجه‌ی علت‌های مشخص بازشناخته شود» [۵۶] و بدین سان «جهان هدف‌های آگاهانه نمی‌تواند جهان آزادی در تقابل با ضرورت باشد» [۵۷] کائوتسکی از این‌جا نتیجه می‌گیرد که «آنچه امروز عمل آزادانه می‌نماید فردا به منزله‌ی عمل ضروری بازشناخته می‌شود» [۵۸] و سرانجام آن‌که «من به‌رغم تمامی آزادی آشکار و ظاهری به تشخیص این نکته می‌رسم که عمل من در برابر طبیعت ضرورتاً مشروط است» [۵۹]

بار دیگر کائوتسکی که این همه به فضایل و محسنات هگل شکاک است به تکرار بدترین سخن هگل سال خورده می‌پردازد: این برهان که آزادی فقط درک و شناخت ضرورت است. آزادی را به گزینش میان کارکردن با نیروی ناگزیر ضرورت یا بیهوده بر ضد آن کوشیدن فرو می‌کاهد: «حتا اگر من فقط بتوانم جهان را بر پایه‌ی فرض ضرورت باز شناسم... خواه به آن تسلیم شوم یا نشوم، در تحلیل نهایی برای من امکان کنار کشیدنم با مرگی اختیاری بر جا می‌ماند» [۶۰] حتماً انفعال و محافظه‌کاری دستگاه فکری متأخر هگل، این‌که «آنچه واقعی است عقلانی است» نیز در نظریه‌ی کائوتسکی تکرار شده است.

مسلم است که این روی‌کرد پاسخ مؤثر به برنشتاین نبود. در واقع نه کائوتسکی و نه مخالفان‌اش کوشش مارکس را در غلبه بر قطب‌بندی دروغین میان ضرورت و آزادی دریافتند. کوشش مارکس بر این پایه استوار بود که در یابد که چگونه «باید» از دل «هست» سر برمی‌آورد. در عین حال که هیچ‌یک از دو طرف این کشف بزرگ مارکس را درک نکردند که طبقه‌ی کارگر ذهن - عین تاریخ است، طبقه‌ای است که هم فرآورده‌ی ضروری تکامل تاریخی است و هم در عین حال نیروی تعیین‌کننده‌ی آن است. [۶۱]

کائوتسکی دیگر نمی‌توانست طبقه‌ی کارگر را از دیدگاهی دیالکتیکی بگرد هم‌چنان که

نمی‌توانست هیچ جنبه‌ی دیگری از جامعه را ببیند. کائوتسکی هرگز مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر را به عنوان خودرهای تلقی نمی‌کرد یا این‌که دگرگونی آگاهی طبقه‌ی کارگر را جزئی اساسی از دگرگونی جامعه نمی‌شمرد. کائوتسکی آگاهی کارگران را نه به عنوان نقطه‌ای که در آن «فرایند تاریخی با آگاهی از آن فرایند منطبق درمی‌آید» بلکه به چشم «مخزن شناخت، که نخست به دست می‌آید و سپس به معرض استفاده‌ی عملی گذاشته می‌شود» می‌نگریست. بنابراین، سرانجام آن‌که نمی‌توانست این نکته را دریابد که «ضرورت سوسیالیسم خود را هم‌چون فعالیت آزادانه و آگاهانه‌ی طبقه‌ی کارگر تحقق می‌بخشد» [۶۲]

البته جبریوری فراگیر کائوتسکی نمی‌توانست کاملاً در نظریه یا در عمل منسجم و هم‌بسته باشد. گاه کائوتسکی ناچار می‌شود چیزهایی بنویسد و به شیوه‌هایی رفتار کند که جایی برای فعالیت آگاهانه‌ی انسان باقی نمی‌گذارد. گاه نیز پوزیتیویسم غیرانتقادی‌اش به ایدئالیسم غیرانتقادی می‌انجامد. اما ویژگی اصلی کار کائوتسکی ماهیت دستگاه‌مند^۱ آن است. این ویژگی به تدرت از اصل مرکزی سخت و ضلب‌اش دوری می‌گزیند. مطمئناً نه رویدادهای تاریخی نه تک‌مضرب‌های نظری متعدد هرگز به این منجر نمی‌شود که کائوتسکی به ارزیابی دوباره‌ی روی‌کرد اصلی بپردازد. اگر کائوتسکی این همه دستگاه‌پرداز^۲ نبود، شاید تضادهای موجود در اندیشه‌اش او را شخصیتی جالب‌تر می‌کرد. اما او زندانی «جهان‌بینی» «داروینی»‌ای بر جا ماند که نخست در جوانی پذیرفته بود. و همین بود که روی‌کرد او را به مسایل مربوط به استراتژی و تاکتیک در اس. پی. دی. شکل می‌داد.

هرگاه مسایل عملی جریان عملی معینی را لازم می‌آورد یا رشد و گسترش مبارزه تصورات تکاملی منفعلانه‌ی کائوتسکی را به مبارزه می‌طلبد و چهره‌هایی که در طرف چپ او قرار دارند دفاع منسجم‌تری را بر ضد راست تدارک می‌بینند، نمای مارکسیسم کائوتسکی رفته‌رفته ترک بر می‌دارد و در هم می‌شکند. از آغاز ۱۹۰۵ همه‌ی این شرایط یک‌جا جمع می‌شود.

در میانه‌ی نخستین دهه‌ی این قرن پنجه‌ی تسلط رفرمیسم بر اس. پی. دی. استوار می‌شود. دگرگونی‌های تشکیلاتی در راه است و تصمیم‌ها را فقط نمی‌شود با «بحث و جدل

نظری» به انجام رساند. هم‌زمان امپریالیسم به صورت ویژگی همیشگی سیاست و به صورت ابزاری درمی‌آید که طبقه‌ی حاکم می‌خواهد به مدد آن هم قدرت خود را به خارج بگستراند و هم از راه پیش‌برد ناسیونالیسم طبقه‌ی کارگر را در داخل متفرق و بخش‌بخش کند. اما در ۱۹۰۵، انگار که بخواهد نشان دهد که نگاه تک‌بعدی به تضادهای اجتماعی نارسا و ناکافی است، هم‌چنین انقلابی در روسیه درمی‌گیرد و در آلمان رقم اعتصاب‌ها در عرض یک سال از رقم کلّ دهه‌ی ۱۸۹۰ درمی‌گذرد. سرانجام آن‌که رزا لوکزامبورگ به عنوان منسجم‌ترین و گویاترین چهره در جناح چپ انقلابی اس. پی. دی. پدیدار می‌شود. در این هنگام چپ انقلابی هر دم بی‌قرارتر می‌شود.

نظر کائوتسکی درباره‌ی تشکیلات همانا بسط و گسترش مستقیم جبرباوری وسیع‌تر او است. کائوتسکی می‌نویسد: «سوسیال‌دموکراسی حزبی انقلابی است اما حزبی نیست که انقلاب‌ها را پدید می‌آورد». به همین دلیل ساده است که «ما این را می‌دانیم که همان قدر ما قدرت اندکی داریم که این انقلاب را پدید آوریم که مخالفان مان قدرت آن را دارند که جلو آن را بگیرند» [۶۳] آنچه لازم است این است که یک حزب متحد لایه‌های وسیع‌تر و گسترده‌تری از طبقه‌ی کارگر را سازمان بخشد و آگاهی سوسیالیستی ضروری را به میان آنان ببرد. این «آگاهی سوسیالیستی... عنصری است که از بیرون به مبارزه‌ی طبقاتی وارد می‌شود و چیزی نیست که به‌طور خودانگیخته انجام پذیرد». و بنابراین «بدون هم‌کاری "روشن‌فکران" این مبارزه‌ی طبقاتی نمی‌تواند به صورت جنبش سوسیال‌دموکراسی درآید» [۶۴]

در نظر کائوتسکی وحدت حزب با وحدت طبقه یک‌سان است. بنابراین درهم‌شکستن این وحدت تحت هر شرایطی نامشروع است. کائوتسکی می‌نویسد «می‌توان رفیق خوبی بود بی آن‌که به برداشت ماتریالیستی از تاریخ باور داشت اما به هیچ رو نمی‌توان رفیق خوبی شد اگر به کنگره‌های حزب تمکین نکرد» [۶۵] اختلاف‌های نظری را می‌توان فقط به مدد بحث و جدل و گفت‌وگو در درون حزب حل کرد اما هر قدر هم شکاف بر سر اصول و سیاست‌ها جدی و حاد باشد هرگز نباید حزب جداگانه‌ای بنا کرد. از این رو او درک اختلاف و شکاف میان صفوف انقلابیان روسی را بر سر این مسایل دشوار می‌یابد. هنگامی که جنبش روس به دو جناح پاشویک‌های انقلابی و منسویک‌های رفرمیست تقسیم شد کائوتسکی مکرراً بر ضد این

انشعاب اظهار نظر کرد و یگانه قید او هم این بود که «من خودم را در مورد این مسأله شایسته نمی‌دانم. آنچه این‌جا مورد نظر ما است مسأله‌ای تشکیلاتی است و من هرگز سازمان‌دهی عملی نبوده‌ام» [۶۶]

همین گونه نظری درک پیش‌رفت شتاب‌ناک بوروکراسی تمام‌وقت را در اس. پی. دی. و قدرت فزاینده رهبری اتحادیه‌ی کارگری در درون حزب را در ده‌ساله‌ی نخست قرن بیستم بر کائوتسکی دشوار کرد. چنین می‌نماید که کائوتسکی باور داشت که مادام که برنشتاین و حامیان‌اش در کنگره‌های اس. پی. دی. با رأی اعضا واپس رانده می‌شدند، چنان‌که در آغاز چنین نیز بود، و مادام که حزب متحد و یگانه می‌ماند می‌شد رفرمیسم دست‌راستی را دور نگه داشت:

[کائوتسکی] که وزن و اهمیت واقعی رهبران بوروکراسی اتحادیه‌ی کارگری را نه فقط در اتحادیه‌ها بلکه به نحو بالقوه در درون حزب، دست‌کم ارزیابی می‌کرد مدعی بود که در تحلیل نهایی... «رویز یونیسم و تجدید نظرطلبی همانا ستاد کل بدون ارتش است» [۶۷] طرفه آن‌که وقتی تسلط بوروکرات‌ها بر تشکیلات گسترش یافت، کائوتسکی بود که به صورت تیمسار بدون ارتش درآمد. بدتر از همه آن‌که هم‌چنان که سطح مبارزه و بانگ بلند جناح چپ در سال‌های پیش از جنگ جهانی اول بالاگرفت، کائوتسکی به نحو فزاینده انقلابیان را به عنوان تهدید عمده‌ای برای وحدت اس. پی. دی. تشخیص داد. کائوتسکی در طول زمان به صورت حصار حافظ میان رهبری دست‌راستی‌تر و منتقدان بنیادبراندازشان درآمد.

در ۱۹۱۰ کائوتسکی دشمن آشکار لوکزامبورگ و چپ شد و تحلیل‌هایش زیر فشار رویدادها جزمی‌تر و دست‌راستی‌تر شد. بر خلاف آن‌که روزگاری امکان مجرد انقلاب مسلحانه مجاز شمرده می‌شد اکنون کائوتسکی تقریباً در جهت پارلمانتاریسم خالص و ناب دلیل می‌آورد. درحالی‌که روزگاری ماهیت نظامی‌گرانه‌ی سرمایه‌داری را به جا می‌آورد، اکنون امکان «اولترا-امپریالیسم»^۱ را می‌دید، اولترا-امپریالیسمی که در آن کارتل‌ها و انحصارات در جنگ آن قدر منفعت از دست می‌دادند که ترتیبی می‌دادند که جنگ را از میان بردارند. در واقع هر جا

۱. ultra-imperialism که بنا بر نظر کائوتسکی به این معنا است که امپریالیسم و جنگ ذاتی نظام سرمایه‌داری نیست و بر اثر رشد سرمایه‌داری از میان می‌رود.

که ژزا لوکزامبورگ نضاد می‌دید و به عمل فرامی‌خواند، کائوتسکی تکامل خیرخواهانه می‌دید و در جهت انفعال برهان می‌آورد.

کائوتسکی به‌رغم همه‌ی شواهد مخالف بر این بُعد اصرار می‌ورزید. هنگامی که جنگ درگرفت، او از نمایندگان اس. پی. دی خواست که بر ضد اعتبارات جنگی رأی دهند، اما هنگامی که اکثریت این درخواست را رد کرد با این اکثریت همراه شد. هنگامی که بین‌الملل دوم از هم پاشید، کائوتسکی ادعا کرد که بین‌الملل «ابزار صلح بود و نه جنگ» و همین که کشت و کشتار متوقف شود از نو بنا خواهد شد. هنگامی که انقلاب اکتبر در روسیه درگرفت، کائوتسکی آن را رد و طرد کرد. هنگامی که انقلاب آلمان اس. پی. دی. را دست‌خوش انشعاب کرد، او نه با راست ماند و نه به حزب کمونیست پیوست که ژزا لوکزامبورگ بنیادش نهاده بود. در عوض مانند برنشتاین با جناح زودگذر و میانه‌گزین سوسیال‌دمکرات‌های مستقل (اس. پی. دی.) ماند و همیشه به این منظور که تا حد مقدور پشتیبانی بیش‌تری برای اس. پی. دی. فراهم آورد. در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۲۰ کائوتسکی می‌نویسد:

هیجانی که جنگ جهانی برانگیخته بود رفته‌رفته در حال فروکش کردن است. نابه‌هنجاری‌های اقتصادی... رفته‌رفته بار دیگر جای خود را به شرایط اقتصادی به‌هنجاری می‌دهند که در آن نیروی قوانین اقتصادی بار دیگر خود را جلوه‌گر می‌کند... قدرت جنبش سوسیال‌دمکراتی بار دیگر رفته‌رفته در حال بالاگرفتن است، و رشته‌ی پیش‌روی پیروزمندانه‌ی موقتاً گسسته‌ی خود را از سر می‌گیرد. [۶۸]

نه جنگ و نه انقلاب، نه سقوط جمهوری وایمار و ظهور نازی‌ها نمی‌توانست این ماتریالیسم مکانیکی را تغییر دهد. با این حال این نظریه به عنوان راه‌نمای عمل تام و تمام‌تر از هر نظریه‌ی دیگری که نام مارکسیسم را بر خود دارد، به استثنای استالینیسیم، ناکام ماند، استالینیسمی که بسیاری از مواضع نظری آن را به ارث برد.

پلخانوف: تراژدی یک پیش‌تاز

اغلب از گئورگی پلخانوف و کارل کائوتسکی در آن واحد به عنوان نمایندگان ماتریالیسم مکانیکی بین‌الملل دوم سخن می‌گویند. این حکم نامنصفانه است. پلخانوف با جبریاوری

کائوتسکی وجوه اشتراکی دارد اما در عین حال برخی نقطه‌قوت‌ها دارد که کائوتسکی ندارد. پلخانوف با تحلیل تکامل اجتماعی روسیه کمکی واقعی به تکامل مارکسیسم کرد. او هم نیاز به تشکیلات انقلابی مارکسیستی در روسیه را درک کرد و هم نخستین سازمان انقلابی مارکسیستی را در آن کشور بنیاد نهاد. پلخانوف برخلاف کائوتسکی دریافتی واقعی، هرچند معیوب، از مسایل فلسفی پروراند. و از میان همه‌ی شخصیت‌هایی که در حد فاصل میان مرگ انگلس و پژوهش لنین در فلسفه‌ی هگل در خلال جنگ جهانی اول سر برآوردند پلخانوف بی‌گمان بهترین درک و فهم را از هگل در اختیار دارد. [۶۹]

این امکان هست که بسیار آسان‌تر از مورد برنشتاین یا کائوتسکی قوت‌ها و ضعف‌های پلخانوف را به عنوان فرآورده‌ی شرایط او ببینیم. روسیه که پلخانوف طی دهه‌ی ۱۸۷۰ در آن به فعالیت سیاسی پرداخت کشوری بود که در آن روابط روستایی نیمه‌فئودالی هنوز اکثریت جامعه را در چنگال خود داشت. صنعت سرمایه‌داری رو به گسترش داشت اما طبقه‌ی کارگر کوچک روسیه تازه در حال به‌اثبات‌رساندن نیروی بالقوه‌ی انقلابی متلاطمی بود که تکامل بعدی آن را مشخص می‌کرد. یکه‌سالاری تزاری با چنان سبیتی حکم می‌راند که بسیار فراتر از توحش بیسمارک و قیصر می‌رفت.

پلخانوف نخست در جنبش نارودنیک^۱ (به معنای دوستان خلق) به فعالیت پرداخت، جنبشی که گرچه عمدتاً مرکب از روشن‌فکران فرهیخته و غرب‌گرا بود، به کمون روستایی دهقانان به چشم شالوده‌ای نگاه می‌کرد که بر پایه‌ی آن این امکان فراهم می‌آمد که روسیه مستقیماً به سوی ساختمان سوسیالیسم پیش برود و نیاز به یک دوره توسعه‌ی سرمایه‌داری را دور بزند. کار تهییج و آغالش‌گری پلخانوف او را با کارگران مرتبط کرد، گرچه نارودنیک‌ها کارگران را فقط به چشم بخش خاصی از دهقانان ستم‌دیده می‌نگریستند. در واقع در نخستین تظاهرات سیاسی‌ای که کارگران روسیه در مقابل کاتدرال کاران^۲ در دسامبر ۱۸۷۶ سازمان دادند، پلخانوف نخستین سخن‌رانی خود را زیر پارچه‌نوشته‌ای که روی آن نوشته شده بود «زمین و آزادی» ایراد کرد. پلخانوف به کار تبلیغ و تهییج در اعتصاب‌ها و نیز در کارزار تبلیغی

1- Narodnik

۲. Kazan Cathedral، کاتدرال را در فارسی کلیسای جامع نیز می‌گویند.

نارودنیک‌ها در میان قزاقان دُن ادامه داد. در ۱۸۷۹ «پلخانوف هم‌چنان اعتقاد داشت که انقلاب را دهقانان پدید می‌آورند اما در عین حال می‌اندیشید که کارگران با به‌راه‌انداختن شورش در شهرها به آن‌ها یاری می‌رسانند.» نتیجه آن‌که «اکنون فقط یک قدم مانده بود تا به تشخیص نقش قطعی‌ای برسد که طبقه‌ی کارگر ناگزیر در انقلاب ایفا می‌کرد.» [۷۰]

پلخانوف که دائماً خانه عوض می‌کرد و همیشه هنگام خواب هفت تیری زیر بالش داشت، دو بار دستگیر شد. هر دو بار فرار کرد و به خارج گریخت. دومین تبعیدش که در ۱۸۸۰ آغاز شد سی‌وهفت سال به درازا کشید. همین امر که پلخانوف در انزوا و جدا از محیط مبارزه در روسیه مارکسیست شد یکی از عناصر قطعی و تعیین‌کننده در تراژدی تکامل شخصیت او به شمار می‌آید. همین که پای پلخانوف به اروپای غربی رسید به تحصیل زمین‌شناسی، مردم‌شناسی، جانورشناسی و شیمی آلی، و نیز به مطالعه‌ی آثار مارکس و انگلس پرداخت. پلخانوف می‌نویسد که خواندن مانیفست کمونیست «دوره‌ای را در زندگی من» رقم زد، و در ۱۸۸۲ مانیفست را به روسی برگرداند. در ۱۸۸۳ پلخانوف و دیگر تبعیدیان روسی در ژنو نخستین سازمان مارکسیستی روسی، گروه‌های کار، را بنیاد گذاشتند. در همان سال پلخانوف سوسیالیسم و مبارزه‌ی سیاسی را نوشت که واپسین کوشش او برای جلب نارودنیک‌ها به مارکسیسم به شمار می‌رفت. لنین بعدها گفت که این جزوه از نظر تأثیری که در جنبش طبقه‌ی کارگر روسیه گذاشته است قابل مقایسه با مانیفست کمونیست است.

توسعه‌ی اجتماعی روسیه به‌طور کلی، و سطح توسعه‌ی جنبش طبقه‌ی کارگر به‌ویژه، دو عاملی بودند که کار فلسفی پلخانوف را شکل دادند. در آلمان پس از دهه‌ی ۱۸۴۰ هگل را «سگ مرده» می‌شمردند اما در روسیه که شرایط اجتماعی هنوز شبیه به شرایط دوره‌ی جوانی هگل بود شهرت و اعتبار هگل در میان روشن‌فکران دست‌نخورده مانده بود. فلسفه‌ی هگل از برخورد میان ضعف سرمایه‌داری آلمان و تأثیر عصر روشن‌گری و انقلاب فرانسه برمی‌خاست. جذابیت مداوم فلسفه‌ی هگل برای برخی از روشن‌فکران روس از الگوی مشابهی از توسعه و تکامل مرکب و ناموزون سرچشمه می‌گرفت.

روشن‌فکران [روس] فرآورده‌ی تماس فرهنگی میان دو تمدن ناهم‌اند بودند... جامعه‌ی سنت‌گرا و سخت‌لایه‌بندی‌شده‌ی روسیه در معرض ایدئولوژی‌های سکولار و پویایی

فرار داشت که پیاپی در غرب ظهور می‌کردند. اندیشه‌های سیاسی پیش‌رو معدودی پیرو در سده‌ی هجدهم و تعداد بسیار گسترده‌ای از جمله چهره‌های درخشانی چون الکساندر هرتس و ویساریون بلینسکی را در سده‌ی نوزدهم به خود جلب کرد. روشن‌فکران از دیدگاه ارزش‌های غربی زندگی مردم روسیه را وحشیانه می‌شمردند. برآوردن آرزوهای این روشن‌فکران مستلزم تجدید نظری بنیادی در شالوده‌های این زندگی بود. [۷۱]

چنان‌که پلخانوف دریافته بود هرتسن (۱۸۱۲-۷۰) و بلینسکی (۱۸۱۱-۴۸) پیش‌آهنگان فکری مهم روی‌کرد خود او بودند. هیچ‌یک از این دو متفکر پیرو مارکس نبودند اما از همان آغاز دهه‌ی ۱۸۴۰ از نوشته‌های مارکس آگاهی داشتند. هرتسن بود که نخستین بار فلسفه‌ی هگل را به عنوان «جبر انقلاب» توصیف کرد. و بلینسکی بود که در حدود پایان دهه‌ی ۱۸۳۰ «اخلاق‌گرایی»، «ذهنی‌گری» و «قهرمان‌گرایی انتزاعی» را رها کرد و این رأی هگل را پذیرفت که در مسایل انسانی جریانی عینی هست که فرد می‌بایست به آن تمکین کند. پلخانوف که با بلینسکی مرتبط بود آشکارا این نکته را به عنوان نظیر و هم‌تای کار خود در رد و نفی سیاست نارودنیک‌ی و پذیرش مارکسیسم درمی‌یافت:

مارکسیسمی را که پلخانوف و رفقایش پذیرفتند می‌توان هم‌چنین گونه‌ای از آشتی با واقعیت (واقعیت سرمایه‌داری روسیه) در لوای ضرورت تاریخی خواند... جالب است یادآوری کنیم که پلخانوف در کتاب ناتمام خود، تاریخ اندیشه‌ی اجتماعی روس در نظر داشت که این وجه تشابه آشتی بلینسکی با واقعیت و مارکسیسم روسی را ترسیم کند. [۷۲]

اما این جنبه از اندیشه‌ی پلخانوف برای دوره‌ی آغازین نه نقطه‌ی ضعف بلکه نقطه‌ی قوت به شمار می‌رفت. در برابر نارودنیک‌ها که بر حرکت‌های فردی تک‌افتاده‌ی تروریستی همراه با کار آموزشی در میان توده‌ها تأکید می‌ورزیدند، اصرار پلخانوف بر تحلیل جریانی عینی تکامل تاریخی، پیش‌رفتی عظیم به شمار می‌رفت. و هنگامی که پلخانوف به فهرست مخالفان برنشتاین و مفلدان روسی‌شان «اکنونیست‌ها» پیوست، دریافت‌اش از مارکسیسم این امکان را به او داد که مؤثرتر از کائوتسکی به آن‌ها پاسخ دهد. برای نمونه ذهن او در این باره روشن بود که «حتا مارکسیست‌های ارتدوکس» نیز اغلب «به مفاهیم بی‌نهایت مبهم از دیالکتیک» دل‌خوش‌اند و در دنباله‌ی سخن می‌افزاید:

باید پذیرفت که در جدلهایی که کوشش‌های «انتقادی» آقای برنشتاین و شرکا برانگیخته‌اند، اکثریت مارکسیست‌های ارتدوکس ثابت کرده‌اند که دقیقاً در دفاع از **دیالکتیک** ضعیف‌ترین موضع را دارند. این ضعف را باید رفع کرد؛ وظیفه‌ی ما این است که همه‌ی حمله‌هایی را که دشمنان ما بر پایگاه‌های منطقی‌مان می‌آورند به شدت و قاطعانه دفع کنیم. [۷۳]

روشن‌بینی پلخانوف، دست‌کم تا حدودی، نتیجه‌ی این امر بود که مارکسیسم‌اش از سنتی هگلی سر برمی‌آورد که درخور وظیفه‌ی تحلیل واقعیت به‌غایت متضاد و پُرکشاکش جامعه‌ی روسیه بود. از این رو پلخانوف رگه‌های معینی از اندیشه را پرورد که راست در مقابل جبرباوری مسلط بر مارکسیسم بین‌المللی دوم قرار می‌گرفت.

این‌جا فقط مجال آن است که برخی موضوع‌ها را واریسی کنیم که پلخانوف درباره‌ی آن‌ها سخن‌های نغزی می‌گوید که هنوز هم جالب‌توجه‌اند. پلخانوف برخلاف کائوتسکی ارزیابی انتقادی تیزنگران‌های درباره‌ی میراث هگل داشت. برای نمونه می‌توانست این نکته را دریابد که فلسفه‌ی هگل دیگر هرگز دوباره نخواهد توانست همان تحسین و اقبالی را به دست آورد که پس از انقلاب فرانسه در محافل رسمی دانشگاهی یافته بود:

... می‌توان پیش‌بینی کرد که گرچه در میان طبقات فرهیخته و تحصیل‌کرده تجدید علاقه‌ای به هگل دست خواهد داد اما هرگز آن نگرش آمیخته به هم‌دلی ژرف را که شصت سال پیش در کشورهای صاحب‌فرهنگ آلمان یافته بود به دست نخواهد آورد. برعکس، دانشمندان بورژوا «تجدیدنظر انتقادی» پُرُت‌وتایی از فلسفه‌ی هگل ترتیب خواهند داد و رساله‌های دکتری بسیاری در مبارزه با «افراط‌کاری‌ها» و «منطق اختیاری» استاد متوفی فراهم خواهد آمد. [۷۴]

و پلخانوف از نخستین مارکسیست‌هایی است که این فکر را به باد ریشخند می‌گیرد که می‌توان دیالکتیک هگل را به سه‌گانه‌ی تر - آنتی تر - سنتز فروکاست:

با عرض معذرت از خواننده از بابت این‌که به این دلیل ساده ذکر از سه‌گانه به میان نیاوردیم که این سه‌گانه به هیچ‌رو آن سهمی را در کار هگل ندارد که جماعتی که کم‌تر تصویری از فلسفه‌ی آن متفکر دارند به او نسبت می‌دهند... این جماعت شاد و سرخوش

که سرشار از سادگی مذهبی‌اند یقین دارند که کُلّی برهان ایدئالیست‌های آلمانی به ارجاعاتی به سه‌گانه فرومی‌کاهد؛ اهمیتی ندارد که پیرمرد با چه دشواری‌های نظری دست به گریبان بوده، او... با لبخندی آرامش‌بخش بی‌درنگ قیاسی صوری بنا کرده است... این تُرّهات فقط از مغز مجانبین سر می‌زند. [۷۵]

پلخانوف در دنباله‌ی سخن مانند بسیاری از محققان جدید یادآوری می‌کند که «سه‌گانه» فقط از یکی از اصول هگل برمی‌آید: و به هیچ‌رو به عنوان خود اصل عمده به کار او نمی‌آید. [۷۶] و نیز پلخانوف از نخستین کسانی است که خاطر نشان می‌کند که تضادهای هگلی به هیچ‌رو به یک شیوه‌ی سه‌جزیی سفت و سخت پیش نمی‌رود. [۷۷]

تا وقتی که پلخانوف این نکته را طرح کرد که عمل متقابل و دوجانبه فقط یکی از اجزای کمکی دیالکتیک است، مارکسیست‌ها ناگزیر بودند برای ارزیابی این نکته‌ی مهم به تکه‌های پراکنده‌ای در کار مارکس و انگلس تکیه کنند. از آن پس کائوتسکی و بسیاری دیگر با عمل دوسویه و کنش متقابل دیالکتیکی چنان رفتار کردند که گویی این دو مترادف‌اند. پلخانوف با برگرفتن پاره‌گفتارهایی از کار هگل که در فصل اول کتاب حاضر به بررسی آن پرداختیم چیزی را فراهم می‌آورد که روشن‌ترین صورت نفی این موضع در سنت مارکسیستی باقی مانده است. برهانی که از عمل دوسویه برمی‌آید فقط این را می‌گوید که «حقوق» [قانون] در مذهب تأثیر می‌کند، مذهب در حقوق تأثیر می‌کند، هریک از این دو و هردو با هم در فلسفه و هنر تأثیر می‌کنند، که این دو نیز به نوبه‌ی خود در یکدیگر تأثیر می‌گذارند، هم‌چنین در حقوق، مذهب و غیره و غیره تأثیر می‌گذارند. پلخانوف می‌نویسد: «گرچه بی‌گمان در این سخن مقداری حقیقت هست، گرفتاری این‌جا است که این سخن به‌هیچ‌وجه چیزی را توضیح نمی‌دهد». کسانی که به این طریق سخن می‌گویند «به‌کُلّی فراموش می‌کنند که می‌بایست یک سرچشمه‌ی مشترک وجود داشته باشد که همه‌ی این جنبه‌ها... که با هم مرتبط‌اند از آن برخاسته باشند». بدون داشتن تصویری از آنچه در زیر لایه‌ی کَلّیت کنش متقابل قرار دارد، «این دستگاه از همه‌ی بنیادهای خود بی‌بهره می‌ماند و پادروها معلق می‌شود» و در نتیجه «از توضیح همه چیز درمی‌ماند». [۷۸]

برای دریافتن اهمیت این نکته فقط کافی است کوشش آلتوسر را برای بناکردن مارکسیسمی ناتقلیل‌گرا به مدد این نوع «کنش» متقابل، به یاد آوریم. به همین قیاس بسیاری از گروه‌های چپ نو با پذیرفتن روی‌کردی مشابه در برابر تحلیل‌های تقلیل‌گرایی که با استالینیسیم پیوند دارد واکنش نشان دادند. نقد پلخانوف تذکار سودمندی است مبنی بر این که روی‌کرد «کنش» - واکنش عمل دوسویه فقط می‌تواند پادزهر جزئی تقلیل‌گرایی باشد. ایضاح‌های نهایی برای پرهیز از تقلیل‌گرایی را باید در تضادهای مادی‌ای جست‌وجو کرد که روابط میان جنبه‌های گوناگون کلیت اجتماعی را می‌سازند. [۷۹]

پلخانوف هم‌چنین به‌رغم ریختن کلی جبریاورانه‌ی اندیشه‌ی خود مراقب بود که از داروینیسیم عامیانه‌ی ویژه‌ی اندیشه‌ی کائوتسکی پرهیزد. پلخانوف هشدار می‌دهد که صرف انتقال الگوهای تکاملی به تاریخ اجتماعی متضمن خطر از دست دادن چشم‌انداز تشنج‌ها و آشوب‌ها و جهش‌های ناگهانی در فرایند تاریخی است، چشم‌اندازی که جزو جدایی‌ناپذیر هرگونه روی‌کرد دیالکتیکی است. [۸۰] پلخانوف به انتقاد از کسانی می‌پردازد که استدلال می‌کنند که،

... نه در طبیعت نشانی از هیچ‌گونه جهش هست و نه در تاریخ. هنگامی که از **خاستگاه** فلان پدیده یا بهمان نهاد اجتماعی سخن می‌گویند، مسایل را چنان باز می‌نمایند که گویی این پدیده‌ها یا نهادها روزی روزگاری بسیار ریز و خرد و یک‌سر اعتناپذیر بوده‌اند و سپس به تدریج رشد کرده‌اند. برعکس هنگامی که پای مسأله‌ی **م تلاشی کردن** این یا آن پدیده یا نهاد در میان باشد کاهش تدریجی آن‌ها را فرض می‌گیرند و تا نقطه‌ای به این کار ادامه می‌دهند که پدیده‌ها تا حد ابعاد ریز و میکروسکوپی یک‌سر اعتناپذیر شوند.

چنان که پلخانوف یادآور می‌شود «تکاملی که به این روش در نظر آید مطلقاً هیچ چیز را توضیح نمی‌دهد» زیرا که «چیزی را فرض می‌گیرد که باید آن را توضیح دهد». [۸۱] وانگهی «فلسفه‌ی ایدئالیستی آلمان قاطعانه بر ضد چنین مفهوم معیوبی از تکامل می‌شورد. هگل این برداشت را به نحو نیش‌دار و گزنده‌ای به ریشخند گرفت، و به‌طور انکارناپذیری ثابت کرد که جهش‌ها هم در طبیعت و هم در جامعه دقیقاً به اندازه‌ی دگرگونی‌های کمی تدریجی مرحله‌ای اساسی از تکامل را تشکیل می‌دهند». [۸۲]

هم‌چنین برخی پاره‌گفتارهای مهم در نوشته‌های پلخانوف هست که یادآور آن شالوده‌ی فلسفی است که مارکس در **دین مفهوم خود** از خود‌رهایی طبقه‌ی کارگر قرار می‌دهد. برای نمونه در آنچه در پی می‌آید پلخانوف با پروردن ادراکی از نقشی که ذهنیت آدمی ایفا می‌کند میان دیالکتیک طبیعت و دیالکتیکی که در جامعه به کار است قایل به تمایز می‌شود:

... انسان فقط در تاریخ به صورت «ذهن»^۱ درمی‌آید، زیرا در تاریخ است که **خودآگاهی** اش تکامل می‌یابد. منحصرکردن خود به بررسی انسان به منزله‌ی عضوی از قلمرو حیوانی به معنای محدودکردن خود به واری انسان به عنوان یک «عین»^۲ و به حساب‌یاوردن همه‌ی این‌ها به معنای «خشک، تیره و افسرده» کردن ماتریالیسم (گوته) است. حتا بیش‌تر از این به معنای **جبریاورانه**... کردن ماتریالیسم و محکوم کردن انسان به فرودستی مطلق و کامل نسبت به ماده‌ی کور است. [۸۳]

پلخانوف به اثبات این نکته ادامه می‌دهد و از نوشته‌های اولیه‌ی مارکس به نحوی استفاده می‌کند که فقط معدودی از مارکسیست‌های این دوره قادر به این کار بودند:

مارکس متذکر این نقص و عیب ماتریالیسم فرانسوی، و حتا ماتریالیسم فوئرباخ شد و تصحیح آن را بر ذمه‌ی خود دانست. ماتریالیسم «اقتصادی» او پاسخی به این مسأله است که چگونه «فعالیت حسی» انسان خودآگاهی او را می‌پروراند و تکامل می‌بخشد، چگونه **جنبه‌ی ذهنی تاریخ** پدید می‌آید. هنگامی که این پرسش حتا به صورت جزئی پاسخ گفته شود، ماتریالیسم... گریبان خود را از جبریاوری ویژه‌ی خود رها خواهد کرد. [۸۴]

در دیگر پاره‌گفتارها به نظر می‌آید که پلخانوف بر پایه‌ی این ادراک با احتیاط برداشتی از جامعه را پیش می‌برد که مبتنی بر کلیتی متناقض و متعارض است که جریان‌های عملی بدیل و متفاوتی پدید می‌آورد که لازم است انسان‌ها در میان آن‌ها دست به‌گزینش بزنند. و در این دست‌به‌گزینش‌زدن مسایلی چون سازمان، سیاست و نظریه می‌تواند تعیین‌کننده باشد. برای نمونه، گرچه پلخانوف برهان می‌آورد که هر «طبقه» آرمان‌ها^۳ی خود را با نیازهای اقتصادی‌اش تطبیق می‌دهد، اما به گفته‌ی می‌افزاید:

اما این تطبیق می‌تواند به انحاء مختلف انجام پذیرد، این را که چرا به این نحو انجام می‌پذیرد و نه به آن نحو، نه موقعیت طبقه‌ی معینی که در انزوا در نظر گرفته می‌شود بلکه همه‌ی خصوصیات ویژه‌ی روابط میان این طبقه و معارض‌اش (یا معارض‌ان‌اش) توضیح می‌دهد. با ظهور طبقات، تضاد نه فقط به صورت یک نیروی محرک بلکه **هم‌چنین به صورت یک اصل صورت‌بخش و سازنده‌ی آدمی**. [۸۵]

این نتیجه‌گیری از اهمیت درجه‌اول برخوردار است و روی‌کرد لوکزامبورگ و لنین را به مسأله‌ی دیالکتیک تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. اما دریغ است که چنین پاره‌گفتارهایی لحن مسلط بر روی‌کرد پلخانوف نیست. پاره‌گفتارهایی که دیالکتیک را فرایندی از تکامل خطی می‌شمارد بسیار بسیار بیش‌تر است. پلخانوف به توصیف فرایند دگرگونی از یک شیوه‌ی تولید به شیوه‌ی بعدی می‌پردازد اما فقط به‌ندرت تضادهای درونی‌ای را بررسی می‌کند که این فرایند را به پیش می‌رانند. شرح پلخانوف از دیالکتیک بر جنبه‌های دگرگونی دایمی و کلیت‌پا می‌فشارد اما جایی که بیش‌از هر وقت روی‌کردی لازم می‌آید که بر تضاد تأکید ورزد مفهومی خطی از تعیین مادی را به جای آن می‌نشانند.

به‌ویژه آن‌که به نظر نمی‌رسد پلخانوف به‌نحومنسجم و هم‌بسته به ارتباط میان دو وجهی که در پی می‌آید قایل باشد، یعنی: از سویی ارتباط میان فرایندی که تکامل تاریخی عینی به مدد آن امکان‌پذیری شیوه‌ی تولیدی جدیدی را طرح می‌کند که به جای شیوه‌ی کهن می‌نشیند و از سوی دیگر عنصر ذهنی که در بطن نبرد میان طبقات جامعه‌ی کهن قرار دارد. به نظر نمی‌رسد پلخانوف این نکته را دریابد که درحالی‌که تولید جامعه‌ی نو وابسته به نتیجه‌ی نبرد میان طبقات است، همواره می‌بایست این امکان وجود داشته باشد که پیش‌رفت با شکست روبه‌رو شود، برعکس روشی که پلخانوف اختیار می‌کند این است که بر این نکته پا بفشارد که تضاد میان نیروهای اجتماعی جدید و جهان کهن ناگزیر به سود نیروهای جدید حل خواهد شد:

برخی از اعضای جامعه از نظم کهن دفاع می‌کنند: این کسان مردم اهل رکوداند. دیگران - که برای آن‌ها نظم کهن مفید و باصرفه نیست - طرف پیش‌رفت قرار می‌گیرند؛ روان‌شناسی‌شان در جهت آن روابط تولیدی دگرگونی می‌پذیرد که به‌موقع به جای

روابط اقتصادی کهنی خواهد نشست که از هم‌اکنون رفته‌رفته از دور خارج شده است. [۸۶]

این ضابطه‌بندی از دو جهت جبریاورانه است. نخست آن‌که نوعی همانستی منافع اقتصادی و آگاهی را فرض می‌گیرد، حال آن‌که هم تجربه‌ی تاریخی و هم نظریه‌ی مارکس در باب بیگانگی زمینه‌های خوبی به دست می‌دهد تا بیاندیشیم که بسیاری از مردم که منافع اقتصادی‌شان با هستی نظام جاری سازگاری ندارد لزوماً به‌تمامی یا به‌طور خودکار از این واقعیت آگاهی ندارند. دوم آن‌که چنین می‌نماید که این ضابطه‌بندی می‌خواهد این نکته را به کرسی بنشانند که روابط اقتصادی کهن طبعاً به مرور زمان ناپدید خواهند شد. در واقع پلخانوف این دعوی دوم را با پاره‌گفتارهای به اثبات می‌رساند که ممکن است مستقیماً از فلسفه‌ی تاریخ هگل به وام گرفته شده باشد:

... بر پایه‌ی اقتصاد جدید شکوفایی روان‌شناسی جدید انجام می‌پذیرد. تا مدت معینی این هم‌آهنگی نشکسته برقرار می‌ماند و چه بسا نیرومندتر می‌شود. اما رفته‌رفته نخستین جواهرهای ناهم‌سازی جدید به نمود درمی‌آید؛ روان‌شناسی پیشاهنگ‌ترین طبقه... بار دیگر شیوه‌های تولید کهن را پشت سر می‌گذارد: بی آن‌که یک دم از تطبیق خود با اقتصاد باز ایستد، دوباره خود را با روابط جدید تولید تطبیق می‌دهد و هسته‌ی اقتصاد آینده را تشکیل می‌دهد. [۸۷]

در مفهومی خطی از تکامل عنصر تضاد که بر آن بیش‌ترین تأکید می‌رود آن چیزی است که میان آنچه گذشته است و آنچه در آینده می‌آید فرار دارد و نه - مانند آنچه در برخی از نخستین پاره‌گفتارهایی که پیش‌تر آمد - بر عناصر متضادی که در حال حاضر با هم هم‌زیستی دارند و تعیین خواهند کرد که آیا جای جامعه‌ی معاصر را پیش‌رفت یا ارتجاع خواهد گرفت. این برداشت اساساً محافظه‌کارانه - تغییر به منزله‌ی زنجیره‌ای خطی - بارها و بارها در کار پلخانوف مکرر می‌شود. برای نمونه می‌نویسد:

روان‌شناسی جامعه همواره درخور اقتصاد آن است، همواره با آن تطبیق می‌کند و همواره اقتصاد است که آن را تعیین می‌کند.... خود اقتصاد چیزی اشتقاقی است، درست مثل روان‌شناسی و هم از این رو است که اقتصاد هر جامعه‌ی در حال پیش‌رفتی تغییر

می‌کند. وضع تازه‌ی نیروهای تولیدی ساختار اقتصادی جدیدی همراه خود می‌آورد، هم‌چنان که روان‌شناسی تازه و «روح عصر» تازه‌ای با خود می‌آورد.

پلخانوف به گفته می‌افزاید که «فقط در سخن عمومی است که می‌توان از اقتصاد به عنوان علت نخستین سخن گفت» زیرا در واقع «اقتصاد خود نتیجه و پی‌آمد است، نتیجه و «کارکرد» نیروهای تولیدی. [۸۸] این روی‌کرد شالوده‌ی مهمی برای نظریه‌ی مراحل تکامل اجتماعی روسیه‌ی پلخانوف فراهم آورد و این نیز او را مستعد آن ساخت که امکان انقلاب کارگران را در روسیه رد کند.

البته ارتباطی میان تکامل نیروهای تولیدی و کلیت تکامل اجتماعی هست با این همه این ارتباط را فقط می‌توان به نحو دیالکتیکی دریافت. و این، به‌رغم شناختی که پلخانوف از هگل داشت، همان چیزی بود که او نتوانست انجام دهد، در واقع دقیقاً در این نقطه است که شناخت پلخانوف از هگل به جایی آن‌که مددکار او باشد بیش‌تر بازدارنده است.

پلخانوف هگل را می‌شناخت و مفسر زبردست اندیشه‌ی او بود. اما آنچه را پلخانوف به‌تمامی در نمی‌یافت نقد مارکس از هگل بود. پلخانوف این نقد را، به‌رغم جرقه‌های گه‌گاهی ژرف‌اندیشی، عمدتاً به عنوان تصدیق ماتریالیسم و بیش‌تر در حال و هوای ماتریالیسم فوئرباخ‌ی در نظر می‌آورد. پلخانوف نقد دوگانه‌ی مارکس را، یعنی نقد پوزیتیویسم غیرانتقادی و نیز نقد ایدئالیسم غیرانتقادی را دریافت. بنابراین نخست گذاشت تا دو رشته اندیشه‌ی آشتی‌نیافته در درون دستگاه فکری او بر جا بماند، و دوم، هنگامی که ناگزیر شد تا تبیینی نهایی از دگرگونی اجتماعی به دست دهد، به ضابطه‌بندی‌های جبریاورانه درگلتید. هنگامی که چنین کرد تقدیریاورانه‌ترین ضابطه‌بندی‌های هگل را پذیرفت تا کاهش‌گری خود را توصیف کند، و از این رو صورت ظاهری از روی‌کردی دیالکتیکی به دست می‌داد، اما در واقع اساسی‌ترین ویژگی‌های آن را نفی می‌کرد.

بحث پلخانوف درباره‌ی آزادی و ضرورت همان‌جایی است که این ضعف در روش او به‌آسان‌ترین نحو دیده می‌شود. پلخانوف نیز مانند کائوتسکی صرفاً این دیدگاه هگل را به وام می‌گیرد که آزادی همانا ضرورت است - گو که پلخانوف برخلاف کائوتسکی از این وام‌داری آگاه است:

هگل سرانجام خلاف آموخته‌ی آزادی و ضرورت را حل کرد. هگل ثابت کرد که مافقط تا آن‌جا آزادی که قوانین طبیعت و تکامل اجتماعی - تاریخی را می‌شناسیم و نیز تا آن‌جا که به آن‌ها تسلیم می‌شویم، به آن‌ها انکار نمی‌کنیم. [۸۹]

پلخانوف نیز مانند هگل انکار نمی‌کند که «انسان‌ها آگاهانه هدف‌های شخصی خصوصی خود را دنبال می‌کنند». با این همه «از مجموع اعمال فردی‌شان نتایج و پی‌آمدهای اجتماعی معینی به دست می‌آید که شاید به‌هیچ‌رو آن را نمی‌خواستند، و یقیناً پیش‌بینی‌اش نمی‌کرده‌اند». از این رو به‌طور کلی نه آزادی بلکه ضرورت وجود دارد - «مکر عقل» هگل از طریق هدف‌های خاص انسان‌های منفرد اما فراسوی ادراک جمعی‌شان عمل می‌کند. بنابراین آزادی می‌بایست چنان از نو تعریف شود که به پای شناخت «مسیر نیروهای جامعه» برسد. چنین شناختی می‌بایست وجه امتیاز یک گروه نخبه باشد زیرا در دست‌رس هیچ طبقه‌ای به‌طور جمعی نیست. در نظر پلخانوف که از زمره‌ی کسانی است که از چنین شناختی از نیروهایی که جامعه را به پیش می‌رانند برخوردار است، «فقط این می‌ماند که به برآیند این نیروها تکیه کنم تا به هدف‌هایم دست یابم.» [۹۰]

پلخانوف که از ارزیابی همه‌سویه و کامل قدرت نقد مارکس و انگلس از هگل درمی‌ماند، هم‌چنین تصور این دو را از توانایی جمعی کارگران به دگرگونی مسیر تاریخ نیز رها می‌کند. پلخانوف هم‌چنین در ضمن واگوکردن مضمون‌های مسلط جبریاوری هگل در شکل و قالب ماتریالیستی، محافظه‌کاری تقدیریاورانه‌ی هگل را نیز بازآوری می‌کند. هنگامی که مبارزه در روسیه مسایل تازه‌ای را درباره‌ی استراتژی و تاکتیک‌های انقلابی طرح می‌کند این پی‌آمدها هرچه بیش‌تر آشکار می‌شوند. چنان که زندگی‌نامه‌نویس پلخانوف خاطرنشان می‌کند،

اگر نوشته‌های مارکسی او را در مجموع در نظر بگیریم می‌بینیم که شرح پلخانوف از حرکت به سوی سوسیالیسم بی‌هیچ تردیدی متکی به یک فرایند تکاملی «طبیعی» و در مطابقت با قانون است... پلخانوف - حنا در سطح برهان منطقی - به‌تمامی اقدام به برقرارکردن تعادل کامل میان اراده‌باوری و جبرباوری نمی‌کند. به همین دلیل بسیار محتمل‌تر بود که عدم تعادل‌هایی در سطح عملی دست دهد. [۹۱]

قوت و نیروی مارکسیسم پلخانوف در آن سرزندگی و طراوتی بود که از مبارزه در روسیه برمی‌گرفت و نیز از تأثیر و نفوذی که هگل در شناخت او از اصول کُلی مارکسیسم داشت. اما هر قدر تبعید او به درازا می‌کشید، پلخانوف خوراک کم‌تری مستقیماً از مبارزه بیرون می‌کشید. پلخانوف، برخلاف لنین، در خلال تبعیداش، با هزار رشته با جنبش کارگری روسیه پیوند نداشت. به‌علاوه کُلی ماهیت مسایلی که جنبش کارگری روسیه با آن روبه‌رو بود طی همین دوره از بیخ‌و‌بن دگرگون شده بود. مسأله‌ی کُلی توسعه‌ی سرمایه‌داری در روسیه که پلخانوف در شناخت آن پیش‌گام بود عمدتاً نیازمند کاربرد اصول کُلی مارکسیسم بود. اما سرشت دقیق، روابط طبقاتی دقیق و اشکال دقیق تشکیلات لازم برای ارتباط یافتن با رزمندگی فزاینده‌ی جنبش کارگری اکنون نیازمند برداشتن گامی بلندتر در عرصه‌ی نظریه و عمل بود. این را دیگر نمی‌شد فقط بر پایه‌ی همان اصول کُلی استوار کرد.

اما دیگر مارکسیست‌های روسی با پیش‌بردن تحلیل‌های دیالکتیکی مشخص‌تر به مصاف این چالش‌ها رفتند. تروتسکی پیش‌گام نظریه‌ی توسعه‌ی مرکب و ناموزون بود؛ لنین نظریه‌ی حزب را از نو سامان داد، گرچه حتا او نیز قرار نبود تا سال‌ها بعد اهمیت کُلی آن را دریابد. اما پلخانوف که کوشش بسیار به کار برده بود تا مرحله‌ی آغازین توسعه و تکامل را دریابد، مستأصل و درمانده در گذشته ماند. و هرچه بیش‌تر کلیات کهنه را در اوضاع و احوال تغییر یافته تکرار کرد همان‌قدر از مارکسیسم انقلابی جدایی گرفت: نخست از هم‌راهی با برداشت فعال‌گرایی لنین از حزب، سپس از این تصور که انقلاب کارگران امری ممکن است، آن‌گاه از موضع انترناسیونالیستی در جنگ جهانی اول و سرانجام از خود انقلاب اکتبر جدایی‌گزید. [۹۲] طرفه آن‌که پلخانوف سنگ‌نبشته‌ی مزار خود را چنین تدارک دید: «هگل بود که گفت هر فلسفه‌ای ممکن است به فرمالیسم میان‌تهی فروکاسته شود اگر آدمی خود را به تکرار ساده‌ی اصول بنیادی این فلسفه محدود کند.» [۹۳]

رُزا لوکزامبورگ: دیالکتیک در عمل

از بخت بلندی رُزا لوکزامبورگ بود که خارجی به شمار می‌آمد. رُزا که در لهستان به دنیا آمد در شانزده‌سالگی به سازمانی انقلابی پیوست، او که تحت تعقیب پلیس بود در ۱۸۸۹ به لهستان

گریخت، و نخست به زوریخ رفت تا در دانشگاه به تحصیل بپردازد. رُزا در عرض دو سال به صورت نظریه‌پرداز برجسته‌ی حزب سوسیال‌دمکراسی لهستان و لیتوانیا درآمد، جایگاهی که تا هنگام قتل‌اش به دست ارتش در جریان انقلاب آلمان هم‌چنان آن را حفظ کرد. از لحظه‌ای که نخستین بار در یکی از کنگره‌های بین‌المللی دوم در ۱۸۹۶ شرکت جست از شرکت‌کنندگان برجسته‌ی آن به شمار می‌آمد. [۹۴]

در ۱۸۹۸ رُزا به آلمان رفت و به صورت مقاله‌نویس دایمی نوبه تسایت کائوتسکی درآمد. اما گرچه رُزا نیز مانند لنین جزئی از بین‌المللی دوم بود اما برخلاف برنشتاین، کائوتسکی و حتا پلخانوف، شخصیت او را بین‌الملل شکل نداده بود. بلکه پیوندهای او با تحولات سیاسی بی‌ثبات‌تر و متغیّرتر لهستان و روسیه بی‌شک بیش‌ترین سهم را در شکل‌بخشیدن به تعهد او به فعالیت انقلابی داشت. لوکزامبورگ بارها از مرکز ازدحام و در نتیجه از زندان سر درآورد. هنگامی که به رویدادهای آلمان می‌نگریست این رویدادها را با ملاکی که از مبارزه‌ی شرق دورتر^۱ برگرفته بود می‌سنجید. در یک شکل معکوس دیالکتیکی که با رهبران بین‌المللی دوم بیگانه بود، مشاهده کرد که مبارزه در کشورهای کم‌تر پیش‌رفته آینده‌ی کشورهای بیش‌تر پیش‌رفته را به آن‌ها نشان می‌دهد.

لوکزامبورگ هرگز «منطق» خود را نوشت یا رساله‌ای نگاشت که به‌ویژه به روش مارکسیستی بپردازد، اما خطا است اگر از این نکته نتیجه گرفته شود که این قضیه دغدغه‌ی خاطر اصلی و بنیادی او نبود. تقریباً در هر چیزی که رُزا می‌نویسد به‌ویژه به روش دیالکتیکی اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه فقدان روش دیالکتیکی در معارضان و مخالفان‌اش موجب پدید آمدن خطاهای عدیده در نظریه و عمل می‌شود. چنان که لیلیو باسو^۲ توضیح می‌دهد: «بی‌فایده است که در نوشته‌های او به جست‌وجوی بحث‌های درازدامن درباره‌ی ماتریالیسم تاریخی، درباره‌ی تقدم «عامل» اقتصادی بر «عامل» سیاسی یا دیگر مضمون‌های مشابهی برآییم که هم معارضان و هم موافقان مارکسیسم چنین گسترده به بحث درباره‌ی آن می‌پردازند.» و این از آن رو است که «لوکزامبورگ... تقریباً هرگز از بازبینی و تکرار اصول

۱- عرض لهستان (که رُزا خود زاده‌ی آن بود) و روسیه است.

مارکسیسم باز نمی‌ایستد، منتها با این تفاوت که این اصول را در عمل در جریان تحلیل‌های خود از بدیده‌های معاصر و در نشان‌ها و گواهان عملی که از این تحلیل‌ها برآورده است نشان می‌دهد» [۹۵]

هیچ چیز نمی‌تواند این نکته را به اندازه‌ی دخالتِ فعالِ لوکزامبورگ در بحث با برنشتاین روشن کند. روی کرد لوکزامبورگ نشان می‌دهد که دریافتِ او از روش مارکسیستی کیفیتاً بر درک کائوتسکی یا پلخانوف برتری دارد.

حمله‌ی برنشتاین بر دیالکتیک جزو مهمی از توجه او برای طرد و رد چشم‌انداز انقلابی به شمار می‌آمد اما نکته‌ی اصلی یا نیرومندترین نکته‌ی او نبود؛ هم‌چنان که دیالکتیک موضوعی نبود که بیش‌ترین بحث‌ها پیرامون آن صورت بگیرد و یک علت‌اش تا حدودی این بود که به قول پلخانوف کائوتسکی و دیگران اهمیت تام و تمام آن را در نمی‌یافتند. اما در هر حال وظیفه‌ی اصلی برنشتاین این بود که نشان دهد که هم نهاد‌های سیاسی و هم نهاد‌های اقتصادی جامعه‌ی سرمایه‌داری به سوی سوسیالیسم تکامل می‌یابند. نتیجه آن که همه‌ی آنچه لازم بود اس. پی. دی. انجام دهد این بود که با آگاهی از این‌که اعضای حزب با جزرومد پیش‌رفت اجتماعی شنا می‌کنند، فشار برای اصلاحات را بالا نگه دارد.

کائوتسکی کوشید با این برهان از راه مشغول‌داشتن خود با مباحث عمده‌تاً تجربی که این یا آن توجه یا نتیجه‌گیری برنشتاین را رد می‌کرد به مخالفت برخیزد. هرچند که ممکن است نفس این برخورد ارزشمند باشد با این حال مادام که دربردارنده‌ی چارچوب تکاملی خود کائوتسکی بود نمی‌توانست به خودی خود چندان گزندی به روی کرد برنشتاین برساند. در نتیجه اگر برنشتاین استدلال می‌کرد که پیش‌رفت اجتماعی از هم‌اکنون بر عهده‌ی ما است، کائوتسکی صرفاً برهان می‌آورد که پیش‌رفت اجتماعی به‌زودی بر عهده‌ی ما قرار می‌گیرد. و این اتفاق روی خواهد داد بی آن‌که ما چندان کاری برای آن انجام دهیم. در هر دو مورد نتیجه‌گیری‌های عملی همانند بود: از «انقلاب‌فروشی»^۱ (اصطلاحی که برنشتاین به کار می‌برد) بهره‌ی مبارزه‌ی اتحادیه‌های کارگری را تقویت و تحکیم کنید و برای دست‌یابی به حکومت اس. پی. دی. بکوشید.

مطابقت مواضع برنشتاین و کائوتسکی در هیچ‌جا روشن‌تر از نگرش آن‌ها به خود انقلاب جلوه‌گر نمی‌شود. می‌دانیم که برنشتاین می‌خواست رفرمیسم را بپذیرد و از هر گفت‌وگویی درباره‌ی انقلاب تن می‌زد. نگرش کائوتسکی طبق معمول دوگانه و تردیدآمیز بود. کائوتسکی به احکام کلی‌ای پناه می‌برد که نمی‌توانست به خودی خود راه‌نمای عمل قرار گیرد. کائوتسکی تأکید داشت که انقلابیان نمی‌توانند با حکم و فرمان بر انقلاب تأثیر بگذارند و این‌که گرچه اصلاحات جای‌گزین دگرگونی بنیادی اجتماعی نیست با این همه جزو حیاتی و مهم مبارزه‌ی مقدماتی است. سپس استدلال می‌کرد که درهرحال به‌دست‌گرفتن قدرت سیاسی سوسیالیسم را پدید نمی‌آورد مگر آن‌که سرمایه‌داری تا آن زمان آن قدر توسعه‌یافته باشد که بتواند ظرفیت تولیدی لازم را فراهم آورد.

اما دفع‌الوقت کائوتسکی نابه‌جا بود. آنچه لازم بود تا برنشتاین را رد و نفی کند فلان طرح و نقشه یا جدول زمانی برای قیام نبود، هم‌چنان که لازم نبود درگیر شدن انقلابیان را در مبارزه برای دست‌آوردهای جزئی اقتصادی یا سیاسی رد کرد. آنچه لازم بود پاسخ‌های مشخص به پرسش‌های زیر بود: آیا جامعه‌ی سرمایه‌داری بر تضادهای ذاتی خود غلبه کرده است؟ آیا سوسیالیسم را باید با اصلاحات تدریجی به دست آورد یا آن‌که نظام هم‌چنان در معرض بحران‌هایی است که به موجب آن انقلاب طبقه‌ی کارگری لازم است تا از سیر قهقرایی اجتماعی پرهیز شود؟ ناتوانی کائوتسکی در پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها سرانجام ناگزیر او را به سوی اردوگاه رفرمیست‌ها کشانید:

امتناع کائوتسکی از پیش‌داوری درباره‌ی خصلت و مدت انقلاب بر پایه‌ی این مقدمه کاملاً معقول بود که پرولتاریا می‌بایست در حاکمیت سرمایه‌داری به انتظار رسیدگی و پختگی شرایط بنشیند. اما حزبی که خود را انقلابی می‌خواند نمی‌تواند عقلانی عمل کند اگر «با هر ملاک و معیاری و زمینه‌ای» از پیش‌داوری درباره‌ی معنای اصطلاح «انقلاب» سر باز زند. [۹۶]

نقص در روی کرد جبرباورانه‌ی کائوتسکی است، زیرا شرایط عینی فقط جزئی از پیش‌شرط‌های ضروری انقلاب است:

به همین دلیل موضع میانه‌گرای کائوتسکی که بر پایه‌ی نگرش علمی او و اکراه از

تصمیم‌گیری بدون داشتن بنیادی عقلی استوار است، در عمل به قبول دیدگاه فرمیستی منجر می‌شود. نظریه‌پردازی درباره‌ی انقلابی که خود سرمایه‌داری مقدمات آن را فراهم می‌آورد و نه پروتاریا، در آموزه‌ی کائوتسکی، بازتاب موقعت‌ عملی حزب بود که در برنامه‌ی خود از لفظ پردازی انقلابی پیروی می‌کرد اما دست به هیچ کاری نمی‌زد که دلالت بر آن داشته باشد که به آنچه می‌گوید پای‌بند است. [۹۷]

این امر نشان‌دهنده‌ی قدرت بزرگ درک و فهم لوکزامبورگ از روش مارکسیستی است که هم از آغاز از پذیرش ملاک‌های مورد توافق در بحث میان برنشتاین و کائوتسکی سر باز می‌زند، گرچه هم او و هم کائوتسکی در این زمان مخالف برنشتاین بودند.

لوکزامبورگ نظر برنشتاین را مبنی بر این‌که سرمایه‌داری دم‌به‌دم فارغ از بحران و دمکراتیک‌تر می‌شود رد می‌کرد. اما با روشی دست به این کار می‌زد که یک‌سر متفاوت با روش کائوتسکی بود. لوکزامبورگ روی‌کرد ساده‌انگارانه‌ی تکاملی مشترک میان برنشتاین و کائوتسکی را رد می‌کرد و برهان می‌آورد که هنگامی که برنشتاین با گرایش‌های اجتماعی متضاد روبه‌رو می‌شود - گسترش حق رأی همگانی و امپریالیسم، تناوب دوره‌های توسعه و بحران - صرفاً جنبه‌های پیش‌رو و مترقی را به عنوان واقعیت، و عناصر قهقرایی و واپس‌نگر را به عنوان خدشه‌ها و آسیب‌های تصادفی در نظر می‌آورد. کوتاه‌سخن آن‌که برنشتاین از دریافت ماهیت متضاد جامعه فرو می‌ماند. و ارسای لوکزامبورگ از «دیدگاه مکانیکی» برنشتاین در باب بحران‌ها نکته را روشن‌تر می‌کند.

در نظر او بحران‌ها صرفاً آشفتگی‌هایی در سازوکار اقتصادی‌اند. برنشتاین می‌اندیشد که با توقف این بحران‌ها سازوکار می‌تواند به‌خوبی عمل کند. اما واقعیت این است که بحران‌ها به معنای معمولی کلمه «آشفتگی» نیستند، بلکه «آشفتگی‌ها»ی سازوکاری اقتصادی‌اند که بدون آن اقتصاد سرمایه‌داری به هیچ‌رو نمی‌تواند توسعه یابد. زیرا اگر بحران‌ها یگانه روشن ممکن - و بنابراین یگانه روش بهنجار - در سرمایه‌داری برای حل و فصل تضاد میان بسط و گسترش نامحدود تولید و محدودیت تنگ و باریک بازار جهانی باشند، در آن صورت بحران‌ها مظهر و نمود اندام‌واری هستند که از اقتصاد سرمایه‌داری جدایی‌ناپذیراند. [۹۸]

دفاع لوکزامبورگ از نظریه‌ی مارکسیستی دولت نیز متکی به توانایی او به مشاهده‌ی این نکته است که به چه نحو دو گرایش متضاد در یک نهاد وحدت یافته‌اند. لوکزامبورگ با این برهان آغاز می‌کند که هر قدر توسعه‌ی اقتصادی سرمایه‌داری پیش‌تر برود دولت نیز خصلت خود را به عنوان نماینده‌ی کل جامعه بیش‌ازپیش از دست می‌دهد و به نهاد خالص و محض طبقه‌ی حاکم بدل می‌شود. لوکزامبورگ سپس به سخن ادامه می‌دهد و دامنه‌ی تحلیل را به مرزی فراتر از آنچه در آن هنگام در میان مارکسیست‌ها معمول بود می‌کشد و نشان می‌دهد که چگونه «دمکراتیک‌کردن» دولت و خصلت طبقاتی‌اش با هم ترکیب می‌شوند. با در نظر گرفتن دگرگونی‌هایی که در آن زمان در نهادهای دولت در کشورهای پیش‌رفته‌ی سرمایه‌داری انجام پذیرفته بود، و نیز با ملحوظ‌داشتن بهره‌گیری جدلی که تجدیدنظرطلبان از این واقعیت‌ها به عمل می‌آوردند، آشکار است که این نکته مسأله‌ای تعیین‌کننده به شمار می‌آید. استدلال لوکزامبورگ این است که دولت اکنون بیش از گذشته هرچه عمیق‌تر در کالبد جامعه نفوذ می‌یابد و در عین حال کاملاً برخلاف صورت ظاهری که گسترش حق رأی پدید آورده است، بیش‌ازپیش قوای خود را در آن نهادهای دولتی ذخیره می‌کند که دور از دست‌رس قوه‌ی قانون‌گذاری است (برای نمونه: ادارات دولتی، ارتش، قوه‌ی مجریه).

این دو کیفیت [یعنی نمایندگی و خصلت طبقاتی] در همان ماهیت دولت است که خود را بیش‌تر از یکدیگر متمایز می‌کنند و خود را در رابطه‌ای متضاد می‌یابند. این تضاد رفته رفته تندتر می‌شود. زیرا از سویی شاهد رشد و گسترش کارکردهای منفعت همگانی از طرف دولت، دخالت دولت در زندگی اجتماعی و «تسلط» اش بر جامعه‌ایم. اما از سویی دیگر خصلت طبقاتی این دولت آن را وامی‌دارد که محور فعالیت و ابزار اعمال زوراش را بیش‌ازپیش به حیطه‌هایی بکشد که فقط برای خصلت طبقاتی بورژوازی مفید است... چنان که مورد نظامی‌گری و سیاست‌های تعرفه‌ی گمرکی و استعماری‌اش چنین است. [۹۹]

لوکزامبورگ به سخن خود ادامه می‌دهد و در نقطه‌ای که برای دریافت تحول و تکامل دولت در سده‌ی بیستم جنبه‌ی حیاتی و تعیین‌کننده دارد می‌گوید که عناصر «تسلط اجتماعی» به‌ناگزیر و به‌نحو فزاینده زیر سلطه‌ی آن جنبه‌هایی قرار می‌گیرند که کلاً خصلت

طبقاتی دارند. همین نکته است که او را به انکار محکم و تند برنشتاین می‌رساند: «بسط و گسترش. دمکراسی که برنشتاین در آن به چشم ابزار تحقق تدریجی سوسیالیستی می‌نگرد نه فقط با دگرگونی و تغییراتی که در ماهیت دولت به تحقق رسیده است تعارضی ندارد بلکه برعکس کاملاً با آن مطابقت می‌کند.» [۱۰۰] سخن زبده و چکیده‌ی ژزا درست به قلب آن مسأله‌ی رفرمیستی می‌زند که در آن هنگام برنشتاین، سپس کائوتسکی و از آن پس انواع رنگارنگ رفرمیست‌ها طرح می‌کردند:

در این جامعه نهادهای نمایندگی که از لحاظ شکل دمکراتیک‌اند از لحاظ محتوا ابزار طبقه‌ی حاکم‌اند... همین که دمکراسی گراشی به نفعی خصلت طبقاتی خود و تبدیل شدن به ابزار منافع واقعی توده‌های مردم از خود نشان می‌دهد، شکل‌های دمکراتیک به دست بورژوازی و نمایندگان دولتی‌اش قربانی می‌شوند.

بر همین قیاس نتیجه‌ای هم که سوسیالیست‌ها باید می‌گرفتند روشن بود:

به همین علت است که غلبه‌ی یک اکثریت پارلمانی رفرمیستی محاسبه‌ای است که، کاملاً در حال و هوای لیبرالیسم بورژوازی فقط با یک جنبه - جنبه‌ی صوری - دمکراسی اشتغال ذهنی دارد اما جنبه‌ی دیگر، یعنی محتوای واقعی آن را به حساب نمی‌آورد. به‌طورکلی پارلماناریسم عنصری مستقیماً سوسیالیستی نیست که کل جامعه‌ی سرمایه‌داری را به تدریج بارور و اشباع کند. بلکه برعکس پارلماناریسم شکل ویژه‌ای از دولت طبقاتی بورژوازی است که در به‌بلوغ‌رساندن و پروردن تعارض‌های طبقاتی موجود سرمایه‌داری یاری می‌رساند. [۱۰۱]

آنچه لوکزامبورگ در روش برنشتاین بدان اعتراض داشت این بود که:

نظریه‌ی برنشتاین این مظاهر زندگی اقتصادی معاصر را آن‌گونه که در ارتباط اندام‌وارشان با کل توسعه و تکامل سرمایه‌داری و در ارتباط با سازوکار اقتصادی کامل سرمایه‌داری پدیدار می‌شوند در نمی‌یابد. نظریه‌ی برنشتاین این جزئیات را از متن اقتصادی زنده‌شان بیرون می‌کشد و با آن‌ها به صورت disjecta membra (اجزای جداگانه)ی یک دستگاه بی‌جان رفتار می‌کند. [۱۰۲]

از این رو لوکزامبورگ در دو تحلیل مشخص نغز و زیبا این نکته را برجسته می‌کند که

چگونه برنشتاین عناصر متضادی را که به یکدیگر تعلق دارند از هم جدا می‌کند تا تصویری هم‌آهنگ از توسعه‌ی سرمایه‌داری به دست دهد. تحلیل لوکزامبورگ به بیان دوباره‌ی تضاد می‌پردازد و از این رهگذر ساختاری با قدرت توضیحی بزرگ‌تر ایجاد می‌کند و هم‌هنگام این تحلیل را با استراتژی انقلابی از نو در هم ادغام می‌کند. در نظر لوکزامبورگ همان گونه که تمرکز بر ماهیت متضاد سرمایه‌داری مهم است تأکید بر این نکته نیز اهمیت دارد که روابط سرمایه‌داری یک کل به هم پیوسته را تشکیل می‌دهد:

اگر تضادهای آشتی‌ناپذیر را نادیده بگیریم و توجه خود را فقط به این واقعیت معطوف کنیم که پرولناریا و بورژوازی بر یک زمین زندگی می‌کنند، آن‌گاه پذیرفتن اندیشه‌ی به اصطلاح منافع ملی برای دفاع از صنعت ملی... و یک سیاست استعماری «معقول» (برنشتاین) دشوار نخواهد بود.

نتیجه‌ی نادیده‌انگاشتن تضاد به این شیوه این خواهد بود که:

همه چیز [در حزب] وارونه خواهد شد: یعنی برنامه‌اش، تاکتیک‌اش، نگرش‌اش نسبت به دولت، نسبت به بورژوازی، نسبت به سیاست خارجی و نسبت به ارتش. به این ترتیب سوسیال‌دمکرات‌ها از یک حزب انقلابی و انترناسیونالیست به یک حزب بورژوازی کوچک، ملی و سوسیال‌رفرمیست بدل خواهند شد. [۱۰۳]

این مطلب که در ۱۸۹۹ نوشته شده بود ثابت کرد که ندای پیش‌گویانه‌ی تحول اس. پی. دی. در پانزده سال بعدی است. در هر برهه از این دوره، لوکزامبورگ برتری روش خود را بر روش دیگر رهبران اس. پی. دی. به ثبوت رسانید. انقلاب ۱۹۰۵ در کائوتسکی و نیز لوکزامبورگ تأثیر گذاشت و کائوتسکی موقتاً خود را به سمت چپ کشید. منتها کائوتسکی دارای روی‌کردی نبود که به‌راستی این امکان را به او بدهد که تجربه‌ی ۱۹۰۵ را در یک نظریه‌ی وسیع‌تر انقلاب بگنجانند. اما ژزا لوکزامبورگ این روی‌کرد را داشت. توصیف استادانه‌ی لوکزامبورگ از ارتباط میان اعتصاب‌های سیاسی ثابت می‌کند که چگونه او «این تاریخ مشمشرکننده‌ای را که به گِرد مغز من تنیده است» رد می‌کند؛ لوکزامبورگ با این عبارت پیش‌گفته است که مارکسیسم تقدیرباورانه‌ی کائوتسکی را وصف می‌کند. [۱۰۴] او نخست به توضیح این نکته می‌پردازد که چطور مبارزه‌ی اقتصادی به مبارزه‌ی سیاسی گذر می‌کند:

اعتصاب‌های توده‌ای و عمومی اولیه از ادغام آن مبارزه‌های منفرد بر سر دست‌مزد سرچشمه گرفته‌اند که در حال‌وهوای عمومی موقعیت انقلابی و زیر نفوذ تهییج و آغاش‌گری دمکراتیک انقلابی به سرعت به صورت تظاهرات درمی‌آیند؛ عامل اقتصادی و شرایط پراکنده‌ی اتحادیه‌گرایی آغازگاه‌اند؛ و عمل طبقاتی فراگیر و جهت‌گیری سیاسی نتیجه و حاصل کار. [۱۰۵]

سپس لوکزامبورگ به سخن ادامه می‌دهد تا نشان دهد که چگونه «اکنون جنبش معکوس شده است» و «چندی نخواهد گذشت که عمل به سلسله‌ی پایان‌ناپذیری از اعتصاب‌های اقتصادی محلی و جزئی در مناطقی جداگانه تقسیم و تجزیه خواهد شد». اما لوکزامبورگ به جای آن که نکته را صرفاً به چشم یک عقب‌نشینی بنگرد نشان می‌دهد که چگونه این مرحله از مبارزه‌ی اقتصادی راه را برای یک جنبش ثانوی و به مراتب نیرومندتر و عمومی‌تر هموار کرده است، زیرا لایه‌های ژرف‌تری از طبقه‌ی کارگر را در عمل درگیر کرده است:

... دامنه‌ی این صف دراز از مبارزه‌ی اتحادیه‌ای منظم و مرتب گروهی از پرولتاریای دست‌چین‌شده و کارآزموده که از صنعت بزرگ آمده‌اند تا اعتراض بی‌شکل مستی پرولتاریای روستایی، و تا نخستین جنبش‌وجوش‌های کوچک فلان پادگان نظامی تهییج‌شده، از طغیان فریخته و ظریف کارمندان یقه‌سفید و ساعد بنددار در تحویل‌داری فلان بانک تا بیچ‌پچه‌های شرمگینانه در جلسه‌ی ناشیانه‌ای از پلیس‌های ناراضی در یک اتاق نگهبانی دودآلود و کثیف امتداد دارد. [۱۰۶]

لوکزامبورگ در این حرکت بزرگ تخیل دیالکتیکی درنگ می‌کند تا «نظریه‌ی دل‌باختگان مبارزات منظم و بس‌منضبط»^۱ را، مبارزاتی مطابق طرح و برنامه و نقشه را، به‌ویژه بر طبق نقشه و برنامه‌ی کسانی که همیشه از راه دور بهتر می‌دانند «چگونه این کار باید انجام بگیرد»، به باد انتقاد بگیرد. در واقع رهبران اس. پی. دی. آماج حمله‌ی لوکزامبورگ بودند، همان کسانی که دائماً هرگونه گفت‌وگو درباره‌ی اعتصاب‌های توده‌ای را به بهانه‌ی آن که «وجوه مالی و تشکیلات اتحادیه‌ها هنوز آمادگی ندارند» به تعویق می‌انداختند.

هنگامی که لوکزامبورگ دست به مبارزه‌ی عمومی بر ضد رفرمیسم زد، همان امتناع از

جداکردن عناصر متضاد را از خود نشان داد. از همه مشهورتر به رد این استدلال برنشتاین برخاست که «هدف نهایی هیچ نیست، جنبش همه چیز است» و نشان داد که چگونه نمی‌توان جنبش و هدف‌اش را از هم جدا کرد. ژزا می‌خواست به دقت به تعریف ارتباط میان وسیله و هدف بپردازد و بر آن پایه به جریانی از عمل برسد که به این منظور طراحی شده بود که تضاد را بر طبق شرایطی درخور حال طبقه‌ی کارگر حل کند:

... کسانی که به سود روش اصلاحات قانونی به جای و در مقابل تسخیر قدرت سیاسی و انقلاب اجتماعی تأکید و پافشاری دارند در واقع راهی آرام‌تر، راحت‌تر و آهسته‌تر را برای رسیدن به همان هدف انتخاب نمی‌کنند بلکه هدف متفاوتی دارند... اگر ما مفاهیم سیاسی تجدیدنظرطلبی را دنبال کنیم... برنامه‌ی ما نه تحقق سوسیالیسم بلکه اصلاح سرمایه‌داری خواهد بود. نه نفی و برانداختن نظام کار دست‌مزدی بلکه تخفیف استثمار یعنی نفی و برانداختن سوءاستفاده‌های سرمایه‌داری به جای نفی و سرنگونی خود سرمایه‌داری. [۱۰۷]

لوکزامبورگ برهان خود را پیش می‌برد و نشان می‌دهد که برنشتاین از آن‌جا به این نتایج رسیده است که در مورد اهمیت ذهنی و عینی مبارزات روزمره‌ای که انقلابیان می‌بایست ضرورتاً در آن درگیر شوند دچار اشتباه می‌شود. برنشتاین تصور می‌کرد که چنین مبارزات جزئی برای اصلاحات می‌تواند تغییری عینی در ماهیت نظام پدید آورد، حال آن‌که لوکزامبورگ اعتقاد داشت که این اصلاحات قادر به چنین کاری نیستند. در نظر او اهمیت مبارزه برای اصلاحات در این بود که تغییری در پیش‌شرط ذهنی برای رسیدن به سوسیالیسم - یعنی آگاهی طبقاتی کارگران - را پدید می‌آورد. کارگران در نبرد برای پیش‌روی‌های جزئی می‌آموزند که قدرت‌اشان در تشکیلات و مبارزه‌ی جمعی است. نتیجه آن‌که بر ماهیت نظام سرمایه، از جمله ماهیت نهایتاً اصلاح‌ناپذیر آن، وقوف می‌یابند. کارگران از موفقیت در نبردهای کوچک بر لزوم داشتن توانایی ذهنی و وجود ضرورت عینی برای پیکار در راه دگرگونی انقلابی نظام آگاهی می‌یابند. چکیده‌ی سخن لوکزامبورگ درباره‌ی این نکته هرگز بهتر از این نبوده است:

حقیقت ندارد که سوسیالیسم به‌طور خودکار از مبارزه‌ی روزمره‌ی طبقه‌ی کارگر پدید

خواهد آمد. سوسیالیسم حاصل (۱) تضادهای فزاینده‌ی اقتصاد سرمایه‌داری و (۲) ادراک طبقه‌ی کارگر از اجتناب‌ناپذیری نفی و برانداختن این تضادها از طریق دگرگونی اجتماعی است. هنگامی که به شیوه‌ی تجدیدنظرطلبان نخستین شرط انکار می‌شود و دومین شرط رد می‌شود، جنبش کارگری به یک جنبش ساده‌ی هم‌کاری و هم‌یاری و اصلاح‌طلبی فرو می‌گاهد. از این‌جا در خطی مستقیم به سوی طرد و رد نام و تمام دیدگاه طبقاتی پیش می‌رویم. [۱۰۸]

رد و طرد نام و تمام برنشتاین از دید لوکزامبورگ بستگی به این داشت که نشان داده شود که چگونه تحلیلی غیردیالکتیکی به چنان اشتباه‌هایی در نظریه و عمل می‌انجامد که دیگر شگفت‌آور نخواهد بود که او تماماً و آشکارا بر رد و ترک روش مارکسیستی از سوی برنشتاین حمله می‌برد.

هنگامی که او دستگاه دیالکتیکی ما را آماج تیزترین پیکان‌های خود قرار می‌دهد، در واقع بر روش ویژه‌ی تفکری حمله می‌برد که پرولتاریای آگاه در مبارزه‌ی خود برای رهایی آن را به کار گرفته است. این کوششی است برای فروشکستن شمشیری که به پرولتاریا یاری کرده است تا تاریکی آینده‌اش را بشکافد. کوششی است برای درهم‌شکستن آن بازوی فکری که پرولتاریا، هرچند هم که از لحاظ مادی زیر یوغ بورژوازی باشد، به کمک آن هوز می‌تواند بر بورژوازی پیروز شود. [۱۰۹]

لوکزامبورگ کاری به مراتب بیش از اظهار دوباره‌ی تعهد به دیالکتیک، حتا کاری به مراتب بیش از پروردن و پیش‌بردن چند تحلیل مشخص برای رد و نفی تجدیدنظرطلبی و تکرار موضع انقلابی به زبان معاصر انجام داد. لوکزامبورگ هم‌چنین پاسخی مؤثر و کارآمد برای جبرباوری دامن‌گیر همه‌ی چهره‌های شاخص بین‌المللی دوم، جز لنین، فراهم آورد. لوکزامبورگ در پاسخ به اعتقاد مشترک برنشتاین، کائونسکی و پلخانوف به اجتناب‌ناپذیری پیش‌رفت تاریخی آگاهانه و سنجیده عبارت مشهور مارکس را در هجدهم برومر لویی بناپارت یادآوری می‌کند می‌نویسد:

انسان تاریخ را به اراده و اختیار خود نمی‌سازد اما به هر حال تاریخ را می‌سازد. پرولتاریا در کار و کش‌های خود به درجه‌ی پختگی و بلوغی وابسته است که تکامل اجتماعی

بدان رسیده است. اما باز، تکامل اجتماعی چیزی منفک از پرولتاریا نیست؛ پرولتاریا به همان میزان و مقیاس نیروی محرک و علت آن است که فرآورده و حاصل آن است. و گرچه همان گونه نمی‌توانیم از دوره‌ای از تکامل تاریخی‌مان جهش کنیم که کسی نمی‌تواند جست بزند و از سایه‌ی خود پیش بیافتد، باز شتاب بخشیدن یا کند کردن تکامل تاریخی در حیطه‌ی قدرت ما است. [۱۱۰]

باسو که از لوکزامبورگ نقل می‌آورد معنای تحلیلی او را چنین شرح می‌دهد:

هیچ چیز ناگزیر نیست، و هیچ چیز اختیاری نیست. هیچ چیز ناگزیر نیست زیرا که هیچ قانون مکانیکی وجود ندارد بلکه فقط گرایش‌هایی هست که می‌توان بر سر راه‌شان مانع ایجاد کرد، زیرا که در تحلیل نهایی تاریخ را اراده‌ی آگاهانه‌ی انسان‌هایی می‌سازد که شرایط اقتصادی‌ای را می‌آفرینند که گرایش‌های عینی را شکل می‌دهد. هیچ چیز اختیاری و ارادی نیست زیرا که اراده‌ی آگاهانه‌ی انسان خود در میانه‌ی فرایند تاریخی شکل می‌گیرد. اراده‌ی انسان مشروط به اوضاع و احوال عینی‌ای است که در آن حرکت می‌کند و نمی‌تواند خود را از گرایش‌های تکامل، از «منطق فرایند تاریخی عینی» که «مقدم بر منطق پیش‌گامان» آن است جدا کند. [۱۱۱]

این برداشت از ضرورت تاریخی بسیار متفاوت با برداشتی است که برین‌الملل دوم حاکم بود. این برداشت مفهوم محدودیت‌های عینی در امکانات کنش انسانی را رد نمی‌کند اما در عین حال عنصر اساسی کنش آگاهانه‌ی طبقه‌ی کارگر را در دست‌یابی به سوسیالیسم از نظر دور نمی‌دارد. هم از این رهگذر است که این برداشت مفهوم خودرهای طبقه‌ی کارگر را به هسته‌ی سوسیالیسم انقلابی باز می‌آورد.

در واقع، چنان که در بالا نقل شد، ژزا لوکزامبورگ معتقد بود که چیزی بیش از «قدرت شتاب‌بخشیدن یا کندکردن» تکامل اجتماعی در خطر است: ژزا بر آن بود که کُل جریان آینده‌ی انسانیت در تضادی گرفتار آمده است که تنها در صورتی می‌تواند از چنگال آن رهایی یابد که فعالیت آگاهانه‌ی طبقه‌ی کارگر بتواند از قدرتی بهره‌برگیرد که تکامل تاریخی بدان بخشیده است.

تکامل تاریخی در تضادها حرکت می‌کند و هم‌چنین برای هر ضرورتی ضد آن را هم در

جهان قرار می‌دهد. دولت سرمایه‌داری در جامعه بی‌گمان ضرورتی تاریخی است اما به همین سان شورش طبقه‌ی کارگر بر ضد این دولت نیز ضرورتی تاریخی است. سرمایه ضرورتی تاریخی است اما به همان مقیاس گورکین سرمایه یعنی پرولتاریای سوسیالیست نیز ضرورتی تاریخی است. حاکمیت جهانی امپریالیسم ضرورتی تاریخی است اما به همین سان سرنگونی امپریالیسم به دست بین‌الملل پرولتاریایی نیز ضرورتی تاریخی است. هر دو ضرورت تاریخی تنگاتنگ هم در سبزه‌ی دایم‌اند. [۱۱۲]

در واقع می‌توان نکته‌ی مورد نظر لوکزامبورگ را به این صورت از نو ضابطه‌بندی کرد: فعالیت آگاهانه‌ی کارگران اجتناب‌ناپذیر است زیرا که تکامل تاریخی تقاطع‌هایی را بر ما عرضه می‌کند که در آن شرایط عینی فقط در یکی از دو مسیر اساسی می‌تواند پیش رود. در چنین نقطه‌عطف‌هایی تفاوت میان طبقات در این نیست که یک طبقه «تاریخ را در طرف خود» دارد، یا دست‌کم نه به این معنا است که تحولات عینی فقط یک جریان عمل را خواهد پذیرفت. هر دو طبقه قدرت تعیین رویدادها را دارند. بدیل یا گزینه به دست طبقه‌ای قطعی و معین می‌شود که به بهترین وجه قادر است خود را سازمان دهد و می‌تواند هدف‌هایش را به روشن‌ترین وجه به روشی ضابطه‌بندی کند که بتواند کُل جامعه را در این مسیر و نه مسیری دیگر هدایت کند. لوکزامبورگ در مهلکه‌ی جنگ جهانی اول چنین لحظه‌ی انتخابی را به صورت زیر می‌بیند:

فریدریش انگلس روزگاری گفته بود: «جامعه‌ی سرمایه‌داری با دوره‌ای روبه‌رو است، یا پیش‌رفت به سوی سوسیالیسم یا واگشت به توحش... از این رو چنان که فریدریش انگلس بیش از یک نسل قبل پیش‌گویی کرد ما در برابر گزاره‌ی هولناکی قرار گرفته‌ایم: یا پیروزی امپریالیسم و تباہی و ازهم‌پاشیدگی تمامی فرهنگ، و مانند رُم باستان کاهش جمعیت، ویرانی، فساد و گورستانی پهناور؛ یا پیروزی سوسیالیسم یعنی پیکار آگاهانه‌ی پرولتاریای بین‌المللی بر ضد امپریالیسم، بر ضد روش‌های آن، بر ضد جنگ. این پیکار تاریخ جهانی، و انتخاب ناگزیرش است که کفه‌های ترازویش را به انتظار تصمیم پرولتاریا به حالت میزان در حال لرزش نگه داشته است. آینده‌ی فرهنگ و انسانیت به تصمیم پرولتاریا بستگی دارد. [۱۱۳]

هنگامی که لوکزامبورگ این سطور را می‌نوشت نام سام^۱، آشویتس، گولاگ و هیروشیما هنوز نمی‌توانست در آگاهی عمومی تعریف دقیقی توحش را که امروزه به دست آورده‌اند تداعی کند. هم‌چنین لوکزامبورگ نمی‌توانست تاریخ‌هایی را ذکر کند و جاهایی را نام ببرد - آلمان ۱۹۱۸-۲۳، مجارستان ۱۹۱۹، چین ۱۹۲۷، اسپانیای ۱۹۳۶، باز مجارستان ۱۹۵۶، فرانسه‌ی ۱۹۶۸ - که در آن‌ها باز هم بدیل و گزینه‌ی چنین وحشتی به حالت لرزان و نامطمئن قرار داشت. با این حال رُزا این خدمت یگانه و بی‌همتا را انجام داد که دیالکتیک مارکسیستی را به نحوی از نو ضابطه‌بندی کند که نسل‌های بعدی بتوانند هنگامی که دوره‌ها و نقطه‌عطف‌ها از نو پدیدار می‌شوند آن‌ها را بازشناسند.

بنابراین وضع وقتی غم‌انگیزتر می‌شود که دست‌آورد او را مفسرانی خوار می‌شمارند که اغلب حاستگاه استالینیستی دارند و استدلال می‌کنند که لوکزامبورگ «خودانگیزخته‌گرا»^۲ است و اعتقاد دارد که قوانین تاریخ به نحو خودکار شورش‌ها و طغیان‌هایی در میان طبقه‌ی کارگر پدید می‌آورد. بنابراین اتهام این است که لوکزامبورگ نیز به اندازه‌ی همان کسانی که در بین‌الملل دوم با آن‌ها می‌جنگید جبرباور است و این‌که همین است که سبب می‌شود لوکزامبورگ نیاز به سازمان و تشکیلات سوسیالیستی را دست‌کم بگیرد. «زینوویف نخستین کسی است که این ادعا» [۱۱۴] را به عنوان رهبر بین‌الملل کمونیستی مطرح می‌کند؛ در ۱۹۲۵ مبارزه‌ی فیشر^۳ برای «بلشویکی‌کردن» حزب کمونیست آلمان (یعنی درآوردن حزب کمونیست به زیر سلطه‌ی استالینیسم) زیر پرچم مبارزه با رُزا لوکزامبورگ به عنوان «سرچشمه‌ی همه‌ی خطاها، همه‌ی نظریه‌های خودانگیزختگی، همه‌ی مفهوم‌های اشتباه‌آمیز از مسایل تشکیلاتی» [۱۱۵] صورت گرفت. این کارزار در مورد کار سیاسی لوکزامبورگ یک‌سراز هرگونه اعتبار بی‌بهره است و از این رو همه‌ی توجه خود را به نظریه‌ی اقتصادی او به عنوان جایگاه ادعایی و خیالی جبرباوری او معطوف می‌کند.

انباشت سرمایه، یعنی بزرگ‌ترین اهتمام لوکزامبورگ در نظریه‌ی اقتصادی، برهان

1- Somme

۲- Spontaneist، غرض کسی است که به حرکت خودبه‌خودی تاریخ و طبقه‌ی کارگر باور دارد.

۳- Fritz Fischer

می‌آورد که سرمایه‌داری تا آن‌جا می‌تواند به هستی خود ادامه دهد که بتواند خود را تا پس‌کرانه‌های غیرسرمایه‌داری بگستراند. لوکزامبورگ استدلال می‌کند که مارکس نتوانست این نکته را ببیند که هنگامی که در نتیجه‌ی توسعه و تکامل امپریالیسم، نظام سرمایه‌داری به جای آن‌که صرفاً نظامی مسلط باشد یگانه واقعیت موجود اقتصادی است، زیر بار تضادهای خود در هم می‌شکند و فرو می‌پاشد. منتقدان لوکزامبورگ این وضع را شکلی از جبریاوری معمول در بین‌الملل دوم شمرده‌اند و مسلم گرفته‌اند که منظور او نیز مانند کائوتسکی این است که فروپاشی سرمایه‌داری همان‌گونه به‌طور خودکار انجام می‌پذیرد که جای‌گرینی آن با سوسیالیسم. از این رو این تحلیل اقتصادی را به ستایش لوکزامبورگ از ظرفیت و توانایی کارگران برای آموختن در جریان مبارزه و بی‌توجهی ادعایی و خیالی او به مسایل تشکیلاتی ربط داده‌اند.

تحلیل اقتصادی لوکزامبورگ این امتیاز بزرگ را داشت که توجه را به ارتباط دوسویه میان کشش به سوی توسعه‌طلبی امپریالیستی و سلامت عمومی نظام، به‌ویژه در کانون و مرکز آن، جلب می‌کرد. لوکزامبورگ برای این کار دقیقاً بر چیزی تأکید می‌ورزید که برنشتاین و کائوتسکی به انکار آن برخاسته بودند: این‌که امپریالیسم هم جزو لازم و سازنده‌ی نظام است و هم عاملی است که به نحو روزافزون سرمایه‌داری را بی‌ثبات و متزلزل می‌کند. در این باره حق به جانب او بود. اما در اظهار این نکته که ثبات نظام بسته به روابط آن با جهان غیرسرمایه‌داری است بر خطا بود زیرا که در عین حال سازوکارهای درونی‌ای در کار است که به بحران‌های سرمایه‌داری می‌انجامد، البته این‌جا استدلال اقتصادی علیه لوکزامبورگ مشغله‌ی اصلی ما نیست. [۱۱۶] در این زمینه مسأله‌ی اصلی این است که آیا استدلال لوکزامبورگ به‌راستی دارای آن جنبه‌ی جبریاوری است که منتقدان اش ادعا می‌کنند.

این‌جا نکته‌ی مهم و حیاتی این است که لوکزامبورگ هرگز از مفهوم «فروپاشی سرمایه‌داری» برداشت کائوتسکی را نداشت. نخست آن‌که گرچه لوکزامبورگ می‌اندیشید که هر قدر عمر نظام به درازا بکشد بحران زده‌تر و ویران‌گتر می‌شود، «فروپاشی» نظام را فقط به عنوان امکانی نهایی^۱ درمی‌یافت، در انباشت سرمایه می‌نویسد:

این‌جا نیز مانند هر جای دیگری در تاریخ، نظریه فقط وقتی بزرگ‌ترین خدمت خود را عرضه می‌کند که گرایش تکامل، و آن نقطه‌ی منطقی نهایی را که این تکامل به نحو عینی به سوی آن پیش می‌رود به ما نشان دهد. فقط به درجه‌ای می‌توان به این نقطه رسید که دوره‌های پیشین تکامل تاریخی به نتایج نهایی و انتهای خود رسانده شده باشند. حتا کم‌تر ضروری است که به این نقطه رسید اگر که پرولتاریا، که در حال حاضر آگاهی اجتماعی را تجسم می‌بخشد، در کشش متقابل کور نیروها فعالانه‌تر دخالت کند. از این دیدگاه، تفسیر شایسته‌ی نظریه‌ی مارکسیستی پُربارترین جهت‌گیری‌ها و نیرومندترین انگیزش‌ها را به پرولتاریا عرضه می‌کند. [۱۱۷]

دومین و مهم‌ترین نکته آن‌که لوکزامبورگ بر این گمان نیست که فروپاشی سرمایه‌داری به‌طور خودکار و به‌ناگزیر عصر سوسیالیسم را در پی می‌آورد. به نظر او مسأله‌ی فروپاشی شیوه‌ی دیگر طرح مسأله‌ی «یا سوسیالیسم یا توحش؟» است. مسأله‌ی فروپاشی شیوه‌ی است برای بزرگ جلوه‌دادن واگشت اجتماعی، واگشتی که اگر کارگران قدرت را به دست نمی‌گرفتند و جامعه را بر بنیادی متفاوت بنا نمی‌کردند رفته‌رفته سراسر جامعه را فرا می‌گرفت. در این باره لوکزامبورگ مسأله را به همان صورتی طرح می‌کند که مارکس و انگلس هنگام نوشتن مانیفست کمونیست به طرح آن پرداختند: بحران اجتماعی یا می‌تواند «با انقلابی اجتماعی یا با فنا و ویرانی عمومی و مشترک طبقات متخاصم» حل شود. همان‌گونه که یکی از مفسران می‌نویسد:

بنابراین به نظر لوکزامبورگ آنچه اجتناب‌ناپذیری سقوط و فروپاشی سرمایه‌داری را اثبات می‌کند مازاد [اقتصادی] نیست بلکه ضرورت و اجتناب‌ناپذیری فوری و فوئی مبارزه‌ی انقلابی آگاهانه از طرف طبقه‌ی کارگر است. به سبب همین اجتناب‌ناپذیری و نه به‌رغم آن است که چنین مبارزه‌ای لازم می‌آید. هم‌چنین به سبب همین اجتناب‌ناپذیری است که لوکزامبورگ می‌تواند به نحو معنی‌داری از حضور بدیل و گزینه‌ای برای سوسیالیسم سخن بگوید. چرا که آن بدیل چه چیز دیگری جز فاجعه می‌تواند باشد؟ [۱۱۸]

ما فقط لازم است در این باره که چنین «فاجعه» یا «فروپاشی» چگونه چیزی می‌تواند باشد

ملاحظات بیافزاییم. در نظر ما، گرچه نه در نظر لوکزامبورگ، این فاجعه می‌تواند به صورت مصیبت و بلایی نهایی به تصور درآید که در آن جامعه به عصر تاریک‌اندیشی جدیدی بازگردانده می‌شود. این کابوس خاص نسل‌هایی است که در سایه‌ی جنگ هسته‌ای زیسته‌اند و به‌تازگی این چشم‌انداز در برابر ما گشوده شده است که در نتیجه‌ی زیان زیست‌محیطی حاصل از تکامل سرمایه‌داری می‌توانیم به نقطه‌ای مشابه برسیم.

اما در نظر لوکزامبورگ، که چنین وحشت‌هایی برای او ناشناخته بود، فروپاشی بر فرایند درازتر انحطاط و تباهی اجتماعی دلالت داشت. جنگ‌ها، درگیری‌ها و ستیزه‌های خونین ملی و قومی، بی‌کاری انبوه و توده‌ای، سیر قهقراپی تأمین رفاه اجتماعی و انحطاط و تباهی علم و فرهنگ. به سخن لوکزامبورگ «یک رشته مصایب و آشوب‌های سیاسی و اجتماعی... که با فاجعه‌ها یا بحران‌های اقتصادی دوره‌ای تشدید و مؤکد می‌شود». لازم نیست چنین قهقرا و واگشتی را در قالبی مطلق در نظر آوریم. به این معنی که مثلاً آب جاری لوله‌کشی در کشورهای سرمایه‌داری پیش‌رفته به صورت چیزی متعلق به گذشته دربیایند یا خودروها و قطارها جای خود را به اسب بدهند. نفس ایجاد چنان جامعه‌ای در حکم به قهقرا رفتن است؛ فقط کافی است اشاره کنیم که «پیش‌رفت» فنی غلتک شکنجه و شلاق تفتیش عقاید اسپانیا را به اتاق‌های گاز نازی‌ها، این ابداع آ. جی. فاربن،^۱ بدل کرد، و این که گرسنگی قرون میانه نتیجه‌ی ضعف نیروهای تولیدی بود و نه حاصل نظامی که «از نظر فنی» قادر به جلوگیری از گرسنگی است اما چنین نمی‌کند زیرا که برای کسانی که این نظام را اداره می‌کنند این کار سود در برنارد. واگشت و قهقرا موقعیتی است که در آن جامعه ابزار پیش‌رفت را به روش‌های تباهی و انهدام بدل می‌کند. توحش می‌تواند محصول پیش‌رفت باشد، و نه فقط فلان وضع بدوی که اگر جلو این فرایند را بیش از آن که به متهدارجه‌ی خود برسد، نگیریم ممکن است ما را به آن برگرداند.

اگر این دریافت را در نظر بگیریم، سخت بعید می‌نماید که لوکزامبورگ می‌توانسته نتیجه بگیرد که مسایل مربوط به تشکیلات و سازمان‌دهی اهمیت اندک دارد، و در واقع نیز لوکزامبورگ چنین نمی‌اندیشیده است. سراسر کوشش او مصروف این بود که اس. پی. دی. را

قانع کند که دورنما و برنامه‌های انقلابی را بپذیرد. همان چشم‌اندازی که در برابر جامعه به صورت دو راه تکامل و توسعه‌ی اجتماعی پدیدار می‌شود در برابر سازمان‌های طبقه‌ی کارگر به صورت انتخاب استراتژی نمودار می‌گردد. سربازدن از پذیرش استراتژی انقلابی ناگزیر از دفاع از فلان شکل مخالف آن سر درمی‌آورد. چنان که لوکزامبورگ در خلال جنگ جهانی اول می‌نویسد، «سوسیال‌دمکرات‌ها که با گزینه‌ی: یا با جنگ یا بر جنگ روبه‌رو بودند از لحظه‌ای که موضع ضدجنگ خود را ترک گفتند به حکم منطق آهنین تاریخ وادار شدند که همه‌ی سنگینی خود را در موازنه‌ی جنگ و صلح به سود جنگ به کار ببندازند.» [۱۱۹] بعید می‌نماید که این عبارت را کسی نوشته باشد که اهمیت سازمان انقلابی را دست‌کم می‌گیرد.

البته لوکزامبورگ اشتباهی بسیار مهم در مورد تشکیلات انقلابی مرتکب شد. اما این اشتباه از روش او نشأت نمی‌گرفت. لوکزامبورگ نه خودانگیخته‌گرا بود و نه جبرباور. این هم درست نیست که اشتباه‌های او را در مورد مسأله‌ی حزب به چشم امری بنگریم که در تحلیل او از سرمایه‌داری ریشه دارد. تحلیل او اهمیتی را که برای دخالت آگاهانه و سازمان‌یافته در تکامل تاریخی قایل بود به اوج می‌رساند. نگرستن به هریک از این دو حیطه به معنای نگرستن به سطح نادرستی از کلیت است. لوکزامبورگ نیاز به حزب را درمی‌یافت. اما آنچه را درست در نمی‌یافت سنخ حزبی بود که لازم بود پیش از آن که بحران انقلابی به اوج تکامل خود برسد بنا شود. نمونه‌ی حزبی لوکزامبورگ اس. پی. دی. بود. خطای رزا در این بود که باور داشت که می‌شود این حزب را برای دست‌یابی به سوسیالیسم انقلابی متقاعد کرد و متوجه نبود که باید به جای این حزب سازمانی مستقل را نشانند که وابسته به بوروکراسی اتحادیه‌های کارگری نباشد.

لوکزامبورگ در ارتکاب این اشتباه تنها نبود. هر مارکسیست دیگری از نسل او مرتکب همین اشتباه شد. حتی تا ۱۹۱۴ در نیافت که اس. پی. دی. و بین‌الملل دوم ورشکسته‌اند، و این به‌رغم این واقعیت بود که او در عمل حزب بلشویک برداشت و تصویری دیگرگونه از سازمان انقلابی پرورانده بود. لنین هرگز پیشنهاد نکرد که همان گونه که خود از منشویک‌ها جدا شده بود جناح انقلابی اس. پی. دی. نیز از حزب جدا شود تا سازمانی جداگانه تشکیل دهد. ملاحظه‌ی دلایل موضع لوکزامبورگ و لنین دشوار نیست. اس. پی. دی. عملاً با طبقه‌ی

کارگر هم‌گستره^۱ می‌نمود. جداشدن از اس. پی. دی مانند انشعاب میان بلشویک‌ها و منشویک‌ها نبود. در حزب روس سازمان‌های رقیب از لحاظ اندازه مشابه هم بودند. اگر کسانی اس. پی. دی. را ترک می‌گفتند آن‌ها را «بیرون از جنبش» می‌خواندند اما نمی‌توانستند این ادعا را به این صورت بر ضد بلشویک‌ها نیز طرح کنند.

با این حال، با در نظر گرفتن همه‌ی این کیفیات مخفیه، پس از ۱۹۰۴ امکان عینی بنا کردن سازمان انقلابی مستقل موجود بود. سطح مبارزه بالا رفته بود، بحران جامعه شدت گرفته بود، امپریالیسم تهدید به جنگ می‌کرد، و آهنگ پیش‌روی اس. پی. دی. به سمت راست شتاب گرفته بود. و لوکزامبورگ، چنان که لنین خود بعدها پذیرفت، یک امتیاز بر او داشت. او دریافته بود که به اصطلاح «سانتر مارکسیستی» به رهبری کائوتسکی چه با استیصال از در سازش با رفرمیسم درآمده است. به سخن دیگر اصلاح‌ناپذیری اس. پی. دی. بسیار زودتر از لنین بر لوکزامبورگ روشن شده بود. نیاز به سازمان انقلابی بدیل «شایع» بود. در مورد این مسأله‌ی حیاتی است که دریافت لوکزامبورگ از تکامل دیالکتیکی او را تنها می‌گذارد. ژزا نمی‌توانست دریابد که چگونه اقلیت انقلابی امروز می‌تواند با جدایی محدود و جزئی از آگاهی اکثریت طبقه‌ی کارگر به حزب انقلابی توده‌گیر فردا مبدل شود. هم‌چنان که در نمی‌یافت که سانترالیسم و خودانگیختگی لزوماً به‌طور معکوس با هم مربوط نیستند. لوکزامبورگ که توجه‌اش معطوف به سانترالیسم بوروکراتیک اس. پی. دی. بود حتی پس از انشعاب از اس. پی. دی. دریافت که در حزب لنین سانترالیسم عبارت است از روش گسترش دادن و تعمیم بخشیدن به شورش‌های خودانگیخته‌ی طبقه به نقطه‌ای فراتر از زمان و مکانی که برای نخستین بار از آن سرچشمه گرفته‌اند. به این ترتیب سانترالیسم اهرمی برای دست یافتن به خودرهایی طبقه است و نه جانشینی برای خودرهایی.

نتیجه‌گیری

دگرگونی‌های عظیمی که طی سی سال پیش از جنگ جهانی اول در جامعه‌ی سرمایه‌داری انجام پذیرفت گشایش عصر تازه‌ای را نمایان ساخت. امپریالیسم، حق رأی همگانی و رشد

رفرمیسم مارکسیست‌ها را با مسایلی روبه‌رو کرد که با مسایل گریبان‌گیر مارکس و انگلس یک‌سر متفاوت بود. اما در میان همه‌ی این مسایل، مسأله‌ی تشکیلاتی کلیدی تحول و تکامل مارکسیسم در دوره‌ی بین‌المللی دوم بود. اصلاح یا انقلاب، امپریالیسم و انترناسیونالیسم - این‌ها مسایلی بودند که اکنون مستقیماً به عنوان مسایل استراتژی و تاکتیک طرح می‌شدند. اختلاف نظر بر سر چنین موضوع‌هایی همیشه به این مسأله برمی‌گشت که رزمندگان گوناگون می‌کوشند چگونه سازمانی بنا کنند. اما گرچه این موضوع‌ها مهم‌ترین عوامل تعیین‌کننده‌ی مواضعی بودند که برنشتاین، کائوتسکی، پلخانوف و لوکزامبورگ اختیار می‌کردند، با این همه یگانه مسایل نبودند.

برنشتاین، کائوتسکی، پلخانوف و لوکزامبورگ با این مسایل تازه با مفاهیم نظری‌ای روبه‌رو شدند که از گذشته به ارث برده بودند. و این مفاهیم نیز سهمی قطعی و تعیین‌کننده در توانایی آن‌ها در تحلیل اوضاع و احوال تغییر یافته داشت. در ضعیف‌ترین نقطه‌ی این میراث با کسی چون برنشتاین تسلیم و تمکین به فلان روایت تضعیف‌شده‌ی ایدئولوژی حاکم شتاب می‌گرفت. این ریشه در کائوتسکی و پلخانوف ژرف‌تر بود اما در نهایت آن قدر نیرومند نبود که خود را با نیازهای روز وفق دهد. در لوکزامبورگ روش مارکسیستی نیرومندتر از همه‌ی این‌ها بود؛ روش لوکزامبورگ بیش‌تر از همه قادر بود با چالش‌های تازه روبه‌رو شود زیرا که بیش‌تر از همه قادر بود تحلیل‌های تازه را هدایت کند و پیش‌برد و میان امر بنیادی و امر صرفاً پدیداری قابل به تمایز شود. لوکزامبورگ کم‌تر از همه در معرض این وسوسه‌ی دوگانه بود که یا صرفاً به این دلیل که سرمایه‌داری شکل خود را تغییر داده است بنیادها و شالوده‌های مارکسیستی را دور بریزد یا ضابطه‌بندی‌های کهنه‌ای را تکرار کند که دیگر تحلیل مشخص از اوضاع مشخص به دست نمی‌دادند. این آخرین مهارت امتیاز قطعی او بر پلخانوف به شمار می‌رفت.

اما لنین بود که قوت‌های لوکزامبورگ را با عامل حیاتی دیگری ترکیب کرد و آن درگیری پایدار، پی‌گیر و تنگاتنگ با وظیفه‌ی بنا کردن یک سازمان انقلابی اصیل بود. این نقطه‌ی قوت ثابت کرد که امری تعیین‌کننده و حیاتی است. دیگران می‌توانستند ادعا کنند که در فلان یا بهمان جنبه در قیاس با لنین درخشش بیش‌تری دارند. برای نمونه پلخانوف در دریافت‌اش

از هگل پیش از ۱۹۱۴، لوکزامبورگ در درک‌اش از فرم‌میسیم و اصلاح‌طلبی در غرب، تروتسکی در خصوص سرشبت انقلاب روسیه. اما درک لنین از مبانی و بنیادهای مارکسیسم چنان که باید و شاید نیرومند بود، و دریافت‌اش از دیالکتیک حزب و طبقه چنان برتر و ممتاز که می‌توانست هم‌چنان که در جریان مبارزه می‌بالد و کمال می‌یابد بر ضعف خود فایق آید. اما بدون برداشت لنین از حزب، قوت‌های لوکزامبورگ و تروتسکی نمی‌توانست به نحو کارآمد بر جریان مبارزه‌ی طبقاتی تأثیر بگذارد. لنین با برداشتی که از حزب داشت می‌توانست از لوکزامبورگ و تروتسکی بیاموزد و آنچه را آموخته بود به صورت عاملی مؤثر در مبارزه‌ی طبقاتی درآورد. در این جا است که امتیاز قطعی فکری و عملی لنین نهفته است. برداشت لنین از حزب بوته‌ی آزمایشی است که در آن رشته‌های عینی و ذهنی فرایند تاریخی در استراتژی آگاهانه برای انقلاب، یعنی آخرین حلقه‌ی مفقود در دیالکتیک لوکزامبورگ، شکل می‌گیرند.

لنین و فلسفه

یکی از نیرومندترین و پایدارترین تصویرها از لنین او را سازمان‌گری زیرک و عملی ترسیم می‌کند که علاقه‌ی اندکی به نظریه‌ی سیاسی دارد مگر به عنوان توجیهی برای هر عملی که در لحظه‌ی معین به مصلحت می‌یابد. [۱] اما این توصیف به‌دشواری با واقعیات سازگار درمی‌آید؛ زیرا به هر حال لنین بود که یکی از مفصل‌ترین ارزیابی‌ها را هم از چشم‌اندازهایی که در برابر سرمایه‌داری روس گشوده بود یعنی توسعه‌ی سرمایه‌داری در روسیه، در آغاز دوره‌ی فعالیت سیاسی خود به عمل آورد. و باز همین لنین بود که در رویارویی با یک جنگ جهانی بی‌سابقه پیش از آن که مطالعه‌ی خود را در باب امپریالیسم به پایان ببرد هشتصد صفحه‌ی چاپی یادداشت برداشت. پژوهش مشابهی در تحلیل راه‌گشای او در خصوص نظریه‌ی مارکسیستی دولت در دولت و انقلاب انجام پذیرفت.

همین کوشش عظیم فکری به مطالعات فلسفی لنین نیز راه یافت، هرچند لنین خود درباره‌ی توانایی‌های خود به عنوان فیلسوف فروتن و متواضع بود. اما اگرچه ممکن است بسیاری از مفسران هم‌چنان این واقعیت را نادیده انگارند، لنین در زمان تبعیداش به سبیری در دهه‌ی ۱۸۹۰، کانت، هگل، فیخته و مارکسیست هگلی‌مشرَب آنتونیو لایبول^۱ را خوانده بود. [۲] در واقع سخت متعهد به این اندیشه بود که عمل سیاسی می‌بایست به‌طور تنگاتنگ در مطالعه‌ی واقعیت‌ها و نظریه‌های اجتماعی، اقتصادی و فلسفی ریشه داشته باشد. چنان که هم او است که این سخن مشهور را بر زبان آورده است: «بدون نظریه‌ی انقلابی هیچ عمل انقلابی نمی‌تواند وجود داشته باشد».

لنین دو گزارش بزرگ فلسفی به دست داده است. ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم در ۱۹۰۸ به عنوان بخشی از یک مبارزه‌ی جناحی در حزب بلشویک نوشته شد ولی دفترهای فلسفی در ۱۹۱۴ به نگارش درآمد اما تا لنین در قید حیات بود منتشر نشد، و نشانه‌ی واکنش لنین به وقوع جنگ جهانی اول و فروپاشی بین‌الملل دوم بود. ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم دفاع مهمی از مارکسیسم در برابر عقب‌نشینی ایدئالیستی تیره و کدری بود که هم از لحاظ فلسفی و هم سیاسی با بن‌سخت جامعه‌ی تزاری و نیز شکست انقلاب ۱۹۰۵ پیوند داشت.

اما ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم، چنان که خود لنین نیز تلویحاً در دفترهای فلسفی اشاره می‌کند، اثری ناقص و معیوب است. در ۱۹۰۸ سنت فلسفی گسترده‌ای که لنین در متن آن دست به قلم می‌برد هنوز سنت فلسفی بین‌الملل دوم بود. اما در ۱۹۱۴ بین‌الملل در برابر شووینسم ملی هوادار جنگ فروپاشیده بود. لنین به نقد بنیادی مارکسیسم بین‌الملل دوم، از جمله چارچوب فلسفی این تشکیلات، دست یازید. ثبت‌پراکنده‌ی این بازاندیشی سترگ در دفترهای فلسفی حفظ شده است و شرحی به مراتب مؤثرتر و کارآمدتر از آنچه در ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم آمده است درباره‌ی دیالکتیک به دست می‌دهد.

اما خطا است اگر صرفاً با این تقابلی نمایان میان لنین ۱۹۱۴ و لنین دوره‌ی نخست مسأله را کنار بگذاریم. گسستی واقعی در فهم و درک لنین از روش مارکسیستی در ۱۹۱۴ دست می‌دهد که پس از این مورد بررسی قرار می‌گیرد، با این همه روی‌کرد تازه‌ی لنین چنان که برخی از نویسندگان گمان برده‌اند گسستی تمام‌عیار با گذشته نیست. چنان که بل لوبلانک^۱ خاطرنشان می‌کند «برخی کسان تقریباً «گسستی شناخت‌شناسانه» در ۱۹۱۴ دیده‌اند که اندیشه‌ی لنین را بنیادی‌تر از آنچه خود او قبول داشت به دو بخش تقسیم می‌کند».[۳]

اما حقیقت پیچیده‌تر است. تکوین و شکل‌گیری فلسفی لنین با ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم آغاز نمی‌شود. در واقع توجه متمرکز بر روی ضابطه‌بندی‌های به‌عایت جدلی لنین در این اثر عناصر پیوستگی و تداوم را میان اظهارنظرهای اولیه‌ی لنین درباره‌ی دیالکتیک و اندیشه‌هایی که در ۱۹۱۴ پروراند تیره و کدر می‌کند.

ضابطه‌بندی‌های اولیه

اگر بخواهیم درباره‌ی اندیشه‌های فلسفی لنین پیش از ۱۹۱۴ دقیق و درست رفتار کنیم باید این نکته را دریابیم که این اندیشه‌ها بیش‌تر از رهگذر پلخانوف شکل می‌گیرند تا کائوتسکی یعنی از طریق بهترین روش و نه بدترین روشی که مارکسیسم بین‌الملل دوم عرضه می‌کرد. لنین هرگز با تحریف داروینی دیالکتیک به دست کائوتسکی سر موافقت نداشت، هم‌چنان که هیچ‌گاه نگرشی طردکننده یا سطحی و کم‌مایه نسبت به هگل نداشت.

لنین در اوایل ۱۸۹۴ در «دوستان خلق» کیان‌اند و چگونه با سوسیال‌دمکرات‌ها می‌جنگند وقت بسیار صرف استدلال علیه نارودنیک‌ها دقیقاً بر سر مسأله‌ی دیالکتیک می‌کند. لنین در پاسخ به نویسنده‌ی نارودنیک، میخایلفسکی، استدلال می‌کند که مارکسیسم «نخست بر پایه‌ی مفهوم ماتریالیستی تاریخ و «دوم» بر روش دیالکتیکی استوار است». میخایلفسکی نقد دورینگ از مارکس را احیا کرده بود و حرفش این بود که مارکس بر سه‌گانه‌ی هگلی به‌منزله‌ی چارچوبی مجرد متکی است و الگوی واقعی تکامل تاریخی را به‌زور در آن جای می‌دهد. لنین با بهره‌گیری از برهان‌هایی از سرمایه‌ی مارکس آنتی‌دورینگ انگلس و پلخانوف به او پاسخ می‌گوید.

لنین نتیجه می‌گیرد که میخایلفسکی «این باوگی باور نکردنی را به مارکس نسبت می‌دهد که کوشیده است به مدد سه‌گانه [ی هگلی] ضرورت سقوط محتوم سرمایه‌داری را اثبات کند». او این واقعیت را نادیده گرفته است که «روش دیالکتیکی به‌هیچ‌رو در بر دارنده‌ی سه‌گانه نیست بلکه دقیقاً شامل رد و طرد شیوه‌ها و روش‌های ایدئالیسم و ذهنی‌گرایی در جامعه‌شناسی است».[۴] حتا هنگامی که لنین در برابر اتهام هگل‌باوری به دفاع از مارکسیسم برمی‌خیزد مراقب است که پژوهشی درباره‌ی موضع مارکس و انگلس در خصوص دیالکتیک به عمل آورد، ولو در این کار فقط اندکی دیالکتیک را پیش ببرد.

حتا جایی که لنین رسماً همان برهان‌های اشتباه‌آمیزی را تکرار می‌کند که در کار پلخانوف می‌یابیم، باز گاه‌گاه به شیوه‌هایی درخور اهمیت به اصلاح آن‌ها می‌پردازد. برای نمونه لنین در محتوای اقتصادی نارودنیسم (۱۸۹۵) این نظر را مکرر می‌کند که «آزادی

درکِ ضرورت است»، اما بی‌درنگ اضافه می‌کند، و این‌جا به پیروی از انگلس و نه پلخانوف، که «جبرباوری بی آن‌که صورتِ تقدیرباوری به خود بگیرد در واقع پایه‌ای برای عملِ معقول فراهم می‌آورد». لنین این بحث را پیش می‌کشد که منتقدانِ مارکسیسم «حتا نمی‌توانند مسأله‌ای ابتدایی چون آزادی اراده را دریابند» زیرا که «جبرباوری را با تقدیرباوری خلط می‌کنند». [۵]

این گرایش فعال‌گرانه^۱ آن عنصر اصلی است که ضابطه‌بندی‌های لنین را از جمع‌بندی‌های پلخانوف متمایز می‌کند. حتا در پاره‌گفتارهایی که لنین به دقیق‌ترین نحو ضابطه‌بندی‌های معمول در کارِ پلخانوف را دنبال می‌کند، باز مسیرِ استدلال ناگهان عوض می‌شود تا عنصرِ یک‌سر متمایزی را وارد بحث کند. برای نمونه نکته‌ی زیر حاوی چکیده‌ی درخشانی است از دیالکتیک که با جبرباوری بین‌المللی دوم یک‌سر ناسازگار است:

عیبیت باور از ضرورتِ یک فرایند تاریخی معین سخن می‌گوید؛ ماده باور تصویری دقیق از صورت‌بندی اجتماعی - اقتصادی معین و روابط تعارض آمیزی که پدید می‌آورد به دست می‌دهد. عیبیت باور هنگامی که به اثباتِ ضرورتِ یک رشته‌ی معین از امور واقع^۲ می‌پردازد همواره در معرض این خطر قرار می‌گیرد که به صورتِ توجیه‌گر این واقعیات درآید: ماده باور تضادهای طبقاتی را فاش می‌کند و با این کار دیدگاه خود را معین می‌کند. عیبیت باور از «گرایش‌های تدریجی غلبه‌ناپذیر و برطرف‌نشده» سخن به میان می‌آورد؛ ماده باور از طبقه‌ای سخن می‌گوید که نظام اقتصادی معینی را «هدایت» می‌کند، با دیگر طبقات به فلان یا بهمان شکل از مقابله‌ی مستقیم^۳ دست می‌یازد... خود را به سخن گفتن از ضرورتِ یک فرایند محدود نمی‌کند بلکه محقق می‌کند که **دقیقاً کدام طبقه ضرورت را تعیین می‌کند.**

پافشاری لنین بر این‌که مشخصاً بگوید کدام کنش‌گری^۴ طبقاتی در قلب هر تکامل اجتماعی جا دارد ضرورتاً به ترکِ تقدیرباوری به سود تعهد به کنش^۵ می‌انجامد:

... ماده باور خود را به اظهارِ «گرایش‌های غلبه‌ناپذیر و برطرف‌نشده» دل‌خوش نمی‌کند بلکه به هستی‌طبقات معینی اشاره می‌کند که محتوای نظام معینی را تعیین می‌کند و

امکان هرگونه راه حلی را جز از راه کنش خود روند کارها منتفی می‌داند... ماده باوری به عبارتی شامل جانب‌داری است، و در هر ارزیابی از رویدادها امر بر اختیارکردنِ مستقیم و باز دیدگاه یک گروه اجتماعی مشخص می‌کند. [۶]

این روی‌کرد گواه نیرومندی این نکته است که لنین تا چه حد از مبارزه‌ی عملی ذخیره‌ی نظری فراهم آورد تا یک حزب انقلابی فعال بناکند. ضرورتِ مشخص و فوری و فوتی پروراندنِ ارزیابی روشنی از شرایط عینی برای شکل‌بخشیدن به استراتژی انقلابی هم از آغاز به اندیشه‌ی لنین عنصری عملی و ضدجبرباوری می‌بخشد. راست است که این روی‌کرد تا ۱۹۱۴ در سطح روش فلسفی همیشه منسجم و یک‌پارچه نیست، هم‌چنان که این نیز راست است که به دلایل خاص هنوز در ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم این نکته کم‌تر به روشنی دیده می‌شود. اما این نکته نباید سبب شود که این واقعیت را نادیده بگیریم که این امر عنصری حیاتی در اندیشه‌ی لنین و امری مهم و حیاتی برای عمل او پیش از ۱۹۱۴ به شمار می‌آمد. این امر درعین حال کلیدِ درک این نکته است که هنگامی که لنین به بازخوانیِ هگل در ۱۹۱۴ پرداخت از آغاز شروع نکرد. [۷]

مبارزه برای ماده باوری

لنین اکره داشت که مسایل فلسفی را به صورتِ موضوع بحث و نظر در درون حزب بلشویک درآورد. در اوایل ۱۹۰۴ یکی از هم‌کاران لنین در رهبری بلشویک‌ها، آ. آ. باگدانوف^۱، آرای فلسفی‌ای منتشر کرد که لنین با آن موافقت نداشت. لنین پاسخ علنی آشکار نداد، هرچند در ۱۹۰۶، هنگامی که باگدانوف سه مجلد آخر کار خود را راجع به آمپیریومونیسیم^۲ برای او فرستاد، لنین با نامه‌ای خصوصی پاسخ داد - «جلوه‌ای از عشق، نامه‌ی کوچکی درباره‌ی فلسفه که سه دفتر یادداشت را به خود اختصاص داد». لنین در اواخر ۱۹۰۸ هنوز مضر بود که «این جروبحث فلسفی مناقشه‌ای جناحی نیست و... نباید هم چنین باشد». لنین توضیح می‌دهد: «باگدانوف و من در تابستان و پاییز ۱۹۰۴، به عنوان دو بلشویک، به توافق نظر کامل رسیدیم، و یک دسته‌بندی ضمنی تشکیل دادیم که به‌طور ضمنی فلسفه را به عنوان زمینه‌ای خنثی و

1- activist

2- facts

3- counteraction

4- agency

5- action

بی‌طرف کنار می‌گذاشت، که در سراسر انقلاب نیز به حیات خود ادامه داد و به ما این امکان را داد که در آن انقلاب به اتفاق یکدیگر تاکتیک‌های سوسیال‌دمکراسی انقلابی را به انجام برسانیم» [۸].

دو چیز نظر لنین را عوض کرد و هردو مورد نیز با شکست انقلاب ۱۹۰۵ روسیه مرتبط بود. نخست آن‌که شکست انقلاب ۱۹۰۵ مانند همه‌ی این‌گونه شکست‌ها، پریشانی و یأس و ناامیدی نصیب صفوف انقلابیان کرد. همین شکست است که شکاف‌هایی در میان بلشویک‌ها پدید می‌آورد، شکاف‌هایی که هر قدر دوره‌ی ارتجاع به درازا می‌کشید پهن‌تر می‌شود. در وهله‌ی نخست این اختلاف نظرها بر سر مسایل تاکتیکی است. باگدانوف و هم‌اندیشان‌اش، از جمله کامیساریای آموزش و پرورش، بعدی لوناچارسکی و ماکسیم گورکی نویسنده، یا خواهان تحریم دوما^۱ یعنی مجلس قانون‌گذاری محدود و بسته‌ی تزاراند یا خواهان چنان نظارت سفت‌وسختی بر نمایندگان بلشویک که در واقع در حکم همان تحریم است.

خود لنین نیز در ۱۹۰۵ هنگامی که در اوج انقلاب شوراهای کارگران برای کسب قدرت می‌کوشیدند طرف‌دار تحریم دوما بود. اما اکنون که شوراهای کارگران در هم شکسته بود، لنین می‌دید که باگدانوف از حرف‌های او علیه خودش نقل قول می‌آورد. علاوه بر این تحریم‌گران خواهان هیچ‌گونه رابطه‌ای با اتحادیه‌های قانونی که ناگزیر و به اجبار می‌بایست خود را نرد پلیس. تزار به ثبت برسانند نبودند حال آن‌که لنین اصرار داشت که بلشویک‌ها می‌بایست از هر تریبونی، هر قدر هم محدود و فرو بسته، بهره بگیرند تا بتوانند با کارگران ارتباط برقرار کنند.

دوم آن‌که بی‌درنگ روشن شد که شکاف میان لنین و باگدانوف، با وجود اهمیتی که مسایل تاکتیکی در بر داشت، بر سر مسایلی به مراتب مهم‌تر از مسایل تاکتیکی است. اختلاف نظر متضمن مسایل و معضلات اصلی در باپ روش مارکسیستی بود. باگدانوف و پیروان‌اش بخشی از یک جگرگهی روشن‌فکری جوان هوشمند بودند که به سبب تهور و جسارت لنین در دوره‌ی انقلابی به طرف او جلب شدند. این گروه عقب‌ماندگی روسیه را هم در زمینه‌ی اقتصادی و هم در عرصه‌ی فکری با شدت و هوشیاری بسیار احساس می‌کردند. هر تحول

تازه‌ای در علم و هنر مغرب‌زمین را بی‌می‌گرفتند و سخت مشتاق گنجاندن این بینش‌ها و شناخت‌های تازه در مارکسیسم بودند. بیش‌روی انقلاب به متحد کردن رهبری بلشویک‌ها در مورد مسایل استراتژیک یاری رسانده بود و بدین سان چنین اختلاف نظرهای فکری را می‌شد به حوزه‌ی اختلاف‌های خصوصی واگذاشت. اما هنگامی که شکست هر اختلاف نظر تاکتیکی را بزرگ و نمایان کرد، و انقلابیان را واداشت تا از بازاندیشی در مبادی بنیادی مارکسیسم استراتژی‌های تازه بگیرند، ناگزیر اختلاف‌های نظری مهم‌تر شد. چنان که تونی کلیف توضیح می‌دهد:

از آن‌جا که سیاست به ظاهر نمی‌توانست بر وحشت‌های رژیم تزاری فایق آید، گریز به فلمرو نظروزی^۱ فلسفی به صورت رسم روز درآمد. و در فقدان هرگونه تماسی با یک جنبش توده‌ای واقعی همه چیز می‌بایست از آغاز به اثبات می‌رسید - هیچ چیز در سنت جنبش، هیچ‌یک از مبادی آن از پرسش‌گری مداوم در امان نبود. [۹]

آغاز این گرایش فکری را می‌توان تا انتشار مجموعه‌ی مقاله‌های پرنفوذ مسایل ایدئالیسم در ۱۹۰۳ پی گرفت. اما عامل بی‌واسطه برای بحث آزاد انتشار مطالعاتی در فلسفه‌ی مارکسیستی (۱۹۰۸) مجموعه‌ی مقاله‌هایی از باگدانوف، لوناچارسکی و هم‌اندیشان‌شان، به شمار می‌آید. تصمیم لنین به درافتادن با باگدانوف هم در جبهه‌ی تاکتیکی و هم در جبهه‌ی فلسفی حتماً حامیان لنین را غافل‌گیر کرد:

هنگامی که ایلچ درباره‌ی مسأله‌ی آمپیر یومونیسیم^۱ با باگدانوف درگیر شد ما دود از سرمان بلند شد و یقین کردیم که لنین قدری به سرش زده است. لحظه‌ی بحرانی بود. آتش انقلاب فرو می‌نشست. ما با نیاز دگرگونی بنیادی در تاکتیک‌ها مان روبه‌رو بودیم؛ با این حال در آن زمان ایلچ خود را در کتاب‌خانه‌ی ملی [در پاریس] غرق کرده بود، روزها آن‌جا می‌نشست و آخر سر هم به عنوان حاصل کار کتابی فلسفی نوشت. ریشخند پایان بردار نبود. [۱۰]

لنین گویا از طرح باگدانوف برای دایر کردن مدرسه‌ای برای تربیت کادرهای بلشویک در خانه‌ی گورکی در کاپری بیش‌از پیش گوش‌به‌زنگ شده بود. «جهت‌گیری فلسفی باگدانوف...

جذابیت و کشش عمیقی برای کارگران جوانی داشت که به تازگی رادیکال شده بودند و گرایش روشن فکری داشتند و نیز با روان‌شناسی شماری از کارگران پیکارجوی بلشویک هم‌آهنگ بود. - از جمله با ژوزف استالین که در ۱۹۰۸ با گدانوف را به سبب اشاره به «اشتباه‌های فاحش فردی ایلچ» و به دلیل این‌که گزینه‌ی مؤثری برای «بخش دیگر (ارتدوکس)» جناح ما به رهبری ایلچ است» مورد ستایش قرار داده بود. [۱۱]

لنین با ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم و با مدرسه‌ای که خود در بیرون از پاریس دایر کرد پاسخ گفت. با گدانوف سرانجام در ۱۹۰۹ اندکی پس از انتشار ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم از میان بلشویک‌ها اخراج شد.

این رویدادها در درون حزب بلشویک در زمینه‌ای بسیار گسترده‌تر انجام پذیرفت. در سال‌های آغازین قرن روشن‌فکران روس به اتفاق بسیاری از اعضای طبقه‌ی خود در سراسر اروپا «گرایش» نمایان به ترک پوزیتیویسم، علم‌باوری و ماده‌باوری، که دیرگاهی شیوه‌های مسلط فکری بودند، از خود نشان دادند. [۱۲] رسم‌وراه فلسفی گرایشی ذهنی‌باور، شخصی و گاه مذهبی به خود گرفت. از فیلسوفان غربی که از راه ترجمه به روسیه راه یافتند به نام‌های ویندلیباند^۱، نیچه، برگسون، هوسرل، و نیز ماکس استاینر برمی‌خوریم که «پیامبر آنارشیزم خودمحرورانه» بود. این حال‌وهوای فکری فراتر از محدوده‌ی حلقه‌ها و محافل علاقه‌مند به فلسفه رفت:

در شعر نمادپردازی و «دکاداس»^۲ رونق داشت... علاقه به مذهب، عرفان، کیش‌ها و آیین‌های شرقی و غیب‌باوری تقریباً همگانی بود... بدینی، شیطان‌پرستی، پیش‌گویی‌های فاجعه‌آسا و آخرالزمانی، جست‌وجو در زرفناهای رازورانه و مابعدالطبیعی، عشق به امور خیال‌انگیز، شهوت‌پرستی، روان‌شناسی، و خودکاوی - این همه در یک فرهنگ واحد مدرنیستی یکی شده بود. [۱۳]

این حال‌وهوای بحران فکری در اروپا در نهایت امر فرآورده‌ی فضای سرنوشت شوم

۱- Wilhelm Windelband (۱۸۴۸-۱۹۱۵) فیلسوف آلمانی که به اتفاق هاینریش ریکرت، دیگر فیلسوف آلمانی (۱۸۶۳-۱۹۴۶)، مکتب نئوکانتی بادن را بنیاد گذاشت.

قریب‌الوقوعی بود که با سال‌های پیش از جنگ جهانی اول ملازمه داشت. در روسیه به سبب بن‌بستی که تزاریسم به آن رسیده بود این بحران به مراتب ابعاد بزرگ‌تری داشت. این بحران با شکست انقلاب ۱۹۰۵ به اوج رسید. «نومیدی و یاسی که در پی شکست ۱۹۰۵ پدید آمد تأثیر بسیار در تقویت این حال‌وهوا داشت و در بخش‌هایی تأثیر گذاشت که پیش‌تر نیروی آن را احساس نکرده بودند». [۱۴]

از این رو آراییی که با گدانوف می‌کوشید آن‌ها را با مارکسیسم پیوند دهد دست‌کم از آغاز قرن در آشوب فکری‌ای که روشن‌فکران بنیادبرانداز اروپایی را در کام خود فرو برده بود رواج داشت، گو که محتمل است با انتشار مجموعه‌ی مقاله‌های نقطه‌عطف‌ها^۱ در ۱۹۰۹ به اوج خود رسیده باشد. این مقاله‌ها ماتریالیسم پیکارجوی پلخانوف و پیش‌گامان روشن‌فکران را محکوم می‌کرد. گفته می‌شد که پوپولیست‌ها و مارکسیست‌ها مسایل معنوی و اخلاقی را نادیده می‌گیرند؛ روشن‌فکران روس می‌بایست نگرش‌های «گستاخانه و ضدحکومتی» خود را و نیز رد و انکار «اندیشه‌ی مسئولیت فردی» را ترک گویند؛ این استدلال را پیترو استرووه می‌آورد که فقط یازده سال پیش متن بیانیه‌ی نخستین کنگره‌ی سوسیال‌دمکراسی روسیه و حزب کار را تنظیم کرده بود [۱۵]

گوشه‌ای از این چشم‌انداز فکری را احیای علاقه به آرای ایمانوئل کانت، در پی صدمین سال مرگ او در ۱۹۰۴، اشغال می‌کرد. جنبش نئوکانتی پس‌زمینه‌ی فلسفی مباحثه‌ی میان لنین و با گدانوف بود. اما عاملی که به آرای نئوکانتی نیرویی خاص می‌بخشید ارتباطی بود که میان این آراء و انقلابی که در علوم طبیعی به وقوع می‌پیوست برقرار می‌شد.

این انقلاب هم‌چنین زمانی به اوج خود رسید که در ۱۹۰۵ آینشتاین سه رساله به سال‌نامه‌ی فیزیک عرضه کرد. یکی از این رساله‌ها به وصف نظریه‌ی ذره‌ای نور می‌پرداخت که شالوده‌ای برای نظریه‌ی کوانتوم بنا می‌کرد. دو رساله‌ی دیگر درباره‌ی نسبت بودند. کشفیات آینشتاین خرد مرسوم را که بر قوانین فیزیک نیوتن استوار بود در هم می‌شکست، خرد مرسوم می‌کرد بر طبق آن طبیعت مرکب از پاره‌های ثابت گسیخته و جدا از هم ماده بود. اکنون ثابت می‌شد که جهان از ذرات ریز اتمی بی‌نهایت خرد تشکیل شده است، زمان و مکان

مفهوم‌هایی نسبی‌اند و نه مطلق.

به گذشته که بنگریم می‌بینیم که درک این مطلب برای ما به مراتب آسان‌تر از معاصران این نظریه است که: این نظریه انقلابی در چگونگی دریافتن واقعیت مادی است و نه نظریه‌ای که بر آن باشد که واقعیت مادی دیگر وجود ندارد. اما برخی فیزیک‌دانان آن زمان، از جمله برخی از کسانی که به نحو بسیار تنگاتنگ با کشفیات جدید پیوند داشتند، این تمایز را خیلی روشن نمی‌کردند. این کسان که از این‌که آینشتاین جهان را به نحوی تازه و بنیادبرانداز از نو تفسیر کرده بود سخت یکه خورده بودند، نتیجه می‌گرفتند که همه‌ی آنچه درباره‌ی جهان می‌دانیم احساس‌ها و مفهوم‌های ما است. و این آن نقطه‌ای است که به نظر می‌رسد انقلاب در علم گواهی نیرومند به نفع شناخت‌شناسی نئوکانتی به دست می‌دهد که تکیه‌اش بر شکاف پرتشدنی میان دریافت‌های حسی ما و جهان واقعی است.

به نظر می‌رسید هم در فیزیک و هم در فلسفه گواه هستی‌عینی جهان گم شده است - یگانه واقعیت شناختنی مفهوم‌های ذهنی ما درباره‌ی جهان بود. انطباق میان اندیشه و واقعیت دیگر لزوماً ممکن نبود، تضمین این انطباق که دیگر جای خود داشت. و از این رو پیش‌رفت علمی که می‌بایست کمک کند تا حال و هوای فزاینده‌ی خردستیزی را در میان بخش‌هایی از روشن‌فکران روس بشکند کار را به تقویت ایدئالیسم می‌کشاند.

باگدانوف از نظریه‌های ارنست ماخ فیزیک‌دان و ریشارد آواناریوس^۱ فیلسوف الهام می‌گرفت. ماخ، که آینشتاین به دین خود به او اذعان داشت، از شرکت‌کنندگان در مباحثی بود که فیزیک را در دهه‌ی نخست قرن بیستم از بیخ و بن از نو شکل داده بود. ماخ که در آغاز تحت تأثیر کانت بود تا آن‌جا رفت که اظهار کرد هر فکری در باب «شیء فی‌نفسه» «زاید» است، و از این رو از ایدئالیسم مبهم کانت به ایدئالیسم خالص بارگلی و هیوم واپس نشست که به گمان او «متفکرانی به مراتب منسجم‌تر از کانت» [۱۶] بودند. ماخ می‌اندیشید که،

علم کوششی است برای سامان دادن به دریافت‌های حسی^۲ به فشرده‌ترین نحو ممکن... و نه کشف حقیقت درباره‌ی جهان...

مفهوم وحدت بخش ماخ نه ماده که تجربه بود. تجربه در و از طریق دریافت‌های

۱- Richard Avenarius (۱۸۹۴-۱۸۹۴) فیلسوف یوزیتویست آلمانی.

حسی یگانه مقوله‌ی معنادار شناخت‌شناسانه بود و هر گونه مفهومی از سرچشمه، علت یا مرجع را طرد می‌کرد. اشیای مادی فقط عبارت از گروه‌بندی‌های بالنسبه ثابت و پایدار دریافت‌های حسی بودند. [۱۷]

ماخ کوشید، با پافشاری بر این‌که با اشیای مادی چنان رفتار نمی‌کند که گویی حالت‌های ذهنی‌اند، از اتهام ایدئالیسم بپرهیزد، و می‌گفت صرفاً نظر بر این دارد که مسایل مربوط به ارتباط میان ذهن و ماده بی‌ربط‌اند، زیرا که ما نمی‌توانیم یک سنخ از دریافت‌هایی را که از راه به اصطلاح ماده در ما ایجاد شده است، از دریافت‌هایی که از راه فرایندهای اندیشه در ما پدید آمده است، تمیز دهیم:

از این رو من هیچ آنتی‌تری بین امر مادی (فیزیکی) و امر روانی نمی‌بینم اما یک همانستی ساده‌ی مربوط به این عناصر می‌بینم. در قلمرو حسی آگاهی من هر شیء در عین حال هم مادی است و هم روانی. [۱۸]

در زوربخ نیز ریشارد آواناریوس درگیر کاوشی مشابه بود تا بر تضادهایی غلبه کند که قول کانت به دوپارگی میان جهان اندیشه و جهان مادی، یعنی شیء فی‌نفسه، پدید آورده بود: او به ویژه در پی آن بود که... تمایز میان «تأثرات ذهنی» و «شیء‌های فی‌نفسه» ی دست‌رس‌ناپذیر را نفی کند... همین که ما پایه‌های این توهم را بلرزانیم که «آگاهی درونی» ای داریم که در آن «اشیای خارجی» به نحو مرموز و رازورانه عرضه می‌شوند - یعنی اشیایی که مستقل از این امر واقع وجود دارند که «داده‌شده» اند اما نمی‌توانیم به هیچ طریق دیگری آن‌ها را بشناسیم - از قید همه‌ی مسایل و مقولات سنتی فلسفه، اختلاف و مشاجره میان رئالیسم و روح‌باوری، مسایل حل‌نشده‌ی ذاتی و تفکیک‌ناپذیر مفهوم‌های جوهر، نیرو و علت آزاد شده‌ایم. [۱۹]

یا چنان که لنین می‌گوید: «آواناریوس... به استدلال کهنه و فرسوده‌ی ایدئالیسم ذهنی واپس می‌نشیند، به این‌که اندیشه و واقعیت جدانشدنی‌اند زیرا که واقعیت را فقط می‌توان در اندیشه در نظر آورد». [۲۰]

در این طرح حرکت شعور انسانی صرفاً به صورت بازتابی زیست‌شناختی درمی‌آید. پیش‌رفت‌هایی که در اندیشه صورت می‌گیرد صرفاً روش‌هایی کارآمدتر است که مغز به مدد

آن به جریان انگیزاننده^۱هایی که از حواس دریافت می‌دارد فرمان می‌دهد. هدف اندیشه این نیست که حقیقت را درباره‌ی جهان بداند بلکه صرفه‌جویی در کوششی است که لازم است تا اطلاعاتی را که از حواس دریافت داشته است فراورش^۲ کند. «کُلّ مقصود شناخت علمی به سودمندی زیست‌شناختی فرو می‌کاهد» [۲۱] آواناریوس نیز مانند ماخ می‌خواست صرفاً از طریق حکم‌کردن به این‌که اتهام‌های ایدئالیسم در مورد چارچوب مفهومی او نپذیرفتنی است از این اتهام‌ها بپرهیزد، اما «گرچه هدف آواناریوس این بود که فلسفه را از بند دوگانگی "ذهن" و "ماده" برهاند و آن هم از راه فروکاستن تمامی وجود به تجربه که در آن نفس و شیء با شرایط برابر عرضه می‌شوند، باز نمی‌توانست از گرفتن نتایجی بپرهیزد که او را در مظان "ذهنی‌گرایی" یا "ناهم‌سازی"^۳ قرار می‌داد.» [۲۲]

برجسته‌ترین نکته در مورد اندیشه‌ی ماخ و آواناریوس دقیقاً همین ایدئالیسم است. این دو تن با نفی و برانداختن «شیء فی‌نفسه» در زیر نام تجربه‌ی بی‌جزء و یک‌پارچه، بند و افساری را بردیدند که فلسفه‌ی کانت را به ارتباطی با جهان واقعی پیوند می‌داد. اما هر فلسفه‌ای که به نحو درخور ارتباط میان جهان مادی و فرایند اندیشه را توضیح ندهد به تکرار و بازآفرینی مسایل ایدئالیسم و ماتریالیسم عوامانه به شیوه‌ای اذعان نشده، پاره‌پاره و نامسجم و متناقض منجر می‌شود. برای نمونه آواناریوس و ماخ نظریه‌ای پدید آوردند که بن‌مایه‌ی اصلی آن ایدئالیسمی تمام‌عیار بود اما درعین حال دربردارنده‌ی ماتریالیسمی عوامانه، مثلاً فروکاستن حرکت‌شناسایی به بازتابی زیست‌شناختی، بود.

فلسفه‌ی باگدانوف تقریباً به‌تمامی برگرفته از اندیشه‌های آواناریوس و ماخ بود. او نیز مانند این دو تن بر آن بود که طبیعت واقعی مستقلاً موجود نیست بلکه «تجربه‌ای جمعی سامان یافته» است. [۲۳] به نظر باگدانوف «مسأله‌ی هم‌خوانی و دم‌سازی تجربه با هر چیزی در بیرون از خودش بی‌معنا است و از آن‌جا که تجربه همه‌ی چیزهایی را که وجود دارد در بر می‌گیرد پس هیچ چیز بیرون از آن نیست» [۲۴] بنابراین باگدانوف می‌توانست حکم مشهور مارکس را چنان بازخوانی کند که به این صورت خوانده شود: «وجود اجتماعی و آگاهی اجتماعی به معنای دقیقی این اصطلاح‌ها همانست» [۲۵]

در نظر باگدانوف تفاوت میان ذهنیت و عینیت در این است که ذهنیت دریافتی^۱ [حسی] است که یک فرد دارد حال آن‌که عینیت دریافتی [حسی] است که کُلّ یک جامعه به اشتراک دارد. با این ادعا که هر تضادی در درک و فهم جامعه از جهان حاصل شکاف‌ها و اختلاف‌های طبقاتی است و این تضادها در حاکمیت سوسیالیسم از میان می‌رود، گزاشی شبه‌مارکسیستی به این نظریه داده می‌شود. باگدانوف هم‌چنین با تقلیل‌گرایی زیست‌شناسانه‌ی ماخ و آواناریوس هم‌داستان است: شناخت صرفاً ابراری می‌شود که مقصودش هم‌یاری در پیش‌رفت فنی به کارآمدترین نحوه‌ی ممکن است، نوعی «روش-تیلوری^۲ ذهن» که جایی برای هیچ‌گونه مفهومی از حقیقت که بر هم‌نواپی و هم‌سازی احکام ما با واقعیت مستقل مبنی باشد، باقی نمی‌گذارد.

به نظر می‌رسد که باگدانوف بر این گمان بوده است که این معجون درهم‌جوش. آراء و اندیشه‌ها مظهر و چکیده‌ی مارکسیسم است زیرا که این معجون بر این نکته اصرار می‌ورزد که محرک نجات‌بخش. کار برای مفهوم‌های «کارآمد» در حکم موتور پیش‌رفت است و این‌که خلاقیت بشری همانا عنصر تعیین‌کننده در سامان‌دهی به تجربه‌ی ما برای کارآمدترین بهره‌گیری از داده‌هایی است که حواس ما فراهم می‌آورند. این نکته‌ی اخیر آرای فلسفی باگدانوف را با نگرش او به چگونگی ساختن حزب بلشویک پیوند می‌دهد:

باگدانوف... و دیگر آمپریوکریستیک‌های روس بر این باور بودند که شناخت‌شناسی «فعال» شان خوب با روح بلشویسم و با این فکر کُلّی آن خوگر و مانوس است که انقلاب هنگامی که شرایط اقتصادی به پختگی برسد خودبه‌خود در نمی‌گیرد بلکه انقلاب بسته به نیروی اراده‌ی گروهی از سازمان‌دهندگان است. باگدانوف، که برای او «سازمان» دغدغه‌ی خاطر بود، این اصطلاح را با آزادی یک‌سان در مورد مسایل حزبی و اصول شناخت‌شناسی به کار می‌گرفت. [۲۶]

این ترکیب ایدئالیسم، ماتریالیسم خام و چپ‌روی افراطی در سراسر عمر با باگدانوف ماند. پس از انقلاب اکتبر باگدانوف به صورت یکی از هواخواهان پرولت‌کولت^۳ و «علم پرولتاریایی» درآمد.

1- perception 2- taylorism

۳. Proletkult، به معنای نفی کُلّی و نام‌تمام فرهنگ بورژوازی و هواخواهی از فرهنگ و هنر و ادبیات خالص پرولتری

لنین در ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم نتایج فلسفی اشتباهی را برملا می‌کند که ماخ، اواناریوس و باگدانوف از انقلاب در علم گرفته‌اند. از قدرتِ سترگ ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم است که توانسته است به‌وضوح فیزیک جدید را از بند سوءاستفاده‌ی فلسفی‌ای برهاند که حتا به دست برخی از دانشمندانی انجام گرفته است که به نحوی تنگ‌انگ با فیزیک جدید پیوند داشته‌اند. لنین در بحث خود از «انقلاب تازه در علوم طبیعی» بر این نکته تکیه می‌کند که علم جدید «به فیلسوفان به عنوان دست‌آویزی موجه برای تزک ماتریالیسم به نفع ایدئالیسم خدمت کرده است». در فضایی که مفاهیم مربوط به جهان به‌سرعت دگرگون می‌شوند، درحالی‌که «فرضیه‌ای جای خود را به فرضیه‌ی دیگر می‌دهد».

هیچ چیز از الکترون مثبت شناخته نیست؛ فقط همین سه ماه پیش بود (در ۲۲ ژوئن ۱۹۰۸) که ژان بکرل^۱ به فرهنگستان علوم فرانسه گزارش داد که موفق به کشف این «جزو سازنده‌ی جدید ماده» شده است. چگونه فلسفه‌ی ایدئالیستی می‌تواند از مغنم‌شردن این فرصت امتناع کند، آن هم وقتی که هنوز «ماده» به مدد ذهن انسان «جست‌وجو» می‌شود و بنابراین چیزی بیش از «نماد» و غیره نیست. [۲۷]

لنین برهان می‌آورد که علم جدید «هم‌کار ایدئالیسم اعلام می‌شود» زیرا که علم جدید: نظریه‌ی دیرینه‌ی ساختار ماده را از هم پاشیده است، اتم را شکسته است و شکل‌های تازه‌ای از حرکت ماده را کشف کرده است که چنان بی‌شابهت به شکل‌های کهن است، چنان به کلی پژوهش‌نشده و مطالعه‌نشده است، چنان غریب و نامعمول و «معجزه‌آسا» است که اجازه می‌دهد که طبیعت به صورت حرکت غیرمادی (روحی، ذهنی، روانی) عرضه شود. محدودیتِ دیرین بر شناخت ما از ذرات خرد ماده ناپدید شده است، و بدین سان - فیلسوف ایدئالیست چنین نتیجه می‌گیرد - ماده ناپدید شده است (اما اندیشه بر جا است). [۲۸]

می‌توان بار دیگر دید که چگونه انقلاب در علم می‌تواند تجدید حیات ایدئالیستی را در فلسفه تغذیه کند. حتا رئیس انجمن بریتانیایی شکوه و شکایت داشت که «مسأله‌ی مورد بحث این است که آیا فرضیه‌هایی را که در بن و شالوده‌ی نظریه‌های علمی قرار دارند و اکنون

همه به‌طور کلی پذیرفته شده‌اند باید توصیف‌های درست ساختمان جهان پیرامون مان شمرد یا صرفاً افسانه‌هایی مفید و مناسب». [۲۹] و فیزیک‌دان فرانسوی لوئیس هولویک^۱ اعلام می‌دارد که «اتم ماده‌زایی می‌کند، ماده ناپدید می‌شود». [۳۰]

لنین بر تمایز قابل‌شدن میان مقوله‌ی فلسفی ماده و نظریه‌های ویژه درباره‌ی ساختار ماده اصرار دارد. ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم در عین حال که به پیشباز انقلاب در علم می‌رود نظریه‌ی ایدئالیستی شناخت، یعنی شناخت‌شناسی را که مبتنی بر این بنیادها است، رد می‌کند:

حتا نمی‌توان به یک تن از استادانی که می‌توانند در زمینه‌های ویژه‌ی شیمی، تاریخ یا فیزیک یاری‌های شایان و بسیار ارزشمند کنند، وقتی که قدم به قلمرو فلسفه می‌گذارند دره‌ای اطمینان کرد. چرا؟ به همان دلیل که حتا به یکی از استادان اقتصاد سیاسی که ممکن است بتواند در زمینه‌ی تحقیقات واقعی^۲ و تخصصی کمک‌های شایان و بسیار ارزشمند کند وقتی قدم به قلمرو نظریه‌ی عام اقتصاد سیاسی می‌گذارد نمی‌توان سوزنی اطمینان کرد. زیرا در جامعه‌ی مدرن نظریه‌ی عام اقتصاد سیاسی همان قدر علمی جانبدار است که شناخت‌شناسی. [۳۱]

لنین در مخالفت‌اش با ماخ و باگدانوف و در ارزیابی از انقلاب در فیزیک بر حق بود. در واقع «نادیده‌انگاشتن دیالکتیک» از جانب ماخ و باگدانوف بود که این زمینه را هموار ساخت که به «ایدئالیسم بلغزند». لنین حق داشت که پیوند میان پذیرش ایدئالیسم از جانب باگدانوف و ناتوانی‌اش از نشان دادن واکنش درست به رکود سطح مبارزه در روسیه را برجسته کرد. و این مطمئناً درست است که «ایدئالیسم فیزیکی» در اوج محبوبیت بود که لنین نوشت این محبوبیت «شیفتگی گذرا و موقت» است و فقط «اقلیتی از فیزیک‌دانان جدید» که تحت تأثیر درهم‌شکستگی نظریه‌های قدیم... [و] بحران در فیزیک جدیدانده از آن پیروی می‌کنند. [۳۲] دست‌آورد لنین این بود که حرکت آن گرایش ایدئالیستی را متوقف کرد که باگدانوف سلسله‌جنبان آن بود، و این کار را صرفاً با تکرار این نکته انجام می‌داد که:

1- Louis Houllevique

۲- factual یعنی که مبتنی بر «فاکت» بوده، امر واقع و...

1- Jean Becquerel

وجود ماده منوط به ادراک حسی نیست. ماده مقدم است. ادراک حسی، اندیشه و آگاهی فرآورده‌ی عالی ماده‌ای هستند که به نحو خاصی سامان یافته است. چنین است آرای ماتریالیسم به‌طورکلی و آرای مارکس و انگلس به‌طوراخص. [۳۳]

و لنین در بهره‌برداری از تضادهای میان چارچوب ایدئالیستی باگدانوف و ماتریالیسم ناگوارده و هضم‌نشده‌ای که او می‌کوشید در این چارچوب جای دهد تردید به خود راه نمی‌داد. از آن‌جا که پایه‌ی کار خود را فقط بر ادراک‌های حسی قرار می‌دهی نمی‌توانی به مدد اصطلاح «عنصر»، «یک‌سویه‌گی» ایدئالیسم‌ات را تصحیح کنی بلکه فقط موضوع را خلط می‌کنی و با ترس و لرز از نظریه‌ات پنهان‌اش می‌کنی... زیرا اگر عناصر ادراک‌های حسی‌اند، حتا یک لحظه حق نداری که وجود «عناصر» را مستقل از اعصاب و ذهن من بپذیری. اما اگر اشای مادی‌ای را بپذیری که مستقل از اعصاب و ادراک‌های حسی من‌اند و فقط با تأثیرگذاشتن بر شبکه‌ی من سبب ادراک‌های حسی می‌شوند. در آن صورت به طرز زشت و شرم‌آوری ایدئالیسم «یک‌سویه‌ات را رها کرده‌ای و دیدگاه ماتریالیسم «یک‌سویه» را پذیرفته‌ای. [۳۴]

اما هنگامی که لنین به فراسوی این دفاع از ماتریالیسم رفت تا شرحی مثبت از فلسفه‌ی مارکسیستی به دست دهد، نظریه‌اش نسبت به نحوه‌ی برخوردش با ارتباط میان فیزیک جدید و اندیشه‌های فلسفی مخالفان‌اش به مراتب کم‌تر دیالکتیکی بود. یکی از علت‌های این ضعف این بود که لنین نیز از شکست موج انقلابی و آفت و رکود در سطح مبارزه‌ی طبقاتی لطمه دیده بود چنان که تونی کلیف خاطرنشان می‌کند،

اما کار خود لنین، **ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم**، نیز از این فقدان ارتباط و تماس واقعی با جنبش زنده لطمه می‌بیند. (فقط لازم است این اثر را با آن کار شکوه‌مند از لحاظ دیالکتیکی موجز و فشرده و زنده یعنی **یادداشت‌های فلسفی** در جلد ۳۸ مجموعه‌ی آثار لنین مقایسه کنیم). نکته‌ی مهم این‌جا است که لنین هرگز استدلال‌های خود را در جزوه‌ها و مقاله‌های بعدی تکرار نمی‌کند، چنان که قبلاً همیشه با نوشته‌های دیگر چنین می‌کرد. هیچ مقاله‌ی ویژه‌ای در مطبوعات به شرح و بسط تری‌های این کتاب نمی‌پردازد؛ هم‌چنان که در هیچ یک از نوشته‌های لنین، از جمله مکاتبات وسیع او پس از ۱۹۰۹ اشاره‌ای به آن نمی‌رود. [۳۵]

سرچشمه‌ی ضمنی ضعف با عامل دیگری درمی‌آمیزد و آن تأثیر سنت فکری است که لنین در آن کار می‌کرد. این سنت فکری جهان مارکسیسم بین‌المللی دوم بود. لنین هنوز نیم‌دوچین سال از گسست نهایی‌اش از بین‌الملل دوم در ۱۹۱۴ دور بود، و گرچه حزب بلشویک در عمل به‌طورکلی بر بنیادی انقلابی بیش می‌رفت که یک‌سر متفاوت با رفرمیسم و اصلاح‌طلبی بین‌الملل دوم بود با این حال به‌هیچ‌رو روشن نبود که این امر سرانجام به ارزیابی دوباره‌ی کامل‌عیار سنت‌های بین‌الملل از هر جنبه - از تاکتیک بگیر تا فلسفه - خواهد انجامید. هنوز این امکان وجود داشت که در خصوص مسایل مربوط به تاکتیک، تشکیلات و نظریه‌ی سیاسی خود را در منتهالیه چپ بین‌الملل قرار داد بی آن‌که لازم آید شرح‌کلی روش مارکسیستی را که نظریه‌پردازان بین‌الملل دوم، امثال کائوتسکی و پلخانوف، به دست می‌دادند نفی و طرد کرد.

چنین ابهامی نشان خود را بر اندیشه‌ی همه‌ی مارکسیست‌های بزرگ این دوره نقش می‌کند. ژزا لوکزامبورگ با رهبران بین‌الملل بر سر مسایلی چون اصلاح یا انقلاب و اعتصاب توده‌ای درگیر می‌شود اما هرگز به بازبینی در مسأله‌ی حزب انقلابی نمی‌پردازد. نظریه‌ی انقلاب مداوم تروتسکی گسستی قطعی با نظریه‌ی مرحله‌بندی مکانیستی [انقلاب] بین‌الملل است، با این حال تروتسکی هم‌چنان عضو بین‌الملل می‌ماند و هم‌چنان در بینش بین‌الملل در خصوص سازمان حزبی شریک است. ویژگی‌های جامعه‌ی روسیه لنین را یاری داد تا به این نتیجه برسد که حزبی پیش‌تاز ضروری است، با این حال لنین نیز تا پس از وقوع جنگ جهانی اول تجربه‌ی بلشویک‌ها را تعمیم و گسترش نداد.

در هیچ‌یک از این موارد گسستن از بین‌الملل دوم، خواه از لحاظ عملی یا از لحاظ نظری، تام‌وتمام نبود، و از این رو شگفت‌آور نیست که انتزاعی‌ترین سطوح مارکسیسم، یعنی مسایل مربوط به روش مارکسیستی، اساساً از این طغیان‌ها برکنار می‌ماند. در واقع فقط پس از ۱۹۱۴ است که گستره‌ی کامل تباهی و انحطاط بین‌الملل به‌تمامی بر آفتاب می‌افتد، یعنی زمانی که انتقاد بنیادی اجتناب‌ناپذیر می‌شود.

از این رو شرح لنین از مارکسیسم در **ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم**، گرچه اغلب از شرح کائوتسکی ظریف‌تر و انعطاف‌پذیرتر است، با این حال هنوز مظهر و نشان مارکسیسم

بین‌المللی دوم را بر خود دارد. در واقع در بحث و جدل با ماکسیست‌ها پلخانوف است که متحد لنین است. نقطه‌ای که این ضعف به قوی‌ترین نحو خود را در آن جلوه‌گر می‌سازد مسأله‌ی «نظریه‌ی رونوشت‌بردارانه‌ی شناخت»^۱ است که لنین در ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم از آن به دفاع برمی‌خیزد. لنین تأکید می‌ورزد که بینش نظری در ذهن‌های ما رونوشت ساده‌ی جهان واقعی است. برای نمونه لنین تفاوت میان مکانیک نیوتونی را با فیزیک جدید با این عبارت‌ها توضیح می‌دهد:

... چون و چرا ندارد که مکانیک رونوشتی از حرکت‌های واقعی سرعت متوسط است، حال آن‌که فیزیک جدید عبارت است از رونوشتی از حرکت‌های واقعی سرعت کلان و فوق‌العاده. شناسایی نظریه به منزله‌ی رونوشت، به منزله‌ی رونوشت تقریبی واقعیت عینی همانا ماتریالیسم است. [۳۶]

دریافت حسی ما، آگاهی ما فقط تصویری^۲ از جهان بیرونی است، و روشن است که تصویر نمی‌تواند مستقل از چیزی باشد که آن را تصویر می‌کند. ماتریالیسم عامدانه باور «ساده»^۳ی نوع بشر را به صورت شالوده‌ی نظریه‌ی شناخت خود درمی‌آورد. [۳۷]

لنین ژک و بی‌پرده پا می‌فشارد که اندیشه‌های ما «رونوشت‌ها، عکس‌ها، تصویرها و بازتاب‌های آینه‌وار چیزها» هستند. [۳۸] همین یک‌سان‌پنداری مارکسیسم با نظریه‌ی ماتریالیستی خام و ناشیانه از معرفت است که این امکان را می‌دهد که لنین، ولو به نیت مقاصد جدلی، در پیکار با ماکسیست‌ها به عنوان مرجع موثق بر ماتریالیست‌های بورژوازی قرن هجدهم تکیه کند. اما با آن‌که ممکن است ماتریالیست‌های قرن هجدهم در زمانه‌ی خود انقلابی بوده باشند، باید روشن باشد که پس از هگل، چه رسد به مارکس، مفهوم‌های ماتریالیسم این متفکران یک‌سویه بود. تکیه‌ی لنین بر چارچوب روش‌شناختی جاری در بین‌المللی دوم او را از فهم و درک این نکته بازداشت. نتیجه آن‌که ضابطه‌بندی لنین تقریباً معادل این باور است که شناخت جهان صرفاً از راه بازآفرینی ذهنی نمود بی‌میانگی آن به دست می‌آید.

این نظر مارکس نبود. در واقع مارکس بر آن بود که «این نحوه‌ی نگرستی بی‌فرهنگان و

اقتصاددانان عامیانه‌اندیش به چیزهاست» که «از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که فقط شکل مستقیم تجلی روابط است که در ذهن آن‌ها بازتاب می‌یابد و نه رابطه و پیوند درونی‌شان» [۳۹]

هنگامی که مارکس استدلال می‌کند که علم ضروری است زیرا که نمود جامعه با ساختار بنیادین آن متفاوت است، دارد به این واقعیت اشاره می‌کند که کوششی مفهومی لازم است تا علت‌های واقعی تغییری را که در زیر سطح قرار دارد آشکار سازد. مارکس در مقدمه بر گروندریسه برخی از نکته‌هایی را که این روش لازم می‌آورد توضیح می‌دهد:

هنگامی که به بررسی‌های کشوری معین از لحاظ سیاسی - اقتصادی می‌پردازیم... به نظر می‌رسد درست باشد که با امور واقعی و مشخص و با پیش‌شرط واقعی آغاز کنیم و به همین سان در اقتصاد نیز درست این است که از جمعیت که بنیاد و موضوع تمامی عمل اجتماعی تولید است آغاز کنیم. اما با بررسی دقیق‌تر بطلان این نظر ثابت می‌شود. زیرا اگر برای نمونه من طبقاتی را کنار بگذارم که جمعیت از آن‌ها تشکیل یافته است، جمعیت انتزاعی بیش نیست. برای نمونه این طبقات نیز به نوبه‌ی خود عبارتی میان‌تهی خواهند بود اگر من با عناصری آشنا نباشم که طبقات بر آن‌ها متکی هستند یعنی کار مزدی، سرمایه و غیره. این‌ها نیز به نوبه‌ی خود مسبق به مبادله، تقسیم کار، قیمت‌ها و غیره‌اند. برای نمونه سرمایه بدون کار مزدی، ارزش، پول، قیمت و غیره هیچ نیست. از این رو اگر قرار بود با جمعیت آغاز کنم به مفهومی آشفته از کل می‌رسیدم، و در آن صورت به مدد تعیین بیش‌تر به نحو تحلیلی‌تر به سوی مفهوم‌های ساده‌تر حرکت می‌کردم، یعنی از مشخص به تخیل آمده به سوی انتزاع‌های رفیق‌تر تا آن‌که سرانجام به ساده‌ترین تعینات می‌رسیدم. از این‌جا سفر صورت معکوس به خود می‌گیرد تا آن‌که من سرانجام دوباره به جمعیت می‌رسم، منتها این بار جمعیت نه به صورت مفهوم آشفته‌ای از کل بلکه به هیأت کلیت غنی تعینات و روابط متعدد پدیدار می‌شود. [۴۰]

این فرایند در حاکمیت سرمایه‌داری، هم در تفکر علمی و هم در مبارزه برای آگاهی سیاسی، ضرورتی دوچندان دارد زیرا که عمل‌کردهای بازار گرایش به این دارد که سرشت واقعی روابط طبقاتی را که در بطن آن جا دارد پرده‌پوشی کند بنابراین تصورناپذیر است، که

مارکس بتواند بر نوعی نظریه‌ی رونوشت‌بردارانه‌ی زمخت از شناخت صحنه بگذارد. چنین نظریه‌ای صرفاً نمود ظاهری و سطحی جامعه را بازآفرینی می‌کند - یعنی مفهومی آشفته از کل - و بنابراین در آشکارساختن ساختار بنیادی و زیرین درمی‌ماند. این ساختار زیرین را نباید در برابر نمود ظاهری قرار داد: آشکارساختن ساختار واقعی جامعه روشن می‌کند که چرا جامعه چنین بر ما پدیدار می‌شود؛ توضیح می‌دهد که چرا نمود و جوهر لزوماً متفاوت‌اند اما در عین حال چرا جوهر مایه‌ی پدیدآمدن نمود می‌شود.

با این همه نظریه‌ی رونوشتی شناخت لنین مدافعان خود را دارد. مارکسیسم و ماتریالیسم دیوید هیلل روبن^۱ یکی از معدود آثاری است که در این موضوع به دفاع از ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم می‌پردازد. [۴۱] اما شیوه‌ای که روبن بر پایه‌ی آن دفاع خود را پیش می‌برد چنان است که به نظر می‌آید همه‌ی انتقادهایی را که عموماً بر ضد این نظر وارد می‌شود می‌پذیرد و تصدیق دارد.

شرح روبن بر تمایز میان نظریه‌ی انطباقی شناخت^۲ و نظریه‌ی بازتابی ادراک^۳ متکی است. نظریه‌ی نخست صرفاً بر این حکم موسع استوار است که تصورات ما قادر است ساختارهای واقعی جهان را در اندیشه‌ی ما بازآفرینی کند. نظریه‌ی دوم بر آن می‌رود که این فرایند کم‌وبیش فرآورده‌ی مستقیم دریافت حسی است:

گفتن این که یک نظریه ساختارهای واقعی را منعکس یا تصویر می‌کند به معنای طرح ادعا درباره‌ی باورها یا مفهوم‌های انعکاسی است. و به معنای طرح ادعا درباره‌ی انطباق میان نظریه‌ها، باورها، و حکم‌ها از سویی و واقعیت از سوی دیگر است. [۴۱] به هیچ‌رو بر هیچ چیز درباره‌ی انطباق ادراکی دلالت ندارد. در واقع تا آن‌جا که جوهرهای نظری‌ای که این باورها و حکم‌ها بدان‌ها ارجاع می‌دهند نادیدنی‌اند، برای آن‌ها هیچ‌گونه ادراک یا دریافت حسی تطبیقی وجود ندارد. نظریه‌هایی درباره‌ی ذرات ریز اتمی، میدان‌های نیرو، کار مجرد، یا روابط اجتماعی تولید هنگامی حقیقی‌اند که آنچه را که می‌گویند چنین باشد... [۴۱] هیچ... دریافت حسی، تصویر یا تأثیرات مستقیمی از این چیزها به هیچ‌رو وجود ندارد. [۴۲]

در یک نظریه‌ی انطباقی شناخت، که روایتی از آن برای هرگونه ماتریالیسم ضروری و لازم است، جایی برای کوشش تفسیری ویژه، و عنصری نظری برای میانجی‌شدن میان ادراک [حسی] و آگاهی وجود دارد. اما در نظریه‌ی بازتابی یا انعکاسی آگاهی به ادراک [حسی] فرو می‌گاهد.

روبن می‌پذیرد که نظریه‌ی بازتابی ناکافی و نارسا است. اما در عین حال می‌پذیرد که ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم هردو نظریه را طرد و نفی می‌کند. در واقع روبن برهان می‌آورد که «ضعیف اصلی» کتاب در این است که «لنین نظریه‌ی انطباقی شناخت را با نظریه‌ی انطباقی ادراک [حسی] ادغام و تلفیق می‌کند» [۴۳] و این که «شک نیست که لنین به نظریه‌ی بازتابی ادراک اعتقاد دارد». [۴۴] در این صورت دفاع روبن دفاعی است که اتهام اصلی را می‌پذیرد. و از آن‌جا که روی‌کرد دیالکتیکی ارتباط میان نظریه و واقعیت را به شیوه‌ای واری می‌کند که نه ترک انطباقی این دو لازم آید و نه اولی (نظریه) را به دومی (واقعیت) فرو گاهد، این ادعای اساسی را دارد که بر روی‌کردهای مکانیکی تر برتری دارد. خود لنین به نقص و نارسایی روی‌کرد خود پی برد و در این خصوص در ۱۹۱۴ به روش مارکس بازگشت.

لنین برای کشف دوباره‌ی این روش ناگزیر بود نقد مارکس را از هگل در ذهن مرور کند. وقوع جنگ جهانی اول و فروپاشی بین‌الملل دوم موقعیتی به دست دادند تا لنین در خاستگاه‌های مارکسیسم به بازبینی بنیادی بپردازد.

پیکار برای روش دیالکتیکی

وقوع جنگ جهانی اول برای لنین مایه‌ی شگفتی نبود اما فروپاشی بین‌الملل دوم ضربه‌ای تمام‌عیار بر او وارد آورد. ضربه چنان سخت بود که لنین گمان می‌برد نسخه‌ی فورورترس^۱، روزنامه‌ی حزب سوسیال‌دمکراسی آلمان، که اعلام می‌داشت که نمایندگان پارلمانی اس. پی. دی. به اعتبارات جنگی قیصر آلمان رأی مثبت داده‌اند جعل و فریبی بیش نیست. کشف تکان‌دهنده‌ی این نکته که بین‌الملل تا مغز استخوان پوسیده است فقط به پروردن خط‌مشی‌ای منسجم، ضدجنگ و انترناسیونالیستی نیاز نداشت، هم‌چنان که فقط اعلام نیاز

1- David Hillel Ruben

2- Correspondence Theory Of Knowledge

3- reflection theory perception

به یک بین‌المللی تازه کافی نبود بلکه هم‌چنین به بازنگری در اصول بنیادین مارکسیسم که بین‌المللی دوم ظاهراً بر شالوده‌ی آن بنا شده بود نیز نیاز داشت.

ناژدا کروپسکایا همسر و هم‌کار سیاسی تمام عمر لنین را به این بحران به یاد می‌آورد:

ایلچ در عین حال که با خیانت بین‌المللی دوم به آرمان به مبارزه‌ای پُرشور دست یازید بی‌درنگ پس از رسیدن به برن به آماده‌کردن مقاله‌ای درباره‌ی کارل مارکس برای دایرة‌المعارف گرانات^۱ پرداخت. لنین در این مقاله با تبیین شرح خود از آموزه‌ها و تعالیم مارکس با توضیحی درباره‌ی فلسفه‌ی او می‌آغازد و این فلسفه را به دو بحث تقسیم می‌کند: «ماتریالیسم فلسفی» و «دیالکتیک».

چنان که کروپسکایا می‌گوید این کارگسستی تند و برنده با روی‌کرد متعارف بود:

این کار شیوه‌ی مرسوم ارائه‌ی آموزه‌های مارکس نبود. ایلچ پیش از نوشتن فصل‌های مربوط به ماتریالیسم فلسفی و دیالکتیک باز با جدیت و استمرار دوباره هگل و دیگر فیلسوفان را بازخوانی کرد و حتا پس از آن‌که مقاله را به پایان بُرد به مطالعات خود ادامه داد. هدف از کاری که در قلمرو فلسفه می‌کرد این بود که بر روش تبدیل فلسفه به راه‌نمایی مشخص و ملموس برای عمل تسلط یابد. [۴۵]

مقاله‌ی لنین درباره‌ی مارکس میان ژوئیه و نوامبر ۱۹۱۴ نوشته شد. اما هم‌چنان که کروپسکایا می‌گوید مطالعه‌ی لنین درباره‌ی هگل پس از فرستادن پیش‌نویس مقاله به دایرة‌المعارف گرانات نیز ادامه یافت. اندیشه‌های لنین درباره‌ی دیالکتیک به‌وضوح هنوز در حال پیش‌رفت بودند. لنین بخش‌هایی از منطق هگل را که به وارسی «ذهنیت» و «آموزه‌ی مفهوم»^۲ می‌پرداخت در نیمه‌ی نخست سال ۱۹۱۴ خواند. در چهارم ژانویه ۱۹۱۵ به ناشران دایرة‌المعارف نوشت:

از این گذشته، آیا هنوز وقتی باقی نیست تا در قسمت دیالکتیک برخی تصحیح‌ها به عمل آید... من در یک‌ماه‌ونیم گذشته درباره‌ی مسأله‌ی دیالکتیک مطالعه کرده‌ام و گمان می‌کنم اگر وقتی باقی باشد می‌توانم چیزهایی بر آن بیافزایم. [۴۶]

بنابراین پرسش این‌جا است که لنین در بازخوانی هگل چه چیز کشف کرده بود که او را واداشت که درک و دریافت‌اش را از دیالکتیک دیگرگون کند؟ نخست آن‌که لنین فلسفه‌ای یافت بسیار متفاوت و بسیار مهم‌تر از ماتریالیسم مکانیکی‌ای که بین‌المللی دوم او را بدان رهنمون شده بود. لنین در یادداشت‌هایش در خصوص همان بخش‌هایی از منطق که پیش از نوشتن نامه به ناشران دایرة‌المعارف سرگرم خواندن آن بود «دو گزین‌گویه درباره‌ی مسأله‌ی انتقاد از کانت‌باوری مدرن، ماخیسم و غیره» به دست می‌دهد؛ به این شرح:

۱- پلخانوف کانت‌باوری را (و لادری‌گری را به‌طورکلی) بیش‌تر از دیدگاه ماتریالیسم عوامانه مورد انتقاد قرار می‌دهد تا از نظرگاهی دیالکتیکی - ماتریالیستی، تا بدان‌جا که صرفاً آرای آنان را در **بادی نظر** [از سرآغاز] **رد می‌کند** اما آن‌ها را **تصحیح** نمی‌کند (آن گونه که هگل کانت را تصحیح می‌کند)، تعمیق‌شان نمی‌کند، تعمیم و گسترش‌اشان نمی‌دهد، **پیوند و گذارها و انتقال‌های** هر مفهوم را نشان نمی‌دهد.

۲- مارکسیست‌ها (در آغاز سده‌ی بیستم) کانتی‌ها و هیومی‌ها را بیش‌تر به شیوه‌ی فویرباخ (و بوختر^۱) مورد انتقاد قرار داده‌اند تا به شیوه‌ی هگل. [۴۷]

این دیگر چیزی بیش از انتقاد از بین‌المللی دوم بود، انتقاد از خود بود. لنین در پیکار با «ماخیسم و کانت‌باوری مدرن» سخت با پلخانوف هم‌پیمان شده بود و او نیز مانند پلخانوف از شناخت‌شناسی مارکسیستی‌ای به دفاع برخاسته بود که بیش‌تر با ماتریالیسم فوئرباخ اشتراک نظر داشت تا با دیالکتیک هگل. سومین گزین‌گویه مطلب را به‌تمامی برملا می‌کند:

محل است بتوان به‌تمامی **سرمایه‌ی** مارکس، و به‌ویژه فصل نخست آن را دریافت بی آن‌که دقیقاً و به‌تمامی **کلی منطقی** هگل را مطالعه کرد و فهمید. نتیجه آن‌که نیم‌قرن بعد هیچ‌یک از مارکسیست‌ها مارکس را نفهمیده‌اند!! [۴۸]

لنین پیوسته به این نکته برمی‌گردد که پلخانوف مهم‌ترین نوشته‌های هگل، به‌ویژه نوشته‌هایی را که با نظریه‌ی شناخت ارتباط دارد، نادیده انگاشته است:

دیالکتیک همانا نظریه‌ی شناخت (هگل و) مارکسیسم است. این آن جنبه‌ای از مسأله است (فقط «یک جنبه» نیست بلکه جوهر مسأله است) که پلخانوف، اگر نخواهیم از

دیگر مارکسیست‌ها سخن بگوئیم، به آن توجه ندارد. [۴۹]

و باز، پس از ذکر آموزشی که باید «بسط و گسترش داده شود»، لنین می‌نویسد:

پلخانوف احتمالاً حدود هزار صفحه درباره‌ی فلسفه (دیالکتیک) نوشته است (بلتوف + ضد باگدانوف + ضد کانت باوری + مسایل بنیادی و غیره و غیره). در میان این صفحات، درباره‌ی **منطقی کبیر، در ارتباط با آن**، درباره‌ی **تفکرش (دیالکتیک به معنی دقیق کلمه، به عنوان علم) هیچ!!** [۵۰]

در واقع لنین چنان از نیرو و قوت دست‌گامِ هگل یکه خورده است که نتیجه می‌گیرد، «ایدئالیسم هوش‌مند به ماتریالیسم هوش‌مندانه نزدیک‌تر است تا ماتریالیسم خرفت و ابلهانه» و سپس برای روشن‌تر کردن مطلب می‌افزاید «ایدئالیسم^۱ دیالکتیکی به جای هوش‌مندانه؛ متافیزیکی، عقب‌مانده، مرده، زمخت، متصلب به جای احمقانه». [۵۱] اما در بازنگری لنین در هگل چیزی بیش از گسست از گذشته هست. در این یادداشت‌های پراکنده لنین برخی از دقیق‌ترین تعریف‌ها را از مفهوم‌های اصلی فلسفه‌ی مارکسیسم به دست می‌دهد. برای نمونه خود دیالکتیک هرگز بهتر از این توضیح داده نشده است:

شکافتن یک کل واحد و معرفت بر اجزای متضاد آن... **جوهر** (یکی از «ذاتیات»، یکی از اصلی‌ترین، اگر نه اصلی‌ترین خصیصه‌ها یا ویژگی‌های) دیالکتیک است. این دقیقاً همان شیوه‌ای است که هگل نیز مسأله را به همین صورت طرح می‌کند. [۵۲]

لنین خاطرنشان می‌کند که به «این جنبه‌ی دیالکتیک (مثلاً در کار پلخانوف) معمولاً توجه کافی نمی‌شود: همانستی اضداد به عنوان سرمجموع نمونه‌ها^۲ گرفته می‌شود». نگرانی لنین این است که توضیح‌های پیشین درباره‌ی دیالکتیک صرفاً نشان داده باشد که واقعیت گلیتی را شکل می‌دهد و این که چیزهایی که اضداد و متقابلان فرض می‌شوند در واقعیت امر به یکدیگر مرتبط‌اند. اما این کسان تأکید نکرده‌اند که واقعیت گلیتی متضاد است یا آن که ارتباط متعارض همه‌جانبه‌ی اجزای گلیت است که نیروی انگیزاننده‌ی دگرگونی و تکامل آن به شمار

می‌آید. هنگامی که لنین نظر خود را درباره‌ی دیالکتیک در سه نکته شرح می‌دهد علاوه بر گلیت و وحدت تحلیل و ترکیب^۱، بر «سرشت متضاد خود چیز (روی دیگر خود)، نیروها و گرایش‌های متضاد در هر پدیده» نیز تأکید دارد. [۵۳]

نمونه‌ی معاصر گلیت فامتضاد را شاید بتوان در نظر برخی از اکولوژیست‌ها در باب جهان یافت؛ تأکید این کسان بر به‌هم‌پیوستگی انسان‌ها و طبیعت، علم و واقعیت و مانند آن است اما هیچ مفهومی از تضاد ندارند و بنابراین هیچ مفهومی از دگرگونی حاصل از تحول و تکامل درونی ندارند. بنابراین میل به دگرگونی صرفاً خواستی پرهیزکارانه یا فرمانی اخلاقی است که از بیرون تجویز می‌شود اما هیچ پیوند اندام‌وار با گلیت ارتباط‌هایی که پیش‌تر وصف آن رفت ندارد. بنابراین گلیت به صورت گلیتی مرده بر جا می‌ماند، لنین به وضوح می‌دید که مارکسیسم بین‌الملل به همین سان مفهوم کاذبی از گلیت پرورده است که مفهوم تضاد درونی را از میان برمی‌دارد. نزد لنین نکته‌ی اصلی این بود،

شناسایی (کشف) گرایش‌های متضاد مخالف **متقابلاً دافع** در همه‌ی پدیده‌ها و فرایندهای طبیعت (از جمله ذهن و جامعه)... تکامل عبارت است از «مبارزه‌ی اضداد». [۵۴]

در واقع هنگامی که لنین از خود می‌پرسد «چه چیز گذار دیالکتیکی را از گذار نادیاالکتیکی متمایز می‌کند؟» پاسخ می‌دهد، «جهش. تضاد گسست روند تدریجی». [۵۵] بر این پایه لنین استدلال می‌کند که «دو مفهوم اساسی از تکامل» عبارت‌اند از (۱) دگرگونی به منزله‌ی افزایش یا کاهش، یا تکرار یا، (۲) دگرگونی به منزله‌ی نتیجه‌ی مبارزه‌ی میان اضداد، مورد نخست یا علت غایی دگرگونی را پنهان می‌دارد یا آن که آن را به چیزی نسبت می‌دهد که، مانند بزدان، نسبت به نظام جنبه‌ی بیرونی دارد. راه حل دوم و دیالکتیکی مسأله‌ی دگرگونی به تضاد درونی، و بنابراین، به «خودجنبشی^۲» اشاره دارد:

نخستین مفهوم بی‌جان، پریده‌رنگ و خشک است. دومین مفهوم زنده است. دومین مفهوم است که به **تنهایی** کلید رسیدن به «خودجنبشی» هر چیز موجود را به دست می‌دهد؛ مفهوم دوم است که به **تنهایی** کلید رسیدن به «جهش‌ها»، به «گسست در

۱. در متن ماتریالیسم دیالکتیکی، که البته نادرست است، بر طبق جلد ۲۸ مجموعه‌ی آثار لنین چاپ ۱۹۷۶ تصحیح شد.

پیوستگی» به «تبدیل و دیگرگونی به ضد»، به انهدام کهن و پیدایش نو را به دست می‌دهد. [۵۶]

این‌جا شاید بتوان آن بارقه‌ی دغدغه‌های سیاسی را دریافت که لنین را به کار دوباره در روش مارکسیستی خود برانگیخته بود؛ لنین این‌جا روشی را یافته بود که می‌توانست به رویارویی با تغییر و تبدیل ناگهانی بین‌المللی دوم به ضد خود، جهش نامنتظر در جریان تکامل تاریخی و «انهدام کهن و پیدایش نو» برآید.

لنین پس از آن‌که جوهر دیالکتیک را از نو کشف می‌کند هم‌چنان به بهبودبخشیدن به برخی از اصطلاحات روش مارکسیستی ادامه می‌دهد. تمایز میان نمود روزمره‌ی واقعیت و ساختار زیرین آن، میان نمود و جوهر اکنون اهمیت تازه‌ای برای لنین می‌یابد. در ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم نظریه‌ی رونوشت‌بردارانه‌ی آگاهی لنین بر ضد هرگونه تأکید بر این مسأله عمل کرده بود زیرا، اگر آگاهی صرفاً تصویر آینه‌وار واقعیت باشد، می‌بایست فرض گرفته شود که واقعیت به آسانی و بی‌درنگ در نمود ظاهری خود در دسترس باشد. چنان‌که دیدیم مارکس به این موضوع برجستگی بیش‌تری می‌دهد. لنین اکنون این دعوی را دنبال می‌کند.

نکته‌ی مهم درباره‌ی دریافت مارکسیستی از تمایز میان نمود چیزها و جوهرشان دو وجه دارد: ۱) باکندوکاو در زیر توده‌ی پدیده‌های ظاهری این امکان هست که روابط ذاتی و بنیادی حاکم بر دیگرگونی تاریخی را دریابیم - و از این رو با رفتن به زیر نمود معامله‌ی بازار مکاره و آزاد این امکان فراهم می‌آید که به روابط استثماری جامعه‌ی طبقاتی پی ببریم، اما، ۲) این بدان معنا نیست که نمودهای ظاهری را می‌توان صرفاً به عنوان رویدادهای ناپایدار بی‌تأثیر و بی‌اهمیت کنار گذاشت. در آشکارساختن روابط ذاتی و بنیادی در جامعه هم‌چنین این امکان هست که کامل‌تر از پیش توضیح داد که چرا این روابط به شکلی متفاوت با سرشت واقعی خود پدیدار می‌شوند. برای نمونه باید توضیح داد که چرا روابط طبقاتی استثماری در نقطه‌ی تولید در سطح صیقل‌خورده‌ی بازار کار به صورت مبادله‌ی «روز کار منصفانه برای مزد روز منصفانه» درمی‌آید.

لنین با تمایز قابل‌شدن میان نمود و جوهر اما درعین‌حال با اصرار بر پیوند میان این دو، با

پافشاری بر اهمیت یافتن ساختار زیرین رویدادها اما درعین‌حال وانمودنکردن به این‌که نمود روزمره‌اشان به نحوی از انحا ناواقعی یا نامربوط است، هم به کشف دوباره‌ی جزئی بنیادی از روش مارکس و هم توصیف‌اش از جامعه‌ی سرمایه‌داری برمی‌آید. لنین این موقعیت را مانند همیشه با استعاره‌ای به‌جا و مناسب خلاصه و بیان می‌کند:

ناذاتی، ظاهری، سطحی اغلب محو و ناپدید می‌شود، به عنوان «جوهر» چندان «قرص و محکم» بر پا نمی‌ماند، «چندان استوار نمی‌نشیند». [تقریباً:] به صورت حرکت یک رود - کف بر فراز و جریان‌های ژرف در فرود رود. اما حاکف نیز جلوه‌ای از جوهر است. [۵۷]

لنین بر پایه‌ی این دریافت است که دشمنان دیرینه‌ی خود، از جمله ماخیزت‌ها را با نقد جدیدی که پیش‌تر جایی در ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم نمی‌یافت به ستوه می‌آورد: هر قدر خُرده‌فیلسوف‌ها بیش‌تر در این باره بحث کنند که آیا جوهر باید اساس و مبنا قرار گیرد یا آنچه بی‌درنگ داده می‌شود (کانت، هیوم، همه‌ی ماخیزت‌ها)، هگل به جای یا، و می‌گذارد و محتوای مشخص این «و» را توضیح می‌دهد. [۵۸]

لنین توضیح می‌دهد که هگل در نمود یا صورت ظاهر چیزها به چشم می‌نگرد که می‌بایست به مدد فهم و درک واقعیت «حقیقی» تارنده شود. واقعیتی ژرف‌تر هست، با این حال می‌بایست توانست تضاد میان این واقعیت ژرف‌تر و نحوه‌ای را که این واقعیت پدیدار می‌شود توضیح داد: «هگل طرف «اعتبارمندی عینی» ... صورت ظاهر و طرف چیزی است که بلافاصله و بی‌درنگ داده می‌شود». [۵۹] این روی‌کرد به مسأله‌ی جوهر و نمود به صورت محور اصلی مفهوم تازه‌ی لنین از ارتباط میان اندیشه و واقعیت درمی‌آید. درحالی‌که ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم این دو وجه را در تقابلی صلب و سخت نگه می‌دارد، و یکی دیگری را بازتاب می‌دهد، یادداشت‌های لنین در خصوص هگل دریافتی به‌مراتب موشکافانه‌تر و فرهیخته‌تر را می‌پروراند. نخستین گام پیش‌رفت لنین این است که دریافت خود را از واقعیت نمود درباره‌ی مسأله‌ی آگاهی به کار بندد. لنین در تفسیر پاره‌گفتاری از هگل می‌نویسد:

آیا فکری که این‌جا است به این معنا نیست که صورت ظاهر نیز عینی است، زیرا که

یکی از جنبه‌های جهان عینی را در بردارد؟ نه فقط [wesen-جوهر] بلکه [enschein نمود]
 نیز عینی است. فرق است میان ذهنی و عینی، **اما این نیز محدودیت‌های خود را دارد.** [۶۰]

این فکر که آگاهی و واقعیت آن قطب‌های ساده‌ای نیستند که در ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم وصف شده‌اند، این‌که علاوه بر وحدت عینی اختلاف و تفاوت نیز وجود دارد، کشفی خیره‌کننده و شگفت‌آور برای لنین به شمار می‌آید، چنان‌که حروف درستی که در یادداشت‌های خود به کار برده گواه این مدعا است. سپس تر لنین دریافت تازه‌ی خود را توضیح می‌دهد:

مفهوم‌های منطقی مادام که «انتزاعی» می‌مانند، به شکل انتزاعی خود می‌مانند، ذهنی‌اند اما این مفهوم‌ها در عین حال شیء‌های درخود^۱ را بیان می‌کنند. طبیعت هم مشخص است و هم انتزاعی، هم پدیدار^۲ است و هم جوهر، هم آن^۳ است و هم نسبت^۴. مفهوم‌های انسانی در انتزاع بودن و جدا بودن خود ذهنی‌اند اما در محصل، در فرایند، در مجموع کلی، در گرایش در خاستگاه عینی‌اند. [۶۱]

آنچه لنین در نظر دارد به نکته‌ی مارکس می‌ماند که می‌گوید هنگامی که اندیشه‌ها به میان توده‌ها برده شوند به نیروی مادی مبدل می‌شوند. در واقع نیز لنین خود بعدها هنگامی که به فرایند کار در ۱۹۱۷ می‌نگرد می‌نویسد: «اندیشه‌ها هنگامی که به مردم دست یابند به قدرت تبدیل می‌شوند» [۶۲] به این معنی که نقطه‌ای فرا می‌رسد که در آن آگاهی دیگر صرفاً عقیده‌ای ذهنی درباره‌ی جهان نیست بلکه از رهگذر عمل جمعی به سازو نهاد عینی جهان راه می‌یابد. هنگامی که لنین نشانه‌ای از اندیشه‌ای مشابه را در هگل می‌یابد می‌نویسد:

اندیشه‌ی امر ایدئالی که به امر واقعی گذر می‌کند **زور** است: برای تاریخ بسیار مهم است. اما هم‌چنین در زندگی شخصی انسان نیز روشن است که این امر حاوی حقیقت بسیاری است. بر ضد ماتریالیسم عوامانه N.B.^۵ تفاوت امر ایدئال با امر مادی نیز نامشروط نیست، بیش از اندازه^۶ نیست. [۶۳]

1- things-in-themselves

2- phenomena

3- moment

4- relation

شده به لاتین nota bene به انگلیسی note well (توجه! توجه داشته باشید).

۶. überschwenglich و نیز مفرط، از حد گذراده، زیاده از حد و...

این برداشت از آگاهی برای نظریه‌ی لنین درباره‌ی شناخت چه معنایی دارد؟ این برداشت مقتضی آن است که لنین تا حد بسیار، گو که نه به‌تمامی، از آراء و اندیشه‌هایی که در ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم طرح شده بگسلد. نخست بیایید به آنچه تغییر نکرده است نگاهی بیافکنیم. لنین البته هم‌چنان ماتریالیست می‌ماند؛ هم‌چنان بر این نکته پا می‌فشارد که واقعیت مادی مستقل از اندیشه‌ی انسان وجود دارد و، در واقع، این‌که صرف توانایی بشر به اندیشیدن همانا فرآورده‌ی تکامل طبیعی است: «مفهوم‌ها، و هنر عمل کردن با مفهوم‌ها فطری نیست بلکه حاصل دوهزار سال تکامل علم طبیعی و فلسفه است» [۶۴] از این رو «هدف‌های انسان به واسطه‌ی جهان عینی پدید می‌آیند و آن را از پیش فرض می‌گیرند - هدف‌ها جهان را به منزله‌ی چیزی فراداده‌شده و حاضر در می‌یابند» [۶۵] نتیجه آن‌که «دیالکتیک چیزها دیالکتیک ایده‌ها را پدید می‌آورد، و نه برعکس» [۶۶]

مهم است این واقعیت را نادیده نگیریم که لنین هرگز این تعهد به ماتریالیسم را رها نکرد. این نکته به‌ویژه اهمیت دارد چرا که برخی از تحلیل‌هایی که از دفترهای فلسفی به عمل آمده و از جهات دیگر ارزش‌مند است و تازه‌ترین‌اش، لنین، هگل و مارکسیسم غربی نوشته‌ی کیوین اندرسن است، گرایش به آن دارد که این عنصر پیوسته و مستمر را در اندیشه‌ی لنین دست‌کم بگیرد. [۶۷]

با این حال این گفتارها و حکم‌های گسترده درباره‌ی ماتریالیسم فقط در حکم آغاز مسأله‌اند و نه حل آن. برای نمونه این گفتارها و حکم‌ها نمی‌توانند شرحی از ارتباط میان دیالکتیک ایده‌ها و دیالکتیک واقعیت به دست دهند، ارتباطی که لنین آشکارا دیگر نمی‌توانست مانند ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم الگویی تک‌خطی و یک‌بُعدی از آن طرح بریزد. زبان «رونوشت‌ها» و «عکس‌ها» از دفترهای فلسفی یک‌سر غایب و ناپدید است. لنین هنوز گاه از آگاهی که واقعیت را به معنای کلی منعکس می‌سازد گفت‌وگو می‌کند اما این اصطلاح به‌ندرت بدون قید و شرط‌های اساسی به کار می‌رود:

بازتاب طبیعت در اندیشه‌ی انسان نباید «به صورت بی‌جان»، «به صورت انتزاعی»، نه

خالی از حرکت، نه بدون تضادها بلکه باید به صورت فرایند ابدي حرکت، پدید شدن

تضادها و حل‌اشان در یافته شود. [۶۸]

در واقع لنین تأکید می‌ورزد که «انسان نمی‌تواند طبیعت را به تمامی، در تمامیت‌اش،» در کلیت بی‌میانجی «اش دریابد = منعکس کند = بازتاب بخشد، [بلکه] فقط می‌تواند تا ابد به این انتزاع‌های خلاق، مفهوم‌ها، قانون‌ها، تصویری علمی از جهان و غیره و غیره نزدیک‌تر شود». مُحال است تا حدودی از آن رو که به دست آوردن شناخت فرایندی بی‌کران و نامتناهی است، چنان که لنین پیش‌تر در **ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیم** به آن اشاره کرده بود. [۶۹] اما لنین اکنون می‌افزاید که در عین حال مُحال است زیرا که شناخت فرایند انتزاع فعالی را لازم می‌آورد که بتواند میان جوهر و نمود قایل به تمایز شود. این فرایند صرفاً با به کارگیری نظریه‌ی رونوشت‌بردارانه‌ی زمختی از آگاهی میسر نیست. خود لنین نکته را روشن می‌کند:

منطق علم شناخت^۱ است. منطق نظریه‌ی شناخت^۲ است. شناخت بازتاب طبیعت از طریق انسان است. اما این بازتاب بازتابی ساده، بی‌میانجی و تمام‌عیار و کامل نیست بلکه فرایند یک سلسله انتزاع‌ها، شکل‌گیری و تکامل مفهوم‌ها، قانون‌ها و غیره است، و این مفهوم‌ها، قانون‌ها و غیره... به نحو مشروط و تقریبی خصلت همگانی و قانون‌مند طبیعت تا به ابد جناب و متحرک و تکامل‌یابنده را **در برمی‌گیرد**. [۷۰]

از این رو لنین نقشی فعال‌تر و مستقل‌تر از آن برای آگاهی در نظر می‌گیرد که چارچوب **ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیم** می‌توانست روا بشمارد. لنین حتا تا جایی پیش می‌رود که فریاد برمی‌دارد: «آگاهی انسان نه فقط جهان را منعکس می‌کند بلکه آن را می‌آفریند». [۷۱] چنین احساساتی هرگز نمی‌توانست به **ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیم** راه یابد، ولو از آن رو که باگدانوف به عنوان چیزی که با کُل خط استدلال لنین تناقض داشت دست روی آن می‌گذاشت. چنین آرای نظریه‌ی دیالکتیکی‌ای از شناخت را لازم می‌آورد که این آراء را در چارچوب مارکسیستی استوار کند، و این دقیقاً همان چیزی است که **ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیم** از آن بی‌بهره است.

اما پرسش این‌جا است که آیا لنین این نقش مستقل‌تر را برای آگاهی به بهای فدا کردن دقت علمی نخرید؟ اگر آگاهی فقط بازنمایی^۳ «تقریبی»، «مشروط» و انتزاعی واقعیت باشد، از کجا بدانیم که آگاهی ما به‌راستی با جهان منطبق است؟ پاسخ لنین دو جنبه دارد. نخست

آن‌که انتزاع می‌تواند روش نگریستن به واقعیت به نحو روشن‌تر باشد، چنان که در خصوص مسأله‌ی جوهر و نمود دیدیم، و، دوم آن‌که آگاهی می‌بایست در فعالیت عملی جریان یابد و همین است که گواهی به دست می‌دهد که آیا برداشت‌ها و مفهوم‌های ما از جهان درست است یا نه.

اندیشه که از امر مشخص به امر انتزاعی پیش می‌رود... از حقیقت نمی‌گریزد بلکه به آن نزدیک‌تر می‌شود. **انتزاع ماده، انتزاع قانونی از طبیعت، انتزاع ارزش و جز آن، خلاصه همه‌ی انتزاع‌های علمی طبیعت را ژرف‌تر، حقیقی‌تر و کامل‌تر بازتاب می‌دهند.** از ادراک زنده تا اندیشه‌ی انتزاعی، **و از این تا عمل -** چنین است خط سیر دیالکتیکی شناخت حقیقت، خط سیر دیالکتیکی شناخت واقعیت عینی. [۷۲]

پایه‌ی دوم این فرایند، یعنی حرکت به سوی عمل بسیار حساس و حیاتی است زیرا آنچه لازم می‌آید هم‌جوشی فهم عقلی و هستی‌عینی است. کنش انسانی، به معنایی که مارکس در تحلیل خود از کار انسانی از این مسأله فهم می‌کند، صرفاً بسط و گسترش فکر نیست، هم‌چنان که مانند بادی که بر شاخ درختی بوزد، صرفاً اتفاقی عینی در جهان بیرونی نیست. کنش انسان حرکتی **آگاهانه** است. انسان‌ها در فعالیت آگاهانه بر انتزاعی بودن اندیشه از راه ادغام و یگانه کردن آن با واقعیت بی‌میانجی و مشخص با همه‌ی پیچیدگی‌های‌اش، غلبه می‌کنند - این آن لحظه‌ای است که می‌توانیم ببینیم که آیا اندیشه به‌راستی شکلی عینی به خود می‌گیرد، آیا به‌راستی می‌تواند جهان را بیافریند یا آن‌که ماهیت واقعیت را مشتبه کرده است و بنابراین نمی‌تواند به زنجیره‌ی تاریخی به عنوان نیروی عینی‌ای وارد شود که در صورت مبارزه‌ی طبقاتی به توده‌ها دست می‌یابد. منظور لنین همین است وقتی که می‌نویسد «عمل برتر از شناخت (نظری) است، زیرا عمل نه فقط شأن‌گلیت را دارد بلکه هم‌چنین شأن فعلیت^۱ بی‌میانجی را نیز دارد». [۷۳] یا در روایت اندکی پرداخته‌تر همین نکته:

فعلیت انسان که تصویری عینی از جهان برای خود پرداخته است، فعلیت بیرونی را **دگرگون می‌کند،** قطعیت^۲ آن را برمی‌اندازد (= این یا آن جنبه، و کیفیت‌هایی از آن

۱- actuality، و نیز واقعیت

2- determindness

1- cognition

2- knowledge

3- representation

را تغییر می‌دهد)، از این روز این فعلیت بیرونی ویژگی‌های **صورت ظاهر**، نمای بیرونی و بطنان و هیجی را برمی‌دارد، و آن را چنان می‌کند که در خود و برای خود باشد (= به نحو عینی حقیقی [باشد]). [۷۴]

این‌جا می‌توانیم ببینیم که نزد لنین چگونه عمل بر تفاوت و تمایز میان ذهنی و عینی و شکاف میان جوهر و نمود فائق می‌آید. زمینه‌ی این کشف نظری را نظریه‌ی لنین در باب حزب، که همواره دیالکتیکی‌ترین و مهم‌ترین عنصر در مارکسیسم او است، فراهم آورده بود. **گل** مفهوم حزبی که بخشی از اکثریت طبقه‌ی کارگر است اما در دوره‌های طولانی از آن جدا است دیالکتیکی را ایجاب می‌کند که وحدت تضاد، ماهیت بنیادی عمل و سرشت تاریخی مشخص تکامل را دریابد. [۷۵]

کشف مجدد درخور توجه مارکسیسم «هگلی» از جانب لنین ابزارهایی به او بخشید که او توانست به مدد آن‌ها روش خود را در پرتو تجربه‌ی ساختن حزب بازسازی کند. و این کار درست در بزنگاهی انجام گرفت که شکست سنت بین‌الملل دوم که خود آن پیش‌تر با آن پیوند خورده بود به نحو خیره‌کننده‌ای روشن شده بود. در واقع حمله‌ی لنین بر امپریالیسم خواهی^۱ کائوتسکی به‌ویژه به ناکامی کائوتسکی در درک و فهم دیالکتیک نظر دارد: کائوتسکی دارد از **امید** به عنصر صلح‌آمیز تازه‌ای در سرمایه‌داری بهره‌برداری می‌کند تا حمایت فرصت‌طلبان و احزاب سوسیال‌دمکراسی رسمی از بورژوازی، و رد و طرد روش انقلابی یعنی تاکتیک‌های پرولتاریایی در **عصر طوفانی کنونی** را توجیه کند... دیالکتیک به عنوان آخرین کلام در روش تکاملی علمی هرگونه واریسی تک و مجزا و منفرد یک شیء را طرد و نفی می‌کند. [۷۶]

ولنن درباره‌ی پشتیبانی پلخانوف از جنگ می‌نویسد:

پلخانوف در ورزش شرافت‌مندانه‌ی نشانیدن مغلظه به جای دیالکتیک رکورد تازه‌ای به جا گذاشته است. سفسطه‌گر جماعت به یکی از «برهان‌های» متعدد چنگ می‌اندازد؛ هگل است که دیرگاهی پیش از این به نحو بسیار درخور گفته است که «برهان‌هایی می‌توان یافت که بتوانند هر چیزی را در دنیا ثابت کنند. دیالکتیک خواهان آن است که

پژوهش همه‌جانبه در یک پدیده‌ی اجتماعی معین در سیر تکامل‌اش انجام پذیرد، خواهان آن‌که امر بیرونی و ظاهری و آشکار به نیروهای انگیزاننده‌ی بنیادی، به تکامل نیروهای مولد و مبارزه‌ی طبقاتی فرو کاسته شوند... در خصوص جنگ‌ها تر اصلی دیالکتیک، که برای خوش‌داشت بورژوازی چنین بی‌شمانه به دست پلخانوف تحریف شده است، این است که «**جنگ صرفاً ادامه‌ی سیاست با ابزارهای دیگر** (یعنی خشونت‌آمیز) است». چنین است ضابطه‌بندی کلاوویتس^۱، یکی از بزرگ‌ترین نویسندگان تاریخ جنگ که هگل اندیشه‌اش را احیا کرد. [۷۷]

لنین از مطالعه‌ی هگل بسیار بیش از کاربرد دیالکتیک در پژوهش جنگ آموخت. مطالعه‌ی هگل سراسر اندیشه‌ی او را فراگرفت و تا پایان عمر با او ماند. چنان‌که میشل لووی می‌گوید:

دشوار نیست رشته‌ی سرخی را بیابیم که از مقوله‌ی **گل**^۲ تا نظریه‌ی ضعیف‌ترین حلقه در زنجیره‌ی امپریالیستی، از درهم‌تنیدگی تضاد تا تبدیل و دگرگونی انقلاب دمکراتیک به انقلاب سوسیالیستی، از مفهوم دیالکتیکی **علت** تا رد و نفی تعریف خصلت روسیه صرفاً بر پایه‌ی «عقب‌ماندگی زیربنای اقتصادی» روسیه، از نقد تحول‌باوری عوامانه تا «گسستگی در پیوستگی» در ۱۹۱۷ کشیده می‌شود. [۷۸]

البته لنین در نتیجه‌ی مطالعه‌ی هگل به پیش‌بینی یا استنتاج انقلاب روسیه نرسید؛ با این حال بازآموزی دیالکتیک او را نسبت به امکانات فعال‌تر و سرزنده‌تر کرد، توانایی بیش‌تری به او بخشید تا به‌طور مشخص و به نحو تجربی شکل‌هایی از عمل را کشف کند که می‌توانست بر تضادهایی که با آن دست‌به‌گریبان است غلبه کند. نگرش لنین به دولت‌کارگران گواهِ این مدعا است. لنین در **دو تاکتیک سوسیال‌دمکراسی در انقلاب دمکراتیک** (۱۹۰۵) از آن رو به انتقاد از کمون پاریس می‌پردازد که کمون نتوانسته است «میان عناصر انقلاب سوسیالیستی و انقلاب دمکراتیک تمایز قائل شود»، زیرا که «کمون وظایف مبارزه برای

۱. Karl Von Clausewitz (۱۷۸۰-۱۸۳۱) ژنرال پروس و صاحب کتاب درباره‌ی جنگ که پس از مرگ او انتشار یافت، لنین بارها از او نقل آورده است.

جمهوری را با وظایف مبارزه برای سوسیالیسم خلط کرده بود. اما لنین در ۱۹۱۷ این روی کرد را رها کرد. کمون در دولت و انقلاب به صورت نمونه و الگویی برای انجام دادن هم‌زمان انقلاب دمکراتیک و سوسیالیستی درمی‌آید. [۷۹]

چنان که کروپسکایا اشاره می‌کند این روی کرد تازه قرار بود بار دیگر به کار لنین آید و آن در «اظهارنظرهای مختصر او است درباره‌ی روی کرد دیالکتیکی به همه‌ی پدیده‌ها که در ۱۹۲۱ در جریان بحث و جدل با تروتسکی و بوخارین بر سر اتحادیه‌های کارگری صورت گرفته است». این نکته‌ها «بهترین گواه این مطلب است که ابلیح در این خصوص تا کجا از مطالعاتش در فلسفه به دست آورده است». [۸۰] در واقع دو بخش از بار دیگر درباره‌ی اتحادیه‌های کارگری لنین، یعنی حدود هفده صفحه به دیالکتیک اختصاص یافته است. [۸۱] بحث و جدل ۱۹۲۱ به این مسأله مربوط است که اتحادیه‌های کارگری تا کجا باید در دولت ادغام شوند. لنین بر آن بود که حتا در دولت کارگران، به‌ویژه در دولتی که به اعتقاد او دولت کارگر و دهقان با تحریف‌های بوروکراتیک است، کارگران هم‌چنان به اتحادیه‌هایی نیاز دارند که آن قدر مستقل و خودمختار باشند که بتوانند از آن‌ها در برابر دولت‌شان دفاع کنند. تروتسکی، گرچه در اصل موضعی را پیش نهاده بود که نزدیک به موضعی بود که لنین اکنون در جهت آن استدلال می‌کرد، به دفاع از این فکر برخاسته بود که اتحادیه‌ها باید تنگاتنگ‌تر با دستگاه دولتی پیوند بگیرند تا به‌این ترتیب بر ویرانی و انهدامی که جنگ داخلی پدید آورده است چیره شوند. بوخارین موضعی «میان‌گیر» بین لنین و تروتسکی اختیار کرده بود.

انتقاد لنین از تروتسکی این بود که او فراموش کرده است که «سیاست می‌بایست بر اقتصاد تقدم داشته باشد» زیرا «بدون یک روی کرد سیاسی درست به مسأله این طبقه‌ی معین قادر نخواهد بود در رأس بماند، در نتیجه قادر نخواهد بود مسأله‌ی تولید خود را نیز حل کند». [۸۲]

از دیدگاه روش‌شناختی نگرش لنین به بوخارین جالب توجه‌تر است. لنین بوخارین را به التفاطی‌گری متهم می‌کند:

جان کلام اشتباه نظری او نشان‌دهنده‌ی التفاطی‌گری به جای کنش و واکنش دیالکتیکی سیاست و اقتصاد است (که در مارکسیسم می‌بایم). نگرش نظری او عبارت است از:

«از یک سو، و از سوی دیگر»، «این و آن یکی». این التفاطی‌گری است. دیالکتیک واریسی همه‌جانبه‌ی روابط را در تکامل مشخص‌شان لازم می‌آورد و نه چل‌تکه‌ای از تکه پاره‌ها و خُرده‌ریزها را. [۸۳]

بوخارین کوشیده بود با پافشاری بر این نکته که مواضع لنین و تروتسکی متضاد نیست اختلاف‌ها و تفاوت‌های میان این دو را نادیده بگیرد. بوخارین می‌گوید:

رفقا، بسیاری از شما ممکن است بحث و جدل جاری را به این صورت دریاید: دو مرد پیش می‌آیند و از یکدیگر می‌خواهند که لیوان روی میز خطابه را تعریف کنند. یکی می‌گوید: «این استوانه‌ای شیشه‌ای است، و بر منکرش لعنت». دیگری می‌گوید: «لیوان عبارت است از ظرفی برای نوشیدن، و باز بر منکرش لعنت». [۸۴]

در نظر لنین این سخن نمودار «دیدگاه منطقی صوری یا مدرسی بود و نه منطق دیالکتیکی یا مارکسیستی». پاسخ او به بوخارین دقیقاً آن تسلط و مهارتی را که در مطالعه‌ی هگل به دست آورده بود نشان نمی‌دهد با این همه دریافت ماتریالیستی ژرفی که به مدد آن مقوله‌های هگل را دیگرگون می‌کند این مقوله‌ها را مشخص و دقیق می‌کند:

یک لیوان مطمئناً هم استوانه‌ای شیشه‌ای است و هم ظرفی برای نوشیدن. اما ابعاد دیگری هم در کار است؛ شمار بی‌حسابی از این لیوان‌ها هست، شمار بی‌کرانی از «میانجی‌ها»^۱ و رابطه‌های دوسویه با بقیه‌ی جهان. یک لیوان چیز سنگینی است که می‌توان از آن به عنوان موشک استفاده کرد، به عنوان ظرفی برای گرفتن پروانه یا می‌تواند چیز پُر بهایی باشد با نقش یا طرح هنرمندانه، و این هیچ ربطی به این ندارد که این چیز می‌تواند برای نوشیدن به کار رود، از شیشه ساخته شده است، استوانه‌ای است یا کاملاً چنین نیست و غیره و غیره. [۸۵]

لنین شکوه دارد که بوخارین صرفاً تعریف‌هایی را به کار می‌گیرد که منطق صوری آن را فراهم آورده است و آن‌ها را به‌طور تصادفی در هم می‌آمیزد، هم‌چنان که در بحث اتحادیه‌های کارگری به‌طور تصادفی عناصر موضع لنین را با عناصر موضع تروتسکی در هم می‌آمیزد. لنین استدلال می‌کند که منطق دیالکتیکی ایجاب می‌کند که پیش‌تر برویم:

نخست آن که اگر می‌خواهیم شناختی راستین از شیء داشته باشیم می‌بایست در آن نظر کنیم و همه‌ی وجوه و ابعاد، پیوستگی‌ها و «میانجی‌ها» هایش را به بررسی بگیریم. این چیزی است که هرگز نمی‌توانیم امیدوار باشیم که به‌تمامی به دست می‌آوریم، اما قاعده‌ی جامعیت^۱ سپر محافظی در برابر اشتباه‌ها و تصلب و خشکی است.

بدین سان لنین از مفهوم‌های هگلی گنیت و میانجی‌گری بهره‌برداری جدلی می‌کند. لنین به سخن می‌افزاید:

دوم آن که منطق دیالکتیکی مقتضی آن است که شیء حتماً در تکامل، در تغییر و در «خودجنبشی» (چنان که هگل گاه چنین تعبیر می‌کند) در نظر آورده شود. این نکته در مورد چیزی چون بک لیوان بی‌درنگ و بی‌واسطه روشن نمی‌شود اما این نیز دست‌خوش تغییر و تحول دایم است، و این به‌ویژه در مورد مقصود آن، استفاده از آن و پیوندش با جهان پیرامون مصداق دارد.

نکته‌ی سومی که لنین مورد بحث قرار می‌دهد این است که فقط چنین مفهومی می‌تواند به عنوان «معیار حقیقت و شاخص عملی پیوند آن با خواست‌های انسانی» عمل کند. لنین نتیجه می‌گیرد: «چهارم آن که منطق دیالکتیکی، چنان که پلخانوف قید میل داشت به پیروی از هگل بگوید، بر آن است که حقیقت همیشه مشخص است و هرگز مجرد و انتزاعی نیست».^[۸۶] این نکته‌ی آخر در دیالکتیک ماتریالیستی تعیین‌کننده و حیاتی است، و لنین زحمت بسیار بر خود هموار می‌کند تا با مثالی سیاسی آن را روشن کند:

من تقریباً هیچ‌چیز درباره‌ی شورشیان و انقلابیان جنوب چین نمی‌دانم... چون شورش‌هایی درگرفته است چندان بعید نیست که فرض کنیم که بحث و مناقشه‌ای درگرفته است میان چینی شماره‌ی یک که می‌گوید شورش فرآورده‌ی تندترین مبارزه‌ی طبقاتی در مقیاس ملی است، و چینی شماره‌ی دو که می‌گوید شورش یک فن و هنر است. این همه‌ی آن چیزی است که من لازم دارم تا بتوانم تری بوخارین وار بنویسم: «از یک سو... و از سوی دیگر» یکی «عامل» هنر را نادیده گرفته است و دیگری «عامل» تند و تیزی را و غیره. از آن‌جا که در باب این مناقشه، سؤال، روی‌کرد ویژه و غیر آن

هیچ مطالعه‌ی مشخصی صورت نگرفته است حاصل التقاطی‌گری میان‌تهی و مرده‌ای بیش نیست.^[۸۷]

لنین به جای این روی‌کرد اصرار می‌ورزد که می‌بایست «حل‌وفصل درستی مسئله‌ی سیاسی و گرایش‌های درون جنبش اتحادیه‌های کارگری، ارتباط میان طبقات، میان سیاست و اقتصاد، نقش و ویژه‌ی دولت، حزب، اتحادیه‌های کارگری... و غیره» ملاک قرار گیرد.^[۸۸] این یگانه راهی است که می‌توان به مدد آن هم از التقاطی‌گری بوخارین پرهیز کرد و هم از «اندیشه‌ی یک‌سویه‌ی تروتسکی. بی‌گمان لنین تا حدودی همین نکته را در نظر داشت که در وصیت‌نامه‌اش نوشت که «آرای نظری بوخارین را فقط با بیش‌ترین شک و تردید می‌توان به‌تمامی مارکسی شمرد زیرا که چیزی مدرسی در بوخارین هست. (او هرگز دیالکتیک را نیاموخته است، و تصور می‌کنم هرگز به‌تمامی آن را نفهمیده است)».^[۸۹]

تعهد لنین به دیالکتیک تا واپسین مقاله‌اش درباره‌ی فلسفه که در ۱۹۲۲ برای مجله‌ی زیر پرچم مارکسیسم^۱ به قلم آورد به‌جا ماند. لنین می‌گوید،

... مقاله‌نویسان زیر پرچم مارکسیسم می‌بایست به مطالعه‌ی به‌سامان و نظام‌مند دیالکتیک هگلی از دیدگاه ماتریالیستی دست یازند... اگر روش مارکس را در کاربرد ماتریالیستی دیالکتیک هگلی پایه‌ی کار خود قرار دهیم می‌توانیم و باید این دیالکتیک را از همه‌ی جنبه‌ها شرح و بسط دهیم، تکه‌هایی از آثار اصلی هگل را در مجله چاپ کنیم، از دیدگاه ماتریالیستی تفسیرشان کنیم و با کمک نمونه‌های روشی که مارکس دیالکتیک را در حیطه‌ی روابط اقتصادی و سیاسی به کار می‌بست، و تاریخ اخیر، به‌ویژه جنگ مدرن امپریالیستی و انقلاب، نمونه‌های آن را با وفوری نامعمول در اختیار می‌گذارد بر آن‌ها شرح بنویسیم. به نظر من ویراستاران و مقاله‌نویسان زیر پرچم مارکسیسم باید نوعی «انجمن دوستان ماتریالیست دیالکتیک هگلی» باشند.^[۹۰]

پس از لنین

گستره‌ی کامل احیای روش مارکسیستی به دست لنین در خلال انقلاب روسیه شناخته نشد

و حتا پس از مرگ او در ۱۹۲۴ به مراتب کم تر توانست به حیات خود ادامه دهد. اما بحث و نظری فلسفی پس از انقلاب اکتبر رواج تمام گرفت. ماخسیم تا حدودی احیا شد، و کسانی که مخالفان برجسته‌ی لنین بودند به موقعیت‌های بلندمرتبه در دولت شوروی دست یافتند. چنان که اشاره رفت، لوناچارسکی کمیسر آموزش و پرورش شد. باگدانوف عضو برجسته‌ی فرهنگستان کمونیستی شد، و پاکاروفسکی^۱ به مقام نخستین مدیر مؤسسه‌ی استادان سرخ رسید. اما از دو مکتب عمده‌ی فکری یکی مکانیست‌ها بودند و دیگری گروهی که با آبرام دبارین^۲ پیوند داشت.

مکانیسم صورت افراطی پوزیتیویسم بود - یک «منش فکری به‌غایت آمپیریستی و ضدنظری، گرایشی به ایستادن بر «امور واقع صرف»^۳ و معتقد به این‌که امور واقع صرف نیازی به شرح و بسط و پرورش. بیش تر ندارد» [۹۱] هواداران این روش مطمئن بودند که،

منابع اکتشافی علم قادر است شرحی کامل از واقعیت عینی فراهم آورد. این کسان بر آن بودند که علم روش کار کاشمی^۴ آبی به کار می‌گیرد که در اصل می‌تواند به نحو جامع و مبسوطی نه فقط ماهیت و سرشت چیزها و اشیای مادی را بلکه هم چنین ماهیت اندام‌واره‌های زنده و پدیده‌های روان‌شناختی را نیز آشکار کند. [۹۲]

این روی‌کرد مشابهتی با رگه‌ی پوزیتیویستی اندیشه‌ی باگدانوف داشت. در واقع نیز باگدانوف خود را با مکانیست‌ها همراه و پیوسته می‌دانست. اما مکانیست‌ها کم تر اشتیاقی به همراه‌دانستن خود با باگدانوف داشتند، تا حدی از آن رو که در اصل کم تر علاقه‌ای به نظریه‌ی شناخت ایدئالیستی او داشتند و تا حدی از آن رو که چون باگدانوف در جدل‌های سالیان پیش هدف حمله‌ی لنین قرار گرفته بود در بحث و جدل‌های فراینده‌ی جناحی میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۲۰ مقبولیتی نداشت. بوخارین نیز از حامیان گرایش مکانیستی بود، موضعی که در وصیت‌نامه‌ی لنین، که استالین تا پیش از مرگ خود از انتشار آن خودداری کرد، با این عبارت که بوخارین «هرگز به راستی دیالکتیک را نفهمیده است» مورد سرزنش قرار گرفت.

فیلسوفان جوانی که در مؤسسه‌ی فیلسوفان سرخ پیرامون آ. ام. دبارین گرد آمده بودند

مدعی بودند که درست در نقطه‌ی مقابل مکانیست‌ها قرار دارند. این فیلسوفان سخت مخالف کوچک‌شمردن نقش فلسفه بودند و به پیروی از توصیه‌ی لنین خود را متعهد به بازسازی و احیای هگل و فهم و درک ماتریالیستی از دیالکتیک می‌دانستند. در واقع نیز در قیاس با علم‌زدگی مکانیست‌ها، گروه دبارین در اوج فرهیختگی فلسفی بودند. با این حال در نهایت امر با همه‌ی دربوق و کرناکردن هگل و دیالکتیک، صورت‌گرا و فرمالیست بودند. دریافت این گروه از دیالکتیک مرکب از تکرار ملال‌آور و ثابت ضابطه‌بندی‌های تهی از محتوا بود و در برابر چالش‌های واقعیات محض اصلاح‌ناپذیر می‌نمود. درک دبارینی از دیالکتیک همان تصلب و سختی و خشکی را نمودار می‌ساخت که گریبان‌گیر پلخانوف و نظریه‌پردازان بین‌الملل دوم نیز بود که در همان حال که به‌طور صوری و رسمی به دیالکتیک اقتدا می‌کرد، در واقع دیالکتیک را از هر گونه محتوا تهی می‌کرد و از تضادهای زنده‌ی جهان پیرامون خود جدا می‌ساخت. چنان که انتظار می‌رفت دبارین از جمله‌ی کسانی بود که در اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰ به جورج لوکاچ و کارل گرش حمله برده بود. در دیدگاه دبارین‌گرایان دیالکتیک به صورت فرمولی حاضر و آماده درآمد که می‌شد آن را در مورد هر مسأله‌ای به کار برد و نه روشی زنده و پویا که فقط می‌توانست از راه واری و واری دوباره و دایمی تکامل واقعی جامعه و طبیعت صحبت آن به اثبات و تحقیق برسد.

در واقع آنچه بر فلسفه‌ی شوروی گذشت این بود که هم‌چنان که پایه و بنیاد وحدت دیالکتیکی، یعنی خود انقلاب، رو به تباهی گذاشت، دو اردوگاه یک‌سویه پا به میدان گذاشتند - آمپیریست‌های خام‌دست و ناپالوده که با مخالفت هگلی‌های انتزاعی روبه‌رو بودند. این دو اردوگاه از لحاظ فلسفی به یک اندازه بی‌ارزش نبودند - دبارین‌باوران به نحو فرهیخته‌تر و پیچیده‌تری از مکانیست‌ها بر خطا بودند - با این حال هر دو اردوگاه در نهایت امر قادر نبودند سنت دیالکتیکی‌ای را که لنین کشف کرده بود حفظ کنند. هرگونه امکان حفظ و تداوم‌بخشیدن به این بینش در توطئه‌چینی‌های اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ که طی آن استالین قدرت خود را تحکیم بخشید از میان رفت.

دبارین‌باوران در ۱۹۲۹ از مواضع و جایگاه‌های قدرت خود در دستگاه دولت بهره گرفتند تا مخالفان خود را شکست دهند. چوبی که برای راندن مکانیست‌ها به کار گرفته شده بود

1- Pokrovsky

2- Abram Deborin

3- bare facts

4- reductive

چندان هم فلسفی نبود. هم‌چنان که استالین سیاست اقتصادی جدید [نپ] را رها کرد و به اشتراکی‌کردن اجباری کشت‌زارهای دهقانی دست یازید، بوخارین که از سیاستی حمایت می‌کرد که به مراتب بیش از این حامی اعطای امتیازهای بیش‌تر به دهقانان بود به صورت دشمن اصلی درآمد. بوخارین از متحدان مکانیست‌ها بود. نتیجه آن‌که مکانیست‌ها برجسیبی مرحله‌باور^۱ و جبرباور خوردند. بوخارین «کژروی راست‌رو»^۲ و مکانیست تلقی می‌شد. درهم‌شکستن یکی به معنای درهم‌شکستن هر دو بود.

کسانی که با ابزار فریب و تلبیس به قدرت رسیده بودند هم‌چنین با همان ابزار به زیر کشیده شدند. در عرض یک سال برخی از متحدان سابق دبارین، یعنی میتین^۳ و یودین^۴، همان روش‌های فحاشی و افترا را بر ضد او به کار گرفتند. دبارین‌باوران متهم به این شدند که با «کژروی راست» جنگیده‌اند اما از دیگر دشمن حزب یعنی «کژروی چپ» تروتسکی غفلت کرده‌اند. خود استالین در ۱۹۳۰ به دبارین‌باوران برجسپ «ایدئالیست‌های منشویک‌شده» زد و بعداً همین گروه به عنوان «عوامل تروتسکی‌باور در جبهه‌ی فلسفی» معرفی شدند [۹۳]. این مدعا حقیقت نداشت هم‌چنان که این سخن که هر مکانیستی الزاماً می‌بایست پیرو خط مشی اقتصادی بوخارین باشد. اما در این مرحله آنچه مقبول نظریه بود دیگر ربطی به عمل سیاسی نداشت و فقط سلاحی در دست آدم قدرت‌مند بود. در ژانویه‌ی ۱۹۳۱ نشریه‌ی دبارین‌گرای زیر پرچم مارکسیسم با تصمیم و قطع‌نامه‌ی کمیته‌ی مرکزی [حزب] محکوم شد. در فلسفه نیز مانند همه‌ی دیگر عرصه‌های حیات اجتماعی و فکری، قدرت‌گیری استالینیسم یک فرهنگ زنده و تپنده و انقلابی را خفه کرد و آن را به حد آیین کلیبی‌منشانه و خودمحو‌رانه‌ی یک طبقه‌ی حاکم جدید سبع و وحشی فرو کاست.

با مرگ لنین، شکست اپوزیسیون چپ و سازش لوکاچ با استالینیسم پژوهش اصیل در باب دیالکتیک مارکسیستی به محاق تعطیل افتاد تا آن‌که در دهه‌ی ۱۹۳۰ تروتسکی به این مسأله بازگشت.

میراث لوکاچ

جورج لوکاچ حداکثر به مدت یک دهه سوسیالیستی انقلابی بود. لوکاچ از رهگذر تجربه‌ی شخصی خود در جنگ جهانی اول و انقلاب‌هایی که از پی آن آمد مارکسیست شد. و این هنگامی بود که نظریه و عمل بلشویکی بیرون از روسیه کم‌تر شناخته بود و حتاکم‌تر از آن فهم شده بود. تقریباً در سراسر جهان شکل پذیرفته‌شده‌ی مارکسیسم روایت بین‌المللی دوم بود. در آغاز خواندن آثار هگل، مارکس و لوکزامبورگ و بعدها لنین این امکان را به لوکاچ داد تا روایتی از مارکسیسم را بازسازی کند که تا حد بسیار به روایت بنیادگذاران آن نزدیک باشد. و این تفسیر را چنان با مقتضیات سازگار کرد که بتواند نیازهای عصر جنگ امپریالیستی، سرمایه‌داری انحصاری، اصلاح‌طلبی توده‌گیر، انقلاب و ضدانقلاب را برآورد. تاریخ و آگاهی طبقاتی و لنین لوکاچ دست‌آوردهایی چشم‌گیراند. اما این دو اثر نیز در دو مورد ماهر و نشان اوضاع و احوال تولد خود را بر پیشانی دارند.

نخست آن‌که این دو اثر در سترگ‌ترین دوره‌ی پیش‌رفت انقلابی که جهان به خود دیده است زاده شدند؛ و شکل‌های مفرط بحران و مبارزه‌ی طبقاتی را به خود گرفتند. البته این نکته مانند نوشته‌های کلاسیک سنت انقلابی، از نقاط قوت این دو اثر است. در عین حال به این معنا هم هست که اگر قرار باشد این دو اثر با نسل‌هایی سخن بگویند که بیش‌تر از نسل ۱۹۱۷ شاهد مبارزه بوده‌اند اما کم‌تر از آن‌ها پیروزی به خود دیده‌اند به تفسیر مجدد نیاز دارند.

دوم آن‌که تاریخ و آگاهی طبقاتی و لنین را کسی نوشته است که مارکس و انگلس یا لنین و تروتسکی‌ای را نمی‌شناخت که ما می‌شناسیم. هم دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ و هم گروندریسه‌ی مارکس که برای هر گونه درک و دریافت روشن از خودبیگانگی اهمیت حیاتی

دارند به ترتیب انتشار تا ۱۹۳۰ و ۱۹۳۹ در دسترس نبودند. دفترهای فلسفی لندن تا ۱۹۲۹ به چاپ نرسید. حتا ماتریالیسم و آمپیر یوکریتیسیسم میان چاپ اولش در ۱۹۰۹ تا اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰ تجدید چاپ نشد، و لوکاچ تا وقتی که این اثر در ۱۹۲۷ به آلمانی ترجمه شود آن را نخوانده بود. لوکاچ از لحاظ نظری با منابعی کار می‌کرد که نسبت به نسل‌های بعدی دامنه‌ی بسیار کم‌تری داشت.

این دو شرط اجبارهای معینی بر هر شرح تازه‌ای از کار لوکاچ تحمیل می‌کند. هر شرح و تبیینی ناگزیر در عین حال تفسیر است. و تفسیری که از لوکاچ در این جا عرضه می‌شود به عمد از خلال تجربه‌ی سنت مارکسیستی کلاسیک گذرانده شده است. نتیجه آن که بر برخی جنبه‌های کار لوکاچ تأکید بیش‌تری دارد، و بخش‌هایی از کار او را برجسته و نمایان می‌کند که فقط دیرگاهی پس از آن که نخستین بار انتشار یافتند بحث‌انگیز شدند، و در پی آن است که ضعف آرای لوکاچ را با استدلال‌های ستایش‌آمیزی که از دیگر منابع برگرفته شده است جبران کند. من کوشیده‌ام نشان بدهم که کجا این تفسیرها درست بوده‌اند و کجا با دیگر تفسیرها اختلاف نظر دارم. گرچه من یک پارچگی آنچه را لوکاچ واقعاً می‌گوید نقض نکرده‌ام، برخی کسان ممکن است به این روش تفسیر اعتراض کنند. اما این اعتراض در نهایت امر استدلال یک عتیقه‌شناس است. مسأله‌ی واقعی این است که آیا این تفسیر از لوکاچ بهترین شرح در دسترس را از آگاهی طبقاتی، تدارک امکانات برای انقلاب سوسیالیستی و دیالکتیک مارکسیستی به دست می‌دهد یا نه؟

پاسخ به این پرسش هرچه باشد، این قدر هست که با اطمینان می‌توان گفت که دو کتاب لوکاچ، تاریخ و آگاهی طبقاتی که در ۱۹۲۳ منتشر شد و لندن که در ۱۹۲۴ به نگارش درآمد در زمانی به بیان متفاوت تکان‌دهنده و چشم‌گیر روش مارکسیستی برخاست که این روش در دست‌های نظریه‌پردازان بین‌المللی دوم دچار لطمه‌ای سخت و ناگوار شده بود.

لوکاچ تحلیل خود را بر شالوده‌ای تعمیم داد و پرورد که مارکس و انگلس پدید آورده بودند. توانایی لوکاچ به انجام دادن این کار بیش از آن که اغلب ادعان می‌شود بر تجربه‌ی او از جنگ جهانی اول، فروپاشی بین‌المللی دوم و انقلاب روسیه و انقلاب‌ها و ضدانقلاب‌ها در آلمان و موطن خود او مجارستان متکی بود. این رویدادها مسابلی را در زمینه‌ی بحران

سرمایه‌داری، دگرگونی توده‌گیر و شتابناک آگاهی کارگران، ایجاد و انهدام انقلاب‌ها و سازمان‌های انقلابی را در مقیاسی طرح می‌کرد که مارکس و انگلس فقط می‌توانستند خیال‌اش را بکنند.

انقلاب مجارستان و شکل‌گیری اندیشه‌ی لوکاچ

جورج لوکاچ به تأثیر جنگ جهانی اول و انقلاب روسیه مارکسیست شد و در دسامبر ۱۹۱۸ به حزب کمونیست نوبنیاد مجارستان پیوست. لوکاچ سی‌وسه‌ساله بود و آن زمان دو کتاب درباره‌ی نقد ادبی نوشته بود: جان و صورت‌ها (۱۹۱۱) و نظریه‌ی رمان (۱۹۱۶). نگرش لوکاچ به جامعه‌ی بورژوایی تا زمانی که مارکسیست شود نگرش بی‌زاری اخلاقی و تحقیر فکری بود. امروزه کُل صنعت دانشگاهی وقت خود را صرف این می‌کند که رد پای پیوندهای میان آن نظریه‌پرداز ادبی پیش‌مارکسیست و کسی را که تاریخ و آگاهی طبقاتی و لندن را نوشت پی بگیرد. [۱] نتیجه آن که رویدادهایی که زندگی‌نامه‌ی شخصی و فکری لوکاچ را شکل می‌دهد در دقیق‌ترین و ریزترین جزئیات مورد واریسی قرار گرفته است.

حاصل این است که تجربه‌ی تعیین‌کننده‌ی حیاتی زندگی لوکاچ - شرکت در انقلاب مجارستان، و از رهگذر بین‌المللی سوم، شرکت در جنبش انقلابی بین‌المللی، که پس از جنگ جهانی اول اروپا را درنوردید - در بیش‌تر شرح‌هایی که از زندگی او به دست می‌دهند به نحو نظام‌مند کوچک و کم‌اهمیت نموده می‌شود. همین امر به نوبه‌ی خود یا نویسندگان را به آن جا می‌کشاند که اهمیت تاریخ و آگاهی طبقاتی را به حداقل برسانند یا به گنه معنای آن پی نبرند و دچار سوءتفاهم شوند، معنایی که فقط می‌توان آن را در زمینه‌ی انقلاب مجارستان، آلمان و روسیه به روشنی دریافت. [۲] البته تأثیرهای فکری نیز سهم خود را دارند. اما بهره‌گیری تازه‌ای که هر نویسنده به عمل می‌آورد تنها می‌تواند در برابر تاریخ زمانه‌ی او و مسایل تازه‌ای که با آن دست به‌گریبان است فهمیده شود. ایشتوان مساروش دوست و شاگرد لوکاچ این نکته را خوب بیان می‌کند:

محدودیت‌های انطباق‌پذیری فیلسوف منفرد هرچه باشد، نکته این جا است که مسایل مهم زمانه‌ی خود را از کتاب‌ها نمی‌آموزد بلکه این مسایل را زندگی می‌کند... احتمانه

است که این نکته را منکر شویم که تأثیرها و نفوذهای جذب شده نیز **تأثیر و نفوذاند...** با این حال در این زمینه خود موقعیت تاریخی بر تأثیرها و نفوذهای فکری تقدم و برتری دارد. آنچه فیلسوف مهم را از آدم النفاطی زرننگ و ماهر جدا می‌کند بی‌ربطی تاریخی تألیف و ترکیب صرفاً دانشگاهی آدم النفاطی در قیاس با اهمیت عملی نهایی فیلسوف است. [۳]

و از این رو اهمیت حیاتی دارد که به جامعه‌ی مجارستان برگردیم، جامعه‌ای که در دهه‌ی نخست قرن به سوی جنگ و انقلاب پرتاب شده بود. سرمایه‌داری مجارستان دیر توسعه یافت با این حال در آغاز قرن بورژوازی در برابر لایه‌های فئودالی کهن و قشرهای دیوان‌سالار طبقه‌ی حاکم به سرعت قدرت گرفت. در عین حال از شریک سلطنتی و امپراتوری‌اش، طبقه‌ی حاکم اتریش، اعلام استقلال نکرد. اما هم‌چنان که بورژوازی قدرت می‌گرفت طبقه‌ی کارگر نیز نیرو می‌گرفت: «اعتصاب‌های ۱۹۰۷ و ۱۹۱۲ آن قدر جدی بودند که بورژوازی را بترسانند». [۴] در عین حال دهقانان و کارگران کشاورزی خواهان اصلاحات ارضی بودند. میان سال‌های ۱۸۹۴ تا ۱۹۰۴ اعتصاب‌های گسترده‌ی دروگران کشور را درنوردید و کین‌کشی‌ها و دادگاه‌های خونین در پی آورد. [۵] افزون بر این، پایداری فزاینده‌ای در برابر سلطه‌ی مجارستان بر اقلیت‌های قومی انجام پذیرفت.

بیش‌تر «منورالفرکان» خواهان آن بودند که مجارستان با الگو برداری از دموکراسی‌های پارلمانی پیش‌رفته به راه تجدد قدم بگذارد. عنوان دو ماه‌نامه‌ی مهم، غرب و قرن بیستم، حکایت خاص خود را باز می‌گوید. این گرایش در آغاز با نظر مساعد به جنبش سوسیالیستی نگاه می‌کرد؛ و این نکته به مراتب کم‌تر از آنچه ممکن است به نظر آید شگفت‌آور است. زیرا «حزب سوسیال‌دمکراتیک مجارستان (اس. دی. پی.) تشکیلاتی عمیقاً محافظه‌کار بود و رهبران‌اش به همان اندازه که بورژوازی مجارستان شیفته‌ی تقلید از هم‌تایان غربی‌اش بود، مشتاق تقلید از اس. پی. دی. آلمان بودند.

اس. پی. دی. اندک علاقه‌ای به ایدئولوژی یا نظریه‌ی سیاسی داشت - یوزیتویسم اصول اعتقادی تشکیلات و آیه‌ی مُنزل سوسیال‌دمکراسی بود» [۶] رهبران اس. دی. پی. به زبان مارکسیست بودند اما در عمل درخواست‌های اقتصادی‌شان هرگز فراتر از مسایل فوری و فوتی

اتحایه‌های کارگری نمی‌رفت و این تا حدودی به این سبب بود که عضویت در فلان اتحادیه‌ی کارگری به‌طور خودکار به معنای عضویت در حزب بود. از نظر سیاسی حزب هدفی جز به‌دست آوردن حق رأی همگانی پیش چشم نداشت. «هر قدر هم رادیکالیسم در طبقات کارگر وجود داشت... به‌رغم رهبری سوسیالیستی بود و نه به سبب این رهبری». [۷] این حزب حتا به معیارهای بین‌المللی دوم محافظه‌کار بود. یکی از نمایندگان کنگره‌ی اشتوتگارت بین‌الملل در ۱۹۰۷ گزارش می‌دهد: «در انتخابات سالانه‌ی مقامات ملی [اس. دی. پی.]... محبوبیت شخصی، ویژگی‌های "تأمل و تعمق آرام"، و میان‌مایگی فکری در چشم نمایندگان اتحادیه از اهمیت درجه‌ی اول برخوردار بود». [۸] رهبران اس. دی. پی. طی سالیان به شکست خو گرفته بودند و از ترس این‌که مبدا حکومت با دست‌آویز قانون حکومت‌نظامی سازمان‌های حزب را متلاشی کند جرأت نداشتند کارگران را سازمان دهند». [۹]

هنگامی مهم است این اوضاع و احوال به خاطر آید که با این استدلال روبه‌رو می‌شویم که لوکاج در خلال دوره‌های مکرر و متعدد مطالعه در برلین و هایدلبرگ میان ۱۹۰۹ و پایان جنگ جهانی اول صرفاً تحت تأثیر و نفوذ کسانی قرار گرفته بود که از آن‌ها درس آموخته و با آن‌ها کار کرده بود، که برای نمونه از جمله می‌توان به ماکس وبر جامعه‌شناس و فیلسوفان نوکانتی ویندلباند و ریکرت اشاره کرد. نگرش لوکاج به فرهنگ آلمانی هنگامی پیچیده‌تر می‌نماید که شرایط مجارستان را در مد نظر داشته باشیم - و شایسته‌ی پژوهش است زیرا که نشان می‌دهد که او گرچه هنوز ترکیب بدیل و جای‌گزینی نیافته بود هم به یوزیتویسم و هم به اندیشه‌ی رمانتیک نگاه انتقادی داشت. چنان که مفسری اشاره می‌کند: «لوکاج در اصل هنگامی پا به صحنه گذاشت که عموماً بر آن بودند که یگانه انتخاب در برابر کسی که نه متافزیک سنتی را می‌پذیرد و نه ایمان مذهبی را میان یوزیتویسم علوم تجربی و حیات‌باوری... جز دست‌یازنی چون نیچه یا برگسون قرار دارد». [۱۰]

کُل تجربه‌ی لوکاج از بُن‌بست جامعه‌ی مجارستان و واکنش پیشین او به این بُن‌بست او را در برابر پذیرش ساده و آسان هریک از این دو جریان در امان نگه داشت. او پیش‌تر هنگامی که مقامات شرکت تئاتری تالیا را تعطیل کرده بودند با آن‌ها درگیر شده بود. لوکاج در این

تاثیر علایقی داشت. هم‌چنین از آنچه در قرن بیستم و غرب پیش‌رو و مترقی بود حمایت کرده بود و به اندیشه‌ها و تشکیلات سوسیالیستی دل‌بستگی‌هایی نشان داده بود و از این رو بعید بود که به دام اصول خردسینزانه بیافتد. به همین قیاس نگاه انتقادی سخت و تندی به پوزیتیویسم «بورژوازی روشن‌اندیش»^۱ داشت و بنابراین باز بعید می‌نمود که، برای نمونه، شاگرد غیرانتقادی و دست‌به‌سینه‌ی ماکس وبر باشد. بنابراین لوکاچ هنگامی با فرهنگ آلمان رویاروی شد که ناسازه‌های تکامل اجتماعی مجارستان را پیش چشم داشت. [۱۱]

با همه‌ی این احوال، لوکاچ فقط می‌دانست بر ضد چیست و از آنچه می‌توانست به جای آن بنشیند چیزی نمی‌دانست. بن‌بست فکری او بازتاب بن‌بست اجتماعی جامعه‌ی مجارستان بود: جامعه‌ای با دیوان‌سالاری سلطنتی کهن، بورژوازی محافظه‌کار و اس. دی. پی مطیع و فرمان‌بردار و متصلب که فقط گروه‌هایی از انقلابیان با آن از در مخالفت درمی‌آمدند که خود سازمان‌دهی بدی داشتند و از تماس منظم با طبقه‌ی کارگر بی‌بهره بودند. بن‌بست در زندگی سیاسی ریشه‌ی «سرمایه‌داری ستیزی رمانتیک» لوکاچ - عبارتی که خود او برای توصیف موضع‌اش در این زمان به کار می‌برد - به شمار می‌رقت.

وقوع جنگ جهانی اول، دست‌کم در آغاز، فقط بحران اجتماعی و فکری را ژرف‌تر کرد. در مجارستان «نکبت و شکوه بی‌سابقه تنگاتنگ یکدیگر در بوداپست زمان جنگ» [۱۲] به چشم می‌خورد. اس. دی. پی. مانند الگوی آلمانی خود با شور و اشتیاق از تکاپوی جنگی امپراتوری حمایت می‌کرد. سوسیالیست‌های چپ مخفیانه به تبلیغات ضدجنگ و صلح‌خواهانه برخاسته بودند با این همه تا نوامبر ۱۹۱۷ طول کشید تا گروه سوسیالیست مجارستان «نخستین سند به‌راستی انقلابی را به چاپ برساند که در خلال جنگ در مجارستان منتشر شد»، جزوهای که حاوی سیاست چپ زیمروالد^۲ بود که لنین با دیدی انتقادی خود را متحد آن می‌شمرد. فلجی که لوکاچ پیش از جنگ حس کرده بود اکنون به یأس و نومیدی کشیده بود.

هنگامی که جنگ آغاز شد من گفتم که آلمان و اتریش - هنگری احتمالاً روسیه را

شکست می‌دهند و تراریسم را از میان برمی‌دارند. این خوب است. فرانسه و انگلستان احتمالاً آلمان و اتریش - هنگری را شکست می‌دهند و خاندان‌های هوهن تسلرن و هابسبورگ را از میان برمی‌دارند. این هم خوب است. اما چه کسی ما را از دست فرهنگ انگلیسی و فرانسوی نجات خواهد داد؟ نومیدی و یأس من در برابر این پرسش پاسخی نیافت. [۱۳]

نومیدی و یأسی که لوکاچ از آن سخن می‌گوید تماماً هم بازدارنده و فلج‌کننده نبود. [۱۴] در خلال جنگ بود که لوکاچ نخستین بار نوشته‌های ژزا لوکزامبورگ و آثار اقتصاد مارکسیستی را خواند اما نقطه‌ی عطف تعیین‌کننده با رسیدن اخبار انقلاب روسیه روی داد: فقط انقلاب روسیه بود که به‌راستی پنجره‌ای به روی آینده گشود؛ سقوط تراریسم گوشه‌ای از این آینده را نشان داد و فروپاشی سرمایه‌داری در چشم‌انداز کامل فرار گرفت. در آن هنگام شناخت ما از واقعیات و اصولی که در بن این واقعیات قرار داشت در کم‌ترین حد و بسیار اعتمادناپذیر بود. با همه‌ی این احوال - بالاخره! آری بالاخره! - راهی پیش بای بشریت می‌دیدیم که بتواند از جنگ و سرمایه‌داری بگریزد. [۱۵]

این تغییر جهت مهیج فقط در گلی‌ترین خطوط انجام پذیرفت و با بسیاری از اشباح گذشته‌ی فکری لوکاچ همراه بود. خاطرات خود او از این دوره طنین حقیقت دارد:

گمان می‌کنم از حقیقت دور می‌افتم اگر بگویم تضادهای آشکار و خیره‌کننده‌ی این دوره را با ساخت و پرداخت مصنوعی یک تکامل اندام‌وار و جادادین آن در «تاریخ اندیشه‌ها» محو کنم و از میان بردارم. اگر فاوست دو جان در سینه داشت، پس چرا نباید یک آدم به‌هنگار و عادی هنگامی که در میانه‌ی بحرانی جهانی از طبقه‌ای به طبقه‌ی دیگر تغییر جهت می‌دهد گرایش‌های فکری متضاد را در خود یکی و متحد کند؟... افکار من از سوی میان دست‌یابی به مارکسیسم و فعالیت سیاسی، و از سوی دیگر تشدید دائمی دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌های اخلاقی صرفاً ایدئالستی‌ام دست‌وپا می‌زد. [۱۶]

لوکاچ میان ۱۹۱۷ و بیوستن‌اش به حزب کمونیست مجارستان دوازده روز پس از تشکیل این حزب در دسامبر سال بعد پیش‌رفت فکری سریعی کرد. با این حال انقلاب مجارستان و آگاهی طبقه‌ی کارگر مجارستان باز هم بر شتاب این پیش‌رفت افزود.

1- enlightened bourgeoisie

2- paradox

3- Zimmerwald، در پنج دسامبر ۱۹۱۵ سی‌وهشت سوسیال‌دمکرات ضدجنگ در زیمروالد سوئیس گرد آمدند.

۴- همان‌جا، این بحث که به طبقه‌ی کارگر مله می‌کرد که جنگ را متوقف کند.

به‌رغم تصمیم اس. دی. پی. به حمایت از حکومت ائتلافی زمان جنگ، در درون طبقه‌ی کارگر روحیه‌ی ستیزه‌جویی شدت گرفت و در ژانویه ۱۹۱۸ اعتصابی عمومی به رهبری کارگران راه‌آهن آغاز شد. نزدیک به ۱۵۰ هزار تن در بوداپست دست به تظاهرات زدند و فریاد «زنده‌باد شوراهای کارگران!» و «درود بر روسیه‌ی شورایی!» برآوردند. اس. دی. پی. کوشید به اعتصاب پایان دهد اما اتحادیه‌های کارگران فلزکار، اتحادیه‌های کارگران راه‌آهن و کارخانجات صنایع دفاع تن به تسلیم ندادند و فقط استعفای کمیته‌ی اجرایی اس. دی. پی. آن‌ها را به سرکار خود بازگرداند. چندی نگذشت که کارگاه‌های ریل‌سازی دوباره دست به اعتصاب زدند. ارتش دخالت کرد و سه تن از اعتصاب‌گران را به ضرب گلوله از پا درآورد. دعوت به اعتصاب عمومی تازه‌ای شد، گرچه این دعوت پیش از بازداشت رهبران چپ صورت نگرفت. اعتصاب عمومی تا پیش از آن‌که اس. دی. پی. در قبال امتیازهای اقتصادی کوچک به آن پایان دهد، از ۲۲ تا ۲۷ ژوئن به درازا کشید.

تشدید مبارزه‌ی طبقاتی برای حاکمیت بسیارگران تمام شد و کابینه‌ی جنگی در اکتبر ۱۹۱۸ سقوط کرد. در آنچه به انقلاب گل سرخ پاییزه در اول نوامبر مشهور شد کنت کارولی^۱ دولتی تشکیل داد که وزرای اس. دی. پی. را نیز در بر می‌گرفت. حکومت کارولی ذاتاً بی‌ثبات و متزلزل بود. از سویی فاتحان جنگ جهانی اول کارولی را وادار به واگذارکردن نیمی از قلمرو مجارستان می‌کردند و به‌این ترتیب بر شدت کم‌بودهای غله، منسوجات و کفش و لباس می‌افزودند؛ و از سوی دیگر شورش‌های دهقانی درگرفته بود، و در شهرها، به‌ویژه در بوداپست، آشوب‌هایی روی می‌داد. قدرت واقعی نه از آن کارولی که متعلق به شوراهای کارگران و سربازان بود.

بوروکراسی دولتی قدیم و سپاه افسران هم‌چنان دست‌نخورده به جا مانده بود، اما چنان که آر. ال. توکس^۲ می‌نویسد: «موقعیت قدرت دوگانه‌ای که در آستانه‌ی انقلاب اکتبر در مجارستان شکل گرفت از بسیاری جهات شبیه به قدرت دوگانه‌ای بود که در پی انقلاب فوریه در روسیه سر برآورد.» [۱۷] با این حال این قدرت دوگانه تفاوت‌های مهم حیاتی نیز با انقلاب روسیه داشت. اس. دی. پی. مجارستان همان‌گونه بر شوراهای کارگران تسلط داشت که هم‌تایان منشویک‌شان

در آغاز در روسیه سلطه داشتند، اما اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم مجارها به‌مراتب محافظه‌کارتر بودند. اس. دی. پی. حاضر نبود یک‌تنه و به نیروی خود وارد میدان شود بلکه ترجیح می‌داد در ساختار حکومتی تازه هم‌چنان به صورت شریک دست دوم و فروتر برجا بماند. یکی از اعضای اس. دی. پی. در هیأت وزیران به نام کونفی^۱ همگان را «به شش هفته تعلیق مبارزه‌ی طبقاتی» فراخواند. [۱۸]

دومین تفاوت حیاتی و مهم میان دو انقلاب در این بود که چپ انقلابی در مجارستان به‌طورقیاس‌ناپذیری ضعیف‌تر از بلشویک‌ها در روسیه بود. از گُل ۳۶۵ نماینده‌ی حاکم بر شوراهای کارگران ۲۳۹ تن از نمایندگان اتحادیه‌های کارگری اس. دی. پی. بودند. اس. دی. پی. در آغاز راه ورود سوسیالیست‌های انقلابی، مهندسان چپ‌گرا و سندیکالیست‌ها را سد کرد و فقط گذاشت که چپ پایگاهی در شوراهای سربازان داشته باشد. در اواخر نوامبر اکثریتی از اجلاسی متشکل از پنجاه نماینده از سازمان‌های انقلابی از تشکیل سازمانی مستقل سر باز زدند و به جای آن کوشیدند کانونی سیاسی در درون اس. دی. پی. ایجاد کنند. فقط بعداً در همان ماه بود که بلاکون^۲ حزب کمونیست مجارستان (سی. پی.) را بنیاد گذاشت. [۱۹] لوکاج هنگامی که حزب هنوز کم‌تر از صد عضو داشت تقریباً بی‌درنگ به سی. پی. پیوست.

سی. پی. در فضای انقلابی اوایل ۱۹۱۹ به‌سرعت پروبال گرفت و بالید و نظر سندیکالیست‌های انقلابی، مهندسان سوسیالیست و بخش‌های کلیدی و مهم طبقه‌ی کارگر یدی را جلب کرد. اما هنوز قادر نبود برتری و چیرگی اس. دی. پی. را به مبارزه بخواند. هنگامی که سی. پی. کم‌تر از سه ماه پس از تأسیس‌اش در اوایل فوریه ۱۹۱۹ همگان را به قیام فراخواند، قطعاً در شوراهای کارگری دارای اکثریت نبود. اس. دی. پی. در پاسخ به این فراخوان تهدید کرد که اتحادیه‌ها را از «انشعاب‌گران کمونیست» پاک‌سازی می‌کند. سی. پی. کوشید عقب بنشیند، اما در ۲۰ فوریه چهار پلیس در تظاهراتی به قتل رسیدند. اس. دی. پی. فرصت را غنیمت شمرد تا شمشیر را از رو ببندد، ستادهای سی. پی. را تخته‌کند، مطبوعات‌اش را تعطیل

1- Kunfi

۲. Bela Kun (۱۸۸۶- حدود ۱۹۳۹)، رهبر سیاسی و انقلابی مجار. در ۱۹۱۸ حزب کمونیست مجارستان را بنیاد گذاشت. در ۱۹۱۹ انقلابی کمونیستی را در بوداپست سازمان داد.

1- Karolyi

2- Tokes

کند و دست به بازداشت رهبران حزب بزند. [۲۰]

سی. پی. بدجوری دست‌گُل به آب داده بود اما موقعیت بازگشت‌ناپذیر بود. اس. دی. پی. مرتکب این خطا شد که گذاشت پلیس پیش چشم روزنامه‌نگار یکی از جراید بلاکون را بزند و بی‌هوش کند. در عرض شش ساعت روزنامه‌ی حنجالی اونینک خبر را با جریبات پُر جاذبه و تأثیرگذار در همه‌جا پخش کرد. [۲۱]

در ۱۸ مارس رأی چندین هزار کارگر فولادسازی بر این قرار گرفت که حتا در صورت لزوم به زور اسلحه کمونیست‌ها را از بند برهاند. اتحادیه‌ی کارگران چاپ به نفع اعتصابی دوازده رأی داد، و در وهله‌ی نخست هدف خود را نه کارفرمایان بلکه حاکمیت «سوسیالیست» قرار داد. شورای سربازان و شبه‌نظامیان بوداپست به زیر فرمان سی. پی. درآمدند. [۲۲]

ضربه‌ی نهایی را نیروهای متحدین بر دولت وارد آوردند. سرهنگ ویکس^۱، نماینده‌ی متحدین بوداپست، در نوزده مارس با کارولی دیدار کرد و یادداشتی تقدیم او کرد که عملاً درخواست این را داشت که گُل کشور به جز ناحیه‌ای به اندازه‌ی بیست میل در پیرامون پایتخت به اشغال متحدین درآید. دولت در هم شکست [۲۳] اکنون بورژوازی آخرین ورق‌اش را بازی می‌کرد: قدرت را به حکومت اس. دی. پی. می‌سپرد. اما اس. دی. پی. در صورتی می‌توانست مؤثر باشد که سی. پی. را به زیر تسلط خود درآورد. [۲۴] در بیست و یک مارس زندان‌بانان سوسیالیست کون با او دیدار کردند و او موافقت کرد که سی. پی. و اس. دی. پی. در هم ادغام شوند و حکومتی «انقلابی» تشکیل دهند. در سی. پی. مسأله‌ی ادغام با مخالفت‌هایی روبه‌رو شد با این همه کون در یک سلسله مواجهه‌های روبروی با گفت‌وگو مخالفان را آرام کرد. این تصمیمی بود که از همان آغاز تولد جمهوری مجارستان را به سرنوشتی شوم محکوم کرد. از دوازده کمیسر دولت جدید، فقط یک کمیسر و از بیست قائم‌مقام کمیسری فقط هفت تن به سی. پی. اختصاص یافته بود. «فقط هفت روز طول کشید تا اس. دی. پی. مجارستان دبیرخانه‌ی سی. پی.، دستگاه تبلیغ و تهییج و شبکه‌ی حوزه‌های مخفی کارخانه‌ها را به تمامی جذب کند». [۲۵]

دقیقاً بر ضد همین خطر بود که لنین هشدار داد. [۲۶] اما کون به لنین اطمینان خاطر داد و

لنین نیز دست‌کم عجالتاً تضمین‌های او را پذیرفت. [۲۷] کون در اعتقاد به این که راه درست را اختیار کرده است تنها نبود. [۲۸] زیرا عملاً تمامی رهبری سی. پی. با او هم‌داستان بودند، از حمله خود لوکاچ که هنگامی که کون در زندان بود روزنامه‌ی حزب را سردبیری و ویراستاری می‌کرد و در دولت جدید سمت معاون کمیساریا در آموزش و پرورش را داشت. در واقع لوکاچ در همین اوقات مقاله‌ای «زُرا لوکزامبورگی» نوشت که عنوان‌اش «حزب و طبقه» بود و در آن ادغام اس. دی. پی. و سی. پی. را به عنوان احیای خودانگیخته‌ی وحدت پرولتاریایی مورد ستایش قرار داد. [۲۹]

البته ادغام برای انقلاب و برای سی. پی. فاجعه بود، گرچه دولت جدید، دست‌کم موقتاً، حمله‌ی متحدین را با شکست روبه‌رو کرد. [۳۰] این موفقیت تحمل سوسیالیست‌ها را نسبت به سی. پی. به تدریج کم‌تر و کم‌تر کرد و این در حالی بود که سی. پی. به سبب این که ادغام دو حزب دست‌هایش را بسته بود نتوانست پایگاه خود را استحکام بخشد. [۳۱]

در کنگره‌ی حزب که در دوازده ژوئن افتتاح شد، سی. پی. میان شصت تا نود تن از دوستان و بیست و یک نماینده را در اختیار داشت. رأی نمایندگان بر این قرار گرفت که به کنفرانس کارگران اتحادیه‌های کارگری حق و توبر اعمال حزب را واگذار کند. [۳۲] کنگره هم نسبت به درخواست‌های دهقانان برای زمین و هم درخواست‌های اقلیت‌های قومی دشمنی می‌ورزید. اما این فکر فقط از آن اکثریت حزب اس. دی. پی. نبود؛ سی. پی. نیز بر آن بود که سیاست لنین در دادن زمین به دهقانان امنیازی غیرضروری بوده است که جمهوری شورایی مجارستان می‌بایست از آن اجتناب ورزد. بر همین قیاس کون معتقد بود که سیاست احتیاط‌آمیزی که بلشویک‌ها در قبالی ملی کردن پیش گرفته بودند می‌بایست جای خود را به ملی‌کردن تمام‌عیار بسپارد.

پی‌آمدهای چنین سیاست‌هایی به تمامی پیش‌بینی‌پذیر بود: طبقه‌ی کارگر زیر سایه‌ی رهبری رفرمیست باقی ماند، منتها با ظاهری کمونیستی؛ دهقانان و اقوام به سبب نحوه‌ی نگرش حاکمیت به سوی اردوی ضدانقلاب رانده شدند. متحدین دوباره بنای تهدید گذاشتند. [۳۳] سوسیالیست‌های راست‌گرا دولت را ترک کردند و پس از عقب‌نشینی‌هایی در جبهه‌ها بقیة‌السیف دولت نیز استعفا داد و قدرت را به دولت دست‌نشانده‌ی متحدین سپرد.

دوره‌ی ترور سفید در یاسالار هورتی^۱ به سرعت در پی آمد، ۵ هزار نفر اعدام شدند و ۷۵ هزار تن به زندان افتادند و ۱۰۰ هزار نفر از کشور گریختند. لوکاچ پیش از آن که به وین بگریزد دو ماه در کشور ماند تا تشکیلات مخفی سی پی را سازمان دهد. [۳۴]

لوکاچ و پندهای جمهوری شورایی مجارستان

معمول این است که لوکاچ را در این دوره به عنوان چپ افراطی توصیف کنند اما واقع این است که سیاست او در این دوره ملغمه‌ی درهم‌جوشی از سوء تفاهم‌های راست و چپ درباره‌ی ارتباط میان حزب انقلابی و طبقه‌ی کارگر بود. برداشت «لوکزامبورگ‌گرای» او از حزب به بیان دقیق‌تر تفسیری راست‌روانه بود زیرا که سازمان مستقل را رد و محکوم می‌کرد. این دیدگاه را این پنداشت «چپ‌گرایانه» توجیه می‌کرد که همین که تجربه‌ی خام طبقه‌ی کارگر به‌طور خودکار با تجربه‌ی کسانی درآمیزد که صرفاً از لحاظ فکری با رهبری رفرمیست قدیمی مخالفاند، حزب می‌تواند به نحو اندام‌وار از درون اصلاح گردد. [۳۵] هنگامی که سی. پی. و اس. دی. پی. در هم تلفیق و ادغام می‌شدند، لوکاچ اعتقاد داشت که چنین اتفاقی روی داده است. این برداشت از حزب با یک نگرش افراطی چپ به برخی از مسایل استراتژیک پیوند خورده بود یعنی: اصلاحات ارضی، پارلمانتاریسم، ملی‌کردن و غیره.

لوکاچ تا هنگام تبعیدش در وین هنوز فرصت نیافته بود که به‌طور منظم از نو به درک و دریافت خود از مارکسیسم بپردازد. رهبری سی. پی. مجارستان فقط اسماً لنینیست بود و تقریباً هیچ چیز از کار لنین نمی‌دانست فقط معدودی از جزوه‌های لنین در دسترس بودند، و حتی این جزوه‌ها نیز ترجمه‌های ضعیفی داشتند. خود لوکاچ به یاد می‌آورد که «تا مهاجرت‌ام به وین نتوانستم مطالعه‌ای جامع در نظریه‌ی لنین به عمل آورم». هنگامی که لنین مقاله‌ی چپ‌گرایانه‌ی افراطی لوکاچ با عنوان «درباره‌ی مسأله‌ی پارلمانتاریسم» را به عنوان «مقاله‌ای ضعیف» مورد انتقاد قرار داد، لوکاچ کمونیسم «چپ‌رو» [لنین] را خوانده بود و «پیش‌تر از استدلال‌های او در باب مسأله‌ی شرکت در پارلمان یک‌سر متقاعد شده بودم؛ بنابراین انتقاد او از مقاله‌ی من چندان چیزی را برای من تغییر نداد. من پیش‌تر می‌دانستم که نظرم غلط

است» [۳۶] نخست آرای لوکاچ درباره‌ی سیاست مجارستان تغییر کرد. مدتی طول کشید تا این نظر را به موقعیت بین‌المللی تعمیم دهد و از تاکتیک‌های چپ افراطی یک‌سر دست بردارد. آخرین بازمانده‌های چپ‌گرایی افراطی در خلال بحث و جدلی که پس از عملیات مارس در آلمان (۱۹۲۱) در بین‌الملل سوم پیش آمد از ذهن لوکاچ زدوده شد؛ لوکاچ از عملیات مارس حمایت انتقادی کرده بود.

تاریخ و آگاهی طبقاتی که در اواخر ۱۹۲۲ به رشته‌ی تحریر درآمد تأملی بازاندیشانه در سه انقلاب بود. انقلاب مجارستان، روسیه و آلمان - و با دریافت تازه‌ای از مارکسیسم همراه بود که بر مطالعات لوکاچ در تبعید استوار بود. برخی از مقاله‌های تاریخ و آگاهی طبقاتی به صورت طرح‌های اولیه در بخش نهایی مرحله‌ی چپ‌گرایی افراطی لوکاچ به چاپ رسیده بود، گو که دو پژوهش بسیار مهم، «شی‌وارگی و آگاهی پرولتاریا» و «درباره‌ی روش‌شناسی مسأله‌ی سازمان‌دهی» بعدها، در ۱۹۲۲ به قلم آمدند. حتی مقاله‌های اولیه برای درج در تاریخ و آگاهی طبقاتی چنان از بن و پایه از نو بازنویسی شدند که از ضابطه‌بندی‌های نخستین لوکاچ فاصله گرفتند. [۳۷] تاریخ و آگاهی طبقاتی در شکل نهایی آن و در صورتی که با لنین لوکاچ در نظر گرفته شود یکی از تعمیم‌های فلسفی بی‌مانند تجربه‌ی انقلابی‌ترین دوره در تاریخ طبقه‌ی کارگر بین‌المللی است.

نگاه لوکاچ به ازخودبیگانگی و تقسیم‌کار

یکی از دغدغه‌های اصلی تاریخ و آگاهی طبقاتی و لنین این است که درک و شناخت مارکس و انگلس را در خصوص صورت‌بندی آگاهی طبقاتی مکرر کند و تعمیم بخشد. لوکاچ گواهِ روشنی به دست می‌دهد که تمایز مارکس را میان بت‌وارگی کالایی و ازخودبیگانگی، که در فصل دوم مورد بحث قرار گرفت، دریافته است:

این پدیده هم جنبه‌ی عینی دارد و هم جنبه‌ی ذهنی. از جنبه‌ی عینی جهانی از اشیاء و روابط میان چیزها با به عرصه می‌گذارد (جهان کالاها و حرکت‌های این کالاها در بازار). در واقع قوانین حاکم بر این اشیاء را انسان‌ها به تدریج درمی‌یابند و کشف می‌کنند، اما حتی در این حالت نیز این اشیاء به صورت نیروهای نامرئی و ناپیدایی در برابر انسان‌ها قرار

می‌گیرند که قدرت خود را ایجاد می‌کنند... از جنبه‌ی ذهنی... فعالیت انسان از او بیگانه می‌شود، به صورت کالایی درمی‌آید که با متابعت از عینیت ناسانی قوانین طبیعی جامعه می‌بایست مانند هر جنس مصرفی دیگر مستقل از انسان به راه خود برود. [۳۸]

چنان که نظریه‌ی کاری ارزش^۱ مارکس روشن می‌سازد در جامعه‌ای که دارای مبادله‌ی کالایی گسترده و همگانی است، ارزش کالاهایی که مبادله می‌شوند می‌بایست بتواند به عنصری مشترک فروکاهد؛ یعنی مقدار زمان کاری که در تولیدشان تبلور می‌یابد. از این روکار در حاکمیت سرمایه‌داری خود اندازه‌گرفتنی، مقایسه‌کردنی، انتزاعی و مبادله‌پذیر می‌شود. بنابراین این مقدار ساعت کار که در این خودرو تجسم یافته است با این مقدار کار که در این کیسه‌های غله تجسم یافته است مبادله می‌شود. اما لوکاچ خاطر نشان می‌کند که با این تحول تقسیم کار نه فقط در فرایند بی‌میانجی تولید بلکه در هر جنبه‌ی جامعه دست می‌دهد:

تقسیم سرمایه‌دارانه‌ی کار که هم به صورت فرض پیشین و هم به صورت فرایند تولید سرمایه‌داری وجود دارد، فقط در جریان تکامل جامعه‌ی سرمایه‌داری پدیدار می‌شود؛ و فقط در جریان این تکامل به مقوله‌ای اجتماعی بدل می‌شود که بر صورت عینی اشیا و انسان‌ها در جامعه‌ی سرمایه‌داری، و بر روابطشان با طبیعت و روابط ممکن انسان‌ها با یکدیگر در دل جامعه تأثیری قاطع می‌گذارد. [۳۹]

این فرایند را می‌توان به روشن‌ترین وجه در نقطه‌ی تولید ملاحظه کرد که در آن «فرایند کار رفته‌رفته به عملیات انتزاعی، عقلانی و تخصیصی خرد و بخش‌بندی می‌شود به نحوی که کارگر تماس خود را با محصول تمام‌شده از دست می‌دهد و کارش به حد تکرار مکانیکی مجموعه‌ی تخصیصی‌شده‌ای از اعمال فرو می‌کاهد» و بدین سان «مقدار کار عینی محاسبه‌پذیری... به صورت واقعی‌تای ثابت و ماندگار و دایمی در برابر کارگر قرار می‌گیرد». [۴۰]

نتیجه آن که «وقتی صفات و ویژگی‌های انسانی کارگر در مقابل این قوانین انتزاعی ویژه قرار می‌گیرد که بر طبق پیش‌گویی‌های عقلانی کار می‌کند بیش‌ازپیش به صورت سرچشمه‌های محض خطا جلوه‌گر می‌شود». [۴۱]

این روند بسیار فراتر از خاستگاه خود، یعنی کارگاه، می‌رود و در هر بخش و گوشه‌ی

جامعه نفوذ می‌کند. و هر اندازه که نظام کهنه‌تر می‌شود به همان اندازه بازار در پی آن برمی‌آید که هر نیاز انسانی را از طریق سازوکار مبادله‌ی کالایی برآورد. لوکاچ توصیف ماکس وبر جامعه‌شناس را در باب جامعه‌ی سرمایه‌داری نقل می‌کند:

استقلال نسبی صنعت‌گر (یا صنعت‌گر خانگی)، دهقان صاحب‌زمین، رباخوار، شه‌سوار و تئودار (واسال) بر این پایه قرار داشته است که خود صاحب ابزار، ذخایر، منابع مالی یا سلاح‌هایی بوده‌اند که به مدد آن وظیفه‌ی اقتصادی، سیاسی یا نظامی خود را انجام می‌داده‌اند و در طول مدتی که به وظیفه‌ی خود عمل می‌کرده‌اند از قبل آن گذران می‌کرده‌اند. به همین سان وابستگی سلسله‌مراتبی کارگر، منشی، کارورز فنی، فلان معاون مؤسسه‌ی دانشگاهی و کارمند دولت و سرباز بر پایه‌ای مشابه استوار است: یعنی که ابزارها، ذخایر و منابع مالی لازم هم برای مؤسسه و هم برای گذران اقتصادی زندگی در دست‌های... کارفرما و رئیس و کارفرمای سیاسی است. [۴۲]

همان فرایند تخصصی‌شدن و تقسیم کار که سرمایه‌داری را در نقطه‌ی تولید ممتاز و مشخص می‌کند هم‌چنین سیاست را از اقتصاد و جنبه‌های مختلف فرایند سیاسی را از یکدیگر جدا می‌سازد. این کار به بورژوازی کمک می‌کند که به مدد فنون خط تولید فوردوار^۱ که بر اجتناب‌ناپذیری کُل فرایند تأکید دارد نظمی شی‌ء‌واره‌شده و سنگ‌شده را بر روابط طبقاتی سرکش و نافرمان جامعه‌ی خود تحمیل کند. لوکاچ بار دیگر سخن ماکس وبر را نقل می‌کند تا نکته‌ی مورد نظر خود را روشن سازد: سرمایه‌داری «برای بقای خود به نظامی قضایی و اداری نیاز دارد که بتواند، دست‌کم در اصول نحوه‌ی عمل‌کردها و طرزکار آهای خود را به نحو عقلانی محاسبه می‌کند، همان‌گونه که عمل‌کرد احتمالی یک ماشین را می‌توان محاسبه کرد». به همین دلیل سرمایه‌داری نمی‌تواند «قضاوت قاضی را بر پایه‌ی برداشت شخصی او از عدل و انصاف در موارد خاص یا بر پایه‌ی دیگر ابزارها یا اصول غیرعقلانی اجرا و اعمال قانون تحمل کند» و بر استدلال می‌کند «بنگاه‌های کسب‌وکار مدرن با سرمایه‌ی ثابت و محاسبه‌های دقیق‌شان بیش از آن به عقلانیت‌ستیزی‌های حقوقی و اداری حساسیت دارند» که به چیزی کم‌تر از «دولتی دیوان‌سالار با قوانین عقلانی‌شان» رضایت دهند که «... در آن قاضی کم‌وبیش

در حکم ماشین قانون است که از بالا پرونده‌ها را با هزینه‌ها و حق‌الوکاله‌ها در آن می‌گذارد و او از پایین حکم را با دلایل کم‌وبیش مستدل تحویل می‌دهد» [۴۳] دیوان‌سالاری لزوماً شاخص نظام سرمایه‌داری است:

دیوان‌سالاری مستلزم سازگاری شیوهی زندگی، کار و آگاهی با مفروضات اقتصادی و اجتماعی کلی اقتصاد سرمایه‌داری است، درست مانند رفتار کارگر در بنگاه‌های بازرگانی خاص که پیش از این به آن اشاره کردیم. عقلانی‌کردنِ صوریِ حقوق، دولت و نظام اداری و مانند آن از نظر عینی و واقعی به معنای فروکاستنِ مشابهیِ همه‌ی کارکردهای اجتماعی به عناصر سازنده‌اشان است... و این به تقسیم‌کاری عقلانی و غیرانسانی می‌انجامد که مشابه آن را در صنعت یافتیم. [۴۴]

بوروکراسی نه فقط با سترونی و بیهودگی و تک‌سانی و تکرار طرز کارهای خود ممتاز می‌شود بلکه هم‌چنین با دورافتادگی و بی‌اعتنایی به سرشت واقعی امور و مسایلی که ظاهراً با آن سروکار دارد نیز مشخص می‌شود. هر مسأله‌ای که دیوان‌سالاری به آن دست می‌یازد، صرف‌نظر از این‌که مستلزم چه روابط انسانی واقعی باشد، خالی از همه‌ی ویژگی‌های فردی آن است و آن را به خصیصه‌های صوری‌اش فرو می‌کاهد، به‌نحوی که می‌توان با ماشین دیوان‌سالاری آن را پردازش کرد.

عجیب و غریب‌ترین صورت این پدیده را می‌توان در روزنامه‌نگاری دید. در حیطه‌ی روزنامه‌نگاری خود ذهنیت، شناخت، خلق و خو و توانایی‌های بیان به حد سازوکار انتزاعی خودسالاری فرو می‌کاهد و هم از شخصیت «دارنده و مالک» این توانایی‌ها و هم از سرشت مادی و مشخص موضوع مورد نظر جدایی می‌گیرند. «بی‌اعتقادی» روزنامه‌نگاران، تجارت فحشا کردن‌شان با تجربه‌ها و باورهای‌شان را فقط به عنوان اوج شیء‌شدگی سرمایه‌داری می‌توان دریافت. [۴۵]

ازدواج نیز نهادی است که بر پایه‌ی ساختارهای صوری، قاعده‌مند و شیء‌شده فردیت را دفن می‌کند - و از همین‌جا است سرشت حقوقی و قراردادی آن. لوکاج می‌گوید کانت این موقعیت را «باصراحت کلیبی‌مآبانه‌ی ساده‌لوحانه‌ی خاص متفکران بزرگ» توصیف کرده است. «آمیزش» جنسی عبارت است از بهره‌گیری یک شخص از اندام‌ها و توانایی‌های جنسی شخص

دیگر... ازدواج... عبارت است از پیوند دو تن به منظور تصاحب خصایص جنسی یکدیگر در طول زندگی». [۴۶] از این‌جا است که اخلاق بورژوازی و نظام حقوقی با تخطی از قرارداد ازدواج چنان رفتار می‌کند که با تخطی از هرگونه قانون مالکیت رفتار می‌کند. برای نمونه، زنا اغفال است، تصاحب اغفال‌گرانه‌ی رابطه‌ی جنسی است یا تجاوز به عنف دزدی است، دزدیدن رابطه‌ی جنسی است. هرگونه علل یا پی‌آمدهای اجتماعی یا تاریخی وسیع‌تر از میان می‌رود به‌نحوی که شخصی‌ترین ارتباط‌ها به جنبه‌ی صوری، حقوقی - و در نتیجه به جنبه‌ای که از نظر بوروکراتیک مطیع و تسلیم‌پذیر باشد - فرو می‌کاهد.

از این‌جا است که از خودبیگانگی و بت‌وارگی کالایی مَهر و نشان خود را بر کُل آگاهی انسان نقش می‌کند؛ خصایص و توانایی‌های انسان دیگر جزئی اندام‌وار از شخصیت او نیست، بلکه چیزهایی هستند که انسان می‌تواند مانند اشیا گوناگون دنیای بیرون آن‌ها را در «تصاحب» خود بگیرد یا «از آن‌ها صرف‌نظر» کند. [۴۷] فقط کافی است شیوه‌ای را در نظر آوریم که در آن زندگی و شخصیت ستاره‌های سینما، موسیقی و ورزش به کالا تبدیل می‌شود تا این فرایند را در یک سرافراط مشاهده کنیم. برای آن‌که ببینیم سر دیگر افراط چه صورتی به خود می‌گیرد فقط لازم است به یاد آوریم که چگونه صنعت مد و رسانه‌های گروهی این کالاسازی «ستاره‌ها» را به صورت از خودبیگانگی همگانی‌ای درمی‌آورند که حتا در تهی‌دست‌ترین کسان نیز تأثیر می‌گذارد، تهی‌دستانی که ظاهراً قرار است با التذاذ عاریتی از تقلید نمونه‌های دست‌چندم و ارزان از لباس‌ها، آرایش و شیوه‌ی زندگی ثروت‌مندان و مشاهیر، آفت زندگی‌شان باز شود.

در چنین نظامی، فردیت و آزادی به «بازی با نظام» یعنی بازی و دست‌کاری در قواعد و مقررات برای تأمین هرچه بهتر منافع خود فرو می‌کاهد. این رفتار ضرورتاً همان آزادی ظاهر فریبی است که باز بکن رولت تجربه می‌کند. بازیکن قواعد بازی را می‌داند و بنابراین بر کسی که قواعد بازی را کم‌تر بلد است برتری دارد اما کُل جریان کار زیر تسلط آگاهانه‌ی هیچ کس نیست. نتیجه آن‌که هیچ‌گونه آزادی واقعی و تسلط واقعی بر سرنوشت میسر نیست، زیرا که هیچ سرمایه‌دار تک و منفرد یا گروهی از سرمایه‌دارها، چه رسد به کارگران، نمی‌تواند بر مجموع نظام تسلط و نظارت داشته باشد. از این رو، دیوان‌سالاری خشک و منجمد و تقسیم‌کار بر بخش‌ها و اجزای نظام فرمان‌روایی دارد اما بر مجموع نظام هرج‌ومرج و آشوب حکم فرما است: «فرایند سرمایه‌دارانه‌ی عقلانی‌شدن که بر محاسبه‌ی اقتصادی خصوصی استوار است

مستلزم آن است که هر جنبه‌ی زندگی این کنش متقابل میان جزئیات را که تابع قوانین و کلیتی تصادفی‌اند نشان دهد. [۴۸]

از همین رو است که هر حوزه‌ی تازه‌ای که تقسیم کار پدید می‌آورد، گرچه در ساختار اقتصادی سرمایه‌داری ریشه دارد، در عین حال اصول ویژه‌ی تشکیلات و سامان‌دهی خاص خود را می‌پروراند:

پیش‌تر گفته شد که تقسیم کار هرگونه فرایند اندام‌وار و یگانه‌ی کار و زندگی را از هم می‌پاشد و به اجزای سازنده‌ی آن تجزیه می‌کند. این امر این امکان را می‌دهد که «متخصصان» کارکردهای جزئی مصوعاً تجربه‌شده را به عقلانی‌ترین شیوه اجرا کنند، متخصصانی که از لحاظ ذهنی و جسمی به‌ویژه به همین منظور تربیت شده‌اند. اما پی‌آمد این عقلانی‌شدن و جداسازی کارکردهای جزئی آن است که هر یک از کارکردها مستقل می‌شوند و به درپیش گرفتن تحول خاص خود بر اساس منطق و قوانین ویژه‌ی خود مستقل از دیگر وظایف جزئی کل جامعه (یا بخشی از جامعه که این وظیفه به آن تعلق دارد) گرایش می‌یابند. [۴۹]

این بینش از اهمیتی سترگ برخوردار است و شرحی به دست می‌دهد از آن شالوده‌های که بسیاری از تقسیم‌بندی‌های اصلی جامعه‌ی بورژوازی بر پایه‌ی آن شکل می‌گیرند: تقسیم‌بندی میان سیاست و اقتصاد، قانون و دولت، امور اجرایی و اداری، کار ذهنی و کار بدی، هنر و علم و نهادهای نظامی و مدنی دولت. و این کار را به نحوی انجام می‌دهد که به ما امکان می‌دهد که به‌وضوح و روشنی ریشه‌های این تقسیم‌بندی‌ها را در ساختار اقتصادی جامعه ببینیم، در عین حال که نشان می‌دهد که چرا همین ساختار اقتصادی گرایش به این دارد که قلمروهای دیگری پدید آورد که ممکن نیست به‌سادگی و بی‌واسطه و بی‌میانتجی به خاستگاه‌های اقتصادی‌شان فرو کاسته شوند، و گویی زندگی خاص خود را دارند.

لوکاچ در این باره که دمکراسی‌های پارلمانی به چه نحو نوعی از نگرش‌ها را تجسم می‌بخشند که از بت‌وارگی کالایی نشأت گرفته‌اند نکته‌های نغز دارد. لوکاچ خاطر نشان می‌کند که اگر ما نمود ظاهری دمکراسی صوری و بورژوازی را بپذیریم، ممکن است به نظر آید که استراتژی سیاسی رفرمیستی را توجیه می‌کنیم:

از این دیدگاه به نظر می‌رسد پیش‌رفته‌ترین شکل حاکمیت بورژوازی - یعنی دمکراسی - ... تجسم خود این دمکراسی باشد که در آن فقط لازم است تضمین و مسلم شود که نظری اکثریت جمعیت از طریق تبلیغ و تهییج مسالمت‌آمیز به سوی «آرمان‌ها»ی دمکراسی اجتماعی جلب می‌شود. از این نظرگاه چنین برمی‌آید که گذار از دمکراسی بورژوازی به دمکراسی پرولتاریایی لزوماً گذاری انقلابی نیست. [۵۰]

اما این روی‌کرد «خصلت طبقاتی» دمکراسی بورژوازی را «پنهان می‌کند» و این کار را به طریقی می‌کند که مبادله‌ی به‌ظاهر برابر و منصفانه‌ی بازار واقعیت زیرین و بنیادین استثمار را از نظر پنهان می‌سازد. در این مورد جدایی سیاست و اقتصاد که در بطن ساختار سرمایه‌داری مندرج و مستتر است فریب دمکراتیک پارلمانی را ممکن می‌سازد:

عنصر اصلی فریب در مفهوم غیر دیالکتیکی «اکثریت» نهفته است. از آن جا که نمایندگی منافع اکثریت قاطع جمعیت جوهر حاکمیت طبقه‌ی کارگر است، بسیاری از کارگران دست‌خوش این توهم‌اند که فلان دمکراسی صرفاً صوری که در آن هر شهروند به‌طور مساوی و به یک اندازه اعتبار دارد مناسب‌ترین ابزار است... اما این دیدگاه این نکته‌ی جزئی ساده - آری ساده! - را در نظر نمی‌گیرد که انسان‌ها فقط شهروند یا تم‌هایی تک‌افتاده در درون کلیت دولت نیستند بلکه همواره انسان‌هایی مشخص و ملموس‌اند که جایگاه‌های ویژه‌ی را در تولید اجتماعی اشغال می‌کنند. [۵۱]

حاصل نادیده گرفتن بُعد اجتماعی و اقتصادی هستی کارگران این است که اجازه داده شود که تساوی صوری دمکراسی بورژوازی «جامعه‌ی بورژوازی را از لحاظ سیاسی بفرساید و خرد کند» - که فقط امتیازی برای بورژوازی نیست بلکه دقیقاً شرط قطعی حاکمیت طبقاتی آن است. [۵۲] لوکاچ نیک آگاه است که حاکمیت بورژوازی «در تحلیل نهایی بر قهر و زور استوار است» اما برای جامعه‌ای که حتماً ثبات و دوامی محدود را تجربه می‌کند اجماع مشتاقانه و رغبت‌آمیز دست‌کم اکثریت وسیع جمعیت امری حیاتی است. دمکراسی بورژوازی به‌تنهایی «برای دست‌یابی به این هدف به‌هیچ‌وجه کافی نیست». اما دمکراسی بورژوازی تنها نمی‌ماند: این ... اوج سیاسی یک نظام اجتماعی است که دیگر عناصرش شامل جدایی ایدئولوژیک اقتصاد و سیاست، و ایجاد دستگاه دولتی دیوان‌سالاری می‌شود که در

ثبات و دوام دولت، نظام حزبی بورژوازی، مطبوعات، نظام مدارس، مذهب و غیره به بخش‌های گسترده‌ای از خُرده بورژوازی منفعیت مادی و اخلاقی می‌بخشد. هدف همه‌ی این عوامل، با تقسیم کاری کم‌ویش آگاهانه، ممانعت از شکل‌گیری یک ایدئولوژی مستقل در میان طبقات ستم‌دیده‌ی جمعیت است، ایدئولوژی‌ای که منطبق با منافع این طبقات است؛ از وابستن اعضای منفرد این طبقات به نظام [حاکم] به عنوان فرد و «شهروندان» محض تا دولتی انتزاعی که بر طبقات و فراز همه‌ی طبقات فرمان می‌راند؛ از مختل و منحل کردن این طبقات به عنوان طبقات تا خُرده و تجزیه کردن آن‌ها به اجزاء و اتم‌هایی که بورژوازی بتواند به آسانی فریب‌شان بدهد. [۵۳]

هدف هر سازمان اصیل طبقه‌ی کارگر، از جمله احزاب انقلابی و اتحادیه‌های کارگری، باید این باشد که به مبارزه‌ی کارگران برای غلبه بر این پراکندگی و مشاهده‌ی پیوندهای میان جنبه‌های مختلف جامعه یاری کند. اما شورای کارگران است که می‌تواند این وظیفه را به کامل‌ترین وجه انجام دهد زیرا که شورا شکل سازمان‌یافته‌ی قدرت کارگران است، دولتی کارگری است که حکم سلاخی را بر ضد دولت بورژوازی دارد، البته نخستین وظیفه‌ی دولت کارگران، وظیفه‌ای عملی است. «درهم‌شکستن بورژوازی، متلاشی‌کردن دستگاه دولتی بورژوازی، انهدام مطبوعات‌اش و جز آن ضرورتی حیاتی برای انقلاب پرولتاریایی است؛ زیرا بورژوازی از کوشش برای استقرار مجدد سلطه‌ی اقتصادی و سیاسی خود پس از شکست‌های آغازین دست نمی‌کشد». [۵۴] تجربه‌ی انقلاب مجارستان نشان داده است که همه‌ی این «امتیازها که در عین حال بی‌استثنا امتیازهایی به سوسیال‌دمکراسی بود، آگاهی طبقات حاکم پیشین را از قدرت خودشان تقویت می‌کند و تمایل درونی این طبقات را به قبول حاکمیت پرولتاریا به تمویق می‌اندازد و حتا از میان برمی‌دارد. [۵۵] تنها با نشان دادن چنین تصمیم و عزم راسخی است که طبقه‌ی کارگر می‌تواند متحدانی از میان دیگر طبقات فراهم آورد، و اعضای مردودتر خود طبقه‌ی کارگر باور بیاورند که طبقه‌ی کارگر به راستی می‌تواند قدرت را به دست گیرد. در مجارستان،

عقب‌نشینی شوراهای در برابر بورژوازی برای ایدئولوژی لایه‌های وسیع خُرده بورژوازی بی‌آمده‌ای به مراتب زیان‌آورتری دارد، زیرا این لایه‌ها در واقع دولت را چیزی عام و

کلی، و نهادی مطلق و برتر می‌دانند. پس صرف‌نظر از سیاست اقتصادی ماهرانه‌ای که بتواند گروه‌های خاص و منفردی از بورژوازی را خشتی سازد، مسأله به این امر بستگی دارد که آیا پرولتاریا می‌تواند به دولت خود اقتداری ببخشد که اعتقاد به اقتدار و گرایش رایج این محافل را به اطاعت داوطلبانه از «دولت» جلب کند یا نه؟ بنابراین تزلزل‌های پرولتاریا و بی‌اعتقادی او به رسالت و توانایی خود در فرماندهی ممکن است این فشرهای خُرده بورژوا را به سوی صفوف بورژوازی و ضدانقلاب براند. [۵۶]

شورای کارگران تشکیلاتی است که برای به‌حداکثر رساندن وحدت و قدرت نمایان طبقه‌ی کارگر در نظر گرفته می‌شود زیرا:

نظام شورایی... آن گام‌ها و مرحله‌هایی از زندگی اجتماعی را به هم پیوند می‌دهد که سرمایه‌داری از هم می‌گسلد... برای نمونه نظام شورایی همواره وحدت تجزیه‌ناپذیر اقتصاد و سیاست را از راه پیوند دادن هستی مشخص انسان‌ها - منافع روزمره‌ی فوری و فوئی انسان‌ها و غیره - با سبایل اساسی جامعه به‌طور کلی، ایجاد می‌کند. هم‌چنین آن‌جا که منافع طبقاتی بورژوازی تقسیم کار پدید آورده است در واقعیت عینی وحدت ایجاد می‌کند. بالاتر از همه میان «دستگاه» قدرت (ارتش، پلیس، حکومت، امر قضا و غیره) و «مردم» وحدت ایجاد می‌کند. [۵۷]

در این زمینه بود که لوکاج نوشت: «شورای کارگران در حکم چیرگی سیاسی و اقتصادی بر شی‌عواری سرمایه‌داری است». [۵۸]

کار لوکاج از شکل‌های نهادی آگاهی طبقاتی شرحی نظام‌مندتر و مشخص‌تر به دست می‌دهد. اما هم‌چنین دل‌مشغول آن است که نشان دهد که چگونه این ساختارها آگاهی بورژوازی و طبقه‌ی کارگر را به شیوه‌های متفاوت شکل می‌دهند و نحوه‌ی نگرش‌های عمیقاً متفاوتی را نسبت به تجربه‌ی از خودبینگانی و بت‌وارگی کالایی سبب می‌شوند.

ایدئولوژی بورژوازی

موضوع طبقاتی بورژوازی توانایی این طبقه را برای درک و فهم جامعه‌ای که خود جزئی از آن است محدود می‌کند. بورژوازی بر دیگر طبقات ستم روا می‌دارد و استثمارشان می‌کند اما

جامعه را در نظارت و تسلط نمی‌گیرد. قواعد رقابت بازار به بورژوازی منفعت می‌رساند اما بورژوازی آگاهانه این قواعد را وضع نمی‌کند. بورژوازی همان اندازه نمی‌تواند مانع بحران اقتصادی ادواری گردد که طبقه‌ی کارگر؛ این طبقه نیز تابع نیرویی بیگانه است که نمی‌تواند بر آن تسلط یابد. بورژوازی از خودبیگانه است اما هم‌چنان که مارکس برهان می‌آورد بورژواها در از خودبیگانگی خود مشغوف و شادمان‌اند زیرا که از خودبیگانگی قدرت اجتماعی‌شان را ابرام و تأیید می‌کند. در نظر بورژوازی عنوان کردن تضادهای بنیادینی که از خودبیگانگی را پدید می‌آورند در حکم اعلام انحلال بورژوازی به عنوان طبقه است:

... بورژوازی کاملاً ناتوان از این است که ... علم و شناخت خود را از طبقات تکمیل کند. در این مورد، وجود راه حل نظری و عملی برای این طبقه هیچ فایده‌ای ندارد، زیرا حتا پذیرش نظری این راه حل در حکم آن است که دیگر نمی‌توان از دیدگاه طبقه‌ی بورژوازی به پدیده‌های جامعه نگریست. اما هیچ طبقه‌ای نمی‌تواند دیدگاه طبقاتی خود را در بررسی مسایل اجتماعی کنار بگذارد، مگر آن که داوطلبانه حاضر به دست کشیدن از قدرت باشد. بنابراین سدی که آگاهی طبقاتی بورژوازی را به آگاهی «کاذب» بدل می‌کند، مانعی عینی است که از وضعیت طبقاتی خود این طبقه ناشی می‌شود. این مانع امری اختیاری، ذهنی یا روانی نیست، بلکه بی‌آمد عینی ساختار اقتصادی جامعه است. [۵۹]

دریافت حقیقی و راستین جامعه در تقابل با منافع طبقاتی بورژوازی قرار می‌گیرد. یکی از پی‌آمدهای قوری این امر جداساختن نظریه‌ی بورژوازی از عمل اجتماعی آن است.

راست است که بورژوازی در تحول و تکامل عینی جامعه به صورت یک طبقه عمل می‌کند؛ اما این فرایند را (که خود آن را برانگیخته است) به عنوان چیزی خارجی درمی‌یابد که تابع قوانین عینی‌ای است که این طبقه فقط می‌تواند به نحو منفعلانه تجربه‌اش کند. [۶۰]

بدیهی است که این سخن به معنای آن نیست که بورژوازی اعتصاب‌ها را در هم نمی‌شکند، نمی‌جنگد و غیره. اما این کار را با این باور کم‌وبیش صادقانه انجام می‌دهد که صرفاً فرمان‌های نظامی‌ای را انجام می‌دهد که بر آن نظارت و تسلطی ندارد. استدلالی که حاوی عنصر مهمی از حقیقت است، این تقدیرباوری نمودار موضع احتمالی بورژوازی است که

طبقه‌ای است که فقط در مقابل طبقه‌ی کارگر متحد و یگانه می‌شود اما بر اثر رقابت و تقسیم کاری که نظام خود او پدید می‌آورد بر ضد خود تقسیم و تجزیه می‌شود. از این رو ایدئولوژی بورژوازی که قادر نیست کلیت راستین روابط اجتماعی را بدون اعلام انحلال و تلاشی خود فهم کند معمولاً به دو طریق واکنش نشان می‌دهد: یا می‌کوشد شرحی از کلیت اجتماعی در قالب ایدئالیستی و اغلب رازورانه به دست دهد یا به مطالعه‌ی تخصصی آن جنبه‌های جزئی و پیش‌پاافتاده‌ی نظام پناه می‌برد که تا حدی قاعده‌پذیر است، بی‌آن‌که بکوشد توضیحی درباره‌ی ارتباط این جنبه‌ها با یکدیگر یا با کل اجتماعی به دست دهد. اغلب هر دو عنصر به نحوی نامنجم در کار نظریه‌پردازی منفرد یا فلان مکتب ترکیب می‌شوند.

لوکاچ این قطب‌بندی کاذب اما اجتناب‌ناپذیر را در ایدئولوژی بورژوازی با واریسی تاریخ فلسفه‌ی غرب وامی‌کاود. لوکاچ بینش خاصی از آنچه در بطن و هسته‌ی این سنت نهفته است دارد. از «دکارت تا هابز، اسپینوزا و لایبنیتس سیر تحول مستقیمی هست که مضمون اصلی و بسیار متنوع‌اش این اندیشه است که موضوع شناخت فقط از آن رو و در همان حدی برای‌مان شناختنی است که آفریده‌ی خود ما است» [۶۱] اما سنت فلسفی‌ای که چنین نکته‌ای را اظهار می‌دارد چگونه می‌تواند در جامعه‌ای شکوفا شود که این فرایند را به نحو نظام‌مند و مرتب با سازوکارهای از خودبیگانگی و بت‌وارگی کالایی از نظر پنهان می‌دارد، زیرا اگر قرار است اصلاً جهان را بشناسیم لازم است فرایندی را دریابیم که به مدد آن جهان را می‌سازیم؟ سنت فلسفی غرب در برابر طرح این پرسش، صرفاً مسأله‌ی از خودبیگانگی را در سطحی محدودتر از نو مطرح می‌کند. فلسفه در نتیجه‌ی ناتوانی از پاسخ‌گویی به مسأله‌ی به نحوی درخور و وافی به مقصود، بر اثر ناتوانی در نگرستن به جامعه به عنوان کلیتی متضاد که در سیری تاریخی پدید می‌آید دایماً به منعکس کردن صورت ظاهر و نمود شیء‌شده‌ی جامعه به قهقرا می‌رود. نتیجه آن‌که میان دو قطب - ماده و ذهن، ضرورت و آزادی، ماتریالیسم و ایدئالیسم، عینیت و ذهنیت، تقدیرباوری و اراده‌باوری - نوسان می‌کند.

یک جنبه از روی‌کرد تجربه‌باورانه یا آمپیریستی این است که بر قوانین ویژه‌ی حاکم بر اجزای نظام متمرکز می‌شود بی‌آن‌که بتواند این امر را تا آن‌جا پیش ببرد که دست‌یابی به شرحی کلی از جامعه میسر باشد. این روی‌کرد به آن‌جا می‌انجامد که «هدف فلسفه را درک

پدیده‌های بخش‌های تک‌افتاده و تخصصی‌شده به مدد نظام‌های عقلانی مجردی می‌داند که کاملاً با این پدیده‌ها منطبق‌اند و هیچ کوششی برای دست‌یافتن به تسلط واحد و یگانه بر کُل قلمرو امر شناختنی‌ای به کار نمی‌برد» [۶۲] از آن‌جا که جامعه برخلاف ظاهر و نمود شیء‌شده‌اش یک کُل است و نه مجموعه‌ای از اجزا و پاره‌های گسسته، هنگامی که علم بورژوازی می‌کوشد از این بخشی‌نگری^۱ خودخواسته فراتر برود به ناگزیر دست‌خوش بحران می‌شود. چنین بحرانی در روی‌کرد تجربی به جهان اغلب به ضد خود می‌انجامد. و آن کوششی است برای بازآفریدن کُلّیت از دست‌رفته‌ی جهان واقعی در قلمرو اندیشه. چنان که لوکاج درباره‌ی فلسفه‌ی کانت می‌گوید «اگر قرار نبود ادراک‌اش را از کُل رد و انکار کند ناگزیر راهی را در پیش می‌گرفت که به درون می‌انجامید» [۶۳] از این رو قطب تجربه‌باوری یا آمپیرسم به ضد خود، به قطب ایدئالیسم، بدل می‌شود. به این باور که کُلّیت جامعه فقط در اندیشه وجود دارد، به سخن دیگر به این ایمان سکولار و دنیوی که اعلام می‌دارد که انسان‌ها می‌توانند جهان را بیافرینند اما هیچ توضیح عقلانی ندارد که در واقع این امر چگونه انجام می‌پذیرد.

فلسفه‌ی کانت گرد این تضاد دور می‌زند، اعلام می‌کند که همه‌ی آنچه می‌توانیم از جهان دریابیم جهانی است که بر اندیشه‌های ما پدیدار می‌شود و این که محدودیت‌های دقیقی در مورد تطبیق جهان، آن‌چنان که در اندیشه دیده می‌شود با «شیء فی‌نفسه» یا جهان، آن‌گونه که در واقع هست، وجود دارد. هگل سخت کوشید تا بر این تضاد چیره شود. در واقع نیز دریافت که کجا می‌توان این وحدت را یافت: «در واقع فلسفه‌ی کلاسیک به‌جایی رسید که در آن می‌توان از دیدگاه فلسفی نظم بنیادی و پیوندهای میان امور و چیزها را بازیافت: یعنی تاریخ» [۶۴] فرایند تاریخی جایگاهی است که در آن ذهن و ماده و عینیت و ذهنیت با هم یگانه می‌شوند، زیرا «تکامل تاریخی خودمختاری عوامل منفرد را از میان برمی‌دارد» و «شناختی را که خواهان سازگاری با این عناصر است وامی‌دارد که مفهوم‌پردازی خود را بر محتوا و بر ویژگی و تازگی کیفی پدیده‌ها بنا کند و درعین حال آن را ناگزیر می‌سازد که نگذارد هیچ‌یک از این عناصر در حالت یکتایی مشخص محض خود برجا بمانند» در عوض «فرایند تاریخی مشخص و تام یگانه دیدگاهی است که از آن ادراک میسر می‌شود» [۶۵]

برای مشاهده‌ی این وحدت بیش از یک راه و به‌ویژه بیش از یک نامزد برای آن کارگزاری تاریخی وجود دارد که از رهگذر آن می‌توان به چنین وحدتی دست یافت. بزرگ‌ترین دست‌آورد هگل این است که مسأله‌ی درست را طرح می‌کند اما درعین حال ضعف ناگزیرش این است که (اگر عصر، موضع طبقاتی و سنت فلسفی‌ای را در نظر آوریم که در آن کار می‌کرد) تصمیم گرفت که در «روح ملت» (یعنی ناسیونالیسم و ملیت) به چشم یگانه تجسم واقعی روح جهانی، به منزله‌ی کارگزار دگرگونی تاریخی بنگرد. کشف بزرگ هگل این بود که تاریخ سرچشمه و راه حل مسایل فلسفی است، این «به تغییری در رابطه‌ی میان نظریه و عمل و میان آزادی و ضرورت اشاره دارد» زیرا «این فکر که ما واقعیت را ساخته‌ایم خصلت کم‌وبیش جعلی و خیالی خود را از دست می‌دهد: ما... تاریخ‌مان را ساخته‌ایم و اگر بتوانیم کُل واقعیت را چون تاریخ در نظر آوریم (یعنی چون تاریخ خودمان، زیرا تاریخ دیگری وجود ندارد)، در آن صورت در واقع خود را به جایگاهی برکشیده‌ایم که از آن‌جا می‌توانیم واقعیت را به عنوان «کنش» مان دریابیم». اما هنوز لازم است «جایگاهی را کشف کنیم که بر مبنای آن همه‌ی این مسایل را حل کنیم و هم‌چنین به نحو مشخص «ما» بی‌را نشان دهیم که فاعل تاریخ است، «ما» بی‌که کنش‌اش در واقع همانا تاریخ است» [۶۶]

کشف بزرگ مارکس این بود که ملاحظه کرد که تاریخ را نه روح ملت‌های بزرگ بلکه مبارزه‌ی طبقاتی به پیش می‌راند. با تکامل سرمایه‌داری طبقه‌ای پدید آمده است که می‌توان از طریق مبارزه‌اش جریان تاریخ را دریافت.

آگاهی طبقه‌ی کارگر

آن سید سکندر عبورناپذیری که هر کوششی برای درک جامعه از دیدگاه بورژوازی باید از آن گذر کند، منافع طبقاتی بورژوازی است. اگر قرار باشد بورژوازی نمود شیء‌واره‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری را در هم شکنند، می‌بایست نقاب از چهره‌ی نظام بحران‌زده‌ی خود برگیرد و در آن صورت ناچار است بپذیرد که نقص‌ها و عیب‌های بنیادین‌اش را فقط پایان‌بخشیدن به حاکمیت بورژوازی درمان می‌کند. بورژوازی می‌بایست انحلال و تلاشی خود را اعلام کند. اما چنین سد و مانعی میان منافع طبقاتی طبقه‌ی کارگر و دریافت روشن و علمی از جامعه وجود

ندارد. هنگامی که طبقه‌ی کارگر همان نمود شیء‌واره را در هم می‌شکند، کار خود را هم‌چون بنیاد و پایه‌ای می‌بیند که جامعه بر آن استوار است. رهایی طبقه‌ی کارگر به چشم رهایی بشریت از جهانی نگر بسته می‌شود که به نحو مزمّن و به‌ضرورت بحران‌زده است.

این تصویر از واقعیتی منجمد که با این حال در حرکتی بی‌وقفه و شیخ‌وار گرفتار می‌آید یک‌باره هنگامی معنادار می‌شود که این واقعیت در فرایندی مستحیل می‌گردد که نیروی محرک آن انسان است. این را فقط می‌توان از دیدگاه پرولتاریا نگرست زیرا معنای این گرایش‌ها برانداختن سرمایه‌داری است و از این رو برای بورژوازی آگاهی از این گرایش‌ها در حکم خودکشی است. [۶۷]

موضع یگانه‌ی طبقه‌ی کارگر یکی از پی‌آمدهای این امر است که نیروی کار کالایی است که کُل جامعه بر فروش آن اتکا دارد. کارگران «کالایی زنده» اند و بنابراین توانایی آن را دارند که از ماهیت واقعی جهانی آگاهی یابند که بر فروش کالاها استوار است. کارگران، برخلاف دیگر طبقات، واقعیت استثمار یعنی رابطه‌ی انسانی واقعی را که در پس پشت کارکردهای به‌ظاهر طبیعی و ناگزیر بازار قرار دارد، با پوست و گوشت خود لمس می‌کنند. تنها کارگران در منظری می‌ایستند که می‌شود از جایگاه آن دید که می‌توان تاریخ را ساخت و لازم نیست طوری منفعلانه آن را تجربه کنیم که انگار همه صرفاً پیچ‌ومهره‌های فلان دستگاه بزرگ‌ایم. و از آن‌جا که طبقه‌ی کارگر در آن «نقطه‌ی ارشمیدوسی» می‌ایستد که از آن نقطه می‌توان کُل واقعیت را واژگون کرد، این امکان را دارد که پیوندهای میان نظریه و عمل، سیاست و اقتصاد، اجزا و کُل را به طریقی ببیند که برای هیچ طبقه‌ی دیگری میسر نباشد. لوکاچ این موضع را با گفتن این سخن خلاصه می‌کند که طبقه‌ی کارگر هم فاعل (سوژه) و هم موضوع (ایزه) تاریخ، هم آفریده و هم آفریننده‌ی فرایند تاریخی است.

اما در جهان یک‌سر تفاوت است میان کارگرانی که در جایگاهی قرار دارند که از آن ممکن است بتوان به این آگاهی از جامعه دست یافت و کارگرانی که بالفعل چنین آگاهی‌ای را می‌پروانند و پیش می‌برند. لوکاچ می‌پرسد: «با امکان درپیش‌گرفتن دیدگاهی در برابر جامعه، چه تغییری دست‌داده است.» و پاسخ می‌دهد: «در وهله‌ی نخست» ابداً هیچ تغییری. زیرا پرولتاریا به عنوان فرآورده‌ی نظم سرمایه‌داری یدیدار می‌شود. نتیجه آن‌که «صورت‌های

زندگی پرولتاریا به نحوی ساخته شده‌اند که شیء‌وارگی ناگزیر به نمایان‌ترین و نافذترین وجه در آن جلوه‌گر می‌شود و مفرط‌ترین صورت ستم و انسانیت‌زدایی را پدید می‌آورد.» [۶۸] لذا پرسش اصلی این است: با درنظرگرفتن موضع و جایگاه طبقاتی کارگران و منافع طبقاتی‌ای که از این موضع سرچشمه می‌گیرد، کارگران چگونه می‌توانند از آگاهی روزمره، که زیر سلطه‌ی بت‌وارگی کالایی است، به سوی آگاهی ممکن حرکت کنند؟

اغلب گفته می‌شود که در این نقطه است که کُل شرح لوکاچ از آگاهی طبقاتی با شکست روبه‌رو می‌شود. برای نمونه گرت استدمن جونز^۱ استدلال می‌کند که نظریه‌ی لوکاچ یا آگاهی طبقه‌ی کارگر را در قفس آهنبین بت‌وارگی کالایی به حال خود وامی‌گذارد یا ناگزیر است اظهار کند که کارگران دارای آگاهی‌ای پیوسته انقلابی‌اند. هیچ چیز نیست که نشان دهد که «چه چیز این نوسان‌کردن پرولتاریا را میان این دو قطب یا همه یا هیچ تعیین می‌کند.» [۶۹] نتیجه آن‌که یا لوکاچ می‌بایست به «فاجعه‌ی نهایی فروپاشی اقتصادی سرمایه‌داری که انقلاب سوسیالیستی را در پی خواهد آورد» ایمان داشته باشد یا آن‌که می‌بایست به حزب انقلابی تکیه کند که به صورت سحرآمیزی از این بحران ایدئولوژیک مصون و در امان است. [و] بهره‌مند از قدرت فراخواندن طبقه به ایفای وظیفه‌ی تاریخی راستین خود است. از این رو لوکاچ یا به «خودانگیخته‌باوری اکونومیستی» یا «اراده‌باوری تشکیلاتی» متهم می‌شود. [۷۰] اما در واقع هیچ‌یک از این اتهام‌ها ارتباطی با آنچه لوکاچ به‌راستی در تاریخ و آگاهی طبقاتی نوشته است ندارد. لوکاچ هم سهمی مهم به بحران‌های اقتصادی و هم به حزب انقلابی اختصاص می‌دهد اما هیچ‌یک از این دو عنصر شباهتی به فلان پری نیک‌دل ندارند که از بیرون داخل شده باشند و صرفاً کافی باشد عصای جادویی خود را به پیشانی کارگر از خودبیگانه بسایند تا او را به یک انقلابی مارکسیست بدل کنند.

بخشی از پاسخ لوکاچ تکرار نکته‌ای است که مارکس در مانیفست کمونیست بدان اشاره می‌کند؛ مارکس می‌گوید که چگونه عمل‌کردهای سرمایه‌داری با «تمرکز توده‌های کارگر در کارخانه‌های بزرگ، مکانیزه کردن و یک‌دست‌سازی فرایندهای کار و پایین‌آوردن سطح زندگی» گورکن خود را پدید می‌آورد. این‌ها پیش‌شرط‌های اجتناب‌ناپذیری است که بدون

آن «پرولتاریا هرگز به صورت طبقه در نمی‌آمد و اگر این پیش‌شرطها - بر اثر عمل‌کردهای طبیعی سرمایه‌داری - پیوسته تشدید نشده بود، پرولتاریا هرگز به عاملی قطعی در تاریخ انسان تحول نمی‌یافت» [۷۱] با این حال این استدلال فقط شکل‌بندی جامعه‌شناختی طبقه‌ی کارگر را توضیح می‌دهد و نه فرایندی را که در طی آن به آگاهی می‌رسد. اگر از اصطلاحات مارکس بهره‌گیریم این استدلال نشان می‌دهد که طبقه‌ی کارگر چگونه به صورت «طبقه‌ای در خود» درمی‌آید و نه این‌که چگونه «طبقه‌ای برای خود» می‌شود. برای دریافتن این نکته، یعنی هسته و مغزگلی این مسأله، باید از نو نگاهی به تجربه‌ی کارگران از استثمار در نقطه‌ی تولید بیافکنیم.

چنان‌که پیش‌تر دیدیم یکی از تناقض‌های اصلی سرمایه‌داری این است که نظام بورژوازی با نیروی کار کارگران چنان رفتار می‌کند که انگار نیروی کار نیز کالایی است که باید خریدار، یعنی سرمایه‌دار، به هر مدت و با هر حدت و شدتی که می‌خواهد از آن استفاده کند. از دیدگاه بازار، که در عین حال مادام‌که کارگران قوانین بازار را ابدی و ازلی و اجتناب‌ناپذیر بدانند دیدگاه آن‌ها نیز هست، سرمایه‌دار در چارچوب حقوق خود عمل می‌کند.

اما قانون بازار هم فروشنده را تبرک می‌کند و هم خریدار را، و حق فروشندگان را به درخواست هر بهایی که برای محصول خود می‌خواهند و تنها آن مقدار که تصمیم می‌گیرند بفروشند تقدیس می‌کند. به علاوه محصولی که کارگر می‌فروشد، یعنی نیروی کار، محصولی بسیار ویژه است. هنگامی که سرمایه‌دار یک قوطی غله می‌خرد، فروشنده او را تا آشپزخانه همراهی نمی‌کند و هم‌چنان بر سر بهایی که باید برای غله بپردازد یا مقدار غله‌ای که باید مصرف کند با او چانه نمی‌زند. اما هر قدر هم سرمایه‌دار میل داشته باشد نمی‌تواند صاحب نیروی کار را از خود نیروی کار جدا کند. این واقعیت چنان هنری فورد^۱ را پریشان‌خاطر می‌کرد که می‌پرسید: «چه‌طور است که هر وقت یک جفت دست می‌خواهم یک آدم جلو چشم‌ام سبز می‌شود؟» کارگر نیروی کار خود را گستاخانه تا دل کارگاه همراهی می‌کند و

گوش‌به‌زنگ و مراقب کنار آن می‌ایستد، و هم‌چنان پیوسته و مداوم درباره‌ی شرایط فروش آن با سرمایه‌دار سروکله می‌زند. چنان‌که انتظار می‌رود کارگر و سرمایه‌دار این روند را از دیدگاهی یک‌سان نمی‌نگرند. لوکاس سخن مارکس را نقل می‌کند تا استدلال خود را تقویت بخشد:

بنابراین می‌بینیم که صرف‌نظر از محدودیت‌های بسیار انعطاف‌پذیر، سرشت خود مبادله‌ی کالاها هیچ محدودیتی برای روزگار، و در نتیجه برای کار اضافی ایجاد نمی‌کند. سرمایه‌دار هنگامی که می‌کوشد روزگار را هرچه طولانی‌تر کند و در صورت امکان از دل یک روزگار، دو روزگار بیرون بکشد، حق خود را به عنوان خریدار حفظ می‌کند. از سوی دیگر، سرشت ویژه‌ی کالای خریداری‌شده محدودیتی را برای مصرف‌خبردار لازم می‌آورد، و کارگر نیز هنگامی که خواستار کاهش روزگار به مقدار معین و متعارف می‌شود، حق خود را به عنوان فروشنده حفظ می‌کند. از این رو در این‌جا نوعی تعارض پیش می‌آید و هر دو سو که تابع قانون مبادله‌ی کالاها هستند، رودرروی یکدیگر قرار می‌گیرند. میان حقوق برابر، قهر حکم می‌کند. از این‌جا است که در تاریخ تولید سرمایه‌داری تعیین روز کار عادی حاصل‌پیکار میان سرمایه‌ی جمعی یعنی طبقه‌ی سرمایه‌دارها و کار جمعی یعنی طبقه‌ی کارگر است» [۷۲]

بنابراین این همان نقطه‌ای است که چنگ بت‌وارگی کالایی به‌زور باز می‌شود: «قوانین بازار» نمی‌توانند تضادی را حل‌کنند که در هر کارگاه در هر روز کار سر می‌زند، «زیرا این همان نقطه‌ای است که «قوانین ابدی» اقتصاد سرمایه‌داری از کار می‌مانند و دیالکتیکی می‌شوند و از این رو ناگزیر وادار می‌شوند تصمیم‌گیری درباره‌ی سرنوشت تاریخ را به عهده‌ی فعالیت‌های آگاهانه‌ی انسان‌ها واگذارند». نتیجه آن‌که این‌جا است که «ما با مسأله‌ی اصلی مبارزه‌ی طبقاتی یعنی مسأله‌ی قهر به شکل متمرکز سروکار می‌یابیم» [۷۳] از این نخستین بیداری است که آگاهی طبقه‌ی کارگر می‌بالد و برمی‌آید:

... خصلت عینی ویژه‌ی کار به منزله‌ی کالا، «ارزش مصرفی» آن (یعنی توانایی‌اش در عرضه‌ی اضافه‌تولید)، که مانند هر ارزش مصرفی محو می‌شود و در مقوله‌های مبادله‌ی کمی سرمایه‌داری هیچ نشانی برجای نمی‌گذارد، اکنون به آگاهی راه می‌یابد و به صورت **واقعیت اجتماعی** درمی‌آید... اما اکنون با آشکار شدن این سرشت، خصلت بت‌واره‌ی

۱- Henry Ford (۱۸۶۳-۱۹۴۷) مهندس، کارخانه‌دار و سرمایه‌دار آمریکایی و صاحب کارخانجات معظم اتومبیل‌سازی فورد. فقط پانزده میلیون از اتومبیل‌های مدل T فورد (ساخته‌ی سال‌های ۱۹۰۸-۸۹) تا سال ۱۹۲۸ به بازار عرضه شد و فروش رفت.

هر کالایی شناختنی می‌شود، خصلتی که بر نیروی کار به عنوان کار استوار است. بدین ترتیب هسته‌ی هر کالایی، یعنی رابطه‌ی میان انسان‌ها، به عنوان عامل تحول جامعه سر برمی‌آورد. [۷۴]

این «برابرنهاد یا آنتی‌تز با همه‌ی استلزامات‌اش فقط آغاز فرایند هم‌تافته و پیچیده‌ای از میانجی‌گری یا وساطت است که هدف‌اش شناخت جامعه به عنوان کلیتی تاریخی است» [۷۵] صعودی طولانی از تضاد بنیادین جامعه‌ی سرمایه‌داری به آگاهی انقلابی در راه است. با این همه کارگران که واقعیت مبادله‌ی کالایی را با توجه به خودشان مشاهده کرده‌اند، این بینش را به کار می‌گیرند تا همه‌ی دیگر رازوری‌های روابط انسانی را که شکل نمود روابط میان چیزها را به خود گرفته‌اند - از دولت و بوروکراسی تا ازدواج و جنسیت - حل و فصل کنند.

پیش از آن‌که به بحث ادامه دهیم خالی از فایده نیست که مکت کنیم و ضابطه‌بندی تاحدودی مبهم و بحث‌انگیزی را واریسی کنیم که لوکاچ برداشت خود را از آگاهی بر پایه‌ی آن بیان می‌کند:

... همین که تضاد محض به تضاد دیالکتیکی آگاهانه ارتقا می‌یابد، و عمل آگاه شدن به **نقطه‌ی گذار به عمل** بدل می‌شود، خصلت دیالکتیک پرولتاریایی به مشخص‌ترین نحو آشکار می‌شود: یعنی چون که این‌جا آگاهی همانا شناخت عین یا ایزه‌ای مخالف نیست بلکه همانا ناخودآگاهی عین یا ایزه است، **عمل آگاهی شکل عینی عین یا ایزه‌ی خود را برمی‌اندازد.** [۷۶]

جمله‌ی آخر این نقل قول، «عمل آگاهی شکل عینی عین یا ایزه‌ی خود را برمی‌اندازد»، گاه، برای نمونه، به این تعبیر شده است که لوکاچ گمان می‌کند دریافتن این‌که دولت فرآورده‌ی ازخودبیگانگی است همانا به معنای رهایی بالفعل از قید دولت است. البته که لوکاچ چنین چیزی را منظور نظر ندارد. او نیز مانند مارکس این نکته را درمی‌یافت که برای «برانداختن مالکیت خصوصی چنان‌که به صورت بالفعل وجود دارد، فعالیت کمونیستی واقعی ضروری است». [۷۷] در واقع تاریخ و آگاهی طبقاتی، گو که لوکاچ ضابطه‌بندی مارکس را نخوانده بود، سخنی مشابه به میان می‌آورد:

بدیهی است که هر قدر به وضوح این واقعیت را دریابیم که جامعه در بردارنده‌ی فرایندها

است، هر قدر تمام و کمال پرده از افسانه‌ی شیء‌واره گی صلب و سخت آن برداریم، باز به این معنا نیست که می‌توانیم «واقعیت» این افسانه را در جامعه‌ی سرمایه‌داری در عمل ابطال کنیم. وهله‌ها و گام‌هایی که به موجب آن این بینش می‌تواند به عمل مبدل گردد به واسطه‌ی تحولات جامعه تعیین می‌شود. از این‌جا است که اندیشه‌ی پرولتاریایی در وهله‌ی نخست **نظریه‌ای پراکسیس** است که فقط به تدریج (در واقع اغلب به‌طور گه‌گاهی و نامنظم) به **نظریه‌ای عملی** تغییر و تبدیل می‌یابد که جهان واقعی را واژگون می‌کند. مراحل منفرد و جداگانه‌ی این فرایند... به تنهایی قادر خواهد بود... فرایند دیالکتیکی تنگاتنگ کنش متقابل میان موقعیت اجتماعی - تاریخی و آگاهی طبقاتی پرولتاریا را نشان دهد. [۷۸]

در واقع آنچه لوکاچ از آن «آگاهی که شکل عینی را برمی‌اندازد» در نظر دارد این است که عادت تلقی روابط طبقاتی به عنوان فراداده‌های ناگزیر (عینی) جای خود را به آگاهی‌ای داده است که روابط طبقاتی را به چشم‌آفریده‌های تاریخی، و لذا تغییرپذیر، می‌نگرد. چنین تعبیری در دریافت‌های کارگر در حکم یک گام دوری‌گزیدن از اندیشه‌ی شیء‌واره و یک گام نزدیک شدن به آگاهی انقلابی است. چنین گامی می‌تواند حاصل عمل باشد اما هم‌چنین پیش‌شرط عمل آگاهانه‌ی طبقاتی افزون‌تر نیز هست؛ یا چنان‌که لوکاچ می‌گوید:

... آگاهی طبقاتی می‌بایست حاوی تضادی دیالکتیکی میان منافع بی‌واسطه و هدف‌های درازمدت و نهایی، میان عوامل جداگانه و منفرد و کل باشد. زیرا عوامل جداگانه و منفرد، و موقعیت مشخص با درخواست‌های مشخص‌اش به مقتضای سرشت خود جزئی جدایی‌ناپذیر از جامعه‌ی سرمایه‌داری موجود، تحت حاکمیت قوانین این جامعه و تابع ساختار اقتصادی آن است. منافع بی‌واسطه فقط هنگامی در یک دیدگاه تام و تمام ادغام می‌شوند و با هدف نهایی فرایند مرتبط می‌گردند و انقلابی می‌شوند که به‌طور مشخص و آگاهانه به فراسوی محدوده‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری گذر می‌کنند. [۷۹]

سرعتی که به یاری آن پیوندهای مبارزه‌های جزئی و دست‌آوردهای جزئی در آگاهی طبقاتی می‌توانند به آگاهی انقلابی کامل‌تر تعمیم یابند، اگر نه منحصرأ، دست‌کم به میزان

بسیار به ژرفای بحران اقتصادی بستگی دارد. هر قدر طبقه‌ی سرمایه‌دار سبانه‌تر به دست‌مردها و شرایط زیست‌طبقه‌ی کارگر حمله آورد، محتمل‌تر است که تضادی که در بطن فرایند تولیدی قرار دارد، ماهیت حقیقی جامعه‌ی سرمایه‌داری را در نظر کسانی که ناچارند نیروی کار خود را بفروشند آشکار سازد. بحران اقتصادی ناگهان همه‌ی آن تیول‌داری مغرورانه‌ی قائم‌به‌ذات جامعه‌ی سرمایه‌داری را، با همه‌ی شیوه‌های خصوصی فکر و عمل، خویشاوندی خونی خشن یا با قدرت سلطنتی اقتصادی که آن‌ها را تغذیه می‌کند، به یاد می‌آورد. بحران اقتصادی قلمروهای جداگانه‌ی حکومت و هنر، حقوق و زندگی اجتماعی و مانند آن را از میان بر نمی‌آورد بلکه رابطه‌های دوسویه‌شان را برای مشاهده‌ی طبقه‌ی کارگر آسان‌تر و برای پرده‌پوشی بورژوازی دشوارتر می‌کند. با این حال کُلّ نکته‌ی کتاب لوکاج این است که ثابت کند که حتی ژرف‌ترین بحران‌های اقتصادی برای دست‌یابی طبقه‌ی کارگر به قدرت [سیاسی] به‌طور خودکار آگاهی و تشکیلات فراهم نمی‌آورد. لوکاج در پاره‌گفتارهایی که گویی عبارت‌هایی از مارکس و لوکزامبورگ را واگویی می‌کند می‌نویسد:

زیرا سوسیالیسم هرگز «به‌خودی‌خود»، و در نتیجه‌ی تکامل اقتصادی طبیعی ناگزیر روی نمی‌دهد. در واقع قوانین طبیعی سرمایه‌داری ناگزیر به بحران‌هایی منجر می‌شود اما در پایان راه خود به انهدام و نابودی کُلّ تمدن و توحشی جدید می‌انجامد. [۸۰]

... «قوانین طبیعی» حاکم بر فرایند اقتصادی... فقط خود بحران را تعیین می‌کنند و ابعادی به آن می‌بخشند که پیش‌تر «مسألت‌آمیز» سرمایه‌داری را به ناکامی می‌کشاند. با این همه اگر قوانین طبیعی (در امتداد خطوط سرمایه‌داری) به حال خود وانهاده شوند به سرنگونی صاف و ساده‌ی سرمایه‌داری یا به گذار آرام به سوسیالیسم نمی‌انجامد؛ بلکه در یک دوره‌ی درازمدت بحران‌ها، جنگ‌های داخلی و جنگ‌های جهانی امپریالیستی در مقیاسی فراینده به «انهدام متقابل طبقات متخاصم» و توحشی تازه منجر می‌شوند. [۸۱]

بدون دخالت طبقه‌ی کارگر طبقه‌ی سرمایه‌دار «در موقعیتی هست که بن‌بست را بشکند و ماشین را دوباره به راه بباندازد.» و «اقدام‌هایی که بورژوازی در پیش می‌گیرد تا بن‌بست بحران را بشکند و به صورت انتراعی و مجرد (یعنی جز در صورت دخالت پرولتاریا) همان اندازه در

دست‌رس. این طبقه است که در بحران‌های پیشین، اکنون به صورت عرصه‌ای درمی‌آید که جنگ طبقاتی آشکار در آن درمی‌گیرد» [۸۲] از این‌جا است که عمل طبقه‌ی کارگر «راه بیرون‌رفت سرمایه‌داری را از بحران سد می‌کند» و فرصتی انقلابی پدید می‌آورد. با این حال این حقیقت هم‌چنان بر جا می‌ماند که «در این موقعیت سرنوشت پرولتاریا و از این رو کُلّ آینده‌ی بشریت منوط به این است که آیا پرولتاریا گامی را که اکنون از لحاظ عینی امکان‌پذیر شده است برمی‌دارد یا نه» [۸۳] نکته‌ی لوکاج گاه‌حتا در محافل مارکسیستی چنان تعبیر شده است که گویی بدعت‌گذارانه است. در واقع لنین همین نظر را، گرچه مشخص‌تر، مطرح می‌کند: ... انقلابیان گاه می‌کوشند ثابت کنند که بحران مطلقاً حل‌نشده است.

این نظر خطا است. بورژوازی حماقت پشت حماقت مرتکب می‌شود و از این رو موقعیت را وخیم می‌کند... اما کسی نمی‌تواند «ثابت کند» که مطلقاً مُحال است که بورژواها اقلیتی از استثمارشدگان را با فلان خُرده امتیازات کوچک آرام کنند و فلان جنبش یا قیام بهمان بخش از ستم‌دیدگان و استثمارشدگان را سرکوب کنند. کوشش برای «اثبات» پیشاپیش این که «مطلقاً» راه بیرون‌رفت از موقعیت وجود ندارد یا از قماش فضل‌فروشی محض است یا بازی با مفهوم‌ها و شعارها است. تنها عمل است که می‌تواند در این مسأله و مسایل مشابه به عنوان «گواه» واقعی به کار آید. در سراسر جهان نظام بورژوایی دست‌خوش بحران انقلابی عظیمی است. اکنون احزاب انقلابی باید که در عمل «اثبات کنند» که دارای فهم و درک و تشکیلات، تماس با توده‌های استثمارشده، و عزمِ راسخ و مهارت کافی هستند تا از بحران به سود یک انقلاب موفقیت‌آمیز و پیرومند بهره‌برداری کنند. [۸۴]

لوکاج بنا بر تجربه‌ی خود نیک آگاه بود که تغییر در آگاهی طبقاتی همواره ناهمگون و ناموزون است: کارگران در کشورها، صنایع و اتحادیه‌ها و کارگاه‌های مختلف در زمان‌های مختلف با شدت و حدت مختلف درگیر مبارزه می‌شوند و با درجات مختلفی از آگاهی طبقاتی سر برمی‌آورند. پیدایش آگاهی طبقاتی روشن به یک ضربت و به شیوه‌ای منسجم و منظم روی نمی‌دهد؛ زیرا فقط مراحل ملی و اجتماعی در کار نیستند بلکه هم‌چنین در لایه‌های واحدی از کارگران درجات مختلفی از آگاهی طبقاتی وجود دارد» [۸۵] وظیفه‌ی تشکیلات

انقلابی است که بکوشد و بر این ناهمگونی و ناهمواری فایق آید.

در برابر فرازونشیب‌های کمابیش آشفته‌ی سیر تحول این آگاهی در درون خود طبقه، در برابر طغیان‌های پی‌درپی که در آن پختگی آگاهی طبقاتی بسیار فراتر از همه‌ی پیش‌بینی‌های نظری آشکار می‌شود (همراه با حالت‌های بی‌حرکتی رخوت‌آلودی که در آن همه‌چیز تحمل می‌شود و تحول فقط به صورت زیرزمینی صورت می‌گیرد)، تأکید آگاهانه بر پیوند میان «هدف نهایی» و الزامات بی‌واسطه‌ی روز برجسته می‌گردد. بنابراین در نظریه‌ی حزب، فرایند و دیالکتیک آگاهی طبقاتی به صورت دیالکتیکی درمی‌آید که آگاهانه به کار گرفته می‌شود. [۸۶]

اما انواع مختلف تشکیلات سیاسی می‌تواند این فرایند را از حرکت باز دارد هم‌چنان که می‌تواند آن را پیش ببرد. نتیجه آن که هم‌چنان که لوکاخ نظریه‌ی خود را در مورد مسایل مشخص مبارزه‌ی طبقاتی به کار می‌بندد، مسأله‌ی سازمان و تشکیلات سیاسی به صورت یکی از دغدغه‌های اصلی او درمی‌آید.

تشکیلات رفرمیستی و تشکیلات انقلابی

شرح و توضیح آگاهی طبقاتی در کار مارکس و انگلس و لوکاخ دست‌خوش همان یک‌سویه‌نگری دیدگاه‌کسانی نیست که منحصرأ به تسلط و نظارت طبقه‌ی حاکم بر اهرم‌های ایدئولوژیک در جامعه - یعنی همان به‌اصطلاح «تر ایدئولوژی مسلط» - تکیه دارند. این از آن رو است که توضیح مارکس و انگلس و لوکاخ از تجربه‌ی طبقاتی واقعی زندگی در نظام سرمایه‌داری می‌آغازد و هم نشان می‌دهد که چگونه این امر کارگران را آماده می‌سازد تا نظام حاکم را بپذیرند و هم این‌که چگونه بخش‌های نهادی و ایدئولوژیک اصلی جامعه ساختار اقتصادی آن را منعکس می‌کنند، و نیز این‌که چگونه این الگو را تضاد اجتناب‌ناپذیر موجود در بطن سرمایه‌داری از هم فرو می‌پاشد. لوکاخ در پی تجربه‌ای که از انقلاب مجارستان به دست آورد و نیز جذب پندهای انقلاب روسیه، مضر بود که هر تحلیل‌گلی از این دست می‌بایست به نتیجه‌گیری‌های تشکیلاتی منجر شود. در واقع لوکاخ اصرار داشت که بدون درک و دریافت از این‌که چگونه شکل‌گیری گلی آگاهی طبقاتی به وساطت و میانجی‌گری تشکیلات سیاسی

انجام می‌پذیرد خود این تحلیل از بیخ‌و‌بن ناقص است:

تشکیلات همانا شکل میانجی‌گری میان نظریه و عمل است. و مانند هر ارتباط دیالکتیکی طرف‌های رابطه فقط در این میانجی‌گری و بر حسب این میانجی‌گری ملموسیت و واقعیت به دست می‌آورند. [۸۷]

بنابراین برای فراهم‌آوردن تصویری مشخص و ملموس از آگاهی طبقاتی، اکنون لازم است نشان داده شود که چگونه پیکارهای اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک هم موجب پدیدآمدن تشکیلات سیاسی می‌شوند و هم به واسطه‌ی تشکیلات سیاسی شکل می‌گیرند.

با در نظر گرفتن تحلیل گلی که خطوط عام آن را به دست دادیم، ملاحظه‌ی تأثیر و نفوذی که سیاست و تشکیلات رفرمیستی بر آگاهی طبقه‌ی کارگر داشته است، دشوار نیست. دقیقاً از آن رو که پیش‌شرط‌های اقتصادی و اجتماعی انقلاب اغلب پیش از آن تحقق می‌یابد که کارگران از فرصت انقلابی پیش‌روی خود آگاهی یابند مبارزه با جریان‌های سیاسی رفرمیست که بر سر راه تکامل چنین آگاهی‌ای مانع ایجاد می‌کنند، چنین مهم و حساس است.

... احزاب کارگری منشوبیکی [یعنی رفرمیستی] و اتحادیه‌هایی که این احزاب بر آنها تسلط دارند... آگاهانه می‌کوشند که جنبش‌های خودانگیخته‌ی محض پرولتاریا را (با وابستگی‌شان به انگیزش‌های فوری، پراکندگی حرفه‌ای و محلی و مانند آن) در سطح خودانگیختگی محض نگه دارند و نگذارند که آن‌ها از رهگذر اتحاد حرفه‌ای و محلی یا از رهگذر پیوند جنبش اقتصادی با جنبش سیاسی، به جنبش‌هایی بدل شوند که گلبت اجتماعی را در بر می‌گیرند. [۸۸]

لوکاخ در این فرایند تقسیم‌کاری میان اتحادیه‌های کارگری و احزاب رفرمیست می‌بیند: «اتحادیه‌ها به این می‌گرایند که وظیفه‌ی تجزیه و امتیزه‌کردن و سیاست‌زدایی جنبش و پنهان‌داشتن رابطه‌ی آن با گلبت را بر عهده بگیرند»، حال آن‌که احزاب رفرمیست «وظیفه‌ی ایجاد شیء‌وارگی در آگاهی پرولتاریا هم از لحاظ ایدئولوژیک و هم در سطح تشکیلاتی را اجرا می‌کنند». [۸۹] در واقع صرف جدایی میان مبارزه‌ی اقتصادی و مبارزه‌ی سیاسی، که در تقسیم و جدایی میان اتحادیه‌ها و احزاب رفرمیست تجسم می‌یابد، «هرگونه عمل به‌راستی مؤثر را که جامعه را در گلبت‌اش در برگیرد ناممکن می‌سازد، زیرا این عمل خود بر کنش.

متقابل این دو عامل استوار است.» [۹۰]

همیشه این خطر هست که پیش‌رفت‌هایی که طبقه‌ی کارگر در زمینه‌ی آگاهی از طریق مبارزه به دست می‌آورد، به ادراکی از جامعه واگشت کند که بر قلمروهای گسسته و جدا از هم زندگی استوار است. لوکاچ استدلال می‌کند که «با رشد و گسترش دموکراسی اجتماعی این خطر شکل سیاسی سازمان‌یافته‌ای پیدا کرده است که میانجی‌هایی را که تاکنون با زحمت و مرارت به دست آمده‌اند به نحو مصنوعی حذف می‌کند و پرولتاریا را به زندگی بی‌واسطه‌اش بازمی‌گرداند، یعنی به جایی که در آن پرولتاریا فقط جزئی از جامعه‌ی سرمایه‌داری است و نه در عین حال محرکی که این جامعه را به سوی انهدام و نابودی‌اش می‌راند.» [۹۱] و از آن‌جا که سوسیال‌دموکراسی در جهان پاره‌پاره‌ای به سر می‌برد که نمود روزمره‌ی سرمایه‌داری عرضه می‌کند، نمی‌تواند پیوند میان مبارزه‌ی بی‌واسطه و گُل مبارزه را ببیند تا جامعه را تغییر دهد. از این رو سوسیال‌دموکراسی «ناچار است در همه‌ی مسایل خاص به شکست تن دردهد» زیرا از پذیرفتن یگانه دیدگاهی سر باز زده است که می‌تواند این توانایی را به او ببخشد که «با منابع توانمند و کوبنده‌ی دانش، فرهنگ و امور روزمره که بورژوازی بی‌گمان در اختیار دارد و مادام که هم‌چنان طبقه‌ی حاکم بر جا بماند در اختیار خواهد داشت» [۹۲] دست‌وپنجه نرم کند.

نکته‌ی گُلّی لوکاچ این است که سیاست‌ها و ساختارهای تشکیلات رفرمیستی‌گرایش به این دارند که آن تصویر شی‌ءواری جهان را که فرایند تولید و مبادله‌ی سرمایه‌داری پدید می‌آورد تقویت کنند. این نکته حتا درباره‌ی آن دوره‌هایی از بحران سیاسی و اقتصادی صادق است که طبقه‌ی کارگر در آن آغاز به گسستن از افکار و عقاید کهنه می‌کند. اگر قرار باشد این دگرگونی‌ها در آگاهی کارگران امکانات بالقوه‌ی خود را به تحقق برسانند، لازم است در کوشش‌هایی نمودار شوند که برای بنا کردن تشکیلات به کار می‌رود. در واقع نکته‌ی بسیار مهم این‌جا است که «آن بخش از پرولتاریا که به نحو خودانگیخته بر رفتار رهبران خود می‌شورد... و خواهان رهبری انقلابی است می‌بایست در یک تشکیلات جمع شود. احزاب و گروه‌های انقلابی اصیلی که به این ترتیب سر برمی‌آورند می‌بایست تدبیری بیاندیشند که اعتماد توده‌های گسترده را به دست آورند و به نیروی اعمال و کردار خود آن‌ها را از فرصت‌طلبان جدا کنند (علاوه بر این که مطلقاً ضروری است که آن‌ها هم به تشکیلات حزبی انقلابی خود دست

یابند.» [۹۳]

در واقع مغایرت تجربه‌ی رُزا لوکزامبورگ و حامیان‌اش با تجربه‌ی لنین و بلشویک‌ها بود که لوکاچ را در مورد این موضوع این همه مضر کرد. لوکزامبورگ به مبارزه‌ای سیاسی و نظری بر ضد تجدیدنظرطلبی راست‌گرا در درون حزب رفرمیستی آلمان، اس. پی. دی، پرداخته بود اما تا انقلاب واقعاً به راه نیافتاد دست به تشکیل سازمانی مستقل نزد نتیجه آن‌ها که حزب رُزا لوکزامبورگ، برخلاف لنین و بلشویک‌ها، بیش از آن کوچک و بی‌تجربه بود که بتواند بر نتیجه و پی‌آمد انقلاب تأثیری قاطع بگذارد. چنان که لوکاچ خاطر نشان می‌کند،

لنین و رُزا لوکزامبورگ از نظر سیاسی و نظری درباره‌ی نیاز به مبارزه با فرصت‌طلبی اتفاق نظر داشتند. اختلاف نظر در این باره بود که آیا مبارزه با فرصت‌طلبی و اپورتونیزم را باید به عنوان مبارزه‌ای فکری در درون حزب انقلابی پرولتاریا هدایت کرد یا این‌که باید آن را در سطح تشکیلاتی حل کرد. [۹۴]

پی‌آمد پیروی از رویکرد رُزا لوکزامبورگ این بود که «سراسر تأکید را بر قانع کردن حامیان اپورتونیزم و فرصت‌طلبی و تأکید بر به دست آوردن اکثریت در درون حزب گذاشت.» نتیجه آن‌که «بیکار بر ضد اپورتونیزم به عنوان یک گرایش نمی‌تواند مشخص و قطعی و محرز شود: زمینه‌ی کشاکش‌های فکری از موضوعی به موضوع دیگر تغییر می‌کند و همراه با آن ترکیب گروه‌های رقیب تغییر می‌پذیرد.» [۹۵] و به این ترتیب «چنین برمی‌آید که مبارزه با اپورتونیزم در یک سلسله کشمکش‌های فردی مضمحل می‌شود که در آن متحد دیروز می‌تواند به صورت مخالف امروز درآید و برعکس». بدون وجود تشکیلاتی که از لحاظ سیاسی متحد باشد محال است بتوان داوری کرد که آیا نظریه‌ی تشکیلات درست است و آیا استراتژی و تاکتیک‌اش مؤثر و کارآمد است:

فقط تحلیلی که مسایل سازمان‌دهی را محور قرار می‌دهد، نقد واقعی نظریه را از دیدگاه عمل میسر می‌سازد. اگر نظریه بی‌هیچ میانجی در کنار عمل قرار داده شود و چگونگی تأثیرش بر عمل روشن نگردد، یعنی اگر پیوند تشکیلاتی میان این دو به وضوح آشکار نشود، خود نظریه را فقط از دیدگاه تضادهای نظری درونی‌اش می‌توان مورد انتقاد قرار

داد. با توجه به این جنبه از مسایل سازمان‌دهی، می‌توان دریافت که چرا اپورتونسم همیشه از استنتاج پی‌آمدهای تشکیلاتی از اختلاف نظرهای نظری بیش‌ترین اکراه را داشته است. [۹۶]

البته پافشاری و اصرار لوکاچ بر استقلال حزب انقلابی به این معنا نیست که حزب نباید با کارگران غیرحزبی ارتباط بگیرد، تلاش نکند رهبری‌شان کند و اعتماد سیاسی و مبارزه‌جویی‌شان را افزایش ندهد. در واقع دقیقاً از آن رو که تشکیلات رفرمیستی شاخک حساس سیاست انقلابیان را گند می‌کند، و به درگیری‌های درون‌حزبی با جناح راست می‌کشاندشان، لوکاچ رفرمیسم را ناتوان از برقراری ارتباط با مبارزات کارگران می‌داند. و هم‌او در این باره ذهنی روشن داشت که ارتباط حزب با طبقه جاده‌ای دوطرفه است: حزب باید از طبقه بیاموزد هم‌چنان که باید رهبری‌شان کند. اما اگر درس‌ها و پندهای خودانگیخته‌ی مبارزه‌ی طبقاتی در تشکیلات تجسم نیابد، هرگز نمی‌توان از این درس‌ها چیزی دایمی و پایدار پدید آورد.

سازمان کمونیستی... فقط ممکن است از طریق مبارزه پدید آید، و فقط در صورتی تحقق می‌پذیرد که هر عضو سازمان از رهگذر تجربه‌ی خاص خود به درستی و ضرورت این شکل ویژه وحدت آگاهی یابد.

بنابراین آنچه ضروری است کسر متقابل خودانگیختگی و نظارت آگاهانه است... از این رو انگلس شرح می‌دهد که چگونه بعضی از شکل‌های عملی نظامی، به‌منزله‌ی واکنش در برابر ملزومات عینی وضعیت واقعی، به نحوی خودانگیخته از غریزه‌ی سربازان سرچشمه گرفته‌اند. با این همه این شکل‌ها رواج گرفتند و فقط بعدها در سازمان‌دهی نظامی گنجانده شدند. [۹۷]

لوکاچ در همین به نکته‌ی مشابهی می‌پردازد: «به‌هیچ‌رو نقش حزب این نیست که هیچ‌گونه تاکتیک مجرد و ماهرانه طراحی‌شده را بر توده‌ها تحمیل کند. برعکس حزب می‌بایست پیوسته از مبارزه‌ی توده‌ها و نحوه‌ی رهبری این مبارزه‌ها چیز بیاموزد.» حزب انقلابی «می‌بایست کشفیات خودانگیخته‌ی توده‌ها را که از غریزه‌های طبقاتی درست‌شان سرچشمه می‌گیرد با تمامیت مبارزه‌ی انقلابی متحد و یگانه کند، و آن‌ها را به آگاهی برساند.» [۹۸] لوکاچ

استدلال می‌کند که دگرگونی در سطح مبارزه نه فقط تأثیری ژرف در استراتژی و تاکتیک حزب انقلابی بلکه هم‌چنین در هر جنبه از تشکیلات آن دارد:

هنگامی که پیش‌رفت انقلاب مرحله‌ی خاصی را پشت سر می‌گذارد، فقط با دگرگونی تاکتیک و حتا دگرگونی شکل‌های سازمان‌دهی (به عنوان نمونه، گذار از فعالیت غیرقانونی به فعالیت قانونی) نمی‌توان به‌راستی خود را با مقتضیات وضع جدید سازگار کرد؛ بلکه هم‌زمان با این دگرگونی‌ها، تغییر در سلسله‌مراتب تشکیلات حزب نیز ضروری است؛ گزینش افراد باید با صورت جدید مبارزه سازگاری دقیق داشته باشد. البته این امر «بی‌اشتباه» یا بی‌بحران صورت نمی‌پذیرد. اگر حزب کمونیست در جریان پیش‌رفت خود همواره در معرض این خطرها قرار نداشت، جزیره‌ای خوش و خرم، خیالی و اوتوپایی در اقیانوس سرمایه‌داری بود. [۹۹]

تا این‌جای کار برداشت لوکاچ از نقش حزب بر مبنای تفاوت این برداشت با تشکیلات رفرمیستی، اهمیت‌اش در فائق آمدن بر ناهمگونی و ناموزونی آگاهی طبقه‌ی کارگر و از دیدگاه ارتباط میان خودانگیختگی و آگاهی توضیح داده شد. اما برداشت لوکاچ از فرایند انقلابی بسیار مشروح‌تر از این است و شرح‌های متعدد درباره‌ی نقش خُرده‌بورژوازی، اقلیت‌های ستم‌دیده، نهادهای پارلمانی و دولت را نیز در بر می‌گیرد.

فرایند انقلاب

در قلب برداشت لوکاچ از انقلاب این اندیشه قرار دارد که گرچه فقط استراتژی‌ای می‌تواند موفقیت را تضمین کند که بر قدرت طبقه‌ی کارگر استوار باشد، هرگونه استراتژی‌ای از این دست می‌بایست این امر را مد نظر قرار دهد که انقلاب توده‌های خُرده‌بورژوا و اقلیت‌های ستم‌دیده را بر ضد نظم کهن بسیج می‌کند. نحوه‌ی متحدکردن دیگر طبقات و ملیت‌های ستم‌دیده با انقلاب، چنان که لوکاچ از تجربه‌ی خود دریافته بود، دارای اهمیت مرگ و زندگی است. در روسیه حزب بلشویک از استقلال خود و استقلال طبقه‌ی کارگر به‌شدت به دفاع برخاست اما در عین حال استراتژی اعطای زمین به دهقانان و استقلال به ملیت‌های ستم‌دیده را در پیش گرفت و به‌این ترتیب وفاداری دهقانان و اقلیت‌ها را به انقلاب تضمین کرد. برعکس

حزب کمونیست مجارستان و حزب رفرمیستی در هم ادغام شدند و لذا استقلال سیاسی طبقه‌ی کارگر در معرض خطر قرار گرفت و هرگز این دو حزب چنان که باید و شاید مسأله‌ی قدرت دوگانه را حل نکردند و در عین حال از اعطای زمین به دهقانان سر باز زدند. نتیجه‌ی کار برای انقلاب فاجعه به بار آورد.

لوکاچ تحلیل خود را از خُرده‌بورژوازی با توصیف دورترین و بعیدترین محدوده‌های آگاهی طبقاتی بر طبق جایگاه خُرده‌بورژوازی در فرایند تولید می‌آغازد، هم چنان که تضادهای اندیشه‌ی بورژوایی و امکانات بالقوه‌ی آگاهی طبقه‌ی کارگر را بر طبق ارتباط این دو طبقه با ساختار اقتصادی جامعه به دست آورده بود. و هم چنان که در مورد دو طبقه‌ی اصلی شاهدیم، لوکاچ در وهله‌ی نخست دل مشغول آگاهی بی‌واسطه، و واقعاً موجود خُرده‌بورژوازی نیست بلکه دغدغه‌ی محدوده‌های عینی آگاهی این لایه را دارد، محدوده‌هایی که به واسطه‌ی موضع و جایگاه طبقاتی خُرده‌بورژواها تعیین می‌شود.

خُرده‌بورژوازی برخلاف بورژوازی طبقه‌ای حاکم نیست. خُرده‌بورژواها نظام را به عنوان نظام خود تجربه نمی‌کنند. اما برخلاف طبقه‌ی کارگر در تجربه‌ی خُرده‌بورژواها به خودی خود چیزی نیست که بتواند آنان را بر آن دارد که خواه در نظریه و خواه در عمل از نظام پیوند بگسلند. اگر خُرده‌بورژواها را به حال خود واگذارند نمی‌توانند آگاهی‌ای بیروارندند که از حدود فوری‌ترین کوشش‌ها برای برآوردن منافع خود محرومانه‌شان فراتر برود: «این لایه‌های میانی... خود - از لحاظ اجتماعی - کوراند... در نتیجه‌ی این امر این لایه‌ها همیشه بازنمای منافع طبقاتی خاصی هستند که حتا تظاهر به این نمی‌کند که حامل منافع عینی کل جامعه است.» [۱۰۰] این لایه‌ها نمی‌توانند آگاهی‌ای پدید آورند که منافع‌شان را با نیازهای گسترده‌تر جامعه پیوند دهد. هم از این رو است که تا به امروز و به رغم افول عددی این طبقه، ذهنیت بقال خُرده‌پا هنوز الگوی اصلی آگاهی کل این طبقه است.

اما در واقعیت امر آگاهی خُرده‌بورژوازی هرگز به حال خود وا گذاشته نمی‌شود. این آگاهی همواره با دگرگونی‌هایی که در سرنوشت‌ها و آگاهی دو طبقه‌ی اصلی پدید می‌آید کوفته می‌شود و شکل می‌گیرد. بنابراین آگاهی طبقه‌ی متوسط نمی‌تواند به یک موضع واحد یا حتا به مجموعه‌ی واحدی از تضادها فرو کاهد که مستقیماً از جایگاه‌شان در فرایند تولیدی

سرچشمه بگیرد:

... اعمال‌شان را عواملی تعیین می‌کنند که نسبت به آن‌ها جنبه‌ی بیرونی دارند... هیچ یک از کارهایی که انجام می‌دهند در طبیعت درونی آن‌ها مستتر نیست. در عوض همه چیز منوط به رفتار طبقاتی است که توانایی بر آگاهی دارند: یعنی بورژوازی، و پرولتاریا. [۱۰۱]

در اوضاع و احوال «عادی و به‌هنگار» خُرده‌بورژوازی جذب طبقه‌ی حاکم می‌شود. گاه در «رتوریک» و زبان آوری دست‌راستی روی دست مرشد خود بلند می‌شود و گاه به زبان نرم و نارگ بورژوازی را از بابت رفتار خشن‌اش با «کوچک‌مرد»^۱ یا فقدان علاقه و دغدغه‌اش برای «بافت اجتماعی»^۲ سرزنش می‌کند. اما نسبت به نظام اساساً وفادار می‌ماند. بورژوازی و دولت‌اش که اقلیت کوچکی از جامعه‌اند ضرورتاً چنین لایه‌ها و طبقات میانی را تسکین می‌بخشند و اغوا می‌کنند تا حاکمیت خود را تسهیل کنند:

اعمال قدرت از جانب یک اقلیت فقط وقتی تداوم می‌یابد که این اقلیت تدبیری بیاندیشد که بتواند طبقاتی را که مستقیماً و بی‌واسطه تحت تأثیر انقلاب قرار نمی‌گیرند از لحاظ ایدئولوژیک با خود همراه کند. این اقلیت باید بکوشد که پشتیبانی این طبقات یا دست‌کم بی‌طرفی‌شان را کسب کند. [۱۰۲]

این نکته به‌ویژه در مورد طبقه‌ی سرمایه‌دار مصداق دارد که برخلاف اشرافیت دوران فئودالی در وهله‌ی نخست طبقه‌ای اقتصادی است که شرایط هستی‌اش در عین حال به‌طور خودکار قدرت سیاسی را اعطا نمی‌کند. سرمایه‌داری سیاست و اقتصاد را، برای طبقه‌ی حاکم و نیز طبقه‌ی کارگر (ولو نه به یک اندازه) به نحوی از هم جدا می‌کند که بسیاری از جوامع پیش‌سرمایه‌داری چنین نمی‌کردند. نتیجه آن‌که بورژوازی حتا در به‌راه‌انداختن انقلاب‌های بورژوایی کلاسیک وظایف سیاسی خود را، از جمله امور مربوط به کارمندان ماشین دولتی را، اغلب به خُرده‌بورژوازی «تفویض» می‌کند.

بورژوازی بسیار کم‌تر از طبقات حاکم پیشین قدرت واقعی را به طور بی‌واسطه در دست

۱- در اصل اصطلاح ویلهلم رایش است و نام کتابی از او است: listen, little man و به موجود حقیری اشاره دارد که شیفته‌ی قدرت و قدرت‌مندان است، روح کوچک و پستی دارد و دشمن هر چیز بزرگ و پاک است.

دارد... بورژوازی از سویی باید بسیار آشکارتر از دیگر طبقات با طبقات رقیب که پیش از او حاکم بوده‌اند، صلح یا سازش کند تا بتواند دستگاه قدرت تحت اختیارشان را به خدمت خود درآورد؛ و از سویی دیگر ناگزیر است اعمال واقعی قدرت را (ارتش، دیوان‌سالاری خرد و غیره را) به دست خُرده‌بورژواها، دهقانان، اتباع ملت‌های ستم‌دیده و مانند آن‌ها بسپارد. [۱۰۳]

بورژوازی در شرایط توسعه‌ی اقتصادی و آرامش سیاسی این امر را نسبتاً آسان می‌یابد که این دامن محافظ طبقات میانی را گردد خود بکشد. و البته این فرایند می‌تواند در آگاهی طبقاتی طبقه‌ی کارگر یا دست‌کم در لایه‌هایی از طبقه که بیش‌ترین تماس را با خُرده‌بورژوازی دارند، به‌ویژه رهبران، کارمندان و کسانی که سخت تحت تأثیر اتحادیه‌های کارگری و بوروکراسی‌های حزبی فرم‌یست‌اند، تأثیر بگذارد. با این حال در شرایط بحران اقتصادی و سیاسی، وفاداری خُرده‌بورژوازی به نظام سستی می‌گیرد. «وفاداری ذاتی و نسجیده به نظام اجتماعی‌ای که بورژوازی رهبری آن را به دست دارد» دست‌خوش تزلزل می‌شود. «قشرهای وسیع‌تری از عمارت به‌ظاهر استوار جامعه‌ی بورژوایی جدا می‌شوند؛ این قشرها صفوف بورژوازی را دست‌خوش آشفتنگی می‌کنند، مهار جنبش‌هایی را می‌گسلند که خود در مسیر سوسیالیسم پیش نمی‌روند اما از رهگذر خشونت برخورد خود تحقق پیش‌شرط‌های سوسیالیسم یعنی فروپاشی بورژوازی را شتاب می‌بخشند». این حالت «وضعیتی است که شکاف‌های هرچه پهناورتری را در جامعه‌ی بورژوایی سبب می‌شود و پرولتاریا را خواه‌وناخواه به سویی انقلاب می‌راند» [۱۰۴]

توجه‌ی نگرش لوکاج به نقش ملیت‌های ستم‌دیده در انقلاب عمدتاً الگوی مشابهی را طرح می‌کند. نخست آن‌که لوکاج خاطر نشان می‌کند که هیچ چیز ذاتی در موضع میلیتی ستم‌دیده وجود ندارد که آن را مستعد و آماده کند که با نظر مساعد به انقلاب سوسیالیستی بنگرد:

اگر... دیگر قشرهای مردم نقشی تعیین‌کننده در انقلاب ایفا کنند، البته جنبش آن‌ها ممکن است تحت اوضاع و احوال معینی انقلاب را به پیش ببرد... اما این هم ممکن است که به آسانی مسیری ضدانقلابی را برگزینند، زیرا در موقعیت طبقاتی این قشرها

خُرده‌بورژواها، دهقانان، ملت‌های ستم‌دیده و مانند آن سمت‌گیری ضروری به سویی انقلاب پرولتری تصورپذیر نیست و نمی‌تواند باشد. [۱۰۵]

هرچه عمر نظام سرمایه‌داری به درازا می‌کشد این نکته در مورد ملت‌های ستم‌دیده مصداق بیش‌تری می‌یابد. هنگامی که سرمایه‌داری می‌کوشید خود را از شر نظم کهن فئودالی برهاند، بسیاری از پیکارهای رهایی‌بخش ملی تلویحاً خصلتی پیش‌رو و مترقی داشت. اما «جنبش‌هایی که برای وحدت آلمان و ایتالیا به راه افتاد آخرین پیکار از این‌گونه پیکارهای انقلابی عینی و واقعی بود». [۱۰۶] صرف این‌که این روند این کشورها را به قدرت‌های امپریالیستی بدل کرد دلیل نمی‌شود که «اهمیت آن به عنوان عامل ملت‌ساز برای سراسر جهان از دست برود». در واقع مسأله‌ی نقش ملت‌های ستم‌دیده در انقلاب سوسیالیستی از میان نمی‌رود؛ «برعکس، تکامل پایدار و مستمر سرمایه‌داری در میان همه‌ی ملت‌های تاکنون «غیر تاریخی» اروپا جنبش‌های ملی پدید آورده است». معنای این سخن آن است که سوسیالیست‌ها باید در پرتو تازه‌ای به این مسأله بنگرند:

تفاوت در این است که «پیکارشان برای رهایی ملی» اکنون دیگر صرفاً پیکارهایی ضد فئودالیسم و استبداد فئودالی نیست - به سخن دیگر فقط تلویحاً پیش‌رو و مترقی نیست - چرا که به متن رقابت امپریالیستی میان قدرت‌های جهانی رانده می‌شود. بنابراین معنا و اهمیت تاریخی، و ارزیابی شان منوط به این است که در این کُل مشخص چه نقش مشخصی ایفا می‌کنند. [۱۰۷]

با چنان‌که تاریخ و آگاهی طبقاتی همان فکر را به این صورت بیان می‌کند:

نیروهایی که امروز در راه انقلاب تلاش می‌کنند، فردا ممکن است به آسانی بسیار به ضدانقلاب بپیوندند. و نکته‌ی بسیار مهم آن‌که این تغییر سمت‌گیری‌ها به هیچ‌رو آفریده‌ی محض و خودکار وضعیت طبقاتی یا حتا ایدئولوژی قشر مورد بحث نیستند، بلکه مناسبات همواره دگرگون‌شونده با کلیت وضعیت تاریخی و نیروهای اجتماعی فعال همیشه تأثیری تعیین‌کننده بر آن‌ها می‌گذارند. به همین سبب، چندان تناقض‌آمیز نیست اگر بگویم که به عنوان نمونه، کمال پاشا در اوضاعی معین نماینده‌ی مجموعه‌ای از نیروهای انقلابی است، حال آن‌که ممکن است یک «حزب کارگری» ضدانقلابی

باشد [۱۰۸]

البته لوکاج این نکته را درمی‌یافت که تضمین این که خُرده‌بورژوازی، دهقانان و ملیت‌های ستم‌دیده در کنار طبقه‌ی کارگر بجنگند دارای بیش‌ترین اهمیت است و نه عکس آن:

از آن‌جا که پرولتاریا فقط با درهم‌شکستن جامعه‌ی طبقاتی می‌تواند خود را آزاد کند، **ناگزیر** باید مبارزه‌ی رهایی بخش خود را به عنوان **نماینده‌ی** تمام قشرهای ستم‌دیده و استثمارشده به پیش برد. اما از دیدگاه قشرهایی که آگاهی طبقاتی ناروشنی دارند قرارگرفتن در کنار پرولتاریا یا پیوستن به اردوگاه مخالفان پرولتاریا امری کم‌ویش تصادفی است... این امر تا حد زیادی تابع تاکتیک درست حزب انقلابی پرولتاریا است. [۱۰۹]

لوکاج در کتاب کوتاه و فشرده‌اش درباره‌ی لنین طرحی کلی به دست می‌دهد از تفاوتی که این‌گرایش تاکتیک‌ها می‌تواند پدید آورد:

فرارسیدن یک دوره‌ی انقلاب را... همه‌ی عناصر ناراضی جامعه‌ی کهن که در پی پیوستن به پرولتاریا برمی‌آیند یا دست‌کم با آن تماس برقرار می‌کنند، نوید می‌دهند. اما دقیقاً همین قضیه می‌تواند خطرهای پنهان در بر داشته باشد. اگر حزب پرولتاریا چنان سازمان‌یافته باشد که مشی طبقاتی مناسب و درست حزب تضمین گردد، این متحدان - که در موقعیت انقلابی همواره چند برابر می‌شوند - ممکن است به جای حمایت و پشتیبانی آشفنگی به بار آورند. چرا که دیگر بخش‌های ستم‌دیده‌ی جامعه (دهقانان، خُرده‌بورژوازی و روشن‌فکران) طبعاً در پی همان هدف‌های پرولتاریا نیستند. طبقه‌ی کارگر به شرط آن‌که بداند چه می‌خواهد و منافع طبقاتی‌اش چه حکم می‌کند، هم می‌تواند خود را و هم دیگر گروه‌ها را از اسارت و بردگی اجتماعی برهاند. اما اگر حزب... درباره‌ی مسیری که طبقه می‌بایست در پیش گیرد دچار تردید و تزلزل باشد... آن‌گاه این دیگر گروه‌ها حزب را از جاده‌ی خود منحرف می‌کنند. در آن صورت اتحاد این گروه‌ها که می‌تواند در صورتی که حزب پرولتاریا از تشکیلات طبقاتی خود اطمینان داشته باشد به انقلاب سود برساند، ممکن است بزرگ‌ترین خطر را برای انقلاب در بر داشته باشد. [۱۱۰]

برداشت لنین از حزب برای جلوگیری از این خطر دو قطب ثابت و پایدار در بر دارد:

«دقیق‌ترین و سخت‌گیرانه‌ترین‌ترین‌ترین گزینش. اعضای حزب بر مبنای آگاهی طبقاتی پرولتاریایی این اعضا، و همبستگی و پشتیبانی تام‌ونتام از همه‌ی ستم‌دیدگان و استثمارشدگان درون جامعه‌ی سرمایه‌داری». در نتیجه، لنین «به نحو دیالکتیکی عزم راسخ منحصربه‌فرد و کلیت را با هم یگانه می‌کند - یعنی رهبری انقلاب در دقیق‌ترین چارچوب‌های پرولتاریایی و خصلت عام ملی (و انترناسیونالیستی آن)». برعکس برداشت رفرمیستی از حزب «این هردو قطب را تضعیف کرد، با هم خلط کرد، به سازش و مصالحه تقلیل‌شان داد، و در درون خود حزب یگانه و متحدشان کرد». [۱۱۱]

این گزاره‌های کلی طبعاً باید در قالب پیش‌نهادهای تاکتیکی ویژه بیان شوند. لوکاج در بحث خود در باب نحوه‌ی نگرش رزا لوکزامبورگ به مسأله‌ی ملی نشان داد که این پند را از انقلاب روسیه آموخته است. لوکاج تأکید می‌کند که احساسات و غرایز انترناسیونالیستی ملیت‌های ستم‌دیده را نمی‌توان به دست آرمان‌شهرگرایان روشن‌فکری برانگیخت که چنان رفتار می‌کنند که گویی جهان سوسیالیستی‌ای که باید فرا برسد هم‌اکنون فرارسیده است و مسأله‌ی ملیت دیگر وجود ندارد». [۱۱۲] در عوض لوکاج نمونه‌ی لنین را پیروی می‌کند و پا می‌فشارد:

این غریزه‌ها را فقط **این محک و برهان عملی برمی‌انگیزد که پرولتاریای ظرف‌مند ملیت ستم‌گر از گرایش‌های ستم‌گرانه‌ی امپریالیستی با همه‌ی پی‌آمدها و عواقب‌اش تا نقطه‌ای بیوند بگسلد که حق تعیین سرنوشت از جمله استقلال ملی** را بپذیرد. [۱۱۳]

آزمون نهایی حزب انقلابی این است که آیا می‌تواند طبقه‌ی کارگر و متحدان‌اش را چنان به هم ببیوندد که دولت بورژوایی را فرو بشکنند.

از این رو نظریه‌ی آگاهی طبقاتی لوکاج، گرچه هرگز به پایه‌ی درستی و صحت کار لنین، لوکزامبورگ، گرامشی و تروتسکی نرسید، تصویر عمومی نیرومندی از این امر به دست می‌دهد که چه چیز کارگران را مستعد آن می‌سازد که ایدئولوژی بورژوایی را بپذیرند. بنابراین این نظریه چارچوبی فراهم می‌آورد که توضیح‌های جزئی‌تر می‌تواند در درون آن قرار گیرد. و از این تصویر عمومی برخی ملاحظات مهم به دست می‌آورد، ملاحظاتی درباره‌ی نهادها و شکل‌های ویژه‌ای که ایدئولوژی بورژوایی و آگاهی طبقاتی طبقه‌ی کارگر به خود می‌گیرند. هم‌چنان که این نظریه از گسترش دادن دامن‌های این تحلیل به دیگر طبقات در جامعه‌ی

سرمایه‌داری باز نمی‌ایستد. در عین حال تشکیلات طبقه‌ی کارگر را به صورت عاملی قطعی و تعیین‌کننده در مبارزه در راه سوسیالیسم درمی‌آورد. اما نظریه‌ی لوکاچ با همه‌ی دست‌آوردهای‌اش در معرض تندترین انتقادها نیز بوده است.

منتقدان لوکاچ

نقد تاریخ و آگاهی طبقاتی از زمانی که کتاب نخستین بار انتشار یافت هم‌چنان سخت و سنگین و بی‌وقفه بوده است و به‌ویژه پس از انتشار نخستین ترجمه‌ی انگلیسی آن در ۱۹۷۱ شتاب و شدت بیش‌تری گرفته است. کتاب در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۲۰ به طرز ناموفقی برخلاف موج فزاینده‌ی بوروکراسی استالینیستی و فرهنگ فلسفی این بوروکراسی که به سرعت رو به تباهی و پژمردگی نهاده بود به شناوری پرداخت. تاریخ و آگاهی طبقاتی در بین‌الملل سومی که به زیر سیطره و نفوذ استالین درمی‌آمد به‌طور گسترده محکوم شد. چندی نگذشت که لوکاچ از در آشتی با استالین درآمد. گذر لوکاچ به سوی استالینیسم مستلزم این بود که شاه‌کار خود را رد و طرد کند زیرا که خود تاریخ و آگاهی طبقاتی سرشار از سیاست‌ورزی عصر انقلابی بود. با این حال، با وجود دوره‌های مکرر «انتقاد از خود» استالینیستی لوکاچ همه‌چیز یکباره از دست نرفت. در واقع پس از آن که لوکاچ دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی مارکس را نخستین بار در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ در مسکو خواند، تازه توانست مسأله‌ی کار را به مراتب بیش از اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰ در مرکز فلسفه‌ی خود جای دهد. این چشم‌انداز تازه بُعد تازه‌ی نیرومندی به هگل جوان او می‌بخشد، و عدسی سودمندی است که خواننده‌ی مدرن می‌تواند از رهگذر آن تاریخ و آگاهی طبقاتی را مطالعه کند. [۱۱۴]

با وجود این، پس از میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۲۰، تفسیر نظام‌مند سترگ مارکسیسم که در تاریخ و آگاهی طبقاتی تجسم یافته است همانا آینه‌ای شکسته است. بازتاب‌های شکوه و جلال دیرینه را گاه می‌توان در تکه‌هایی از آثار بعدی لوکاچ دید، اما خود لوکاچ هرگز نتوانست کلیت دستگاه خود را از نو به سامان باز آورد. این وظیفه را کسانی می‌توانند انجام دهند که هنوز با جنبش انقلابی اصیل در تماس‌اند. [۱۱۵]

ترجمه‌ی انگلیسی تاریخ و... در حوزة دل‌بستگی فراوان به «مارکسیسم غربی» که لوکاچ را

یکی از پایه‌گذاران آن می‌شمرد، عرضه شد. این دل‌بستگی را رویدادهای ۱۹۵۶ [مجارستان] دامن زد و تقویت کرد. لوکاچ با انقلاب مجارستان هم‌دردی نشان داد و پیش از آن که تانک‌های روسی حکومت امپره‌ناگی را سرنگون کنند سیمتی در دولت او به عهده گرفت. این دل‌بستگی هم‌چنان در سراسر موج مبارزه‌هایی که از دهه‌ی ۱۹۶۰ آغاز شد و تا میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ به درازا کشید، روبه‌فزونی داشت. [۱۱۶] در بحث‌های نظری چپ‌گرایانه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ او اردوگاه گسترده را می‌توان تشخیص داد. یکی از این دو اردوگاه نمودار چپ نواست که در میان آن‌ها بسیاری از تروتسکیست‌های آرتدوکس حضور دارند. این‌جا تأکید بر «مارکس جوان»، و بر مارکسیسمی انسان‌مدار و اومانیست و فعال است، تأکیدی که همه‌ی آن مثبت نیست. این‌گرایش خود را از استالینیسم کهنه و فاسد متمایز می‌کرد.

در این بحث‌ها دو نوع انتقاد بر ضد لوکاچ اقامه می‌شد. یکی دل‌مشغول نظر لوکاچ درباره‌ی روش مارکسیستی است؛ و دومی به شرح اساسی لوکاچ در باب چگونگی شکل‌گیری آگاهی طبقاتی می‌پردازد. در بازمانده‌ی این بخش به بررسی نظر منتقدان در باب برداشت لوکاچ از آگاهی طبقاتی می‌پردازیم، در بخش بعدی نگاهی به کار تحسین‌انگیز آنتونیو گرامشی می‌افکنیم، و در بخش‌نهایی ضعف‌های ادراک لوکاچ از روش مارکسیستی را واری می‌کنیم. یکی از مکررترین اعتراض‌هایی که به مفهوم لوکاچ از آگاهی طبقاتی می‌شود این است که این نظر توانایی مشاهده‌ی حقیقت جامعه را منوط به موضع طبقاتی می‌کند. گرت استدمن جونز تأکید می‌ورزد که در نظر لوکاچ «تمامی حقیقت با دیدگاه طبقات منفرد نسبت دارد» [۱۱۷]، و کولاکوفسکی^۱ استدلال می‌کند که «روشن نیست که چگونه می‌توانیم از این نتیجه‌گیری پرهیز کنیم که در نظر او [لوکاچ] نه فقط حقیقت صرفاً از یک زاویه‌ی طبقاتی خاص آشکار می‌شود بلکه هیچ چیز حقیقی نیست مگر در آگاهی طبقاتی‌ای که با جنبش انقلابی عملی هم‌سان و یک‌سان است. به سخن دیگر شرکت در جنبش برابر است با تصاحب حقیقت» [۱۱۸]. به نظر تری ایگلتون^۲ «مسأله‌ی منطقی» در مورد این اندیشه‌ی لوکاچ وجود دارد که طبقه‌ی کارگر می‌تواند حقیقت جامعه را تشخیص دهد: «زیرا اگر طبقه‌ی کارگر حامل بالقوه‌ی چنین آگاهی‌ای است، پس از کدام نقطه این داوری صورت می‌گیرد؟» ایگلتون به

پیروی از بیکوپرک استدلال می‌کند که

ادعای این‌که فقط دیدگاه پرولتاریایی این امکان را می‌دهد که شخص حقیقت جامعه را در مجموع دریابد از هم‌اکنون فرض می‌گیرد که شخص می‌داند این حقیقت چیست. به نظر می‌رسد که یا حقیقت کلاً درونی آگاهی طبقه‌ی کارگر است، که در آن صورت نمی‌توان آن را به عنوان حقیقت ارزیابی کرد و مدعا صرفاً به صورت امر جزئی درمی‌آید؛ یا شخص در متناقض‌نمای محال و ناممکن دآوری کردن حقیقت از بیرون خود حقیقت گرفتار می‌آید، که در آن صورت این مدعا که این شکل از آگاهی حقیقی است به سادگی پایه‌های خود را سست می‌کند. [۱۱۹]

البته به یک اعتبار همه‌ی حقیقت نسبی است. برخی نظریه‌ها دقیقاً به همین واقعیت ابتدایی است که اقرار ندارند. هیچ ملاک و معیار نهایی و بی‌نقصی برای حقیقتی که مانند یزدان بیرون از فرایند تاریخی در پرواز است وجود ندارد. هم‌چنان که هیچ روش علمی ممتازی وجود ندارد که طرح و قالب جامعه آن را شکل نداده باشد، جامعه‌ای که این روش جزئی از آن است. همه‌ی آنچه می‌ماند این است که برخی نظریه‌ها از درون کم‌تر متناقض‌اند و قدرت توضیحی بیش‌تری از دیگر نظریه‌ها دارند. مسأله‌ی واقعی این است که کدام نظرگاه، بهره‌گیری از کدام روش‌ها و مورد آزمون واقع‌شدن با کدام ملاک‌ها و معیارها، محتمل است ما را به دیدن بهره‌ی بیش‌تری از حقیقت تاریخ زمان رهنمون شود؟

بر پایه‌ی این دریافت اتهام نسبیت‌گرایی بر ضد لوکاچ فقط در صورتی اعتبار دارد که: (۱) تصویر او تصویری باشد که در آن ایدئولوژی یک طبقه‌ی خاص هم‌همگن و همگون و هم به‌طور خودکار کاهش‌پذیر به موضع طبقاتی‌اش باشد، (۲) هیچ گسستی، خواه به نحو تحلیلی و خواه تاریخی، میان پیدایش مارکسیسم به‌منزله‌ی مجموعه‌ای نظری و آگاهی انقلابی طبقه‌ی کارگر وجود نداشته باشد و، (۳) اگر مفهومی از عمل^۱ به‌مثابه آزمون نظریه وجود نداشته باشد. در واقع اگر نظریه‌ی لوکاچ درست دریافته شود ناممکن است که این نظریه حقیقت را صرفاً به آگاهی طبقه‌ی کارگر فرو کاهد. نخست آن‌که این نکته آشکار است که آگاهی واقعاً موجود طبقه‌ی کارگر تا حدودی گرفتار در ساختارهای بت‌وارگی کالایی است و از این رو، بنا بر

تعریف، توانایی درک و دریافت حقیقت جامعه را ندارد. دوم آن‌که چنان که پیش‌تر دیدیم هنگامی که کارگران بنای گسستن از آگاهی متناقض هواخواه سرمایه‌داری را می‌گذارند، این کار را به صورت ناهمگون و ناموزون انجام می‌دهند، و بنابراین توان و استعداد دیدن حقیقت همیشه در میان برخی از کارگرانی پدیدار می‌شود که از آن پس با دیگر اعضای طبقه‌ی خود در ارتباطی متناقض قرار می‌گیرند. بنابراین بحث اصلاً بر سر برابرشردن حقیقت با آگاهی طبقه‌ی کارگر نیست.

حتا اگر طبقه‌ی کارگری همگن و انقلابی را در نظر آوریم، باز این طبقه نیاز به این دارد که به مرزهایی فراتر از تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی خود تعمیم و گسترش یابد تا به شناختی راست و درست و علمی از ماهیت جامعه دست یابد. اگر حقیقت همانا کلیت باشد، در آن صورت کلیت تجربه‌ی طبقه‌ی کارگر است، که هم به طور بین‌المللی و هم تاریخی، دسترسی به حقیقت را میسر می‌سازد. بنابراین هیچ تجربه‌ی منفرد مبارزه به‌تنهایی، مهم هم نیست که این مبارزه تا چه حد شدت و حدت داشته باشد، نمی‌تواند این حقیقت را آشکار کند. مبارزه می‌تواند راهی به حقیقت بگشاید، اما فقط عمل تعمیم نظری، که بر این پایه بنا شده باشد، می‌تواند نظریه‌ای کافی و وافی را شکل دهد. از این رو نظریه مفهومی خاص خود را - دیالکتیک، ارزش اضافی، ستم و سرکوب و مانند آن را - می‌پرواند که تجربه‌ی واقعی را فشرده و مترکم و تفسیر می‌کند.

این واقعیت که می‌توان به مجموعه‌ای از نظریه به چشم ماحصل تجربه‌ی تاریخی طبقه‌ی کارگر نگریست این حقیقت را تغییر نمی‌دهد که این تجربه هرگز نه به صورت تجربه‌ای بی‌واسطه بلکه فقط ممکن است به صورت نظریه در دسترس قرار گیرد. کوتاه‌سخن آن‌که هیچ کس نمی‌تواند هم‌زمان، برای مثال، هم در کمون پاریس باشد هم در انقلاب ۱۹۰۵ روسیه و هم در پاریس ۱۹۶۸. اما این کسان معنای این رویدادها را و لذا معنای جامعه‌ی خود را در مجموع، از موضع طبقاتی پرولتاریا آسان‌تر و ضروری‌تر درمی‌یابند تا از موضع طبقاتی بورژوازی. و چون از مسأله‌ی شناخت فردی گذر کنیم و به مسأله‌ی آگاهی کل طبقات برسیم، در آن صورت می‌توانیم ببینیم که محال است طبقه‌ی حاکمی در مجموع از موضع و جایگاه خود در جامعه دست بکشد و جهان را از منظر و دیدگاه طبقه‌ی دیگر بنگرد.

پس اگر مبارزه‌ی بی‌واسطه همیشه با تجربه‌ی مترکم و انباشته‌ی مبارزه‌ی گذشته و

رمزگذاری این تجربه به صورت نظریه، وساطت و میانجی‌گری می‌شود، مسأله‌ای به عنوان فروکاستن آگاهی به موضع طبقاتی بی‌واسطه یا حتا در موقعیت انقلابی، فروکاستن نظریه به آگاهی بی‌واسطه نمی‌تواند وجود داشته باشد. پرسش مقدر این است که اگر نظریه به دلیل موضع طبقاتی کسانی که به آن معتقداند «به‌طور خودکار» حقیقت نیست، پس چگونه می‌توانیم اطمینان یابیم که نظریه‌مان درست است؟ پاسخ این است که نقطه‌ای هست که در آن نظریه و آگاهی طبقه‌ی کارگر با هم تلاقی پیدا می‌کنند و آن نقطه در عمل است. کار آگاهانه‌ی انسانی، و در این مورد مبارزه‌ی آگاهانه‌ی نظری طبقه‌ی کارگر بر ضد نظام سرمایه‌داری، آزمایشگاه نهایی است. تاریخ یعنی جایی که انسان‌ها در آن جهان خود را می‌آفرینند، نقطه‌ای که امر ذهنی و عینی با هم برخورد می‌کنند، تاریخ، حکم و داوری نهایی است. دستگاه تفتیش عقاید اسپانیا ممکن است هنوز هم هواخواهانی داشته باشد، اما پرونده‌اش با یگانه حکم قطعی که بشر می‌تواند صادر کند بسته شده است: اندیشه‌هایی که این کسان عرضه می‌کنند بازمانده‌هایی تاریخی‌اند که از تأثیرگذاری بر جهان ناتوان‌اند.

از این رو گرچه گفتن این که فقط طبقه‌ی کارگر به عنوان طبقه، توان و استعداد دیدن حقیقت جامعه را دارد، حقیقت است، با این حال حقیقت ندارد که این توان و استعداد را صرفاً می‌توان به آگاهی بی‌واسطه‌ی طبقه‌ی کارگر فرو کاست، چه رسد به این که چنان که کولاکوفسکی می‌گوید، «شرکت در جنبش مساوی با تصاحب و تملک حقیقت» باشد. موضع طبقاتی پرولتاریا، به‌ویژه قله‌ها و اوج‌های تاریخ پیکار طبقه‌ی کارگر، منظر و دیدگاه مسلطی است که طبقه‌ی کارگر می‌تواند بینش خود را به فهم و دریافتی از جامعه و به نظریه‌ای درباره‌ی جامعه تعمیم بخشد.

بنابراین چنین نیست که اعتبار مارکسیسم فقط از عمل بی‌واسطه‌ی طبقه‌ی کارگر سرچشمه بگیرد. مارکسیسم تعمیم نظریه‌ای است که بر تجربه‌ی تاریخی طبقه‌ی کارگر استوار است و بنابراین به جای آن که صرفاً تاریخ ستم‌دیدگان باشد نظریه‌ای درباره‌ی جامعه به‌طور کلی است. نتیجه آن که اعتبار و راستی مارکسیسم را باید قدرت توضیحی و تبیینی آن در قیاس با رقیبان‌اش به اثبات برساند: یعنی از درون منسجم‌تر و هم‌سازتر باشد و قابلیت

کاربرد گسترده‌تر داشته باشد. در واقع یکی از شرط‌های مارکسیسم، ورود به زنجیره‌ی نیروهای تاریخی به صورت قدرتی مؤثر است. یکی از شرط‌های مارکسیسم، «به اثبات رسیدن در بوته‌ی عمل» است. اگر مارکسیسم به این معنا بر دیگر نظریه‌ها برتری نداشته باشد نمی‌تواند به «توده‌ها دست یابد»، در نتیجه به صورت نیروی مادی در نخواهد آمد و در عمل تحقق نخواهد یافت.

پاسخ به معمای ایگلتون این است که از آن‌جا که مارکسیسم حاصل نظری تجربه‌ی تاریخی و بین‌المللی طبقه‌ی کارگر است، دیدگاهی به دست می‌دهد که می‌توان از منظر آن حقیقت آگاهی طبقاتی را مورد داوری قرار داد. بنابراین امکان‌پذیر است که «حقیقت را از بیرون از حقیقت داوری کرد» بی آن که نظرگاه طبقه‌ی کارگر را ترک گفت. این نکته به معنای پذیرش این نحوه‌ی نگرش جزمی نیست که «از هم‌اکنون فرض می‌گیرد که می‌داند حقیقت چیست» زیرا حقیقت داوری درباره‌ی آگاهی طبقاتی تنها ممکن است در نهایت امر با نتایج مبارزه‌ی طبقاتی به اثبات و تأیید برسد. یعنی فقط هنگامی که به قول لوکاچ نظریه «به صورت جزئی از آگاهی پرولتاریا درآمده و به واسطه‌ی آن عملی شده است». نظریه و عمل گام‌ها و مرحله‌هایی مستقل‌اند و لذا می‌توان یکی را با دیگری مورد داوری قرار داد، اما در نهایت امر هر دو اجزای یک کل واحد و گام‌های یک فرایند واحد به نام تاریخ‌اند. [۱۲۰]

دومین اعتراضی که اغلب بر ضد لوکاچ اقامه می‌شود این است که نظریه‌ی او راه را بر تأثیر طبقات متخاصم بر یکدیگر می‌بندد. [در نظریه‌ی او] طبقه‌ی کارگر یک آگاهی ناب دارد که بر اثر رابطه‌اش با ابزار تولید شکل می‌گیرد؛ و طبقه‌ی حاکم نیز یک آگاهی مخالف و ناب دارد که بر ارتباطش با ابزار تولید استوار است، و آن‌گاه استدلال چنین ادامه می‌یابد که پس هیچ کنش متقابل میان این دو [طبقه] نیست. بدین سان استدمن چون اعتراض می‌کند که «هرگز آن نوع سلطه و نفوذ ایدئولوژیک فابی که لوکاچ پیش می‌نهد وجود نداشته است». سپس در ادامه‌ی سخن خود از نیکوس پولاتراس. آلتوسری مشرب، نقل می‌آورد: «ایدئولوژی حاکم و مسلط صرفاً شرایط زندگی فاعل طبقاتی مسلط را به صورت ناب و ساده منعکس نمی‌کند بلکه ارتباط سیاسی را در صورت‌بندی اجتماعی میان طبقات مسلط و زیرسلطه انعکاس می‌بخشد». [۱۲۱] تری ایگلتون نیز نکته‌ی مشابهی را عنوان می‌کند هنگامی که اعتراض می‌کند

که «طبقه فلان نوع فرد جمعی شده^۱ نیست که مجهز به همه‌ی انواع صفات و خصایصی باشد که اندیشه‌ی اومانستی به شخص منفرد نسبت می‌دهد: یعنی آگاهی، وحدت، خودسالاری، خودمختاری و غیره». در عوض ایگلتون استدلال می‌کند که طبقات «به جای آن که مجموعه‌هایی همگن و همگون باشند، «اتحادها» بی‌پیچیده و از درون ستهنده‌اند» که «ناهمگونی و ناموزونی و متضادبودن» را به نمود درمی‌آورند. [۱۲۲] حتا کالین اسپارکس^۲ در تحلیلی از لوکاج که در مجموع مثبت‌تر و مطلوب‌تر است در این نکته [با دیگران] هم‌داستان است که: «اگر مفهوم تاریخ، در نظریه، فقط دو بینش جهانی ممکن را بپذیرد... در آن صورت مطالعه‌ی جریان‌های فکری مختلف در درون یک طبقه اهمیت ثانوی می‌یابد.» [۱۲۳]

با این حال این انتقادها تا حدودی که برداشت لوکاج را از آگاهی طبقاتی نشانه گرفته‌اند از لحاظ حوزه‌ی هدف آن قدر وسیع‌اند که می‌توانند کاملاً به خطا روند. برخی از نویسندگان بر دل‌مشغولی اصلی لوکاج در مورد ماهیت ناموزون و ناهمگون آگاهی طبقه‌ی کارگر گواهی داده‌اند؛ گُلّ نکته‌ی این دل‌مشغولی اثبات این امر است که آگاهی کارگران نیازمند آن است که بر تأثیر طبقه‌ی حاکم بر آگاهی آنان غلبه کند و از شکل‌های سازمان‌یافته‌ای چون احزاب فرمیستی که این اندیشه‌ها در قالب آن‌ها تجسم می‌یابند، پیوند بگسلد.

چنان که خورخه لارین^۳ می‌گوید:

«... خطای محض است که معتقد شویم که در نظر لوکاج - چنان که پولاتراس می‌گوید - ایدئولوژی‌ها «حکم پلاک‌هایی را دارند که بر پشتِ فاعل‌های طبقاتی حمل می‌شوند»، به‌ویژه اگر این توصیف پولاتراس بر هرگونه ارتباط تکوینی میان طبقه و ایدئولوژی آن دلالت داشته باشد... در واقع در نظر لوکاج آگاهی روان‌شناختی طبقه که به نحو خودانگیخته به دست طبقه پرورده می‌شود ایدئولوژی واقعی طبقه را تشکیل نمی‌دهد و می‌تواند کاملاً با آن ناسازگار باشد.» [۱۲۴]

اگرچه لوکاج گرایش به این داشت که دگرگونی^۴ها در آگاهی کارگران را به شکلی بیش از اندازه غلیظ و پرتلاطم ببیند، درعین حال اذعان داشت که آگاهی لزوماً ناهمگون و ناموزون است. لوکاج این نکته را درمی‌یافت که آگاهی از یک سو میان آگاهی انقلابی و آگاهی

فرمیستی تقسیم شده است، از سوی دیگر تحت تأثیر جریان‌های خُرده‌بورژوازی است و زیر ضرب کوشش‌های خودانگیخته‌ای است تا بر ناحیه‌گرایی^۱ اتحادیه‌های کارگری فایق آید. این همه، چنان که پیش‌تر دیدیم، خاصه در تاریخ و آگاهی طبقاتی و لنین مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

ایدئولوژی بورژوازی را نیز، گرچه به دلایل متفاوت، تضاد به پیش می‌راند و تنها قادر است تصویری جزئی از چگونگی کارکردن جامعه به دست دهد. این نکته به‌ویژه درباره‌ی طبقه‌ای صدق می‌کند که به واسطه‌ی رقابت بر ضد خود تقسیم شده است و نمی‌تواند بر نظامی که خود بر آن سلطه دارد نظارت تمام‌عیار داشته باشد. لوکاج خاطرنشان می‌کند که تقسیم کار که بر این پایه پدید می‌آید به جنبه‌های گوناگون جامعه، مثلاً نظام حقوقی، شیوه‌ی عمل‌کرد خاص خودشان را می‌بخشد که به نحو بی‌واسطه، فروکاستنی به آن چیزی نیست که در دیگر بخش‌های نظام رخ می‌دهد. طبیعی است که ایدئولوژی چنین طبقه‌ای را می‌توان واداشت که به فشارهای پایین امتیازهایی بدهد، خاصه در آن دوره‌های بحرانی که متحدان طبیعی ایدئولوژیک بورژوازی، یعنی خُرده‌بورژوازی، به شیوه‌ای که لوکاج وصف می‌کند، به سوی طبقه‌ی کارگر کشیده می‌شوند.

در استدلال پولاتراس آنچه بهره‌ای از حقیقت دارد این است که لوکاج ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم را همگن‌تر و کم‌تر در معرض نفوذ دیگر نیروهای طبقاتی می‌داند تا ایدئولوژی طبقه‌ی کارگر را و نیز این که محدوده‌های تنگ و فروبسته‌ای وجود دارد که ایدئولوژی بورژوازی نمی‌تواند از آن فراتر رود. چیزی که هست منتقدان لوکاج در بحث بر ضد لوکاج در خصوص این نکته به نفع خود بیش از حد زرنگی و تیزهوشی به خرج می‌دهند. برداشت لوکاج از آگاهی طبقاتی دریافتِ روشنی از حدود و ثغوری را که آگاهی می‌تواند در چارچوب آن دگرگونی پذیرد با مفهومی به همین‌سان روشن و منسجم از امکانات کشاکش و تضاد در چارچوب ایدئولوژی یک طبقه‌ی خاص درهم می‌آمیزد مشکل موضعی که منتقدان لوکاج طرحی گلی از آن به دست می‌دهند این است که دومی را به قیمت رهاکردن اولی فراهم می‌آورد. کوتاه‌سخن آن‌که، محدوده‌های عینی آگاهی طبقاتی را در سیلان دایمی جریان‌های ایدئولوژیک متقاطع

حل می‌کنند، و کشاکش‌ها و تضادهای ثانویِ درونیِ آگاهی طبقه‌ی خاص را به صورتِ محوریِ درمی‌آورند که تحلیل حول آن می‌گردد.

پی‌آمدهای سیاسی این روی‌کرد روشن است. برای نمونه، میل و خواستِ پولانتزاس در تأکید و پافشاری بر نفوذپذیریِ آگاهیِ طبقاتِ حاکم با پشتیبانیِ بعدیِ او از استراتژیِ کمونیسمِ اروپایی در بابِ اصلاحِ سرمایه‌داری از درون - همان «راه‌پیماییِ طولانی از رهگذرِ نهادها»ی جامعه‌ی بورژوازی - مربوط بود. انتقادِ پولانتزاس از لوکاچ در عین حال انتقادی از نظریه‌ی مارکسیستی کلاسیک و کوششی برای ترک و ردِ دولت و انقلاب از راه نقدِ تاریخ و آگاهیِ طبقاتی نیز هست.

انتقادِ سومی هم بر لوکاچ وارد آورده‌اند مبنی بر این‌که «استدلالِ او... در سطحی از انتزاع فرو بسته هدایت می‌شود که به ندرت با امورِ واقع مرتبط با فعلیت و واقعیتِ تاریخی^۱ تماسی برقرار می‌سازد» [۱۲۵] و این‌که لوکاچ «کم‌تر توجهی به نهادهای مادی‌ای نشان می‌دهد که ایدئولوژی‌ها از رهگذرِ آن‌ها تولید و منتشر می‌شوند». [۱۲۶] استدمن جونز طبقِ معمول موضوع را به افراطی‌ترین نحو طرح می‌کند: تاریخ و آگاهیِ طبقاتی «ارجاعِ بسیار اندک یا وقوفِ بسیار اندک به تاریخ واقعی شیوه‌ی تولیدِ سرمایه‌داری یا مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر دارد» [۱۲۷]؛ این کتاب هیچ نقشی برای صورت‌بندی‌های طبقاتی به‌جامانده از شیوه‌های تولیدی آغازین قایل نیست [۱۲۸]؛ حاوی «سخنی بسیار اندک... درباره‌ی دولتِ بورژوازی است» [۱۲۹]؛ و «هرگز تحلیلی مشخص از موقعیتِ مشخص» [۱۳۰] به دست نمی‌دهد.

اغلب این انتقادهای سست‌بنیاد است. گُلّ تحلیلِ لوکاچ مبتنی بر ویژگیِ تاریخیِ سرمایه‌داری در قیاس با دیگر شیوه‌های تولیدی است. پاره‌گفتارهای مشروح و مفصلی از کتاب به اثباتِ این نکته اختصاص یافته است که چگونه سرمایه‌داری از دلِ فئودالیسم سر برمی‌آورد. حتا ناب‌ترین پاره‌گفتارهای تاریخ و آگاهیِ طبقاتی، یعنی بخشِ میانِ مقاله‌ی «شی‌وارگی و آگاهیِ پرولتاریا» تکاملِ فلسفه‌ی بورژوازی را در بافتِ گذارِ بورژوازی از یک طبقه‌ی انقلابی به یک طبقه‌ی حاکم ثابت و پایدار واریسی می‌کند. بر همین قیاس تحلیلِ مفصلِ لوکاچ را از نقشی که حزب‌های انقلابی، شوراهای کارگران، حزب‌های فرمیست، و

انحادهای کارگری ایفا می‌کنند - که مطمئناً برخی از مهم‌ترین «نهادهای مؤسسانه‌ی هستند که ایدئولوژی‌ها از رهگذرِ آن‌ها تولید می‌شوند» - تنها می‌توان در صورتی نادیده گرفت که با سه مقاله‌ی پایانی تاریخ و آگاهیِ طبقاتی و لنین چنان رفتار کرد که گویی هیچ ربطی به مقاله‌ی اصلی در بابِ شی‌وارگی ندارند حال آن‌که برعکس این مقاله‌ها آشکارا به قصدِ مشخص کردنِ تحلیل نوشته شده‌اند. [۱۳۱]

اما خواه لوکاچ چنان که گمان می‌رود همیشه مشخص و منجز بوده باشد یا نباشد، می‌توان نشان داد که دستگاهِ فکریِ لوکاچ در روی‌کردِ خود ذاتاً تاریخی است. لوکاچ نیز مانندِ مارکس دریافت کرده بود که سرمایه‌داری نظامی را شکل می‌دهد که در آن بر روابطِ میانِ بخش‌های مختلفِ نظام قوانینِ کشف‌شدنی حاکم است. اما البته این قوانین فرآورده‌ی فرایندی تاریخی‌اند و با تکاملِ بیش‌تر این فرایند تغییر می‌پذیرند. لِم کار در تحلیلِ کنشِ متقابلِ میانِ نظام و فرایند نهفته است. [۱۳۲] نتیجه آن‌که هر دریافتی از جامعه می‌بایست مبتنی بر کنشِ متقابلِ دیالکتیکی میانِ وجوه ساختاریِ نظام و هزاران رویدادی باشد که جریانِ فرایندِ تاریخی را شکل می‌دهند: «از این رو توالی و نظمِ درونیِ مقوله‌ها نه صرفاً زنجیره‌ای منطقی تشکیل می‌دهند و نه صرفاً در مطابقت با واقعیاتِ تاریخ سامان می‌یابند». [۱۳۳]

بنابراین، گرچه تاریخ و آگاهیِ طبقاتی در وهله‌ی نخست با طرحِ گُلّی «اجزای ساختاریِ زمانِ حال» سروکار دارد، ضرورتاً و هم‌زمان شرحی تاریخی درباره‌ی شکل‌گیریِ نظام نیز هست. طرفه آن‌که ساختارباوریِ آلتوسری که بسیاری از منتقدانِ لوکاچ بر آن اتکا دارند، هرگز حتا به این سطح از تحلیل نزدیک نشده است و به جهانِ سترونی از ساختارهای ناب واپس‌نشسته است که در آن به فرایندِ تاریخیِ واقعی همان‌قدر خوش‌آمد می‌گوید که به فلان جذامی در ضیافتِ جنابِ شهردار خوش‌آمد می‌گویند. [۱۳۴]

ضعفِ لوکاچ در این بود که چارچوبِ گُلّیِ خود را به شرحی کاملاً مشخص و منجز از شکل‌های تاریخیاً تکامل‌یافته‌ی آگاهیِ متناقض‌گسترش بخشید. ایدئولوژیِ بورژوازی بر طبقِ اوضاع و احوالِ تاریخی کاملاً تفاوت می‌پذیرد - برای نمونه فاشیسم و فرمیسم به‌رغم آن‌که شکل‌های ایدئولوژیِ بورژوازی‌اند آشکارا دوقلو نیستند^۱ هم‌چنان که همه‌ی شکل‌های

۱- اشاره به این سخن استالین که سوسیال‌دموکراسی (=فرمیسم) و فاشیسم خواهران دوقلو و توأمان‌اند.

ایدئولوژی بورژوازی به یک اندازه طبقه‌ی کارگر را در چنگ تسلط خود نمی‌گیرند. چنین تسلطی مادام که ایدئولوژی بورژوازی فرمان می‌راند قطعاً و مسلماً ایستا، تغییرناپذیر یا دگرگون‌نشده نیست. تبیین و توضیح این دگرگونی‌های مهم در آگاهی، چالش مهمی در برابر هر مارکسیست است. برای مواجهه با این چالش، آن روی کرد گلی که لوکاچ در دسترس قرار می‌دهد حیاتی و اجتناب‌ناپذیر است. اما لازم است این روی کرد را با بینش‌هایی تکمیل کرد که، برای نمونه، می‌توان در کار آنتونیو گرامشی^۱ یافت.

برداشت گرامشی از آگاهی متناقض

ممکن نبود جورج لوکاچ و آنتونیو گرامشی (۱۸۹۱-۱۹۳۷) از پیشینه‌هایی متفاوت‌تر از این پا به عرصه بگذارند. گرامشی از میان خانواده‌ای فقیر و شهرستانی از اهالی ساردینیا برخاست؛ روند آموزش‌اش با دشواری روبه‌رو بود و اغلب بر اثر فقر و بیماری دست‌خوش وقفه می‌شد. فعالیت انقلابی‌اش زودتر از لوکاچ آغاز شد و این امتیاز حیاتی را به او بخشید که در جنبش توده‌های کارگران به‌راستی عوطه‌ور شود.

اما لوکاچ و گرامشی هم‌چنین مشابهت‌های نزدیکی نیز داشتند. دشمنی شدید گرامشی با رفرمیسم بین‌المللی دوم در آغاز او را به پذیرش مواضع سیاسی «خودانگیخته‌گرا» کشانید. حتا هنگامی که به بازاندیشی درباره‌ی این نگرش‌ها پرداخت، باز نفرتی ژرف از رفرمیسم را هم‌چنان در دل نگه داشت، اما از آن پس آن را با تعهدی پایدار و همیشگی به ساختن حزب کارگران انقلابی همراه کرد. گو که بخش اعظم تفسیرهای جدید می‌کوشد این واقعیت را بی‌رنگ و جلا جلوه دهد. [۱۳۵] گرامشی از نظر فلسفی و مدار سنت هگلی بود و زیر تأثیر قرائت فیلسوف ایدئالیست، بندتو کروچه^۲ از هگل قرار داشت. مارکسیسم هگلی‌مآب آنتونیو لابیولا^۳ وجه مشترک مکرر نوشته‌های گرامشی است. در ضمن گرامشی در کلاس‌های درس فلسفه‌ی استاد آنبیال پاستور^۴ در تورین^۵ حاضر می‌شد. پاستور در یادداشت‌های خود آورده

است که برداشت‌اش از دیالکتیک هگل فراتر از این فکر می‌رفته است که دیالکتیک هگل را «در سه شاخگی^۱ ابدی برنهاد (= تز) برابرنهاد (= آنتی تز) و هم‌نهاد (= سنتز) ثابت و پایدار نگه می‌دارد.» «کشف دست اول^۲ او این بود که «دوره‌ی تکوین شرایط مادی در بطن جامعه‌ی موجود، نقطه‌ی گسل میان برنهاد و برابرنهاد است.» پاستور به یاد می‌آورد،

گرامشی اصالت این مفهوم را بی‌درنگ دریافت و در آن به چشم شناختی نو و انتقادی از معنای بحران و انقلاب نگریست. گرامشی در اصل کروچه‌مشراب بود اما اکنون بسیار بی‌تاب بود... می‌خواست بداند که فرهنگ چگونه تحول می‌پذیرد، و این امر به دلایل انقلابی برای او اهمیت داشت و این را در نهایت امر معنای عملی زندگی نظری می‌دانست. گرامشی می‌خواست دریابد که اندیشه چگونه می‌تواند به کنش و کردار بیانجامد (فن تبلیغات)، چگونه اندیشه می‌تواند دست‌های مردم را به کار بیاندازد، و چگونه و به چه معنا ایده‌ها خود ممکن است عمل و کنش و کردار باشند. [۱۳۶]

همین جنبه‌ی «عملی» است که امتیاز قطعی و مهم گرامشی بر لوکاچ است. در بسیاری از جنبه‌های صرفاً فلسفی «دریافت او از هگل، دقتی که با انکا به آن از دیالکتیک بهره می‌گیرد، وضوح و روشن‌بینی‌اش در باب محدودیت‌های کلی آگاهی طبقاتی، دریافت‌اش از بت‌وارگی کالایی - گرامشی از لوکاچ فروتر است. [۱۳۷] با این حال گرامشی در خصوص طرق مشخصی که به موجب آن اندیشه‌های فلسفی هم با اوضاع و احوال اجتماعی و هم با ایدئولوژی‌های موجود طبقات گوناگون در جامعه‌ی سرمایه‌داری کنش متقابل دارند احساسی به‌مراتب ژرف‌تر دارد. به‌ویژه که گرامشی آگاهی متناقض را به‌عنوان چیزی در درون طبقات، در بخش‌بندی‌های طبقات و حتا در یک‌یک افراد درمی‌یافت برعکس، لوکاچ گرایش به این داشت که همان اندیشه را بسیار انتزاعی‌تر و صرفاً به عنوان آگاهی ناهمگون و ناموزون میان لایه‌های گسیخته‌ی طبقه بیان کند. گرچه نظریه‌ی گسترده‌تر لوکاچ یک‌سر توانا بر آن بود که تصویری پیچیده‌تر و هم‌تافته‌تر پدید آورد، در واقع گرامشی بود که به‌رغم داشتن یک نظریه‌ی گلی ضعیف‌تر از عهده‌ی چنین کاری برآمد.

گرچه نوشته‌های گرامشی طی یک دهه حبسی که در زندان‌های موسولینی گذرانده بود

1- Antonio Gramsci

۲- Benedetto Croce (۱۸۶۶-۱۹۵۲) فیلسوف، سیاستمدار، منتقد ادبی و مورخ ایتالیایی

3- Antonio Labriola

4- Annibale Pastore

5- Turin

برای پرهیز از برانگیختن حساسیت سانسور به زبانی بسیار تیره و مبهم به بیان درآمده است، باز معلوم است که درس‌ها و پندهایی را که در خلال سال‌های انقلابی پس از جنگ جهانی اول آموخته بود دریافته است. در پاره گفتارهایی که در پی می‌آید گرامشی پیکاری را که برای آگاهی سیاسی در ذهن هر کارگر، خاصه در دوره‌های اوج‌گیری ستیز طبقاتی، انجام می‌پذیرد وصف می‌کند:

انسان فعال در میان توده فعالیت عملی دارد، اما هیچ آگاهی نظری روشنی از فعالیت عملی خود ندارد، که با همه‌ی این احوال این فعالیت عملی، مادام که انسان جهان را دگرگون می‌کند هم چنان مستلزم فهم و دریافت جهان است. در واقع آگاهی نظری انسان می‌تواند از لحاظ تاریخی در تضاد با فعالیت او باشد. شاید تقریباً بتوان گفت که انسان دارای دو آگاهی نظری است (با دارای یک آگاهی متضاد است): یکی که نهفته در فعالیت اوست و در واقع او را با رفتاری کارگرش در دگرگونی عملی جهان واقعی یگانه می‌سازد؛ و دیگری که به‌ظاهر صریح و آشکار یا شفاهی است و او از گذشته به ارث برده و به نحو غیرانتقادی جذب‌اش کرده است. [۱۳۸]

دشوار نیست ببینیم که چگونه این تصور از آگاهی «شفاهی ظاهری» با تصور لوکاچ از آگاهی کاذب که از تجربه‌ی بت‌وارگی کالایی نشأت می‌گیرد پیوند می‌یابد، هم‌چنان که دشوار نیست در «آگاهی عملی» گرامشی تصور آگاهی بیگانه‌ناشده‌ای را ببینیم که بنا بر توصیف لوکاچ در فرایند مبارزه بر ضد قدرت سرمایه سر برمی‌آورد. اما تحلیل گرامشی به سود نهادها و ایدئولوژی‌هایی که در هوای کارگران پیکار می‌کنند از بحث‌های انتزاعی‌تر در باب جبرباوری آگاهی طبقاتی رو برمی‌تابد:

... این برداشت شفاهی... یک گروه اجتماعی را گرد هم نگه می‌دارد، در رفتار اخلاقی و خط سیر اراده تأثیر و نفوذ می‌کند، با کارآیی متفاوت اما اغلب بسیار قدرت‌مند موقعیتی ایجاد می‌کند که در آن، آگاهی متناقض امکان هیچ‌گونه عمل، تصمیم یا هیچ‌گونه گزینشی را نمی‌دهد و موضعی حاکی از انفعال اخلاقی و سیاسی پدید می‌آورد. بنابراین دریافت انتقادی از خود از رهگذر مبارزه «برتری‌ها و سروری‌ها»^۱ی سیاسی و

نیز مبارزه‌ی جهات و خط سیرهای مخالف و متضاد انجام می‌پذیرد، نخست در زمینه‌ی اخلاقی و سپس در حیطه‌ی سیاست به معنی اخص، و به منظور رسیدن به پایه‌ی بلندتری از برداشت انسان از واقعیت. [۱۳۹]

بنابراین گرامشی نتیجه می‌گیرد که «آگاهی سیاسی... نخستین مرحله در جهت خودآگاهی پیش‌روتر و مترقی‌تر است که در آن نظریه و عمل سرانجام یگانه خواهند شد». این چارچوب کلی گرامشی را به مطالعه و پژوهش تمام عمر در ایدئولوژی‌های گوناگون رهنمون شد: دیانت کاتولیک، فرهنگ توده، مطالعات فرهنگی، محدودیت‌های اتحادیه‌های کارگری و آگاهی رفرمیستی، کشتش و جذابیت عامه‌پسند فاشیسم و مانند این‌ها. در عین حال گرامشی توجه خود را یک‌راست به شکل‌های گوناگون شورش در میان استثمارشدگان و ستم‌دیدگان معطوف کرد: پوپولیسم و عوام‌زدگی، راه‌زنی اجتماعی، جلوه‌هایی از هزاره‌باوری و رازوری در نواحی روستایی، شورش‌گری شهری، سوسیالیسم آرمان‌شهری و شورش فرهنگی در شهرها. [۱۴۰]

این شکل‌های خودانگیخته و ناخالص آگاهی «مشهورات و فهم متعارف»^۱ را - یعنی «ایدئولوژی روزمره‌ی بورژوازی»^۲ را با «شعور»^۳ - با عناصر آگاهی پیش‌رو، که از تجربه‌ی روزینه‌ی ستم‌دیدگان برگرفته شده به هم می‌آمیزد. بر مارکسیست‌هاست که در مبارزه‌ی طبقاتی، هم به نحو عملی و هم ایدئولوژیک، دخالت جویند و در ضابطه‌بندی آگاهی طبقاتی منسجم‌تر و هم‌بسته‌تر شرکت کنند.

چنین کاری فقط در صورتی می‌تواند موفقیت‌آمیز باشد که طبقه‌ی کارگر و حزب‌اش بتواند «روشن‌فکران اندام‌وار»^۳ یا آرگانیک پدید آورد، روشن‌فکرانی که ریشه در خاک زندگی توده‌ها دارند، به زبان آن‌ها سخن می‌گویند و قادرند از هر گردش روزگار برای برکشیدن آگاهی آنان بهره‌برداری کنند. خلق چنین گروه زنده‌ای اغلب کاری پُر زحمت و درازدامن است: «پدیدآوردن گروهی از روشن‌فکران مستقل کاری آسان نیست؛ این کار مستلزم روندی طولانی، با کنش‌ها و واکنش‌ها، به‌هم‌آمدن‌ها و ازهم‌پراکندن‌ها و رشد و گسترش تشکل‌های تازه‌ی بسیار پُر شمار و پیچیده است». [۱۴۱]

۱- commonsense و نیز صرافت طبع، عَرَف، فهم همگانی

2- good scense

3- organic intellectual

1- hegemony

با این حال این وظیفه‌ای لازم و اجتناب‌ناپذیر است زیرا که بحران اقتصادی، ولو در موقعیتی انقلابی، به‌خودی‌خود کافی نیست تا آگاهی‌ای پدید آورد که بتواند به سرنگونی نظام حاکم بیانجامد: «می‌توان از پذیرفتن این امر سر باز زد که بحران‌های اقتصادی بی‌واسطه به‌خودی‌خود رویدادهای تاریخی بنیادی پدید می‌آورند؛ این بحران‌ها صرفاً زمینه‌ای پدید می‌آورند که برای نشر و اشاعه‌ی شیوه‌های معینی از اندیشه مطلوب‌تر است، و طرق معینی از طرح و حل مسایل، مستلزم تکامل و تحول بعدی و کامل زندگی ملی است.» [۱۴۲]

سنت مارکسیسم کلاسیک از اندیشه‌ی گرامشی در باب آگاهی متناقض، از مطالعه‌ی او در باب شکل‌های متعدد مشخص این آگاهی، از طرح کلی او درباره‌ی طرقی که مارکسیست‌ها می‌توانند به موجب آن برای هم‌سازترکردن و منسجم‌ترکردن این آگاهی دخالت جویند و از بسیاری از دیگر دیدگاه‌هایی که این‌جا مورد بحث قرار نگرفته است بسیار چیزها به دست آورده است.

با این حال نظریه‌ی گرامشی حتماً در حیطه‌ی بزرگ‌ترین نقطه‌ی قوت‌اش کمبودی مهم دارد. گرامشی هرگز هیچ‌گونه واریسی جامع و منسجم از ریشه‌های اقتصادی آگاهی طبقاتی به عمل نمی‌آورد. و بنابراین به شرح و بسط هیچ مفهومی از باخودبیگانگی یا بت‌وارگی کالایی نمی‌پردازد. از این رو، با همه‌ی ظرافتی که در توصیف مشخص دارد، هیچ توضیح جامع و مانعی از این نکته به دست نمی‌دهد که جنبه‌های محافظه‌کارانه یا پیش‌رو و مترقی آگاهی متناقض از کجا سرچشمه می‌گیرند. در واقع گرامشی به مفروض گرفتن این نکته گرایش دارد که نیروی اندیشه‌های طبقه‌ی حاکم در میان طبقه‌ی کارگر صرفاً حاصل سلطه‌ی طبقات حاکم بر مطبوعات، نظام آموزشی و مانند آن است.

مادام که رژیم بورژوازی همراه با انحصار مطبوعات در دست‌ان سرمایه‌داری و از این رو امکان حکومت و نیز احزاب سیاسی برای تحمیل مسایل سیاسی بر طبق منافع خودشان وجود دارد، منافی که به عنوان منافع عام و همگانی عرضه می‌شود... مادام که بی‌شمارانه‌ترین دروغ‌ها بر ضد کمونیسم به دل‌خواه خود پخش و نشر می‌شود، ناگزیر است که طبقه‌ی کارگر پراکنده بماند. [۱۴۳]

این نوع روی‌کرد، چنان که در فصل دوم دیدیم، فقط نیمی از توضیح مارکس است، زیرا

این نکته فقط می‌تواند روشن سازد که چرا طبقه‌ی حاکم قدرت پخش و اشاعه‌ی اندیشه‌های خود را داشته است اما نمی‌تواند به‌تمامی تبیین کند که چرا کارگران این اندیشه‌ها را می‌پذیرند. و بر همین قیاس، تصور گرامشی از این‌که چه نیرویی می‌تواند در برابر ایدئولوژی بورژوازی پایداری کند، با همه‌ی کوششی که به کار می‌برد تا بنیاد این نیرو را بر عناصر «شعور»^۱ در میان توده‌ها استوار دارد، سرانجام بر انگیزاننده‌ای^۲ بیرونی از سوی حزب و «روشن‌فکران اندام‌وار» تکیه می‌کند، روشن‌فکرانی که قرار است حزب آن‌ها را پدید آورد؛ باگز^۳ به همین «اشتغال ذهنی فزاینده با این عنصر بیرونی» (یعنی نقش روشن‌فکران، کارکرد حزب) که نوشته‌های گرامشی را در دفترهای یادداشت زندان^۴ [۱۴۴] انباشته است اشاره دارد. این ضابطه‌بندی‌ها به طرز غریبی یادآور آن ضابطه‌بندی‌هایی است که لنین در چه باید کرد؟^۵ پرورده بود اما بعدها به سبب یک‌سویه‌بودن بیش‌از اندازه‌ی آن، تا حد بسیار حک و اصلاح

شدند.

برای به دست دادن توضیحی کاملاً قانع‌کننده از آگاهی متناقض، پرداختن نظریه‌ای در باب ازخودبیگانگی و بت‌وارگی کالایی ضروری است. چنین نظریه‌ای هم عناصر آگاهی بورژوازی و هم آگاهی طبقه‌ی کارگر را که به صورت پیش‌پیش‌بوده^۶ در شرایط اقتصادی و اجتماعی عینی طبقه‌ی کارگر موجود است توضیح می‌دهد. هم بورژوازی و هم سوسیالیست‌ها در کوشش برای نفوذ در آگاهی طبقه‌ی کارگر دقیقاً به همین عناصر است که می‌توانند متوسل شوند. به علاوه این نظریه توجه را به تعارض‌های ذاتی در قلب سازوکاری جلب می‌کند که این امکان را می‌دهد که عناصر مقاومت و پایداری، هم پایداری عملی و هم ایدئولوژیک، پیوسته از نو پدیدار شوند. بنابراین، این نظریه بنیادهای اقتصادی و اجتماعی مطمئنی برای ملاحظاتی گرامشی در باب ایدئولوژی فراهم می‌آورد که شرح خود او از تدارک آن عاجز است. هم از این روست که گرچه دیدگاه‌های گرامشی می‌توانند به مشخص کردن نظریه‌ی لوکاچ یاری رسانند، باز از بابت زمینه‌ی نهایی خود به کار لوکاچ متکی‌اند.

لوکاچ و روش مارکسیستی

1- good sense

2- impulse

3- Bogs

4- pre-exist

روش. مارکسیستی در شرح لوکاچ دارای سه اصطلاح کلیدی و اصلی است: بی‌واسطگی^۱، گتلیت^۲، و میانجی‌گری^۳. بی‌واسطگی وضعی است که در آن در زندگی‌های روزمره‌ی خود با جهان رویاروی می‌شویم. بی‌واسطگی همان تجربه‌ی خام زندگی روزمره یا چیزی است که آمپیریست‌ها آن را واقعیت می‌خوانند. اما چنان که دیدیم، نمود و صورت ظاهر بی‌واسطه و شی‌واره‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری بسیار متفاوت با ساختار زیرین و بنیادین آن است. واقعیت بی‌واسطه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری - «بوده‌ها یا امور واقع»^۴ی که آمپیریست‌ها بدان متوسل می‌شوند - می‌تواند چنان به نظر آید که اجتناب‌ناپذیری بازار و همه‌ی دیگر شکل‌های بت‌وارگی کالایی را که مارکس و لوکاچ وصف می‌کنند مورد تأیید و تصدیق قرار دهد. واقعیت راستین، یا اگر بخواهیم از اصطلاحات هگل بهره جوییم، «جوهر» بسیار متفاوت است و آن جهانی از استثمار و مبارزه‌ی طبقاتی است. لوکاچ می‌گوید که فهم و درک این بخش‌بندی، آغاز حکمت و خردمندی است:

اگر قرار است بوده‌ها یا امور واقع دریافت شوند، می‌بایست این تمایز میان هستی واقعی و هستی درونی آن‌ها به وضوح و به دقت درک و فهم شود. این تمایز نخستین فرض و مقدمه‌ی پژوهش حقیقتاً علمی است که به سخن مارکس «زاید می‌بود اگر نمود بیرونی چیزها با جوهرشان منطبق می‌بود». از این جاست که می‌بایست پدیده‌ها را از شکلی که در لفاف آن به نحو بی‌واسطه داده می‌شوند جدا سازیم و حلقه‌های میانی‌ای را کشف کنیم که این پدیده‌ها را به هسته و جوهرشان پیوند می‌دهند. [۱۴۵]

منظور این روی‌کرد این نیست که لوکاچ نگرشی تحقیرآمیز نسبت به امور واقع دارد و آنچه را ناراحت‌کننده و مزاحم است به نام فلان شناخت رازورانه از واقعیت ژرف صاف و ساده نادیده می‌گیرد. سخن لوکاچ این است که امور واقع تک‌افتاده و گسیخته، یا حتا نظریه‌های جزئی را فقط در زمینه‌ی امر گتلی می‌توان به‌تمامی دریافت. فقط با دریافت گتلیت، یعنی دومین مفهوم کلیدی در شرح لوکاچ از روش. مارکسیستی، می‌توانیم توضیح دهیم که چرا نمود و صورت ظاهر جامعه و طرز کارهای درونی آن این همه با هم تفاوت دارند. در واقع با در نظرگرفتن طرز کارهای بت‌وارگی کالایی، نمود جامعه ضرورتاً با واقعیت حقیقی‌اش متفاوت است. از این جا است که در نظر لوکاچ روش. مارکسیستی باید «امور واقع» را بر حسب واقعیت

ژرف‌تر توضیح دهد، نه آن‌که صرفاً آن را نادیده بگیرد. فائق آمدن بر بی‌واسطگی مستلزم چه چیزی است؟ لوکاچ می‌گوید: «پشت‌سرگذاشتن واقعیت تجربی فقط می‌تواند به معنای این باشد که اشیا و امور جهان تجربی به صورت جنبه‌های یک گتلیت دریافت شوند، یعنی به منزله‌ی جنبه‌های یک موقعیت اجتماعی تام و تمام در فرایند دگرگونی تاریخی ادراک گردند». لوکاچ نیز مانند مارکس از این اندرز هگل پیروی می‌کند که «حقیقت گتلی است»^۱. و از آن جا که این گتلیت همانا فرایند تاریخی است، مهم است که «امور واقع» را هم چون پاره‌های ایستایی نبینیم که با گتلی به همین سان لایتغیر مرتبط‌اند. بلکه «امور واقع» را به چشم فرایندهای پویایی بنگریم که با گتلیتی پیوسته در حال دگرگونی ارتباط دارند. یا به بیان لوکاچ «گرایش‌های تحول‌یابنده‌ی تاریخ واقعیتی برتر از امور واقع تجربی را تشکیل می‌دهند». [۱۴۶]

با این همه ممکن نیست صرفاً یک فرایند اجتماعی خاص، مثلاً شکست ازدواج پرنس چارلز را برگرفت و آن را مستقیماً به تحول تاریخی سرمایه‌داری در تمامت^۲ آن مرتبط شمرد. ارتباط میان هر فرایند جزئی یا بوده‌ی تک‌افتاده با گتلیت، همواره ارتباطی میانجی‌مند^۳ است. میانجی‌گری، یعنی اصطلاح سوم در دیالکتیک لوکاچ، مستلزم نظرکردن در گتلیت‌های فرعی و درجه دوم متعددی است که فرایندهای منفرد پیش از آن که جذب فرایند گتلی^۴ دگرگونی تاریخی شوند می‌بایست در آن ادغام گردند.

در مورد شکست ازدواج پرنس اهل ویلز ناچاریم به تحول خاص سلطنت در اوضاع و احوال خاص سرمایه‌داری بریتانیا در اواخر قرن بیستم، به تأثیر تغییر و دگرگونی در آداب و رسوم جنسی و نگرش به زن‌ها در سلطنت، به نقشی که آغاز رکود اقتصادی اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ داشته است و نیز به تأثیرش در آگاهی طبقاتی، و به نقش مطبوعات و مانند آن نظر کنیم (به وارونه‌ی آن، تاریخ سرمایه‌داری بریتانیا را می‌توان از طریق تاریخ خاص سلطنت بریتانیا واگویه کرد زیرا هر جزء از گتلیت از زاویه‌ای خاص، فرایند تامی را منعکس می‌کند که خود جزئی از آن است). از این رو میانجی‌گری فقط ابزاری فکری نیست

1- the truth is the whole

2- entirety

3- mediated

4- global

1- immediacy

2- totality

3- mediation

بلکه هم‌چنین یک فرایند تاریخی واقعی نیز هست. در واقع صرف این واقعیت که میانجی‌گری به منزله‌ی واقعیتی اجتماعی وجود دارد امکان می‌دهد که همتای فکری‌اش نیز وجود داشته باشد:

از این رو مقوله‌ی میانجی‌گری اهرمی است که به مدد آن می‌توان بر بی‌واسطگی صرف جهان تجربی غالب آمد و به همین سان چیزی (ذهنی) نیست که از بیرون بر اشیا و امور تحمیل شده باشد، داوری ارزشی با «بایدی» نیست که در مقابل «هست» آن‌ها قرار گرفته باشد؛ بلکه میانجی‌گری تجلی ساختار عینی و اصیل خود آن‌ها است... میانجی‌گری ممکن نخواهد بود اگر وجود تجربی خود چیزها وجودی میانجی‌مند نباشد، وجودی که فقط از آن رو و در آن حد نامیانجی‌مند جلوه می‌کند که از سوی آگاهی بر میانجی‌گری وجود ندارد، و از سوی دیگر (و درست از همین رو) چیزها از مجموعه‌ی تعیین‌های واقعی خود برکنده شده و به‌طور ساختگی جدا شده‌اند. [۱۴۷]

میانجی‌گری هم‌چنین نقش مهم دیگری در بازگشایی^۱ فرایند تاریخی ایفا می‌کند. لوکاچ در [زمان] حال به چشم آن^۲ میانجی‌گرانه‌ی میان گذشته و آینده می‌نگرد، یعنی «میانجی‌گری میان امر مشخص و منجز، یعنی گذشته‌ی تاریخی، و امر مشخص دیگر، یعنی آینده‌ی تاریخی». حال جایی است که گذشته، که به نحو دیالکتیکی دریافت شده، می‌تواند بر طبق نظریه‌ای که «گرایش‌های تحول‌یابنده‌ی تاریخ» را فهم کرده است دگرگونی بی‌زیرد. ما می‌بایست از نگریستن به جامعه، به تعبیر هگل، به عنوان وضع ایستای «هستی» دست برداریم، و به جامعه هم‌چون فرایندی از دگرگونی و «شدمان»^۳ نگاه کنیم. به این طریق، به حال نظرکردن به معنای آن است که دیگر از انحلال حال در «آنی مداوم و ناملموس، و بی‌واسطگی‌ای که می‌لغزد و می‌گریزد» بازمی‌ایستیم و حال را هم‌چون «کانون تصمیم، و کانون تولد امر نو» درمی‌یابیم.

مادام که انسان علاقه‌ی خود را فکورانه بر گذشته یا آینده متمرکز کند، هردو این‌ها در وجودی بیگانه متحجر می‌شوند. و میان ذهن و عین «شکاف زبان آور» پُرشدنی حال قرار می‌گیرد. انسان می‌بایست بتواند حال را به عنوان شدمان دریابد. انسان می‌تواند از عهده‌ی این کار برآید به شرط آن‌که در حال، گرایش‌هایی را ببیند که در پرتو تقابلی

دیالکتیکی‌شان می‌تواند آینده را بسازد. [۱۴۸]

از این رو لوکاچ به روشی دل‌خوش نیست که استفاده‌کننده‌ی خود را با نگرشی منفعلانه و فکورانه به سرنوشت جامعه به حال خود وامی‌گذارد. پذیرفتن روش مارکسیستی مستلزم فعالیت سیاسی است. در واقع این روش را فقط می‌توان به‌تمامی در جریان چنین فعالیتی دریافت. از این دیدگاه آسان است ببینیم که چرا لوکاچ از نظریه‌های «انعکاسی» سنتی در آگاهی ناخشنود است، نظریه‌هایی که می‌پندارند اندیشه‌ها و تصورات ما واقعیت را صرفاً به نحوی بازتاب می‌دهند که یک عکس شیء را باز تولید می‌کند. نخست آن‌که، چون نمود و واقعیت مخالف هم‌اند، محتمل است که نظریه‌ی انعکاسی آگاهی فقط سطح شیء‌واره‌ی جامعه را باز تولید کند و نه ساختار درونی آن را. دوم آن‌که، نظریه‌ی انعکاسی، گرایش به این دارد که ساده‌انگارانه فرض بگیرد که الگوهای تحول فکری، همان الگوها را در واقعیت منعکس می‌سازند. اما در نظر لوکاچ گرچه اندیشه و واقعیت جزئی از یک فرایند واحداند، در عین حال ویژگی‌های خاص خود را می‌پروراند، همان‌گونه که جهان هنر علاوه بر آن‌که تابع قوانینی است که بر ساختار اقتصادی حاکم است بر طبق قوانین خاص خود حرکت می‌کند. فروکاستن یکی به دیگری نمونه‌ی کلاسیک ارتباط نامیانجی‌مند است:

... اندیشه و هستی به این معنی که «منطبق» بر یکدیگر باشند یا یکدیگر را «منعکس» کنند، این‌که به «موازات» یکدیگر قرار داشته باشند یا «مطابق» هم باشند (همه‌ی تعبیرهایی که دوگانگی صلب و سختی را از نظر پنهان می‌دارد) همانست نیستند. همانستی اندیشه و هستی در این است که هردو جنبه‌های یک و همان فرایند تاریخی و دیالکتیکی واقعی‌اند. آنچه در آگاهی پرولتاریا «منعکس» می‌شود واقعیت مثبت جدیدی است که از تضادهای دیالکتیکی سرمایه‌داری ناشی می‌شود. [۱۴۹]

سرانجام آن‌که، نتیجه‌ی فروکاستن اندیشه به هستی این است که این نگرش در معرض خطر تبدیل به تقدیرباوری و فاتالیسم قرار می‌گیرد. اگر اندیشه صرفاً واقعیت را منعکس می‌کند، پس آگاهی چه نقشی می‌تواند در دگرگون‌ساختن واقعیت ایفا کند؟ لوکاچ می‌گوید: ... هنگامی که حقیقت شدمان آینده‌ای است که باید آفریده شود ولی هنوز زاده نشده است، هنگامی که امر نو است که ساکن در گرایش‌هایی است که (به باری آگاهی‌مان)

متحقق خواهد شد، در آن صورت این مسأله که آیا اندیشه بازتاب است، یک سر بی معنای ماند. راست است که واقعیت، معیار و ملاکِ درستی و صحتِ اندیشه است؛ اما واقعیت نیست بلکه می‌شود - و برای شدن مشارکتِ اندیشه لازم می‌آید. [۱۵۰]

لوکاچ به نظریه‌های اعتراض ندارد که مستلزم آن است که اندیشه‌ها و تصویرهای ما با واقعیت تطبیق یابند؛ بلکه فقط استدلال می‌کند که نظریه‌ی انعکاسی ساده‌انگارانه‌تر از آن است که بتواند موقعیتی را روشن سازد که در آن نمود و واقعیت جدا هستند و آگاهی خود جزئی فعال از واقعیت است. نظریه‌های انعکاسی با نادیده‌انگاشتن این پیچیدگی‌ها همه‌ی آن دوگانه‌انگاری کهن را پدید می‌آورند که وجه ممیزه‌ی ایدئولوژی بورژوازی است، و آن را یا با نگرش فکورانه یا اراده‌باورانه به واقعیت که لازمه‌ی آن است تکمیل می‌کنند.

اما گرچه تفسیر لوکاچ از روش مارکسیستی برتر از مشهورترین بدیل خود بود، باز به سبب برخی کمبودها دچار نقصان بود. نخستین مورد از این مسایل به توصیف لوکاچ از ارتدوکسی مارکسیستی برمی‌گردد و لوکاچ این ارتدوکسی را «منحصراً مربوط به روش» می‌داند. لوکاچ این نکته را به شکلی افراطی در همان نخستین صفحه‌ی تاریخ و آگاهی طبقاتی ضابطه‌بندی می‌کند. لوکاچ استدلال می‌کند که حتی اگر «پژوهش‌های اخیر برای همیشه یک‌یک تزه‌های منفرد مارکس را باطل کرده باشد» هیچ مارکسیستی نباید نگران باشد، زیرا که مارکسیسم «اعتقاد» به این یا آن تز نیست، هم‌چنان که تفسیر فلان کتاب «مقدس» نیز نیست» بلکه بحث بر سر روش دیالکتیکی است.

این نظر ممکن است چیزی در بر داشته باشد که آن را به عنوان پاسخی جدلی در برابر هجوم پوزیتیویسم در بین‌الملل دوم پیشنهاد کند، با این همه همان اندازه مشکل پدید می‌آورد که حل می‌کند. برای نمونه، ایرادی وارد می‌شود که در آن هم فهم متعارف و هم دیالکتیک اتفاق نظر دارند: چه سود از روش سالم و بی‌عیبی که پیوسته پیش‌گویی‌هایی عرضه می‌کند که کذب و غلط از کار درمی‌آیند؟ و احتمالاً با روش‌های بد و قدیمی تجربی کذب آن اثبات می‌شود. یا اگر از دیدگاه دیالکتیکی بنگریم، روش و نتیجه می‌بایست دارای ساختاری واحد باشند و بنابراین نمی‌تواند آن‌گونه که لوکاچ پیشنهاد می‌کند در شیوه از هم جدا باشند. هم‌چنین بنا بر تعریف لوکاچ هیچ پیوند ضروری با مداومی میان مارکسیسم و

مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر نیست. در واقع چنین روی‌کردی خطر احیای بخش‌بندی و شکاف میان اندیشه و واقعیت را در بر دارد که لوکاچ به همان دلیل نظریه‌ی انعکاسی را مورد انتقاد قرار می‌دهد.

در واقع روش و نظریه صحت و اثبات نهایی خود را فقط می‌توانند در مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر بیابند، هم‌چنان که تاریخ و آگاهی طبقاتی نیز به تفصیل به اثبات همین امر می‌پردازد. چکیده‌ی رضایت‌بخش‌تری از تعریف واقعی در این تحلیل بنیادی تاریخ و آگاهی طبقاتی از این سخن انگلس گنجانده شده است که مارکسیسم «نظریه‌ی شرایطِ رهایی پرولتاریا» است. در واقع همان نخستین جمله‌ی لنین لوکاچ سخن انگلس را شرح می‌کند: «ماتریالیسم تاریخی نظریه‌ی انقلاب پرولتاریایی است». این واقعیت که لوکاچ می‌تواند تعریف خود را از مارکسیسم تصحیح کند، این تعریف را در پیوند با محتوای نظریه‌ی او قرار می‌دهد و ثابت می‌کند که ما این‌جا با مسأله‌ای مهم اما ثانوی سروکار داریم که در میانی و اصول آنچه لوکاچ قرار است بگوید تأثیری ندارد. اما همین نکته در مورد مسأله‌ی بعدی که توصیف لوکاچ از روش مارکسیستی طرح می‌کند مصداق ندارد.

یک جنبه‌ی شگفت‌انگیز آرایه‌ی که لوکاچ درباره‌ی عناصر اصلی روش مارکسیستی طرح می‌کند - بی‌واسطگی، میانجی‌گری و کلیت - این است که او هیچ ذکری از تضاد به میان نمی‌آورد، یعنی مفهومی که معمولاً در قلبِ نظرگاه مارکس از دیالکتیک جا دارد. در واقع لوکاچ تمایلی به این دارد که کلیت را به صورت یگانه و بی‌زگی ممیز و تعیین‌کننده‌ی روش مارکسیستی درآورد و این گرایش در مقاله‌های اولیه‌ی تاریخ و آگاهی طبقاتی چشم‌گیرتر و برجسته‌تر است تا مقاله‌های آخری کتاب. «برتری مقوله‌ی کلیت حامل اصل انقلاب در علم است» [۱۵۱] دشوار نیست ببینیم که چرا لوکاچ این تعریف را می‌پذیرد، و مارکسیسم را از سرشت پراکنده و جزئی ایدئولوژی بورژوازی و نیز تقلیل‌گرایی اقتصادی رایج در بین‌الملل دوم متمایز می‌سازد. با این حال کلیت به‌تنهایی ویژگی ممیز تعیین‌کننده‌ی روش مارکسیستی نیست.

بسیاری از دیگر نظریه‌های اجتماعی نیز به جهان به چشم یک کلیت می‌نگرند. مذاهب مختلف اغلب به جهان هم‌چون جلوه‌های یک جوهر واحد، ولو رازورانه، می‌نگرند. انواع و اقسام

نظریه پردازان محیط‌زیستی و سبزاندیش استدلال می‌کنند که تمامی زندگانی طبیعی و انسانی، بخشی از یک اکوسیستم به هم پیوسته است. نظریه پردازان جامعه‌شناسی کارکردباور^۱ جامعه را به چشم نظامی مرتبط به هم می‌بینند. حتی ایدئولوژی‌های محافظه کارانه برداشت خاص خود را از کلیت دارند که با اندیشه‌هایی در باب خون، خانواده و ملیت پیوند دارد.

می‌توان در دفاع از بهره‌گیری لوکاچ از مفهوم کلیت استدلال کرد که همه‌ی این‌ها نمونه‌های کلیت‌های نامیانجی‌منداند که در آن امور واقعی زندگی روزمره صرفاً در برابر پس‌آویز صحنه‌ی^۲ فلان سترگ‌نظریه^۳ قرار گرفته است بی آن‌که اصلاً پیوندهای واقعی میان این دو را به اثبات برسانند. بنابراین این نمونه‌ها کلیت به معنای واقعی کلمه نیستند - زیرا هر کلیت واقعی کلیتی میانجی‌مند است - بلکه تلاش‌هایی رازورانه و خردستیزانه‌اند برای جعل شرحی اصیل در این باره که چگونه جامعه تحول می‌یابد و به پیش می‌رود. این نکته کاملاً موجه و معتبر است اما نکته‌ی دیگری را نادیده می‌گیرد که به همین اندازه مهم است. همه‌ی این کلیت‌های دروغین ایستاند. هیچ یک از این کلیت‌ها نمی‌توانند توضیح دهند که چرا کلیت در گذر زمان دگرگونی می‌پذیرد و تحول می‌یابد بلکه این کلیت‌ها فقط ویژگی‌های واحد و یکسانی را نسل‌اندنسل پدید می‌آورند یا در بهترین حالت تحولی ادواری را فرض می‌گیرند، یعنی موقعیتی را که در آن دگرگونی هست اما پیش‌رفتی در کار نیست، فقط تکرار است و تکرار.

برای آن‌که کلیتی بتواند مستقلاً دگرگونی پدید آورد می‌بایست از درون متناقض و متضاد باشد. تضاد موتور پیش‌رفت است - در مارکسیسم چنین تضادهایی تضادهای طبقاتی‌اند. به همین سان برای آن‌که در آگاهی طبقه‌ی کارگر دگرگونی پدید آید این آگاهی نیز باید تضادی را در بر داشته باشد. از شرح لوکاچ در این باره که آگاهی طبقه‌ی کارگر چگونه دگرگونی می‌پذیرد، از تأثیر پیکار بر سرمدت روزگار و مانند آن دریافتیم که او چنین تضادی را در این سطح از تحلیل به‌وضوح تشخیص می‌دهد. برای نمونه در همان صفحه‌ای که پیکار بر سر روزگار را محوری توصیف می‌کند که آگاهی طبقاتی بر گرد آن می‌گردد و آن را نقطه‌ای تلقی

می‌کند که روابط شی‌ءواره‌ی بازار راه بر نیروی مبارزه‌ی طبقاتی می‌گشاید، لوکاچ می‌گوید که چنین جنبشی «می‌بایست خود را معطوف به عامل‌های تازه‌ای کند که از تضادهای دیالکتیکی ناشی می‌شوند: می‌بایست جنبشی از میانجی‌ها باشد که از حال به آینده سیر می‌کنند» [۱۵۲] و نمونه‌های بسیار دیگری در توصیف مبارزه‌ی طبقاتی در تاریخ و آگاهی طبقاتی هست که در آن به تضادهای خاص نقش اصلی واگذار شده است. [۱۵۳] با این همه لوکاچ این دیدگاه را به نقطه‌ای بر نمی‌کشد که آن را به صورت صفت ویژه‌ی تعیین‌کننده‌ی روش مارکسیستی درآورد. در این مورد تعریف لنین در دفترهای فلسفی، که پیش‌تر نقل آن رفت، ممتازتر است: «شکافتن یک گُل تک و واحد و شناسایی اجزای متضاد آن... جوهری... دیالکتیک است» [۱۵۴]

این تعریف از این مزیت برخوردار است که توجه را بر تضاد و کشاکش، و بر پویایی در قلب کلیت معطوف می‌کند و تلاش‌هایی را تشویق و تقویت می‌کند که در پی یافتن حلقه‌ی اصلی در گُل زنجیراند - و دارنده‌ی آن می‌تواند زنجیر را در کلیت آن به جنبش درآورد. نظیر همین ضعف لوکاچ در خصوص مسأله‌ی روش‌شناختی را می‌توان در ضعف دیدگاه او در باب ازخودبیگانگی هم یافت.

در نظر مارکس و انگلس توانایی در آفریدن چیزها از طریق کار - خواه چیزهای مادی مانند فلان میز و صندلی یا نهادهایی مانند فلان شورای کارگری یا دستگاه‌های اندیشگی چون مارکسیسم - برای تعریف‌اشان از انسان جنبه‌ی بنیادی داشت. «عینی‌کردن»^۱ خود با ایجاد و ابداع و تغییر در جهان طبیعی وجه امتیاز انسان‌ها از جانوران است. فقط در شرایط تاریخی خاص معینی است که این خصیصه‌ی طبیعی انسان می‌تواند دست‌خوش ازخودبیگانگی شود. چنان که دیدیم این شرایط به افراطی‌ترین شکل خود در جامعه‌ی سرمایه‌داری پدید می‌آید، جامعه‌ای که در آن فرآورده‌های کار انسان - از جمله جنبه‌های اجتماعی، سیاسی، و فکری او - به صورت چیزهای بیگانه با ما روبه‌رو می‌شوند، یعنی نه به عنوان تأیید و تصدیق سرشت و طبع ما بلکه به صورت تحریف و تصرف در سرشت ما پدیدار می‌گردند.

۱- functionalist back lith, برده‌ای معمولاً منقوش که در پس‌زمینه‌ی صحنه‌ی تئاتر آویزند.

3- grand theory

1- objectify

تمایز میان عینیت‌یافتگی و ازخودبیگانگی یکی از پیش‌رفت‌های تعیین‌کننده و مهمی است که مارکس در نظریه‌ی هگل انجام می‌دهد. همین باور هگل به این‌که دگرگونی در آگاهی در نهایت امر نیروی انگیزنده‌ی تاریخ است او را به این نظر می‌رساند که هر کوششی برای بخشیدن شکل مادی به اندیشه، برای تجسم اندیشه در ساختارها و نهادهای جهان واقعی شکلی از باخودبیگانگی است. بنابراین عینیت‌یافتگی و ازخودبیگانگی همانست‌اند. در این بستر^۱، ازخودبیگانگی به صورت شرط هستی انسان درمی‌آید و نه شرطی که به واسطه‌ی شیوه‌ی خاص تولید بر بشر تحمیل می‌شود. [۱۵۵] در نظریه‌ی هگل ازخودبیگانگی مطلق و تغییرناپذیر است؛ در نظریه‌ی مارکس ازخودبیگانگی تاریخی و گذران است. اما تمایز بسیار مهمی که مارکس میان ازخودبیگانگی و عینیت‌یافتگی قایل می‌شود در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ نمودار می‌گردد که تا وقتی لوکاچ تاریخ و آگاهی طبقاتی را می‌نویشت ناشناخته و چاپ‌ناشده بود. منابع لوکاچ را مطالعه‌ی آثار هگل در زمان جنگ و شرحی از بت‌وارگی کالایی تشکیل می‌دهد که در سرمایه و گامی در نقد اقتصاد سیاسی آمده بود. نتیجه آن‌که لوکاچ گرایش به این دارد که از عینیت‌یافتگی و ازخودبیگانگی به عنوان اصطلاح‌های قابل تعویض استفاده کند. در این مورد لوکاچ بی‌رحم‌ترین ناقد خود است، چنان‌که نظری اجمالی بر بخش مربوط به این موضوع در پیش‌گفتار ۱۹۶۷ تاریخ و آگاهی طبقاتی این نکته را تأیید می‌کند. [۱۵۶]

در واقع لوکاچ ضعف و نقصانی به مراتب بیش از آنچه واقعاً در متن تاریخ و آگاهی طبقاتی هست می‌پذیرد. گرچه هیچ تمایز روش‌شناختی میان ازخودبیگانگی و عینیت‌یافتگی قایل نمی‌شود، هم از عینیت‌یافتگی به معنای مثبت و هم به معنای منفی بهره می‌گیرد. اغلب عینیت‌یافتگی به عنوان مترادف ازخودبیگانگی به کار گرفته می‌شود، مانند وقتی که لوکاچ عینیت‌یافتگی نیروی کار کارگران را به عنوان «چیزی معارض شخصیت تام‌شان» وصف می‌کند، به نحوی که «این شخصیت جز این از دست‌اش ساخته نیست که درحالی‌که هستی‌اش به ذره‌ای جدا و تک‌افتاده فرو می‌کاهد و جذب نظامی بیگانه می‌شود نومیدوار ناظر محض باشد». [۱۵۷] اما به همین سان برخی پاره‌گفتارها نیز هست که لوکاچ در آن به عینیت‌یافتگی در

همان پرتو مثبتی می‌نگرد که مارکس باز شناخته بود. برای نمونه «اعتمادی که توده‌های انقلابی خودانگیخته» نسبت به حزب انقلابی احساس می‌کنند بر اثر این احساس پرورش می‌یابد که حزب نشانه‌ی عینیت‌یافتگی اراده‌ی خودشان است. تجسم آشکار آگاهی طبقاتی‌شان است. [۱۵۸] و لوکاچ در پاره‌گفتاری مهم روشن می‌سازد که این نکته را درمی‌یابد که این عینیت^۱ از لحاظ تاریخی تغییرپذیر است:

... محو این عینیت که هم به نهادهای اجتماعی معارض با انسان و هم به تکامل تاریخی‌شان نسبت داده می‌شود به معنای بازگرداندن این عینیت به مبنای بنیادی‌شان و به روابط میان انسان‌هاست؛ اما این امر محو قوانین عینیت مستقل از اراده‌ی انسان‌ها و به‌ویژه مستقل از اراده‌ها و اندیشه‌های انسان‌های منفرد را لازم نمی‌آورد بلکه صرفاً به این معناست که این عینیت همانا خودعینیت‌یافتگی جامعه‌ی انسانی در مرحله‌ی خاصی از تکامل آن است؛ و قوانین‌اش فقط در زمینه‌ی تاریخی‌ای معتبر است که این قوانین را پدید می‌آورد و به نوبه‌ی خود از همین قوانین نشأت می‌گیرد. [۱۵۹]

این آشکارا برداشتی بسیار متفاوت با آن برداشتی است که در پی آن برمی‌آید که عینیت را در نهایت امر به عنوان چیزی که به ناگزیر به نشان ازخودبیگانگی آلوده است به فراموشی بسپارد. این‌جا اندیشه آن عینیت‌یافتگی است که بر مبنای طبیعی خود رخ می‌دهد، فرآورده‌ی آگاهانه‌ی روابط نازخودبیگانه‌ی میان انسان‌هاست و یک‌سر متفاوت با روابطی است که زیر سلطه‌ی نهادهایی است که بر طبق قوانین ناآگاهانه و مهارناشده عمل می‌کنند. از این رو آشفتنگی لوکاچ در باب این نکته گرچه خطرناک است اما بیش‌تر اصطلاح‌شناختی است تا خلطی بنیادی. اما این آشفتنگی به ضعف جدی‌تری در نگرش لوکاچ به کار انسان و لذا به نگرش او به دیالکتیک طبیعت برمی‌گردد.

مارکس و انگلس در کار انسان به چشم استعدادی طبیعی می‌نگریستند که از طبیعت سرچشمه می‌گیرد و از لحاظ تاریخی به نقطه‌ای تحول می‌یابد که می‌تواند طبیعت را دیگرگون کند، و بنابراین هم‌چنین می‌تواند ویژگی‌های خاص خود را بپروراند و تکامل بخشد،

اما در عین حال هنوز بخشی از طبیعت بماند. نگرش. مارکس و انگلس را فرانتس یا کوبوسکی^۱ به خوبی خلاصه می‌کند:

طبیعت و انسان وحدتی را تشکیل می‌دهند. همان گونه که انسان فرآورده‌ی طبیعت است (و نیز فرآورده‌ی کار انسان است)، به همین سان طبیعت نیز که انسان را در میان می‌گیرد، در شکل کنونی خود، حاصل جامعه‌ی انسانی است. همین که انسان موجود اجتماعی شمرده شود، طبیعت نیز هم چون امری انسانی و اجتماعی بازساخته می‌شود. طبیعت مبنای حضور انسان در جهان، حلقه‌ی پیوند با دیگر انسان‌ها و جنبه‌ای از هستی اجتماعی اوست: «جامعه همانا یکتایی و یگانگی^۲ تمام‌عیار در ذات انسان و طبیعت است... هم طبیعت باوری انسان و هم انسان باوری طبیعت [در آن]^۳ به تحقق می‌رسند.» [۱۶۰]

در نظر اول چنین می‌نماید که گویی لوکاچ به گلی از این برداشت جدایی‌گزیده است و بر جدایی ریشه‌ای جهان‌های اجتماعی و طبیعی اصرار می‌ورزد. در پاره گفتار مشهوری از تاریخ و آگاهی طبقاتی لوکاچ به انگلس انتقاد می‌کند که چرا می‌گوید که آزمایش در دانش‌های طبیعی همان گونه است که عمل در جهان اجتماعی است. لوکاچ استدلال می‌کند که عمل سیاسی، مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر، مستلزم آن است که موضوع^۴ جامعه به آگاهی آورده شود و ساختار اجتماعی را از درون دگرگون کند. این امر در قطب مخالف تأمل مفعلان‌هی طرز کار قوانین طبیعی یا حتی دست‌کاری بیرونی مواد به واسطه‌ی آزمایش است. این بینش از دانش است، بینشی که در جامعه بازتاب می‌یابد، که در بن و ریشه‌ی مارکسیسم جبر باور بین‌المللی دوم قرار گرفته است. [۱۶۱]

از این برهان اغلب این پندار دست می‌دهد که لوکاچ هرگونه برداشتی از دیالکتیک طبیعت را رد و انکار می‌کند، گیرم لوکاچ در برابر مسأله‌ی محدودتر روش. تجربی در نقد خود بر انگلس، به این مسأله‌ی گسترده‌تر توجه خاص اندکی نشان می‌دهد. با این حال

پاره‌گفاره‌های دیگری در تاریخ و آگاهی طبقاتی هست که در آن لوکاچ برداشت بسیار متفاوت‌تری به دست می‌دهد. برای نمونه، لوکاچ در بحث از هگل خاطرنشان می‌کند که هگل از آزمون و فراتاباندن^۱ دیالکتیک آگاهی‌اش در جهان طبیعی سخت بر خطاست با این حال در دنباله‌ی سخن بادآوری می‌کند که حتی هگل «بارها این نکته را به وضوح درمی‌یابد که دیالکتیک طبیعت هرگز نمی‌تواند به مقامی بالاتر و والاتر از دیالکتیک حرکتی برسد که ناظری بی‌طرف شاهد آن است». این تعبیر امکانی فراهم می‌آورد تا بتوان نحوه‌ی نگرش لوکاچ به انگلس را در پرتو متفاوت‌تری تفسیر کرد. لوکاچ آن قدرها به برداشت از دیالکتیک طبیعت اعتراض نداشت که به این نظر که چنین دیالکتیکی دارای همان ساختاری است که در قلمرو اجتماعی عمل می‌کند. به‌ویژه لوکاچ به این اندیشه ایراد دارد که آزمایش‌گری آزمایشگاهی و عمل اجتماعی، یک سان و همانست‌اند. نتیجه‌گیری لوکاچ در آشکار ساختن معنای مقصود او بسیار مهم است.

نتیجه‌ی ضروری این امر، جدایی روش شناختی میان دیالکتیک صرفاً عینی حرکت طبیعت، و دیالکتیک جامعه است؛ زیرا در دیالکتیک جامعه، خود شناسنده در فرآیند کنش متقابل دیالکتیکی جا دارد و نظریه و عمل در پیوند با یکدیگر و به‌طور متقابل دیالکتیکی می‌شوند (روشن است که گسترش شناخت طبیعت پدیده‌ای اجتماعی است و در نتیجه در دیالکتیک نوع دوم جا می‌گیرد). افزون بر این، برای استحکام مشخص روش دیالکتیکی، تشریح مشخص انواع مختلف دیالکتیک ضرورت مطلق دارد... با این همه حتی سنخ‌شناسی^۲ بسیار موجز این صورت‌های دیالکتیکی نیز در چارچوب این بررسی نمی‌گنجد. [۱۶۲]

به این ترتیب برهان لوکاچ بر ضد دیالکتیک طبیعت نیست. یک لحظه اندیشه درباره‌ی ساختار نظریه‌ی آگاهی لوکاچ کافی است تا آشکار سازد که نزد او ناممکن بوده است که حضور آگاهی به صورت عاملی درآید که نظام‌های دیالکتیکی را از نظام‌های غیردیالکتیکی جدا سازد. اقتصاد سرمایه‌داری در دوره‌های طولانی به شیوه‌ای کار می‌کند که بیرون از دست‌رس آگاهی شرکت‌کنندگان در این نظام است، با این حال لوکاچ شک ندارد که سرمایه‌داری دارای

1- Franz Jakubowski

2- oneness

۳- افزوده‌ی میان دو قلاب از مترجم است.

4- object

ساختاری دیالکتیکی است. در این خصوص مشابهتی میان دیالکتیک در جامعه و دیالکتیک در طبیعت هست:

... اقتصاد کلاسیک با نظام قوانین به دانش‌های طبیعی نزدیک‌تر است تا به هر دانش دیگری. در واقع نظام اقتصادی که اقتصاد کلاسیک به مطالعه و پژوهش در جوهر و قوانین آن می‌پردازد مشابهت‌های نمایانی با ساختار عینی آن طبیعتی از خود نشان می‌دهد که موضوع تحقیق و بررسی فیزیک و دیگر دانش‌های طبیعی است. [۱۶۳]

با این همه لوکاچ بر ضد این نگرش استدلال می‌کند که دو صورت دیالکتیک را یک‌سان و همانست می‌انگارد. لوکاچ به حق به حضور آگاهی، یا امکان آگاهی به چشم امری می‌نگرد که تفاوتی کیفی میان دیالکتیک در جامعه و دیالکتیک در طبیعت نمایان می‌سازد.

مسأله‌ی اصلی در مورد دیدگاه لوکاچ درباره‌ی طبیعت این نیست که او طبیعت را از دریچه‌ای غیردیالکتیکی می‌نگرد؛ بلکه نکته این‌جا است که ذهن لوکاچ درباره‌ی رابطه‌ی میان دیالکتیک طبیعت و دیالکتیک جامعه روشن نیست. به نظر می‌رسد لوکاچ می‌اندیشد که هر دو دیالکتیکی‌اند اما هر کدام به شیوه‌های بسیار متفاوت، تا جایی که او ناگزیر نباشد به دقت در این نکته بنگرد که چگونه یکی بر دیگری تأثیر می‌گذارد. در واقع دل‌مشغولی تقریباً منحصر به فرد لوکاچ به دیالکتیک در جامعه او را به آن‌جا می‌کشاند که توجه خود را به این نکته معطوف می‌کند که چگونه دگرگونی در جامعه بر طبیعت تأثیر می‌گذارد اما توجهی به این ندارد که دگرگونی در طبیعت چه تأثیری در جامعه دارد. لوکاچ اصرار می‌ورزد که «طبیعت مقوله‌ای اجتماعی است» زیرا که «روابط طبیعی اجتماعاً مشروط‌اند... این قوانین هنگامی دگرگونی می‌پذیرند که جامعه دیگرگون می‌شود»، ولو در مقیاس زمانی بسیار دیرپاتر، چنان که بدین سان این برداشت دست می‌دهد که قوانین طبیعی «ابدی» اند. [۱۶۴] این نحوه‌ی نگرش را این ارزیابی درست تقویت می‌کند که هر قدر سرمایه‌داری تکامل می‌یابد، به همان اندازه محدودیت‌های طبیعی کاهش می‌یابد و گرایش به این می‌یابد که همه چیز را به سطح اجتماعی فروکاهد. [۱۶۵]

با این حال هیچ‌یک از این نکات این مسأله را از میان بر نمی‌دارد که قلمرو طبیعی عنصری مستمر و پاینده در تاریخ انسان است؛ این‌که انسان‌ها هم‌چنان تا حدودی تابع قوانین آن باقی

خواهند ماند و این‌که بنابراین نپذیرفتنی است که دیالکتیک به آن شیوه‌ای بخش‌بخش شود که لوکاچ، از روی خطای حذف و غفلت، انجام می‌دهد. اگر لوکاچ کار انسان را به عنوان صورت اصلی عمل آگاهانه و ناییگانه‌شده - و خاستگاه‌های غایی آن را در جهانی طبیعی که بر آگاهی مقدم است - به وضوح درمی‌یافت، می‌توانست از ابهام نهفته در نگرش خود به عینیت‌یافتگی بپرهیزد و با قراردادن مسأله‌ی تضاد و حل آن در عمل به نحوی صریح‌تر در هسته‌ی برداشت خود از دیالکتیک، این برداشت را تقویت کند. و هم‌چنین می‌توانست از اشتباهی که در نگرش خود راجع به دیالکتیک طبیعت مرتکب شده بود نیز بپرهیزد.

تروتسکی و دیالکتیک تاریخ

حتا قاطع‌ترین دشمنانِ لئون تروتسکی نیز اقرار دارند که او انقلابی بزرگی است، و این آوازه و اعتباری است که رهبری او در شورای کارگران، دهقانان و سربازان در انقلاب‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ روسیه و نیز رهبری ارتش سرخ در جریان جنگ داخلی روسیه آن را تضمین کرده است. اما جایگاه تروتسکی در مقام نظریه‌پرداز، دست‌کم در میان دانشگاهیان کم‌تر مطمئن و مسلم است. همان اتحادِ غریبِ محافظه‌کاران و حامیانِ استالینیسْتِ اتحاد جماهیر شوروی سابق که در امحای واقیحاتِ زندگی تروتسکی ناکام مانده بود در انکار نقش و سهم فکری او در سنتِ مارکسیستی موفق‌تر بوده است.

تروتسکی یکی از متفکران بزرگ و اصیل سنتِ مارکسیستی است. نظریه‌ی انقلابِ مداومِ جریان انقلاب روسیه را بازده سال پیش از وقوع آن پیش‌بینی کرد. تحلیل او از آلمان در زمانی خطرهای نازیسم را پیش‌گویی کرد که بسیاری کسان هم در چپ و هم در راست چشم‌پسته مانده بودند. نوشته‌های تروتسکی درباره‌ی هنر و ادبیات احترامِ شخصیت‌های متفاوتی چون اف. آر. لی‌وس^۱ و تی. اس. الیوت^۲ را برانگیخت. تاریخ انقلاب روسیه‌ی عظیم و شگرف او حتا مورخ محافظه‌کاری چون ای. ال. روز^۳ را بر آن داشت تا درباره‌ی او بگوید «قریحه‌ی او چنان درخشان و برنده و گزنده است که آدمی پیوسته به یاد کارلایل^۴ می‌افتد» [۱].

۱- (از F.R. Leavis (1895-1978) منتقد ادبی انگلیسی و صاحب کتاب سنت بزرگ و ویراستار مجله‌ی ادبی مشهور Scrutiny (۱۹۳۲ تا ۱۹۵۳).

۲- T. S. Eliot (1888-1965) شاعر انگلیسی امریکایی تبار صاحب شعرها و نمایش‌نامه‌های متعدد و مشهور از جمله سرزمین هرز. ۳- Rowse, Alfred Leslie (۱۹۰۳-) مورخ انگلیسی.

۴- Carlyle, Thomas (1795-1881) ادیب پُرآوازه‌ی انگلیسی.

اما حتا در میان کسانی که مایل‌اند این همه را با طیبِ خاطر بپذیرند، باز تروتسکی به عنوان یکی از پیش‌گامانِ روش مارکسیستی چندان شهرتی ندارد. در دوره‌ی پس از جنگ [جهانی دوم] فلسفه‌ی مارکس به صورتِ موضوعِ پژوهشی کمابیش وسواس‌گونه درآمد. هم فلسفه‌ی لوکاچ و هم گرامشی بحث و نظری‌بی‌پایان پدید آورد. حتا ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم و دفترهای فلسفی لنین توجهی برانگیخت اما حتا برخی از ستاینندگانِ تروتسکی چنین می‌پنداشتند که او کم‌تر چیزی برای عرضه در این زمینه در چنته دارد. [۲] در نظرِ مرلوپونتی^۱ «تروتسکی فیلسوف نیست؛ و وقتی به زبان فلسفی سخن می‌گوید پیش‌پاافتاده‌ترین نوع ناتوریسم را اختیار می‌کند و از آن خود می‌سازد» [۳] کوین اندرسن^۲ استدلال می‌کند که تروتسکی پابندِ «شکلِ زمخت و خامی از ماتریالیسم علمی» است که «یا بی‌اعتنایی یا خصومت به هگل» نشان می‌دهد. [۴] این اتهام‌ها همواره دور از انصاف بوده است. گواهِ روش دیالکتیکی ناب و سالمِ تروتسکی نه فقط در گفتارهای صریح و عیان او در دهه‌ی ۱۹۲۰ و اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰ بلکه هم‌چنین در نظریه‌ی انقلابِ مداوم و نوشته‌های او درباره‌ی تاریخ و هنر نیز آشکار است. با این همه گواه تازه‌ی سهم و نقشِ اصیلِ تروتسکی در روش مارکسیستی هنگامی آشکار شد که یادداشت‌های تروتسکی: ۳۵-۱۹۳۳، نوشته‌هایی درباره‌ی لنین، دیالکتیک و تکامل باوری برای نخستین بار منتشر شد. این آثار، تروتسکی را بسیار قرص و استوار در سنتِ مارکسیسم «هگلی» جای می‌دهد.

دفترهای تروتسکی درباره‌ی دیالکتیک و دیگر نوشته‌های مربوط به این موضوع چیزی بیش از دفاع از برداشتِ ماتریالیستی از تاریخ به دست می‌دهند. این نوشته‌ها شرحی از روش مارکسیستی فراهم می‌آورند که قاطعانه همه‌ی انواع تقلیل‌گراییِ زمخت و خام را رد می‌کند و روش دیالکتیکی‌ای سامان می‌دهند که آن قدر فرهیخته و پُرظرافت هست که بی آن‌که به دام ایدئالیسم بیافتد به همه‌ی عناصرِ مختلفِ سیاسی، ایدئولوژیک و فلسفی، وزن و وقعی درخور ببخشد. این عناصر، چنان که شرح خود او از نخستین تأثیرپذیری‌های مارکسیستی‌اش نشان می‌دهد، جریبی از روی‌کرد تروتسکی از همان نخستین برخوردارها و آشنایی‌های او با مارکسیسم است.

۱- Maurice, Merleau Ponty (۱۹۰۸-۱۹۶۱) فیلسوف فرانسوی.

تأثیر و نفوذ آنتونیو لابیولا

تروتسکی در خودزندگی‌نامه‌ی خویش، زندگی من، به قدردانی از تأثیر و نفوذی می‌پردازد که کار آنتونیو لابیولا (۱۹۰۴-۱۸۴۳) در تکامل شخصیت او به عنوان یک مارکسیست داشته است. تروتسکی در ژانویه ۱۸۹۸ به دست مقامات تزاری بازداشت شد و هنگامی که به زندان افتاد، مطالعه درباره‌ی فراماسونری را آغاز کرد. تروتسکی به یاد می‌آورد که در جست‌وجوی خود برای یافتن توضیحی درباره‌ی «این جنبش عجیب و غریب» نخست در برابر «نظریه‌ی ماتریالیسم تاریخی مقاومت ورزید... و هم‌چنان به نظریه‌ی تعدد و تکثر عوامل تاریخی وفادار ماند، که چنان‌که می‌دانیم، حتا امروزه نیز مقبول‌ترین نظریه در علوم اجتماعی است» [۵].

هم‌چنان که امروز نیز هنوز این نظریه پرنفوذ است - روی‌کرد این نظریه نه فقط زیرساز و بنیاد بخش بزرگی از جامعه‌شناسی را تشکیل می‌دهد بلکه هم‌چنین مبنای طیف رنگارنگی از مارکسیسم آلتوسری و «ماتریالیست‌های فرهنگی» ای چون ریموند ویلیامز^۱ و دیگر نظریه‌پردازان چپ نو نیز هست. حالی از فایده نیست که نظری به تعریف تروتسکی از این روی‌کرد بیافکنیم او درباره‌ی این شیوه استدلال می‌کند؛

مردم از «عوامل» جنبه‌های گوناگون فعالیت اجتماعی خود را اراده می‌کنند، به این مفهوم خصلتی زُتراجتماعی می‌بخشند و آن‌گاه به طرزی خرافه‌آمیز فعالیت خود را به عنوان ماحصل کشر متقابل این عوامل مستقل تفسیر می‌کنند. این عوامل از کجا ناشی می‌شوند، به سخن دیگر، زیر نفوذ و تأثیر کدام شرایط از دل جامعه‌ی انسانی اولیه تکامل می‌یابند؟ نظریه‌ی التقاطی رسمی، خود را با این پرسش‌ها مشغول نمی‌دارد. [۶]

جذابیت این روی‌کرد در این است که به نظر می‌رسد با تأکید بر عامل ایدئولوژیک، عامل فرهنگی، عامل سیاسی، و مانند این‌ها و نیز عامل اقتصادی، توضیحی ناجبریاورانه از دگرگونی اجتماعی به دست می‌دهد. اعتراض تروتسکی صرفاً متوجه این نکته نیست که این روی‌کرد هرگونه توضیح واقعی در باب چگونگی پدیدآمدن این عوامل را از میان برمی‌برد بلکه

هم‌چنین به این نکته نیز ایراد دارد که در این صورت کلی ساختار عوامل فعالیت انسانی را به جای نیروی محرک تاریخ می‌نشانند. نتیجه آن‌که این نظریه در سرانجام کار، جبریاوری ساختاری را به جای جبریاوری اقتصادی می‌نشانند. تأثیر و نفوذ لابیولا در پرهیزدادن تروتسکی از این روی‌کرد بسیار مؤثر و مهم بود. تروتسکی به یاد می‌آورد:

در سلول زندان بودم که دو مقاله‌ی مشهور بک مارکسیست هگلی ایتالیایی سال‌خورده به نام آنتونیو لابیولا را که ترجمه‌ی فرانسوی‌اش به زندان رسیده بود با لذت خواندم. لابیولا برخلاف اکثر نویسندگان لاتینی بر ماتریالیسم دیالکتیک مسلط بود، گرچه این تسلط نه در سیاست - که در آن ناتوان و نومیدکننده بود - دست‌کم در فلسفه‌ی تاریخ مشهود بود... او اثری مختصر، و با سبک و اسلوبی حیرت‌آور، درباره‌ی نظریه‌ی عوامل کثیر ترتیب داده بود. [۷]

کار لابیولا در سراسر زندگی با تروتسکی ماند - «گرچه سی سال از وقتی می‌گذرد که من مقاله‌های او را خوانده‌ام، روند عمومی نحوه‌ی استدلال او هنوز محکم و استوار در حافظه‌ی من جای‌گیر است». پرسش این‌جا است که چه چیز در اثر لابیولا بود که تروتسکی آن را چنین سودمند یافته بود؟

تروتسکی در مقاله‌هایی درباره‌ی برداشت ماتریالیستی از تاریخ (۱۸۹۶) نوشته‌ی لابیولا، طرحی درخشان از روش مارکس و انگلس یافته بود، مقاله‌هایی که در فضای بین‌الملل دوم آن روزگار به دلیل بیان متفاوت دقیق روی‌کرد دیالکتیکی به واریسی تاریخ از لحاظ عملی بی‌همتا بود. [۸] لابیولا مسلماً ماتریالیست بود و گزین‌گویی مشهورش که تروتسکی در زندگی من فریاد می‌آورد، این‌که «اندیشه‌ها از آسمان فرو نمی‌آیند و هیچ چیز در خواب به ما الهام نمی‌شود»، چکیده‌ی تعهد او را به این جنبه‌ی بنیادین مارکسیسم نشان می‌دهد. بنابراین لابیولا مطلقاً مخالف توضیح‌های ایدئالیستی در باب دگرگونی اجتماعی بود اما این نکته را با تأکید بر نقش کار انسان که عمدتاً در شرح‌های هم‌عصران‌اش در باب مارکسیسم مفقود بود درمی‌آمیزد:

انسان تاریخ را نه با فلان تحول استعاری ساخته است و نه با امید به گام‌زدن در فلان خط پیش‌رفت از پیش‌اندیشیده؛ بلکه با آفریدن شرایط خود، یعنی، با آفریدن محیط

۱. Raymond Williams (۱۹۲۱-۸۸)، مورخ اجتماعی، منتقد، رمان‌نویس و مورخ فرهنگی انگلیسی.

مصنوع و دست ساخته از طریق کار خود، با پروراندن استعدادها و توانایی های فنی خود و با انباشتن و دیگرگون ساختن فرآورده های فعالیت خود و این محیط تازه ساخته است. [۹]

بر طبق شرح لابیولا، این روی کرد را باید علمی خواند «به شرط آن که به این ترتیب خود را با پوزیتیویست ها، این مهمانان ناخوانده ای گاه اضطراب آور، خلط نکنیم که خود را مالک الرقاب انحصاری علم می دانند». گرچه «مقاصد ما چیزی کم تر از بیان نظری و توضیح عملی داده هایی نیست که به ما فراداده شده اند»، مارکسیست ها به خلاف پوزیتیویست ها این نکته را درمی یابند که این توضیح «دارای فرایندی است که باید در میان ما و درباره ای ما به تحقق برسد و این که کل هستی خود را در آن روابط عینی زندگی اجتماعی دارد که ما ذهن و عین، و علت و معلول آنیم». [۱۰]

لابیولا با آغازیدن از این چشم انداز دیالکتیکی، همان اندازه با تحریف های جبرباورانه در مارکسیسم دشمنی می ورزد که با پوزیتیویست ها. او این تصور را به ریشخند می گیرد که ساختار اقتصادی «سازوکار ساده ای است که از آن نهادها، قوانین، آیین ها، رسوم، اندیشه ها، احساسات و ایدئولوژی ها به منزله ای بی آمد های بی واسطه، خودکار و مکانیکی سر برمی آورند. از این زیرساخت تا تمامی موارد دیگر، فرایند اشتقاق و میانجی گری بسیار هم تافته و فروپیچیده قرار دارد، اغلب پُریچ و خم است و همیشه خوانا و رؤیت پذیر نیست». [۱۱]

گرچه میانجی های میان ساختارهای اقتصادی و روساخت ممکن است پیچیده باشد، لابیولا به این خرسند نیست که فقط این عناصر را در کوره ای از عوامل متضاد حل و محو کند. همین استدلال است که تروتسکی این قدر به وضوح و درخشش به یاد می آورد، استدلالی که هم جبرباوری را نفی می کند و هم معجون درهم جوش بی ریشه ای مقوله های جامعه شناسختی را. لابیولا که خود از پژوهندگان برجسته ای هگل است، نقدی از نظریه ای عوامل طرح می کند که بحث خود هگل را درباره ای کمبودهای مفهوم تأثیر متقابل به یاد می آورد. [۱۲] لابیولا به انتقاد از کسانانی می پردازد که «از یک سو به نحو جداگانه و به تفکیک به مقوله ها و صورت های اقتصادی

می پردازند، و از سوی دیگر، برای نمونه، به حقوق، قانون گذاری، سیاست، رسوم و «به شیوه ای انتزاعی به واریسی تأثیرها و نفوذهای متقابل جنبه های گوناگون زندگی ادامه می دهند». [۱۳]

موضع لابیولا یک سر متفاوت است؛ «برداشت اندام وار از تاریخ» است که اصل به شمار می آید. این روی کرد «عوامل یک اندام وار» را جدا نمی سارد و به این ترتیب «این عوامل را چنان از هم نمی پاشد که به صورت عناصری درآیند که به یگانگی و وحدت کل سهم ادا کنند». بلکه در عوض این روی کرد «این امکان را به ما می دهد که تاریخ را بفهمیم، که فقط از آن رو عناصر را متمایز و جدا می سازد تا دوباره در آن ها ضرورت عینی هم کاری شان را در جهت نتیجه ای گلی در یابیم». [۱۴] از این جاست که لابیولا اندیشه ای گلیتی میانجی مند را در تقابل با کوششی غیردیالکتیکی برای مثله کردن ارتباط پیچیده و هم تافته ای میان بستر و بافت اقتصادی و آگاهی و فعالیت انسان از نو ابداع می کند.

این بدین معنا نیست که لابیولا نیاز به قایل شدن به تمایز میان جنبه های گوناگون زندگی اجتماعی را منکر است: «کل کامل صحنه ای است که بر روی آن رویدادها می گسترند، منتها اگر قرار است روایت استحکام، استواری، وضوح و چشم انداز داشته باشد می بایست نقطه های عزیمت و شیوه های تفسیر در بر داشته باشد» [۱۵] خطر هنگامی پیش می آید که مجاز شمرده شود که این فرایند - که در سرانجام کار در تقسیم کار جامعه ای طبقاتی، به ویژه جامعه ای سرمایه داری، ریشه دارد - در نظام ثابت و ساکنی از مقوله ها متحجر گردد. «در این نحوه ی نگرش، نخستین سرچشمه و خاستگاه آن انتزاع هایی وجود دارد که از اجزای مختلف یک هم تافته ای اجتماعی معین رفته رفته کیفیت جنبه ها یا وجوه ساده ای کل را سلب می کنند، و همین تعمیم بعدی شان است که رفته رفته به آموزه ای عوامل می انجامد».

لابیولا می دید که چنین تصویرهای منجمدی از یک واقعیت سیال «در ذهن به صورت زنجیره ای از انتزاع ها و تعمیم های جنبه های بی واسطه ای حرکت ظاهری پدیدار می شوند» و بنابراین صرفاً «دارای ارزشی برابر با همه ای دیگر مفهوم های تجربی» هستند. این تصویرها «تا زمانی که با تجربه ای تازه فروکاهند یا از میان بروند یا تا وقتی که جذب مفهومی گلی تر، تکوینی تر، تکاملی تر یا دیالکتیکی تر شوند پایداری می ورزند». [۱۶]

تجربه‌ها و نظریه‌هایی که قادرند بر این تجمیق نظریه فایق آیند از کلیتی اجتماعی پدیدار می‌شوند که بر اثر تضاد از هم شکافته است و بنابراین تا ابد با الگوی دوری و ایستایی که نظریه‌ی عوامل وصف می‌کند سازگار در نمی‌آیند. تأکید لابیولا را بر عنصر تضاد - که در دهه‌ی ۱۸۹۰ بسیار به‌ندرت در میان مارکسیست‌ها رایج بود - این نقل قول او از مارکس تقویت می‌کند، نقل قولی که در آن هنگام تقریباً به فراموشی سپرده شده بود، «تضادها هستند که علت اصلی پیش‌رفت‌اند» [۱۷].

از همین مجرای باریک پیوستگی با ماتریالیسم تاریخی مارکس و انگلس است که تروتسکی الهام اولیه‌ی خود را برمی‌گیرد و در یکی از برخوردهای خود با بوروکراسی استالینیستی از نقد لابیولا بر نظریه‌ی عامل‌ها بهره‌ی مستقیم می‌گیرد.

بحث جدلی با بوروکراسی استالینیستی

تروتسکی عمدتاً در پس‌زمینه‌ی رشد و گسترش استالینیسم به دفاع از بینش خود از روش مارکسیستی برخاست و آن را شرح و بسط داد. استالینیسم و مارکسیسم بین‌المللی دوم وجه اشتراک فراوان داشتند. هر دو در پی بسط و گسترش شکل تقدیرباورانه و فروبسته‌ای از دیالکتیک بودند که وضع موجود را توجیه می‌کرد؛ و هر دو نیازمند آن بودند که ناپایداری و بی‌ثباتی و بی‌همتایی، و ناهمگونی^۱ را از جهانی برجینند که دیالکتیک در آغاز برای توضیح آن پرورده شده بود.

تحلیل ماتریالیستی تروتسکی به خلاف هگل با بررسی تاریخ واقعی که در زمان و مکان گشوده و آشکار می‌شد سروکار داشت و نه با الگوهای بی‌زمان و جاودانه‌ی آگاهی. بنابراین نیاز بدان داشت که مفهوم‌هایی را بیروارند که یا در هگل پرورش نیافته بودند یا نزد او شناخته نبودند. مفهوم‌های تروتسکی از تکامل مرکب و ناموزون، تصور او از «وحدت جدایش یافته»^۲ و تمایزی که میان صورت دیالکتیک در طبیعت و دیالکتیک در تاریخ قایل است ادای سهم مهمی به این وظیفه است. این مضمون‌ها به کامل‌ترین شکل خود در دفتر یادداشت‌های

تروتسکی درباره‌ی دیالکتیک و دیگر نوشته‌های فلسفی او در دهه‌ی ۱۹۳۰ پدیدار می‌شود. اما همان خط فکری را، علاوه بر اثبات شگفت‌آور کاربرد روشی که در کار لابیولا یافته بود، می‌توان در «گرایش‌های فلسفی بوروکراتیسم» او یافت.

این اثر در دسامبر ۱۹۲۸ نوشته شد، ولی در طول حیات تروتسکی چاپ و نشر نشد. این مقاله قرار بود بخشی از یک «اثر تاریخی - جدلی» باشد که آماج خود را مسایل لنینیسم استالین و لنینیسم زینوویف قرار می‌داد، آثاری که نماینده‌ی «ایدئولوژی رسمی عصر ارتجاع» تلقی می‌شدند. تحلیل تروتسکی از موضع فلسفی استالینیسم مستقیماً از شرح لابیولا در باب خاستگاه‌های نظریه‌ی عوامل چندگانه در تقسیم کار ذاتی جامعه‌ی سرمایه‌داری سرچشمه می‌گرفت. درحالی‌که لابیولا در نظریه‌ی عوامل، بازتاب غیرانتقادی تقسیم کار، و نیز عناصر جداگانه‌ی زندگی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی را که از آن ناشی می‌شود، مشاهده می‌کرد، تروتسکی می‌دید که همان فرایند در نظرگاه بوروکراسی به حد افراط خود می‌رسد:

مناسب‌ترین دستگاه فکری برای بوروکراسی نظریه‌ی علیت چندگانه و چندگانگی و کثرت «عوامل» است. این نظریه بر گسترده‌ترین پایه از تقسیم اجتماعی کار، و به‌ویژه از جدایی کار ذهنی و کار بدنی پدید می‌آید... اما شکل کمال یافته‌ی نظریه‌ی عوامل چندگانه، که جامعه‌ی انسانی، و در پی آن سراسر جهان را به فرآورده‌های تأثیر متقابل (یا آنچه می‌توان آن را روابط میان‌گروهی خواند) عوامل گوناگون یا نیروهای اداری تبدیل می‌کند، که به هر کدام قلمرو یا حوزه‌ی قضایی خاص خودشان اختصاص می‌یابد - این نوع نظام را می‌توان به پایه‌ی «دژخوشاب آفرینش» برکشید فقط به شرط آن‌که سلسله‌مراتب بوروکراتیکی حضور داشته باشد که با همه‌ی وزارت‌خانه‌ها و سازمان‌ها و

ادارات‌اش خود را بر فراز سر جامعه قرار دهد. [۱۸]

مزیت اعلایی این روی‌کرد، به‌ویژه در مورد بوروکراسی استالینیستی، یا در واقع در مورد هر لایه‌ای در هر دولت سرمایه‌داری که به صورت بوروکراتیک سازمان یافته باشد این است که به نیرویی نیاز دارد که عوامل کمابیش خودسالار گوناگونی را هدایت و هم‌آهنگ می‌کند؛ همان‌گونه که خود بوروکراسی نیز به فرد دیکتاتوری نیاز دارد که بر بخش‌ها و سازمان‌های جدا

۱. uneven، که در این ترجمه به ناموزون و ناهمگون، هر دو، برگردانده شده است.

۲. differentiated unity، یعنی در عین وحدت تمایز داشتن، تفاوت در عین وحدت.

از هم نظارت داشته باشد:

نظریه‌ی عوامل چندگانه در ذات خود نمی‌تواند بدون الوهیت سرکند. فقط قدرت مطلق الهی را میان حاکمان کوچک تر با نیروهای کم و بیش برابر توزیع می‌کند: اقتصاد، سیاست، حقوق، اخلاق، علم، مذهب، زیبایی‌شناسی و مانند این‌ها. [۱۹]

نظریه‌ی عوامل در نگاه تروتسکی دوچندان مورد سوءظن است زیرا کثرت‌گرایی آشکار همواره به دامن تقلیل‌گرایی پنهان درمی‌افتد. اگر خواهان روشی هستیم که بتواند شرحی عقلانی از تکامل فراهم آورد، بی آن‌که ناهمگنی و ناهم‌سازی آشکار جهان را در هم بشکند، باید جایی دیگر به جست‌وجوی آن برآمد. شرح خود تروتسکی از علیت اجتماعی نیز مانند شرح لایبرولا با اذعان به این نکته آغاز می‌شود که بدون قایل شدن به جدایش و تمایز نمی‌توان از عهده‌ی این کار برآمد:

ماتریالیسم صرفاً عوامل را رد و نفی نمی‌کند، همان‌گونه که دیالکتیک نیز صرفاً منطق را رد نمی‌کند. ماتریالیسم از عوامل به عنوان نظامی از طبقه بندی پدیده‌ها بهره می‌گیرد که به نحو تاریخی از... نیروهای تولیدی بنیادی و مناسبات جامعه و از بنیادها و شالوده‌های طبیعی، تاریخی یعنی مادی طبیعت پدید می‌آید. [۲۰]

لم قضیه در این است که نباید گذاشت این شیوه‌ی کار کاملاً ضروری در «بتواره کردن زمخت و خشک عوامل متمایز و همگن (اقتصاد، سیاست، حقوق، علم، هنر، مذهب) که از رهگذر کنش متقابل و ترکیب خود، تارویود و بافت تاریخ را در هم می‌تنند منجمد و متصلب شود». [۲۱]

سپس تروتسکی به سخن خود ادامه می‌دهد و برخی نمونه‌ها به دست می‌دهد که چگونه می‌توان یک قلمرو از واقعیت را به دیگر قلمروها مرتبط کرد بی آن‌که یا ماتریالیسم را ترک گفت یا جبرباور شد. بنابراین پدیده‌های طبیعی و پدیده‌های اجتماعی با هم مرتبط‌اند اما کاهش‌پذیر به یکدیگر نیستند؛ ماتریالیسم تاریخی خود «کاربرد دیالکتیک ماتریالیستی در یک بخش متمایز، ولو سترگ، جهان است»، با این همه دیالکتیک کاهش‌پذیر به ماتریالیسم تاریخی نیست. این‌ها مضمون‌هایی است که تروتسکی به صورتی مفصل‌تر در نوشته‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ خود می‌پروراند، اما در «گرایش‌های فلسفی بوروکراتیسم»، یعنی مقاله‌ای که خود بعدها آن را بهترین نمونه‌ی این برداشت از «وحدت جدایش یافته» می‌خواند، با بحث

درباره‌ی ارتباط میان نظریه و عمل سروکار داریم.

تروتسکی انگشت بر تعریف استالین از لنینیسم به عنوان «تقدم و برتری عمل بر نظریه» می‌گذارد. تروتسکی استدلال می‌کند که اگر تعریف استالین درست باشد،

... آیا آمپریست‌ها بر حق نیستند - همان جماعتی که عمل «مستقیم» را به عنوان عالی‌ترین مرجع داوری راه‌نمای خود قرار می‌دهند؟ بنابراین آیا این کسان منسجم‌ترین ماتریالیست‌ها نیستند؟ نه، این جماعت کاریکاتوری از ماتریالیسم ارابه می‌دهند. راه‌نما قراردادن نظریه به معنای راه‌نما قراردادن تعمیم‌هایی است که بنای آن بر تجربه‌ی عملی پیشین بشر استوار است به منظور این‌که تا آن‌جا که ممکن است با موفقیت از عهده‌ی این یا آن مسأله‌ی عملی امروز برآمد. از این رو ما از طریق نظریه، دقیقاً تقدم و برتری عمل را در مجموع و در کل بر جنبه‌های خاص عمل کشف می‌کنیم. [۲۲]

اما استالین کاملاً ناتوان از دریافت این دیالکتیک کل و جزء، و دیالکتیک جمع‌بندی نظری فعالیت گذشته به عنوان راه‌نمای فعالیت کنونی است. استالین «مطلقاً عاجز از درک این نکته است که نظریه - نظریه‌ی اصیل یا نظریه در مقیاسی وسیع - در پیوند مستقیم با وظایف عملی روز شکل نمی‌گیرد». نظریه فقط به شرطی می‌تواند مؤثر و کارآمد باشد که هم از وظایف جاری جدا باشد و هم در ارتباط با این وظایف قرار بگیرد. نظریه عبارت است از:

تقویت و استحکام و تعمیم همه‌ی فعالیت‌ها و تجربه‌های عملی انسان، همه‌ی دوره‌های تاریخی مختلف را در توالی و تواتر مادی‌شان در بر می‌گیرد. این فقط از آن روست که نظریه به نحوی جدایی‌ناپذیر با وظایف عملی هم‌روزگار با آن پیوند ندارد بلکه بر فراز آن قرار می‌گیرد، و این‌که این استعداد و موهبت را دارد که به پیش بنگرد، یعنی می‌تواند خود را آماده کند که با فعالیت علمی آینده پیوند بگیرد و به تربیت کسانی بپردازد که آماده‌ی برعهده گرفتن وظایف سیاسی آینده خواهند بود. [۲۳]

از این رو تروتسکی به دفاع از نظرگاهی از مارکسیسم می‌پردازد که تکامل طبیعی، مادی، اقتصادی و اجتماعی را مبنای دگرگونی‌های ایدئولوژیک قرار می‌دهد. چیزی که هست از آن‌جا که چنین دگرگونی‌هایی «از طریق مردم، از طریق عاملیت انسان‌ها انجام می‌پذیرد» این کار را به نحوی انجام می‌دهد که راه بر امکان دخالت آگاهانه در فرایند تاریخی هموار باشد. این

درست همان چیزی است که کاریکاتور «آبرعملی»^۱ استالین از لنینیسم به انکار آن برمی خیزد و توضیح را، همیشه بعد از امر واقع، به «عوامل چندگانه» وامی‌گذارد.

ساختار دیالکتیک

این عقیده که دیالکتیک هیچ چیز به مارکسیسم نمی‌افزاید هنوز حتا در میان مارکسیست‌ها بسیار معمول است. تروتسکی در جریان بحث و نظری در درون حزب کارگران سوسیالیست آمریکا در دهه‌ی ۱۹۳۰ مستقیماً به بررسی این گونه اعتراض‌ها می‌پردازد. [۲۴] حتا نزدیک‌ترین حامیان تروتسکی نیز از تصمیم او به پرداختن به این مسأله حیرت کردند.

جرج نوواک^۲ به یاد می‌آورد که هنگامی که تروتسکی نخستین بار در ۱۹۳۷ در مکزیک پناه گرفت با او در قطاری به مقصد مکزیکوسیتی هم‌سفر شد. ضمن صحبت رشته‌ی گفت‌وگو به فلسفه کشید و سخن از کسانی به میان آمد که در حزب کارگران سوسیالیست (اس. دبلیو. پی.) مایل بودند قوانین دیالکتیکی را به عنوان خرت‌وپیرت‌های بی‌فایده‌ی باروبندیل امور نظری که ابهام‌ها و تاریک‌اندیشی‌های متافیزیکی را به جای تحلیل علمی اصیل می‌نشانند دور بیاندازند. تروتسکی «برآشفته و عصبی» شد، اصرار داشت که مبارزه با این «رد و انکار ماتریالیسم دیالکتیک» باید «بی‌درنگ در پیش گرفته شود» و این‌که «هیچ چیز مهم‌تر از این امر نیست».

نوواک «تا حدی تعجب کرد» و چنان که خود ثبت کرده است برای این تعجب دلیل خوبی داشت. تروتسکی به عنوان متهم اصلی محاکمات نمایشی مسکو و نیز در نتیجه‌ی سفر هیجان‌انگیزش به تبعید در مرکز توجه همگان بود. او «در برابر حکومت قدرت‌مند استالین از آبرو و اعتبار و آزادی و زندگی‌اش دفاع می‌کرد». پس از آن‌که ماه‌ها به دست مقامات نروژی در سکوت به زندان افکنده شده بود، از کشتی نفت‌کشی که در آن نگاه‌داری می‌شد قدم به خشکی گذاشته بود و باز هفته‌ها رابطه‌اش با دنیای خارج قطع شده بود. نوواک می‌گوید: «بله، در نخستین روز... او بیش از یک ساعت وقت صرف کرد تا توضیح بدهد که برای جنبش...

1- ultrapractical

۲- George Novak (۱۹۹۲-۱۹۰۵)، سوسیالیست و نظریه‌پرداز امریکایی.

مارکسیستی چقدر مهم است که روش فلسفی صحیح داشته باشد و از ماتریالیسم دیالکتیک دفاع کند» [۲۵]

اصل و محتوای بحثی که در درون اس. دبلیو. پی. آمریکا جریان داشت و تروتسکی این همه دل مشغول آن بود، یعنی ماهیت طبقاتی روسیه، این جا مستقیماً به کار ما نمی‌آید. [۲۶] اما زمینه و بستر بحث مهم است. مخالف اصلی تروتسکی، جیمز برنهایم^۱، مانند بسیاری دیگر در آن زمان در اس. دبلیو. پی. از روشن‌فکرانی بود که در دهه‌ی ۱۹۳۰ به سوی حزب کمونیست آمریکا کشیده شده بودند. این کسان از رکود و کساد بزرگ [اقتصادی آمریکا] و ظهور نازیسم به وحشت افتاده و از مقاومت جمهوری‌خواهان در جنگ داخلی اسپانیا برانگیخته شده بودند. بخش اندکی از گروه نیز از محاکمات مسکو نفرت گرفته بودند و از تاکتیک جبهه‌ی توده‌ای^۲ که از نیودیل^۳ پشتیبانی می‌کرد حیرت‌زده بودند. ادموند ویلسون، سیدنی هوک، جیمز تی. فارل و بسیاری دیگر مدت زمان کوتاهی جلب «شورانگیزی هیجان‌آور مبارزه‌ی تروتسکی و فصاحت و زبان‌آوری و نبوغ ادبی او» شدند. «تروتسکیسم به صورت یک جور مد درآمد» [۲۷]

تروتسکی همواره مراقب این اشتهار و محبوبیت سطحی بود و هر قدر جنگ جهانی دوم نزدیک‌تر می‌شد بحث و جدل او با رفقا و هواداران روشن‌فکرش شدیدتر و تندتر می‌شد. آیزاک دویچر تا حدودی این فضا را درمی‌یابد:

تاکنون هیچ هدف و آرمانی به آن اندازه نومی‌کننده به نظر نیامده است که آرمان تروتسکی هنگامی که استادان دانشگاه، مؤلفان، نویسندگان و منتقدان ادبی رفته‌رفته او را ترک می‌گفتند. این جماعت احساس می‌کردند که با انتخاب تروتسکیسم بی‌خود و بی‌جهت خود را در هچل کاروبار عظیم، دور از ذهن، مبهم و خطرناک انقلاب روسیه گرفتار کرده‌اند؛ و این‌که این قضیه آن‌ها را در کشمکش و درگیری با شیوه‌ی زندگی و حال‌وهوای فکرها و

1- James Burnham

۲. Popular Front، سیاست اتحاد میان سوسیال‌دمکرات‌ها، سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها در دوره‌ی منتهی به جنگ جهانی دوم و عمدتاً برای مقابله با گسترش فاشیسم.

۳. New Deal، طرح جدید برنامه‌ی فرانکلین روزولت رییس‌جمهور وقت آمریکا برای نجات ایالات متحده از بحران اقتصادی ۱۹۲۹.

تصورهایی فرار می‌داد که بر فضای دانشگاه‌ها، دفتر مجله‌ها و جرگه‌ها و محفل‌های ادبی‌شان حاکم بود. این که آدم اسم‌اش را به **کمپتهی دفاع از ثون تروتسکی** فرض می‌داد و به تصفیه‌های خونین اعتراض می‌کرد یک چیز بود. اما امضا گذاشتن پای بیانیه‌ها و مانیفست‌های اترناسیونال چهار و پاسخ دادن به ندای تروتسکی برای تبدیل جنگ جهانی قرب الوقوع به جنگ داخلی جهانی چیز دیگری بود. [۲۸]

در اوضاع و احوالی که لایه‌ی گسترده‌ای از روشن‌فکران از پیوندهای پیشین خود با مارکسیسم می‌بریدند، شگفت‌آور نیست که دیالکتیک، یعنی روش مارکسیستی، مورد تردید و انکار قرار گیرد.

در واقع پیش از این رویدادی زودرس در این داستان دورودراز، مسأله‌ی نفوذ هگل مشربی را در مارکسیسم طرح کرده بود. برخی روشن‌فکران چپ درباره‌ی نقش تروتسکی در سرکوب شورش کرونشاتای جویی کرده بودند و مدعی بودند که این امر حاکی از این اخلاق‌ستیزی خودخواهانه‌ی مرام بلشویسم است که هدف وسیله را توجیه می‌کند. فیلسوف آمریکایی جان دیوئی^۱ یکی از کسانی بود که رد این نقطه ضعف خیالی را تا «ریشه‌ها و خاستگاه‌های هگلی» مارکسیسم دنبال می‌کرد. پاسخ تروتسکی، یعنی **اخلاقی ما و اخلاقی آن‌ها**، شاه‌کار نوشتار جدلی است. این نوشته با شور و اشتیاق دیالکتیکی عظیمی ثابت می‌کند که فقط وسایل معین می‌توانند به هدف‌های سوسیالیستی دست یابند. دروغ و فریب و تقلب و ریاکاری هرگز نمی‌تواند «همبستگی و یگانگی به صفوف کارگران انقلابی بیاورد» بنابراین بلشویک‌ها «صادق‌ترین حزب سیاسی در گُل تاریخ‌اند» [۲۹]

در ماه‌های بعدی، هم‌چنان که بحث از مسأله‌ی تاریخی کرونشاتای به مسأله‌ی آن روز روسیه کشیده می‌شد موضوع دیالکتیک نیز اصلی‌تر می‌شد. برنهایم بارها به دیالکتیک حمله برد، و از ضابطه‌بندی‌هایی بهره گرفت که تقریباً امروز نیز در حمله به دیالکتیک به کار می‌رود. برنهایم نوشته‌های انگلس را درباره‌ی دیالکتیک «آشفته یا به دلیل پژوهش‌های علمی بعدی منسوخ و کهنه» می‌شمرد. برنهایم هگل را به چشم «مخلوط‌کن عهد بوقی مرده‌ی اندیشه‌ی انسانی» می‌نگریست و اصرار می‌ورزید که:

دیالکتیک هگلی به هیچ‌وجه ربطی به علم ندارد. این را که علوم **چگونه** بر صورت‌های اندیشه تأثیر می‌گذارند هیچ کس نخواهد توانست حتا با صرب تمام عمر خود در نحو^۱ پیچ در پیچ این خودکامه‌ی مرتجع، هگل، کشف کند. [۳۰]

برنهایم هواخواه علم مدرن و امپیریسم است که «ملک طلق انحصاری هیچ آدم یا گروه یا طبقه‌ای نیستند بلکه دارایی همگانی بشراند» [۳۱] در هر حال او استدلال می‌کند:

ابداً هیچ مفهومی وجود ندارد که حاکی از آن باشد که دیالکتیک (ولو از نظر علمی بی‌معنا بود، که هست) در سیاست امری ضروری و بنیادی است، به هیچ رو. اعتقاد به دیالکتیک برای سیاست ضروری‌تر از اعتقاد به هندسه‌ی نوافلدسی یا فیزیک نسبت نیست. [۳۲]

بنابراین فرقی نمی‌کند که «فلان انقلابی اعتقاد به دیالکتیک داشته باشد و بهمان کس» دیگر که بر ضد انقلاب است اعتقاد نداشته باشد [زیرا که] این واقعیت... کوچک‌ترین ارتباطی با مسأله‌ی صدق، کذب یا بی‌معنایی علمی دیالکتیک ندارد» [۳۳]

پاسخ تروتسکی به این برهان در بردارنده‌ی توضیحی قانع‌کننده است در باب این که چرا دیالکتیک جزو ضروری و بنیادی مارکسیسم است. تروتسکی نخست طرحی در این باره به دست می‌دهد که چرا

روشن‌فکران «رادیکال» امریکا مارکسیسم را بدون دیالکتیک پذیرفتند (یعنی ساعت بدون فنر)... راز قضیه ساده است: در هیچ کشور دیگری رد و نفي مبارزه‌ی طبقاتی به اندازه‌ی سرزمین «فرصت‌های نامحدود» نبوده است. انکار تضادهای اجتماعی به عنوان نیروی انگیزنده‌ی تکامل به رد و انکار دیالکتیک به عنوان منطق تضادها در قلمرو اندیشه‌ی نظری می‌انجامد. همان گونه که در قلمرو سیاست گمان می‌رود که این امکان هست که هر کس بتواند از درستی یک برنامه‌ی «عادلانه» به مدد قیاس‌های صوری زیرکانه یقین حاصل کند و جامعه بتواند از طریق اقدام‌های «عقلانی» بازسازی شود، به همین گونه نیز در قلمرو نظریه پذیرفته می‌شود که منطقی ارسطویی که به پایه‌ی «فهم متعارف» فروکشیده می‌شود، برای حل و فصل همه‌ی مسائل کافی باشد. پراگماتیسم،

یعنی آمیزه‌ی راسیونالیسم و آمپیریسیم، به صورت فلسفه‌ای ملی در امریکا درآمده است. [۳۴]

تروتسکی برهان می‌آورد که این اوضاع و احوال تاریخی ویران‌گرترین تأثیر را در روشن‌فکران داشته است زیرا که «به تعصبات نظری... خُرده‌بورژوازی‌ای که در دانشگاه پرورش می‌یابد، بر روی نیمکتِ مدرسه صورت نهایی داده شده است» دانشگاهیان این را مسلم می‌گرفتند چرا که «در به‌دست‌آوردنِ میزانِ بسیار فراوانی از دانش و شناخت مفید و غیرمفید توفیق یافته بودند بی آن‌که نیازی به یاریِ دیالکتیک داشته باشند؛ و می‌توانستند فارغ از دیالکتیک، خوب و عالی به زندگی ادامه دهند». اما آزمون رویدادهای بزرگ همواره آشکار می‌سازد که «در واقعیت فقط تا آن‌جا از دیالکتیک چشم می‌پوشند که از بازبینی، تیزکردن و از لحاظ نظری صیقل دادنِ ابزارهای اندیشه‌ی خود درمی‌مانند». [۳۵]

تروتسکی به پاسخ‌گفتن به کسانی که استدلال می‌کنند که مسایل مربوط به روش در رسیدن به نتیجه‌گیری‌های سیاسی درست اهمیت ندارد ادامه می‌دهد:

معنای این استدلال سراسر حیرت‌آور چیست؟ از آن‌جا که برخی کسان از راه فلان روش بد، گاه به نتایج درست می‌رسند، و از آن‌جا که برخی کسان از راه فلان روش درست بسیاری از اوقات به نتایج نادرست می‌رسند، پس... روش چندان اهمیت ندارد... تصور کنید واکنش کارگری را که به سرکارگش شکایت می‌کند که ابزار کارش بد است و جواب می‌شود که: با ابزار بد این امکان هست که شکل خوبی به وجود آورد، و با ابزار خوب خیلی از مردم فقط مواد و مصالح را تلف می‌کنند. می‌ترسم همچو کارگری، به‌خصوص اگر کارگر کارمزدی باشد با عبارتی غیردانشگاهی به سرکارگش جواب بدهد. [۳۶]

تروتسکی سپس به توضیح جوهر دیالکتیک می‌پردازد و برخی نکات مقدماتی را یادآور می‌شود که متضمن تکرار است زیرا که این نکته‌ها هنوز هم حتا در میان مارکسیست‌ها همیشه دریافته نمی‌شود.

نخست آن‌که تروتسکی بر این نکته پا می‌فشارد که دیالکتیک بدیلی برای روش‌های علمی «به‌هنجار» یا منطقی صورتی نیست. این روش‌ها در محدوده‌های معینی کاملاً معتبراند،

همان‌گونه که فیزیک نیوتونی برای برخی منظورها کاملاً کفایت می‌کند. اما منطقی صورتی نیز مانند فیزیک نیوتونی ثابت کرده است که برای بررسی «فرایندهای پیچیده‌تر و درازآهنگ‌تر» ناکافی است. بنابراین دیالکتیک همان نسبتی را با منطق صورتی دارد که فیزیک نیوتونی با نظریه‌ی نسبیت دارد، یا به سخن تروتسکی نسبت‌اش مانند نسبت «ریاضیات عالی و ریاضیات ابتدایی است». [۳۷]

دوم آن‌که تروتسکی در برابر نگرستن به دیالکتیک به چشم «شاه‌کلید جادویی همه‌ی مسایل» هشدار می‌دهد. دیالکتیک ماشین‌حسابی نیست که بشود مسأله را در آن قرار داد و گذاشت که راه حل را محاسبه کند. این طرز کار روشی ایدئالیستی است. دیالکتیک ماتریالیستی می‌بایست از بازبینی و واریسی پرشکیب و تجربی امور واقع برآید و نه آن‌که بر این امور تحمیل گردد. گرچه تروتسکی به مقتضای موقع، دیالکتیک را به عنوان روش تحلیل تعریف می‌کند، این‌جا به حقیقت ژرف‌تری چشم دارد، روش دیالکتیکی فقط از آن رو ممکن است که واقعیت خود به نحو دیالکتیکی ساخته می‌شود. از همین دیالکتیک مادی است که روش دیالکتیکی می‌بایست سر برآورد و در برابر همین دیالکتیک مادی است که باید پیوسته خود را بازبینی کند. در نظر تروتسکی دیالکتیک «جای تحلیل علمی مشخص را نمی‌گیرد، اما این تحلیل را در راستای جاده‌ی درست هدایت می‌کند». [۳۸]

تروتسکی پیش از این این نکته را در مقاله‌ی ۱۹۲۶ خود، «فرهنگ و سوسیالیسم»، پرورده بود:

دیالکتیک را نمی‌توان بر امور واقع تحمیل کرد؛ بلکه باید آن را از امور واقع، از سرشت و سیر تکامل‌شان استنتاج کرد. فقط کار پرزحمت بر روی مواد و مصالحی به مقیاس وسیع این امکان را به مارکس داد که دستگاه دیالکتیکی اقتصاد را تا مفهوم ارزش به عنوان کار اجتماعی پیش ببرد. آثار تاریخی مارکس نیز به همین سیاق ساخته شدند، و حتا مقاله‌های روزنامه‌ای او نیز به همین قیاس به وجود آمد. ماتریالیسم دیالکتیک فقط می‌تواند در صورتی در مورد قلمروهای تازه‌ی شناخت به کار رود که از درون بر این قلمروها تسلط یابد. پالودن علم بورژوازی مستلزم تسلط بر علم بورژوازی است. با نقد فراگیر و کلی یا فرمان‌های صاف و ساده‌نمی‌توان به جایی رسید. این‌جا آموختن و

کار بستن آموزش، هم‌عنان با بازنگری و تصحیح انتقادی پیش می‌روند. [۳۹]

تروتسکی می‌دید که نقص‌ها و نارسایی‌ها و تضادهای منطقِ صوری است که نظریه‌پردازان را به سمت ضابطه‌بندی‌های دیالکتیکی سوق می‌دهد. حتا کسانیکه به «روش قیاسی» می‌بالند، روشی که «از طریق چند مقدمه به نتیجه‌ی ضروری» می‌رسد، اغلب «از زنجیره‌ی قیاس‌ها می‌برند و تحت تأثیر ملاحظات صرفاً تجربی به نتایجی می‌رسند که هیچ پیوندی با زنجیره‌ی منطقی پیشین ندارد». چنین سازگاری‌های خاصی با نتایج منطقِ صوری «شکلی ابتدایی از اندیشه‌ی دیالکتیکی» را آشکار می‌سازد. یگانه راه‌گریز از این ترکیب «ابتدایی» منطقِ انتزاعی و آمپیریسیم آن است که این عناصر را «از طریق اندیشه‌ی دیالکتیکی... به نحو تمام‌تر، بهتر و در مقیاسی وسیع‌تر و نظام‌مندتر» [۴۰] در هم ادغام و ترکیب کرد.

دلیل این‌که چرا منطقِ صوری در برابر امور واقع اغلب مجبور است طرز کارهای خود را رها کند این است که منطقِ صوری می‌کوشد واقعیتِ زنده و تحول‌یابنده را به مدد مفهوم‌های ایستا و ساکن تحلیل کند. چیزها به‌طور صوری به نحو ایستا و بر حسبِ خواصِ معین ثابت - رنگ، وزن، اندازه و مانند آن - تعریف می‌شوند. این با عبارت «A مساوی است با A» نموده می‌شود. تروتسکی به پیروی از ضابطه‌بندی‌های انگلس «طرحی بسیار فشرده» از نارسایی‌های این شیوه‌ی نگریستن به جهان به دست می‌دهد:

در واقعیت «A» مساوی با «A» نیست. اثبات این سخن آسان است اگر این دو حرف را زیر عدسی نگاه کنیم - این دو با یکدیگر کاملاً متفاوت‌اند اما می‌توان ایراد کرد که مسأله بر سر اندازه یا شکل حروف نیست چرا که این دو حرف فقط نمادهایی برای کمیت‌های برابر، مثلاً، یک کیلو شکراند. اعتراض وارد نیست؛ در واقعیت یک کیلو شکر هرگز برابر با یک کیلو شکر نیست - مقیاس و میزان دیالکتیکی‌تر همیشه تفاوتی را آشکار می‌سازد. باز می‌شود ایراد کرد: اما یک کیلو شکر با خودش که برابر است. اما این ایراد هم وارد نیست - همه‌ی اجسام از لحاظ اندازه، وزن، رنگ و مانند آن پیوسته تغییر می‌کنند و از این رو هرگز با خودشان برابر نیستند. [۴۱]

تروتسکی در دنباله‌ی سخن ادامه می‌دهد که حتا این نیز راست نیست که یک کیلو شکر «در لحظه‌ی معینی در زمان» با خودش برابر است. حتا در کوچک‌ترین لحظه‌ی زمان نیز یک

کیلو شکر دست‌خوش تغییرهای میکروسکوپی است - «خود هستی فرایند بی‌وقفه‌ی دگرگونی است». در این نقطه سخن هشداردهنده‌ای ضروری است. انتقادی که گاه به این گونه نمونه‌ها وارد می‌کنند این است که این شیوه می‌کوشد تغییرهایی را که در یک کیلو شکر انجام می‌پذیرد توضیح دهد. این سخن آشکارا بی‌ربط است. توضیح می‌بایست از خواص ثابت شکر و هوای محاط بر آن بی‌آغازد و به همین ترتیب به سمت قوانین حاکم بر دگرگونی‌ها در این خواص و کنش متقابل آن‌ها بپردازد. مثال صرفاً نشان می‌دهد که چون شکر در روند تغییر و دگرگونی است، هیچ تعریف صوری ایستا حتا آن قدر کفایت نمی‌کند که پرسش را ضابطه‌بندی کند، پاسخ که جای خود دارد. و از آن‌جا که باید پرسش را به نحو دیالکتیکی ضابطه‌بندی کنیم، در طرح این فرضیه که پاسخ نیز دیالکتیکی خواهد بود محقق‌ایم.

این آموزه که «A مساوی است با A»، فقط در شرایطی رضایت‌بخش است که مقیاس تغییر برای فهم و دریافت ما جنبه‌ی حیاتی نداشته باشد - مثلاً وقتی یک کیلو شکر می‌خریم. اما برای وظایف پیچیده‌تر در سیاست، تاریخ و علم به‌طورکلی این آموزه به کار نمی‌آید. فهم متعارفی و منطقِ صوری مثلاً در مورد تعریف‌های ایستای «سرمایه‌داری»، «آزادی»، و یا «دولت» توافقی نظر دارند. مقدار زیادی از علوم اجتماعی مدرن دقیقاً دل‌مشغول این گونه طبقه‌بندی‌ها و تعریف‌ها است، یعنی «آثار بی‌حرکت و بی‌جنبش. واقعیتی که مشتمل بر حرکت‌ها و جنبش‌های ابدی است». اما «اندیشه‌ی دیالکتیکی همه‌ی پدیده‌ها را در تغییر و تحول مداوم‌شان تحلیل می‌کند و در همان حال در شرایط مادی این تغییرها، آن محدوده‌ی بحرانی را معین می‌کند که در ورای آن A از A بودن بازمی‌ایستند^۱. این روش به نظریه «فرهنگی‌ای»^۲ می‌بخشد که «آن را به پدیده‌های زنده نزدیک‌تر می‌کند. نه سرمایه‌داری به‌طورکلی، بلکه سرمایه‌داری‌ای معین در مرحله‌ی معینی از سیر تکامل» [۴۲] گرچه تروتسکی این نکته را به جا می‌آورد که دیالکتیکِ هگل فقط حکم «پیش‌بینی» اندیشه‌ی علمی را داشته است، از این یاره‌گفتار چنین نتیجه می‌گیرد که:

هگل در منطق خود یک سلسله قانون وضع می‌کند: تغییر کمی به کیفی، تکامل از طریق

۱- یا A دیگر A نیست.

تضاد، هم‌سبزی محتوا و صورت، گسست در پیوستگی، تغییر و ماندن این‌ها که همان اندازه برای اندیشه‌ی نظری مهم‌اند که قیاس برای وظایف مقدماتی‌تر. [۴۳]

این طرح چکیده از دیالکتیک مانند شرح خود انگلس با انتقادی مستمر و بی‌وقفه روبه‌رو شده است. گفته می‌شود که این نحوه‌ی نگرش، حاوی نوعی جبرباوری فراگیر و همه‌سویه است، و آشکارگی ناگزیر تاریخ را بر طبق قوانین دیالکتیکی کاذب و دروغین پیش‌بینی می‌کند. این اندیشه که دیالکتیک هم در مورد جهان طبیعی و هم در مورد جهان اجتماعی به کار می‌رود، اصلی که تروتسکی به‌وضوح به آن باور دارد، به عنوان گواهی بر این جبرباوری ذکر می‌شود. استدلال می‌شود که طبیعت کورکورانه و ناآگاهانه تحول می‌پذیرد و از این رو هرگونه دیالکتیکی که هم در مورد جهان طبیعی به کار رود و هم در مورد جهان اجتماعی ناگزیر می‌بایست به انکار فعالیت آگاهانه‌ی انسان در تغییر اجتماعی بیانجامد. در سی سال گذشته چنین اتهام‌هایی هم سکه‌ی رایج ایدئالیست‌ها و آمپیریست‌ها و هم ساختارگرایان، آلتوسری‌مشریان، پست‌مدرنیست‌ها و مارکسیست‌های تحلیلی بوده است.

تروتسکی در هنگام بحث و نظر در اس. دبلیو. پی. آمریکا با چنین انتقادهایی روبه‌رو نشد. او عمدتاً دل‌مشغول مسأله‌ی اساسی ماهیت طبقاتی روسیه بود و فقط به خطوط کلی مسأله‌ی دیالکتیک پرداخت، اما چند سالی پیش از آن در ۱۹۳۳-۳۵ هنگامی که به کار درباره‌ی زندگی‌نامه‌ی لنین می‌پرداخت به مطالعه‌ی هگل رو آورد. تروتسکی محض آمادگی برای مطالعه‌ی دفترهای فلسفی لنین به مطالعه‌ی ارسطو، دکارت و به‌ویژه هگل پرداخت. حواشی و یادداشت‌هایی که تا هنگام بحث در اس. دبلیو. پی. هم‌چنان نوشتن آن ادامه داشت، در بردارنده‌ی برخی از برنده‌ترین و صریح‌ترین اندیشه‌ها درباره‌ی دیالکتیک از زمان مارکس به این سو، ولو به صورت پراکنده است. این یادداشت‌ها یگانگی چشم‌گیری با تفسیرهای اولیه‌ی او در باب دیالکتیک در دهه‌ی ۱۹۲۰ و دفاع جدل‌آمیز او از دیالکتیک در بحث با برنهایم دارد. بسیاری از این ضابطه‌بندی‌ها به کار رویارویی با ایرادهایی می‌آید که اکنون اغلب بر ضد دیالکتیک اقامه می‌شود.

دفترهای تروتسکی درباره‌ی دیالکتیک

تروتسکی یادداشت‌های خود را با چند ملاحظه‌ی مهم درباره‌ی تفاوت میان دیالکتیک هگلی

و دیالکتیک مارکسیستی آغاز می‌کند. هگل بر همانستی میان آگاهی انسان‌ها از جهان و ساختار واقعی خود جهان، همانستی شناختن و هستی تأکید می‌ورزید و اعتقاد داشت که تاریخ جهان آشکارگی آگاهی آدمی را بازتاب می‌کند. این بن و ریشه‌ی ایدئالیسم اوست. چنان که دیدیم مارکس از پذیرفتن دیالکتیک به این صورت سر باز زد، گو که می‌دانست که هگل با اظهار این‌که اندیشه و واقعیت جزئی از یک کل‌اند و نمی‌توان آن‌ها را به صورت دو فلتمرواز یکدیگر جدا ساخت، ضربه‌ی جانانه‌ای بر دوگانه‌انگاری (دوئالیسم) کانت وارد آورده بود. پس نظریه‌ی ماتریالیستی چگونه این ارتباط را باید تفسیر می‌کرد؟ لنین در جمله‌ی معترضه‌ای در دفترهای فلسفی گوشزد می‌کند که مارکسیست‌ها باید ضابطه‌بندی «وحدت شناختن و هستی» را به «همانستی شناختن و هستی» ترجیح دهند. تروتسکی این بینش را شرح و بسط می‌دهد:

به نظر هگل هستی و اندیشه همانست‌اند (ایدئالیسم مطلق). ماتریالیسم این همانستی را نمی‌پذیرد - ماتریالیسم هستی را اساس و مقدمه‌ی اندیشه قرار می‌دهد ... همانستی هستی و اندیشه در نظر هگل بر همانستی منطقی عینی و ذهنی و سازگاری غایی آن‌ها دلالت دارد. ماتریالیسم، انطباق امر ذهنی و عینی را و وحدت‌شان را می‌پذیرد اما همانستی‌شان را نمی‌پذیرد. به سخن دیگر ماده را از مادیت‌اش نمی‌رهاند تا به این ترتیب فقط آن چارچوب منطقی سامان‌مندی^۱ را نگه دارد که اندیشه‌ی علمی (آگاهی) جلوه‌ای از آن است. [۴۴]

البته منطقی هگل نمونه‌ی سترگی است از «چارچوب منطقی» که به مدد «رهاندن ماده از مادیت» ساخته شده است. اما این عمارت فقط در صورتی می‌تواند از فروپاشیدگی در امان بماند که خشونت بی‌اندازه در حق امور واقع اعمال کند، به نحوی که امور واقع در این ساختمان جا بیافتند و نیز با چکش‌کاری چارچوب منطقی با امور واقع حور دربیاید.

تروتسکی استدلال می‌کند که دیالکتیک ماتریالیستی می‌بایست هم نشان دهد که چگونه منطقی دیالکتیکی فقط می‌تواند از واقعیت دیالکتیکی برآید و هم این‌که ارتباط میان اندیشه و واقعیت نمی‌تواند مانند ایدئالیسم هگل صلب و سخت و فروبسته باشد. نزد مارکسیست‌ها

دیالکتیک در تاریخ - تضاد میان نیروها و روابط تولیدی، برخورد مبارزه‌ی طبقاتی - نمی‌تواند دارای ساختاری باشد که با فرایند فکری‌ای همانستی داشته باشد که به مدد آن به درک و فهم تاریخ می‌رسیم. روش دیالکتیکی مستلزم این است که یک گُل اجتماعی آشوب‌ناک به نحو تحلیلی به عناصر سازنده‌ی مختلف صورت‌بندی‌های اقتصادی، طبقات، نهادها، شخصیت‌ها و مانند آن از هم جدا شود. سپس مستلزم این است که نشان دهد که چگونه این عوامل به عنوان اجزای یک کُلّیت با هم مرتبط‌اند و با یکدیگر تضاد دارند. چنین عملیات فکری‌ای تصویر تام‌وتمامی از دیالکتیک در تاریخ به ما می‌دهد اما خود همان نیست که دیالکتیک هست. تروتسکی برخی استلزام‌هایی را که این تمایز لازم می‌آورد توضیح می‌دهد:

منطق چه چیز را بیان می‌کند؟ قانون جهان بیرونی یا قانون آگاهی را؟ پرسش به صورت دوگانه‌انگارانه طرح می‌شود، [و] بنابراین نه به درستی [برای] این که قوانین منطق قوانین (قواعد، روش‌های) آگاهی را در ارتباط فعال‌شان با جهان بیرونی بیان کنند. ارتباط آگاهی با جهان بیرونی ارتباط جزء (ویژه^۱)، ویژه^۲ با کُل است. [۴۵]

تروتسکی امکان می‌دهد که کنش متقابل و تضاد به نحوی در میان اندیشه و واقعیت پدیدار شوند که برای هگل پذیرفتنی نبود. هر نظریه‌ی ماتریالیستی می‌بایست بتواند روشی را بیوراند که همه‌ی لغزش‌ها، و جهش‌های ناهم‌سازی‌ها و ناهمگونی‌ها و ناموزونی‌های تاریخ را بررسی کند. برای برآمدن با این هم‌آوردجویی، قول به تمایز میان همانستی هگلی و وحدت مارکسیستی اندیشه و واقعیت مادی بسیار مهم و حیاتی است. تروتسکی این گونه تمایز را «وحدت جدایش‌یافته»^۳ می‌خواند. در واقع او این عبارت را به کار می‌گیرد تا خود اصطلاح ماتریالیسم دیالکتیک را وصف کند. [۴۶] وحدت جدایش‌یافته مفهومی است که تروتسکی بارها از آن بهره می‌گیرد تا روی کرد ماتریالیستی دیالکتیکی را از ره‌یافت تقلیل‌گرا و جبرباورانه متمایز کند. این اصطلاح به‌ویژه در توصیف ارتباط میان دیالکتیک در طبیعت و دیالکتیک در جامعه سودمند است.

تروتسکی این نکته را درمی‌یافت که دانشمندان علوم طبیعی کم‌تر از دانشمندان علوم اجتماعی مستقیماً زیر تأثیر ماهیت طبقاتی ایدئولوژی حاکم‌اند. تروتسکی این باور را بر این

واقعیت استوار کرد که گرچه بورژوازی دیگر نیازی ندارد که ساختار اجتماعی را دیگرگون کند و از این رو دیگر نیازی به یک دانش اجتماعی انتقادی احساس نمی‌کند، آن گونه که در سال‌های انقلابی خود این نیاز را داشت، باز هنوز نیاز دارد که جهان طبیعی را دیگرگون سازد. رقابت میان سرمایه‌های مختلف، و سائقه‌ی انباشتن به این معنی است که سرمایه‌داری هنوز به توانایی دیگرگون‌ساختن طبیعت و پیش‌بردن فن‌آوری جدید نیاز دارد. البته ماهیت طبقاتی این فرایند مَهر و نشان خود را حتا بر دانش‌های طبیعی نیز به جا می‌گذارد. و این کار را با بخش‌بخش کردن حیطه‌های پژوهش و مطالعه، و تابع کردن تحقیق به نیازهای اقتصادی و رقابت نظامی انجام می‌دهد. و هر قدر علم بیش‌تر بکوشد که تعمیم ببخشد و هر قدر بیش‌تر بکوشد که بر این بخش‌بخش کردن و محدودیت و مرزبندی فائق آید، بیش‌تر باید با مسایل فلسفی روبه‌رو شود. و هر قدر بیش‌تر با این مسایل روبه‌رو شود، بیش‌تر خود را مستعد آن می‌یابد که با پیش‌داوری‌ها و تعصب‌های ایدئولوژیک طبقه‌ی حاکم درگیر گردد.

پس برای آن که طبیعت به‌تمامی دریافته شود باید آن را به چشم یک کُلّیت و در پیوند تام‌وتمام آن با جامعه نگریست. تروتسکی به پیروی از مارکس و انگلس در نظریه‌ی تکامل داروین به چشم پیش‌رفتی مهم برای دریافت ماتریالیستی از تاریخ نظر می‌کند، با این همه استدلال می‌کند که این نظریه «از مفهوم دیالکتیکی به‌مراتب کم‌تر مشخص است و دارای محتوای کم‌تری است». این امر تا حدودی به این جهت است که مسیحیت داروین او را به سربازدن از تعمیم یافته‌هایش می‌کشاند و سرانجام معنا و اهمیت نظریه‌اش را در ورطه‌ی خطر می‌افکند. اما هم‌چنین داروین تا حدودی آن روش دیالکتیکی آگاهانه را ندارد که این توانایی را به او ببخشد که یافته‌هایش را بیالاید و آن‌ها را در چارچوبی پهناورتر ببیند. چنین چارچوبی مشاهده‌ی این نکته را که هیچ مانع و رادع نفوذناپذیری میان «طبیعت» و «جامعه‌ی انسانی» وجود ندارد بر او آسان‌تر می‌کرد. چنان که مارکس می‌گوید تنازع انسان‌ها برای بقا «شرط همیشگی و تحمیل طبیعت^۱ بر هستی انسان است».

به طبیعت می‌بایست با نگاه دیالکتیکی نظر کرد، و نه فقط در پیوندش با جامعه بلکه به‌خودی‌خود نیز. تروتسکی باز به پیروی از مارکس انسان‌ها را به چشم جزوی از جهان طبیعی

1- nature imposed

1- particular

2- specialised

3- differentiated unity

می‌نگرد و این‌که هر تلاشی برای از هم‌گسیختن این وحدت به دوگانه‌انگاری و دوتالیسم خواهد انجامید:

دیالکتیک منطقی تکامل است. دیالکتیک جهان را - سراسر و بی‌هیچ استثناء - نه به عنوان نتیجه‌ی آفرینش، نتیجه‌ی فلان آغاز ناگهانی و دفعی، و تحققِ بهمان طرح بلکه نتیجه‌ی حرکت و نتیجه‌ی دیگرگونی به بررسی می‌گیرد. همه چیز در نتیجه‌ی تکامل قانون‌وار، آن می‌شود که هست... جهان اندام‌وار از امر نااندام‌وار سر برمی‌آورد، آگاهی عبارت است از قوه و نیرویی از اندام‌واره‌های زنده که بر اندام‌هایی تکیه دارد که از تکامل سرچشمه می‌گیرند.

به سخن دیگر «روح» تکامل (دیالکتیک) در تحلیل نهایی به ماده راه می‌برد. اگر نظرگاه تکاملی تا نتیجه‌ی منطقی نقل شود هیچ جایی برای ایدئالیسم یا دوگانه‌انگاری یا برای سایر گونه‌های التقاطی‌گری باقی نمی‌ماند. [۴۷]

به عبارت دیگر جانشین دیدن تاریخ و طبیعت به چشم چیزی که در ساختار خود دیالکتیکی است این است که بر این سخن برویم که طبیعت دارای یک سلسله قوانین است که به گلی جدا از قوانینی است که بر جامعه‌ی انسانی فرمان روا است. نتیجه این می‌شود که یا طبیعت به یک قلمرو ناشناختنی فرو می‌گاهد (فلان شیء فی‌نفسه‌ی کانتی) یا به رهاکردن نظریه‌ی تکامل می‌انجامد، زیرا این نحوه‌ی نگرش بر این گمان می‌رود که انسان‌ها از طبیعت نمی‌بالند و بر نمی‌آیند و با این حال جزیی از طبیعت‌اند.

تروتسکی پیش از این نیز در سخن‌رانی خود درباره‌ی «ماتریالیسم دیالکتیک و علم» در ۱۹۲۵ ملاحظات مشابهی را ابراز کرده بود. این‌جا استدلال می‌کند که هر یک از علوم به یک گلیت وابسته‌اند. روان‌شناسی «در وهله‌ی آخر» بر فیزیولوژی تکیه دارد که خود بر شیمی، مکانیک و فیزیک متکی است. بدون چنین روی‌کردی «هیچ فلسفه‌ی تام‌وتمامی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد که همه‌ی پدیده‌ها را در یک نظام واحد به هم پیوند دهد». [۴۸] تروتسکی در دفترهای یادداشت خود درباره‌ی دیالکتیک همین نکته را به‌مراتب نیرومندتر طرح می‌کند:

تمامی تکامل، گذاری از کمیت به کیفیت است... هر آن کس که قانون دیالکتیکی گذار از کمیت به کیفیت را انکار می‌کند می‌بایست یگانگی اصیل و حقیقی گیاهان و گونه‌های جانوران، عناصر شیمیایی و مانند آن را نفی کند و در نتیجه می‌بایست در تحلیل

نهایی به سفر آفرینش کتاب مقدس روی آورد. [۴۹]

چنین عبارت‌هایی ناگزیر این اعتراض را برمی‌انگیزد که تروتسکی دارد قوانین کورکورانه و جبرباورانه‌ی دانش‌های طبیعی را در مارکسیسم وارد می‌کند و کلاً راه را برای ماتریالیسمی مبتدل به شیوه‌ی بین‌المللی دوم هموار می‌کند. خواندن دقیق «ماتریالیسم دیالکتیک و علم» به تنهایی این ایرادها را رفع می‌کند. برای نمونه تروتسکی می‌گوید:

جامعه‌ی انسانی بر طبق یک طرح یا نظام پیش‌آراسته^۱ تکامل نمی‌یابد بلکه به نحو تجربی و در جریان مبارزه‌ی درازدامن، پیچیده و متناقض انواع انسانی برای بقا و سپس برای تسلط هرچه بیش‌تر بر خود طبیعت پیش رفته است. ایدئولوژی جامعه‌ی انسانی به عنوان بازتابی و ابزاری در این فرایند شکل می‌گیرد - دیرتر از موعد، به نحو پراکنده، تکه‌تکه و گویی به شکل بازتاب‌های شرطی که در تحلیل نهایی فروکاستنی به ضروریات مبارزه‌ی جمعی انسان با طبیعت‌اند. [۵۰]

تروتسکی بی آن‌که بنیاد و شالوده‌ی مادی ایدئولوژی را از نظر دور بدارد توضیح می‌دهد که ایدئولوژی انسان نه صرفاً بازتاب فرایند تاریخی بلکه هم‌چنین «ابزاری در این فرایند» است. جای دیگری در همان سخن‌رانی در تحلیل علوم از اندیشه‌ی «وحدت جدایش یافته» بهره می‌گیرد. دیدیم که تروتسکی استدلال می‌کرد که روان‌شناسی بر فیزیولوژی متکی است که آن نیز خود بر شیمی اتکا دارد و غیره. اما در دنباله‌ی سخن می‌گوید که «شیمی جانشینی برای فیزیولوژی نیست» در واقع «شیمی کلیدهای خود را دارد» که می‌بایست جداگانه مورد مطالعه قرار گیرد و «روی‌کرد ویژه، فن پژوهش ویژه، فرضیه‌ها و روش‌های ویژه‌ای» به کار گرفته شود. تروتسکی نتیجه می‌گیرد که «هر علم فقط در به اصطلاح وهله‌ی نهایی بر قوانین دیگر علوم متکی است» [۵۱]

این دریافت تروتسکی را از کاربرد خام و زمخت قوانین طبیعی در امور جامعه باز می‌دارد. تروتسکی هشدار می‌دهد که «خطایی بنیادی» است که «روش‌ها و دست‌آوردهای شیمی یا فیزیولوژی، با تخطی از همه‌ی مرزهای علمی، به جامعه‌ی انسانی پیوند زده شود». تروتسکی می‌گوید راست است که «جامعه‌ی انسانی از همه سو در احاطه‌ی فرایندهای شیمیایی است» با

این حال «زندگی عمومی نه فرایندی شیمیایی و نه فرایندی روان‌شناختی بلکه فرایندی اجتماعی است که با قوانین خاص خود شکل می‌گیرد» [۵۲]

اما درباره‌ی خود دیالکتیک چه؟ این‌که بگوییم قوانین علوم طبیعی نمی‌توانند به‌طور خودکار به تحلیل جامعه انتقال یابند حرفی است، اما کجا این مدعا را وامی‌نهد که حکم و فرمان دیالکتیک هم در جهان طبیعی و هم در جهان اجتماعی فرمان‌رواست؟ تروتسکی در یادداشت‌های خود درباره‌ی دیالکتیک به طرز خیره‌کننده بیان متفاوت روشنی از رویکرد مارکسیستی اصیل در باب این پرسش‌ها به دست می‌دهد؛ و هم‌چنان به پافشاری بر این نکته ادامه می‌دهد که انسان‌ها جزئی از طبیعت‌اند و این‌که آگاهی از ناآگاهی برمی‌آید تروتسکی می‌گوید: «خرد انسانی ما، کودک جوان تر طبیعت است». اما این تکامل معرف مرحله‌ی تاریخی تازه‌ای است که نمی‌تواند فقط با به‌کارگرفتن ابزارهایی مورد تحلیل قرار گیرد که برای طبیعت عینی کفایت می‌کند:

شناخت دیالکتیکی با دیالکتیک طبیعت همانست نیست. آگاهی جزئی کاملاً اصیل از طبیعت است، ویژگی‌ها و هنجارمندی‌هایی دارد که کاملاً از بخش بازمانده‌ی طبیعت غایب است. دیالکتیک ذهنی می‌بایست بر حسب این معنی جزئی متمایز و مشخص از دیالکتیک عینی - با صورت‌ها و هنجارمندی‌های خاص خود - باشد. [۵۳]

سپس تروتسکی در جمله‌ی معترضه‌ای در برابر کوشش هگل برای انتقال دیالکتیک آگاهی به دیالکتیک طبیعت، استدلال می‌کند که «خطر در انتقال دردهای زایمان و پج و تاب‌های عضلانی آگاهی - زیر پوشش عینیت‌گرایی - به طبیعت عینی است». در واقع از زمان هگل برخی کوشیدند این ادعا را طرح کنند که طبیعت الگوهای آگاهی انسان را باز تولید می‌کند. اما خطر اصلی، دست‌کم در جنبش سوسیالیستی، در جهت مخالف این جریان قرار داشته است. یکی از ویژگی‌های استالینسم و مارکسیسم بین‌المللی دوم این است که هر دو می‌کوشند دیالکتیک را به یک سلسله قوانین مثبت^۲ فروکاهند که با سرسختی و انعطاف‌ناپذیری، مسیر تاریخ را معین می‌کند. تمایزگذاری تروتسکی میان شکلی از دیالکتیک که درخور طبیعت است و دیالکتیکی که شایسته‌ی مطالعه‌ی جامعه است هم

وحدت و یگانگی دیالکتیک را حفظ می‌کند (و از این رو از دوگانه‌انگاری می‌پرهیزد) و هم در عین حال مانع تفسیری جبرباورانه از مارکسیسم می‌شود.

تروتسکی ارتباط میان نظریه و عمل را با عباراتی خلاصه می‌کند که سخت یادآور بهره‌گیری مارکس از اصطلاح «فعالیت عملی - انتقادی» است:

بدین سان دیالکتیک آگاهی (شناخت) بازتاب دیالکتیک طبیعت نیست بلکه نتیجه‌ی کنش متقابل زنده و جوشان آگاهی و طبیعت و - افزون بر این - روشی از شناخت است که از این کنش متقابل نشأت می‌گیرد. [۵۴]

در نظر مارکس «فعالیت عملی - انتقادی» یا عمل به معنای توانایی یگانه‌ی انسان‌ها برای دیگرگون‌ساختن آگاهانه‌ی جهانی است که هستی آن‌ها را تعیین می‌کند. هنگامی که تروتسکی می‌گوید که «تلاش برای برقرارساختن تقابلی خصمانه میان جبرباوری، یعنی «فلسفه‌ی علیت عینی» و فرجام‌شناسی^۱، یعنی «فلسفه‌ی مقصودهای ذهنی»، «فرآورده‌ی غفلت فلسفی» است [۵۵]، به همین ترکیب دیالکتیکی عامل‌های ذهنی و عینی در کنش انسان اشاره دارد.

چنین تمایزهایی میان دیالکتیک در طبیعت و دیالکتیک در تاریخ ناگزیر به دگرگونی در برخی از مفهوم‌های دیالکتیکی اصلی و کلیدی راه می‌برد. برای نمونه تروتسکی تأکید فراوان بر یک قانون دیالکتیکی ویژه دارد و آن گذار از کمیت به کیفیت است. این تأکید فرق دارد با آن تأکیدی که در بسیاری از شرح‌هایی که درباره‌ی دیالکتیک فراهم می‌آید بر نفی نفی پا می‌فتارد. شرح تحریف‌شده‌ای از نفی نفی را می‌توان به کار گرفت تا مارکسیسم را به جبرباوری متهم کرد. اجمالاً قضیه این است که برهان چنین اقامه می‌شود که تضاد میان سرمایه‌داری و برابر نهاده یا آنتی‌تزش، طبقه‌ی کارگر، ناگزیر می‌بایست در هم‌نهاده یا سنتز، یعنی در جامعه‌ای سوسیالیستی حل شوند که در آن طبقات از میان برخاسته‌اند. نفی نفی می‌شود. مارکسیست‌های سنت مارکسیستی کلاسیک بحث‌های درازآهنگ داشته‌اند که حل و رفع چنین تضادهایی به نحو خودکار انجام نمی‌پذیرد بلکه مسأله‌ای است که فقط می‌تواند در مبارزه حل شود. مارکس و کسانی که از او پیروی می‌کردند مضر بودند که فقط مبارزه‌ی میان طبقات ناگزیر است، اما حاصل و نتیجه‌اش اجتناب‌ناپذیر نیست. تفسیر تروتسکی از

دیالکتیک کلاً در این حال و هوا دم می‌زند. تروتسکی می‌گوید دیالکتیک به ما «شکل‌های دگرگونی یک رژیم به رژیم دیگر را» می‌بخشد اما سپس می‌افزاید:

... در چنین شکل‌گلی‌ای فقط مسأله‌ی امکان در میان است... از این رو، از امکان پیروزی بورژوازی بر طبقات فئودال تا خود پیروزی، مقداری پس‌افت‌های زمانی مختلف وجود دارد، و اغلب خود پیروزی یک جور نیمه‌پیروزی به نظر می‌رسد. برای آن‌که امکان به صورت ضرورت درآید باید برخی عامل‌ها تقویت و برخی دیگر تضعیف شوند و ارتباط مشخصی میان تقویت‌ها و تضعیف‌ها برقرار گردد. به سخن دیگر ضروری است که دگرگونی‌های کمی متعدد راه را برای مجموعه‌ی تازه‌ای از نیروها هموار کنند. [۵۶]

تروتسکی چنان به این نظر پابند است که دیالکتیک در تاریخ یک گرایش و نه قانونی جبرباورانه است که نفی، یا سه‌گانی را (برنهاد را برابرنهاده نفی می‌کند و برابرنهاده را نیز هم‌نهاده نفی می‌کند)، به عنوان «سازوکار» دگرگونی کمیت به کیفیت» تعریف می‌کند. تروتسکی درک و دریافت خود را از دیالکتیک به‌ویژه به‌وضوح هرچه بیش‌تر در یادداشت‌های خود بیان می‌کند اما خود این روش را از دیرزمانی پیش از آن مورد استفاده قرار داده بود. تحلیل او از نقش فرد^۱ (شخصیت) در تاریخ نشان می‌دهد که با چه درخششی روش-مارکسیستی را به کار می‌گیرد.

فرد در تاریخ

تعیین نقش فرد در تاریخ، آزمونی جدی برای هر نظریه‌ی ماتریالیستی تاریخ است. امروزه وقتی مقدار فراوانی از آنچه به عنوان نظریه‌ی اجتماعی پذیرفته می‌شود - از جمله چیزهایی که پست‌مدرنیست‌ها، فمینیست‌ها و مارکسیست‌های تحلیلی می‌نویسند - بر سرشت کاهش‌ناپذیر تجربه‌ی شخصی تأکید می‌ورزد، بیش از هر وقت دیگر اهمیت دارد که روی‌کرد مارکسیست‌ها به این مسأله درست باشد. تروتسکی شرحی شگفت‌آور از نحوه‌ی شکل‌گیری

فردیت در کتاب ادبیات و انقلاب به دست می‌دهد:

حقیقت این است که گرچه فردیت یگانه و بی‌همتاست اما به این معنی نیست که فردیت را نمی‌توان تحلیل کرد. فردیت عبارت است از جوش خوردن عناصر قبیله‌ای، ملی، طبقاتی زمانی و نهادی و در واقع، در یگانگی و بی‌همتایی این جوش خوردن، در نسبت‌های این آمیزه‌ی روان‌شیمیایی^۱ است که فردیت جلوه‌گر می‌شود. [۵۷]

تروتسکی در تاریخ انقلاب روسیه اندیشه‌ی مشابهی را بیان می‌کند: «ویژگی‌های ممیز» شخص فقط خراش‌های منفردی هستند که قانون عالی‌تر تکامل نقش می‌زند. [۵۸] تروتسکی می‌گوید فقط از آن روکه هریک از ما هم‌آمیزی یگانه و بی‌همتایی از عناصری است که عام‌اند می‌توانیم آثار هنری تک و منفرد را دریابیم. اثر هنری نیروهایی را ترکیب می‌کند که در همه‌ی ما به کاراند، اما این کار را به نحو یگانه و بی‌همتایی انجام می‌دهد که هر هنرمند خاص آن را معین می‌کند:

پس می‌توان به رأی‌العین دید که آنچه میان این روح و آن روح پل برقرار می‌کند امر یگانه و بی‌همتا نیست بلکه امر عام و مشترک است. تنها از رهگذر عام و مشترک است که یگانه و بی‌همتا شناخته می‌شود؛ در انسان امر عام و مشترک را مستمترین و پایدارترین شرایط که «روح» او را می‌سازند، یعنی شرایط اجتماعی تعلیم و تربیت، هستی، کار و اجتماعات تعیین می‌کنند. [۵۹]

از همین روست که «معیار و ملاک طبقاتی در همه‌ی زمینه‌های ایدئولوژی چنین پُر بار و غنی است». اما چنان که هم‌اکنون آشکار خواهد شد منظور تروتسکی این نیست که بنابراین هر فرد می‌تواند به نمونه‌ی قالبی و کلیشه‌ای ساده‌ی طبقه‌ی خود فرو کاهد. می‌نویسد:

ما به‌هیچ‌وجه وانمود نمی‌کنیم که اهمیت امر شخصی را در روش کار فرایند تاریخی انکار می‌کنیم، هم‌چنان که منکر اهمیت امر شخصی در امر تصادفی نیز نیستیم. ما فقط اصرار داریم که یک شخصیت تاریخی را با همه‌ی ویژگی‌هایش نباید به عنوان فهرست خشک و خالی خصوصیات روان‌شناختی در نظر گرفت بلکه باید در او به چشم واقعیتهای زنده نگریست که از شرایط اجتماعی مشخص برمی‌آید و بر آن‌ها تأثیر می‌گذارد.

۱- Individual فرد را در زبان فارسی و به‌ویژه در عنوان رساله‌ی مشهور پلخانوف، نقش شخصیت در تاریخ، بیش‌تر به شخصیت ترجمه کرده‌اند.

همان‌گونه که بک شاخه گل سرخ به این دلیل عطر و بوی خود را از دست نمی‌دهد که فلان دانشمند علوم طبیعی به عناصر سازنده‌ی خاک و آب و هوایی اشاره می‌کند که گل از آن تغذیه کرده است، به همین گونه نیز نمایش ریشه‌های اجتماعی شخصیت نه عطر خوش‌اش را دور می‌کند و نه بوی بدش را. [۶۰]

البته این‌که بتوان ضابطه‌ای کلی پروراند که بتوان به یاری آن مسأله‌ی فردیت را دریافت، یک چیز است و کاملاً چیزی دیگر و مسأله‌ای دشوارتر این است که بتوان شرحی از نقش و ویژه‌ی افراد خاص ارایه کرد. تروتسکی مؤلف یک چنین پژوهشی است و این پژوهش نقش‌لنین در انقلاب روسیه است.

تروتسکی نقش‌لنین را در آوریل ۱۹۱۷ و در زمانی بررسی می‌کند که بلشویک‌ها از رویارویی با دولت موقت در مانده‌اند. آیا بلشویک‌ها از نو خود را در جهت درست قرار خواهند داد بدون لنین دست به پیکار برای انقلاب دوم و سوسیالیستی خواهند زد؟ برهان تروتسکی این است که بلشویک‌ها احتمالاً چنین می‌کردند اما نه به‌هنگام، زیرا: «جنگ و انقلاب چندان مجالی برای حزب نمی‌گذاشت تا رسالت خود را به انجام برساند. پس به‌هیچ‌رو بعید نمی‌نماید که یک حزب گیج و دست‌پاچه و پاره‌پاره می‌گذاشت تا فرصت انقلابی برای سال‌های متمادی از چنگ‌اش برود» [۶۱]

«نفوذ شخصی» لنین است که «بحران را کوتاه می‌کند». تروتسکی می‌گوید این‌جا «نقش شخصیت در مقیاسی حقیقتاً غول‌آسا در برابر ما قد می‌افرازد»، با این همه ما هیچ مشکلی برای پذیرفتن این قضیه نداریم زیرا که «مانترالیسم دیالکتیک... هیچ وجه اشتراکی با تقدیرباوری ندارد» [۶۲]

شرح تروتسکی را آیزاک دویچر در پیامبر مطرود با شور و حرارت مورد اعتراض قرار داده است. دویچر مدعی است که این تحلیل یکی از «کم‌توفیق‌ترین» تحلیل‌های تروتسکی است. دویچر، تروتسکی را به «ذهنی‌گرایی» ای متهم می‌کند که «سخت برخلاف طبع و سرشت سنت فکری مارکسستی است» [۶۳] دویچر در مقابل تروتسکی از مقاله‌ی پلخانوف نقش فرد در تاریخ^۱ به دفاع برمی‌خیزد. دویچر سخن پلخانوف را به این عبارت تفسیر می‌کند که «رهبر

صرفاً ابزار نیاز یا ضرورتی تاریخی است، و این‌که ضرورت هنگامی که به این ابزار نیاز داشته باشد، ابزار خاص خود را پدید می‌آورد. بنابراین هیچ مرد بزرگی «جای‌گزین‌ناپذیر» نیست» و هنگامی که می‌گوید اگر روبسپیر در ژانویه‌ی ۱۷۹۳ کشته شده بود «البته جای‌اش را کس دیگری می‌گرفت؛ و گرچه ممکن بود شخص دیگر از هر بابت نسبت به او در مرتبه‌ی پایین‌تری باشد، در هر حال رویدادها همان مسیر را در پیش می‌گرفتند» [۶۴]، با نظر مساعد از پلخانوف نقل قول می‌کند.

در این تحلیل بی‌مبالاتی «تاریخ» در جای‌گزین‌نکردن ژزا لوکزامبورگ در ۱۹۱۹ توضیح‌ناپذیر است. اما دویچر فارغ از چنین پرواهایی ادامه می‌دهد:

آیا در زمانه‌ی خود ما انقلاب‌های چین و یوگسلاوی... به دست رهبرانی به پیروزی رسیدند که قاتی کوچک‌تر و حتا بسیار کوچک‌تر دارند؟ در هر مورد گرایش انقلابی ابزارهای خود را در چنین مواد و مصالح انسانی در دسترس می‌یابد یا پدید می‌آورد. [۶۵]

دویچر آشکارا این نکته را از نظر دور می‌دارد که مائو و تیتو نمایندگان طبقه‌ی کارگر نبودند، احزابی انقلابی را رهبری نمی‌کردند و رهبران انقلاب‌های طبقه‌ی کارگر نبودند. بنابراین چندان تعجب‌آور نیست که به این نکته بربخوریم که در این تحلیل‌ها نقش طبقه‌ی کارگر را «گرایش انقلابی» ای پُر کرده است که بدون دخالت انسانی دارد چیزی را پدید می‌آورد» که بدان نیاز دارد.

اگر به تحلیل تروتسکی از نقش‌لنین در انقلاب روسیه برگردیم می‌توانیم ببینیم تروتسکی به جای آن‌که مسأله‌ی رهبری را، مانند دویچر و پلخانوف، از بستر و زمینه‌ی تاریخی آن جدا کند، آن را محکم و استوار در این بستر و زمینه جای می‌دهد. تروتسکی اصرار می‌ورزد که «لنین نیروی آفریننده‌ی فرایند انقلابی نبود»، بلکه صرفاً به یک زنجیره‌ی نیروهای تاریخی عینی وارد شد. لنین «از بیرون با حزب مخالفت نکرد، بلکه خود کامل‌ترین مظهر و تجسم آن بود. لنین با تربیت حزب، خود را تربیت کرده بود». لنین بلشویک‌ها را رهبری کرد اما نه به این سبب که او قهرمانی یکه و تنها بود بلکه از آن رو که خود او را حزب بلشویک آفریده بود. پیکار پایان‌ناپذیر برای بناکردن حزب، سیل نامه‌هایی که طی دهه‌های

متمادی از جانبِ لنین به سوی کارگران و اعضای حزب و از طرفِ آن‌ها به سوی لنین سرازیر شده بود، مقاله‌ها و سخن‌رانی‌هایی که هم لنین عرضه کرده بود و هم دیگران ایراد کرده بودند و لنین به همه گوش سپرده بود، این‌ها است آنچه لنین را شکل داده بود. چنان که تروتسکی می‌گوید:

لنین عنصری تصادفی در تکاملِ تاریخی نبود بلکه فرآورده‌ی کُلّ تاریخِ روسیه بود. لنین با ژرف‌ترین ریشه‌ها در این تاریخ جا گرفته بود. لنین در جریانِ یک‌ربع قرن گذشته همراه با پیش‌آهنگانِ طبقه‌ی کارگر با مبارزه‌اشان زیسته بود. [۶۶]

دقیقاً همین وجه اشتراک که لنین با حزب خود داشت سبب شد تا بتواند در سراسر ۱۹۱۷ از «روح به روح» با آن سخن بگوید. بی‌همتایی و یگانگی لنین در این بود که می‌توانست این سنت مشترک را درست‌تر و کامل‌تر از مخالفانش بیان کند. تروتسکی این نکته را به روشن‌ترین وجه در دفترهایی درباره‌ی دیالکتیک توضیح می‌دهد:

لنین بارها نه فقط در مسایل کوچک بلکه در مسایل بزرگ به خطا رفت... یک لشکر آدم می‌تواند با هر توجیهی در مورد مسایل معین و گاه بسیار مهم به درستی نظرهای خود و خطاهای لنین اشاره کند. گروه بوربا [مبارزه] در انتقاد خود از نخستین برنامه‌ی ارضی لنین بر حق بود... پلخانوف نیز در انتقاد از نظریه‌ی سوسیالیسم «از بیرون» لنین درست می‌گفت؛ نویسنده‌ی این سطور نیز در چشم‌اندازِ کُلّی خود در خصوص خصلت انقلاب روسیه بر حق بود، اما در کشاکش گرایش‌ها، گروه‌ها و افراد، تا حد بسیار زیادی احدى قادر بود شرحی به دست دهد که اعتبارِ شرح لنین را داشته باشد. در همین جاست که راز نفوذ و تأثیر و قدرت او نهفته است و... نه در آن خطاپذیری تقلبی که ساخته و پرداخته‌ی تاریخ‌نگاری مقلدانِ بی‌مایه است. [۶۷]

اگر به سببِ اوضاع و احوال استثنایی، لنین رهبری انقلابی نمی‌بود که از تبعید باز می‌گشت، این واقعیت بیش‌تر آشکار می‌شد و فردیت لنین کم‌تر برجستگی می‌یافت. اما صرف این جدایی جسمانی زمینه را برای تقابل ساده و احساسی «قهرمان» و «توده» هموار کرده است. اگر لنین در تبعید نمی‌بود، «پیوستگی درونی سیر تکاملی حزب» آسان‌تر

قابل تشخیص بود. [۶۸]

از این شرح دو نکته روشن می‌شود. نخست آن‌که جای چنین رهبری را که تشکیلات طی دهه‌ها کار نظری و مبارزه‌ی ملی قوام بخشیده است نمی‌توان در آستانه‌ی انقلاب به‌آسانی به «نیروهای تاریخ» سپرد. دوم آن‌که یگانگی و بی‌همتایی چنین رهبری تنها در توانایی او به فشردن و خلاصه کردن تجربه‌ی کسانی است که به اتفاق آن‌ها چنین تشکیلاتی را بنا کرده است و نیز در توانمندی و قابلیت است که به یاری آن توانسته‌اند آن سنت را چنان بتابانند که با وظایف تازه روبه‌رو شود. بدون تشکیلات انقلابی نه افرارِ فهم و دریافت مبارزه را می‌داشتند و نه توانایی رهبری آن را. هرگونه تشکیلات جمعی طبقه‌ی کارگر، خواه فلان حزب انقلابی، بهمان اتحادیه‌های کارگری، یا حتا حزبی رفرمیستی قدری از این قدرت بر تغییر تاریخ را به اعضا و رهبران خود می‌بخشد. اما این‌که اعضا و رهبران چه اندازه از این قدرت را در اختیار دارند و این‌که آیا از این قدرت به نحو مؤثر و کارآمد بهره می‌گیرند منوط به بسیاری چیزها است، از جمله اندازه و ابعاد تشکیلات، سیاست‌اش، تاریخ‌اش، موقعیت اقتصادی‌ای که در آن عمل می‌کند، قدرت و سازمان طبقه‌ی کارگر و جز آن.

اما هنگامی که اکثر نظریه‌پردازان اجتماعی به بررسی موقعیت فرد می‌پردازند به این زمینه‌ی جمعی اعتنایی نمی‌کنند. بسیاری از مسایل دشواری که برخی از سوسیالیست‌ها و فمنیست‌ها در سالیان اخیر با آن دست‌به‌گریبان بوده‌اند - تجاوز به عنف، پورنوگرافی، جنایت و مواد مخدر - موقعیت‌هایی هستند که در آن خود افراد به بی‌رحمانه‌ترین نحو از هرگونه قدرت جمعی جدا می‌شوند. گفتن این مطلب خطاست که چنین افرادی، خواه قربانی باشند یا گناه‌کار، به همان نحو در سرنوشت خود دست به انتخاب می‌زنند که تک‌تک اعضا و رهبران جنبش‌های اجتماعی بزرگ بر مقدرات جمعی خود اعمال قدرت می‌کنند.

آنچه به لنین یا کرامول یا روسپیرو امکان داد تا ادای دین فردی به تاریخ کند قدرت سترگ جنبش‌هایی بود که اینان از بطن آن برخاسته بودند. آنچه عنصر انتخاب واقعی را در زندگی افراد تک‌افتاده و منزوی در هم می‌شکند جدایی تام‌وتمام این کسان از چنین جنبش‌هایی و اتکای تام‌وتمام‌شان، هم از لحاظ اقتصادی و هم ایدئولوژیک به نظامی است که یک‌سر با نیازها و آرزوهای آنان سازگار نیست و ستمی و ستیز دارد. هر قدر فرد تک‌افتاده‌تر و

بی قدرت تر و هر قدر اوضاع و احوالی که با آن روبه روست وحشیانه تر باشد کم تر فرصت و بخت آن را دارد که بر سرنوشت فردی خود تأثیر گذارد. چنان که تروتسکی می گوید:

مردم نسبت به غفلت و واکنش های متفاوتی دارند اما عکس العمل شان نسبت به آهن گداخته شبیه به هم است. همان گونه که چکش نجاری هم گره و هم مکعب را تبدیل به یک ورق فلزی می کند، به همین گونه نیز زیر ضربه ی رویدادهای بزرگ و بی امان مقاومت ها در هم می شکند و مرزهای «فردیت» از میان می رود. [۶۹]

دیالکتیک انقلاب مداوم

نظریه ی انقلاب مداوم نمودار گسستی مهم از جبریاوری بین المللی دوم است. این نظریه بعدها به صورت شالوده و سنگ بنای پیکار تروتسکی با نظریه ی تقدیرباورانه ی «سوسیالیسم در یک کشور» استالین درآمد. تروتسکی در هردو مورد به بحث در این باره می پردازد که برای آن که کشوری عقب مانده برای انقلاب سوسیالیستی آماده شود و به پختگی و شکفتگی برسد لازم نیست از همه ی مراحل تکامل سرمایه داری گذر کند که خصیصه ی بارز تاریخ قدرت های سرمایه داری پیش رفته است. نظریه ی تروتسکی، یعنی قانون تکامل مرکب و ناموزون، بر این نکته تأکید می ورزد که هر تحلیلی از امکانات بالقوه ی انقلابی در کشورهای عقب مانده می بایست از کلیت تکامل سرمایه داری در مقیاسی جهانی بی اغازد. پس روشن است که شرایط مادی برای جامعه ی سوسیالیستی وجود دارد، گو که اگر این شرایط را مجزا و جداگانه در نظر آوریم در هر بخش از این نظام جهانی وجود ندارد. اگر قرار باشد انقلابی در کشوری عقب مانده با موفقیت قرین باشد، در آن صورت این انقلاب را باید به دیگر بخش های نظام [جهانی] گسترش داد و بدین سان از ثروت مادی شان بهره برد. بنابراین دیدن ارتباط متقابل بخش های گوناگون کلیت نیز کلید راه یابی به تحلیل تروتسکی است. طبقه ی کارگر برای تحقق این نیروی بالقوه ناچار است آگاهانه برای رهبری انقلاب بجنگد.

حتا از این طرح اجمالی نیز روشن است که نظریه ی تروتسکی از جمله کاربردهای درخشان روش دیالکتیکی در اوضاع و احوال تاریخی به شمار می آید. [۷۰] تروتسکی فقط فلان طرح دیالکتیکی انتزاعی را بر واقعیات سرکش و نافرمان تحمیل نمی کند؛ بلکه به مدد

پژوهش. تجربی تصویری از کلیت، مناسبات طبقاتی بنا می کند و به ضابطه بندی قانون تکامل مرکب و ناموزون می پردازد تا ارتباط میان بخش های گوناگون کلیت را پی گیرد. این تصویر را عبارتی که بعدها در یادداشت هایی درباره ی دیالکتیک به کار گرفت - وحدت جدایش یافته - به درستی توصیف می کند.

تروتسکی در پاسخ به استالینیست هایی که او را متهم به «جست زدن از مراحل تاریخی» می کنند این مفهوم را توضیح می دهد:

یاوه است که بگویم به گلی نمی توان از روی مراحل جست زد. فرایند زنده ی تاریخی همیشه از «مراحل» تک و منفرد جهش می کند، مراحل منفردی که از بخش بندی نظری به اجزای سازنده ی فرایند تکامل در کلیت اش، یعنی در کامل ترین گستره اش، ناشی می شود... می توان گفت که نخستین وجه تمایز میان یک انقلابی و یک تکامل باور^۱ مبتدل در توانایی تشخیص و بهره برداری از این لحظه ها نهفته است. [۷۱]

تروتسکی به همین ترتیب چندان مهلتی به مخالفان اش نمی دهد تا از اجتناب ناپذیری تاریخی سخن بگویند:

می توان ثابت کرد که این یا آن مرحله در شرایط معینی ناگزیر و اجتناب ناپذیر است، گو که به لحاظ نظری ناگزیر نیست. و برعکس، مراحل را که به لحاظ نظری «ناگزیر» اند می توان به مدد پویایی تکامل، به ویژه در خلال انقلاب ها تا حد صفر فشرده و متراکم کرد. [۷۲]

نظریه ی انقلاب مداوم تروتسکی نمونه ای از دیالکتیک کاربندی^۲ است. این نظریه در ضمن تحلیلی مشخص دربردارنده ی همه ی گزاره ها و آرای است که او بعدها به صورت مبانی کلی در نوشته های خود درباره ی دیالکتیک جمع بندی کرد.

هنگامی که به نوشته های تروتسکی در باب هنر نظر می کنیم به همین مبانی برمی خوریم. در این زمینه تروتسکی فرهنگ را به ریشه ها و بنیادهای مادی اش پیوند می دهد و بر این نکته پا می فشارد که «ملاک و معیار طبقاتی» در هنر مهم و حیاتی است اما هم چنین استدلال می کند که هنر را «باید بر طبق قوانین خاص خودش مورد داوری قرار داد». این سخن تا

۱- evolutionist، به معنای کسی که در حیطه ی سیاسی به مشی اصلاحی و تکامل تدریجی باور دارد.

2- applied dialectics

هنگامی که به عنوان نمونه‌ی دیگری از «وحدت جدایش یافته» دریافت نشود هم چون تناقضی به نظر می‌آید. تروتسکی در ادبیات و انقلاب بار دیگر نشان می‌دهد که نه ایدئالیسم برای تحلیل نقش هنر کافی است و نه ماتریالیسم مبتدل. تروتسکی بر آن است که هنر نه آینه است که صرفاً جامعه را و تاباند و نه چکش که جامعه را بنا بر امیال و هوس‌های خود شکل دهد.

تروتسکی «هنر پیش از اکتبر» را که آرزومندان صرفاً با حال و هوای غم غربت در پی روزگار تزار است رد می‌کند. اما در عین حال به هیچ‌رو نظر غیرانتقادی به فوتوریست‌ها و متخصصان پرولیت‌کولت^۱ ندارد. تروتسکی می‌گوید فراخوان فوتوریست‌ها برای گسستن از هنر گذشته فقط «تا آن‌جا معنی دارد که فوتوریست‌ها طناب‌ها را ببرند که آن‌ها را به کشیش‌ها و کاهنان سنت ادبی بورژوازی وصل می‌کند» اما این دعوت برای طبقه‌ی کارگر هیچ معنایی ندارد زیرا «طبقه‌ی کارگر نباید و نمی‌تواند از سنت ادبی بگسلد زیرا که طبقه‌ی کارگر در چنگال چنین سنتی نیست» [۷۳]

استدلال تروتسکی این است که طبقه‌ی کارگر می‌بایست هم بر فرهنگ کهن مسلط گردد و هم فرهنگ نو را قوام بخشد. در جریان این کار، کارگران هم قالب‌های هنری تازه می‌آفرینند و هم قالب‌های کهن را احیا می‌کنند. این شیوه‌های نگرش بر ارزیابی تکامل فرهنگ در مجموع استوار است و در عین حال هم پیوستگی و هم ناپیوستگی آن را با جامعه‌ی پیش‌انقلابی در نظر می‌گیرد. این نحوه‌ی نگرش بر این نکته تأکید می‌ورزد که دگرگونی هنر تنها ممکن است بر دریافت ارتباط میان انقلاب و هنر استوار باشد، نحوه‌ی نگرشی که نه منفعلانه هنر را به عنوان قلمروی مستقل می‌پذیرد و نه هنر را به بیان بی‌واسطه‌ی نیازهای جامعه و به حد تبلیغات فرو می‌کاهد:

نمی‌توان مفهوم فرهنگ را به تغییر کوچک در زندگی روزمره‌ی فرد بدل کرد و میزان موفقیت فرهنگی طبقاتی را با گذرنامه‌های پرولتاریایی مبدعان یا شاعران منفرد معین کرد.

۱. proletkult یا proletkult به معنای «فرهنگ پرولتاریایی». سازمانی که در ۱۹۱۷ در اتحاد شوروی تأسیس شد تا زمینه‌ی بی‌ریزی فرهنگ کارگری راستین را فراهم آورد و غرض از آن فرهنگی است که به دست پرولتاریا برای پرولتاریا و فارغ از همه‌ی بقایای فرهنگ بورژوازی دست به آفرینش هنری و ادبی می‌زند.

فرهنگ عبارت است از مجموع اندام‌وار شناخت که وجه ممیز و ویژگی سراسر جامعه یا دست‌کم طبقه‌ی حاکم آن است. فرهنگ همه‌ی زمینه‌های کار انسان را در بر می‌گیرد و در آن‌ها نفوذ و تأثیر می‌کند و آن‌ها را در یک نظام متحد و یگانه می‌سازد. دست‌آوردهای فردی بر فراز این سطح قرار می‌گیرند و آن را به تدریج ارتقا می‌دهند. [۷۴]

هنرمندان منفرد می‌توانند به بازساختن فرهنگ یاری رسانند اما نه به صورت مجزا و تک‌تک و نه در شرایطی که خود برمی‌گزینند.

چکیده‌ی سخن

نوشته‌های فلسفی تروتسکی اغلب کوتاه و معنا و مفهوم‌شان فشرده است. واقع این است که برخی از این نوشته‌ها یادداشت‌هایی است که به قصد انتشار نوشته نشده است. شاید هم معنا و اهمیت‌شان فقط در برابر پس‌زمینه‌ی سنت اندیشه‌ی دیالکتیکی که از هگل آغاز می‌شود و از رهگذر نوشته‌های مارکس و انگلس، لوکزامبورگ، لنین، لوکاج و گرامشی ادامه می‌یابد روشن شود. تروتسکی آشکارا می‌اندیشید که خط سیر همین است زیرا نوشته‌هایش تا حدی حاوی تفسیرهایی درباره‌ی نوشته‌های هگل است و تا حدی حکم فراهم‌آوردن زمینه‌ی آمادگی برای مطالعه‌ی دفترهای فلسفی لنین را دارد. این چکیده‌ی سخن صرفاً موضعی را روشن می‌سازد که این سنت ما را به پابندی به آن متعهد می‌کند. نخست آن‌که این نحوه‌ی نگرش ما را به نظرگاهی پابند می‌کند که جهان طبیعی و اجتماعی را به چشم کلیت واحدی می‌نگرد که در نتیجه‌ی تضادهای درونی خود در درازنای زمان پیش می‌رود و تکامل می‌یابد. هر موضع دیگری جهان طبیعی را به یک قلمرو ناشناختنی فرو می‌کاهد که جدا از جامعه است و بر طبق اصول و مبادی بیگانه و خارجی تحول می‌یابد. افزون بر این، از آن‌جا که جهان اجتماعی از میان جهان طبیعی برمی‌آید و می‌بالد (و هم‌چنان در کنش متقابل دایمی با آن شکل می‌گیرد) همه‌گونه دلیل در دست است که معتقد شویم که اگر یکی از این دو قلمرو دارای ساختار دیالکتیکی باشد، دیگری هم خواهد بود.

دلیل این‌که چرا به نظر می‌رسد که دانش طبیعی کم‌تر از دانش اجتماعی به روش.

دیالکتیکی نیاز دارد این است که طبع و ماهیت بخش‌بخش شده و ابراری مقدار فراوانی از پژوهش علمی برای مقاصد جامعه‌ی سرمایه‌داری کفایت می‌کند. با این حال، گرچه این کار علمی ثمره‌های واقعی در بر دارد، ضرورتاً هم در دست‌آوردها و هم در روش‌ها محدود است. هدف‌های علم را ماهیت بورژوازی جامعه تا حدودی از پیش معین می‌کند و همین نکته مقدار زیادی از بحث درباره‌ی ساختار کلی جهان طبیعی و مقاصد علم را با بن‌بست روبه‌رو می‌کند. لحظه‌ای که پژوهش علمی به فراتر از این مرزها پا می‌گذارد - خواه در حیطه‌ی تکامل، نسبیت، یا نظریه‌ی آشوب^۱ یا در زمینه‌ی نظریه‌هایی که با ماهیت ساختمان جهان سروکار دارند - اغلب مسایل دیالکتیک طرح می‌شود. در بسیاری از موارد (داروین نمونه‌ای است که تروتسکی ذکر می‌کند) دانشمندان علوم طبیعی نظریه‌های شبه‌دیالکتیکی طرح می‌کنند. این امر دلیلی است بر این‌که هم واقعیتهایی که این دانشمندان مورد پژوهش قرار می‌دهند دارای شکل دیالکتیکی تحول و تکامل است و هم این‌که دانشمندان چارچوب دیالکتیکی را سودمندترین چارچوب برای چنین مطالعه‌ای می‌یابند. البته این برهان را فقط تحلیل مشروح علم می‌تواند قاطعانه به اثبات برساند.

با این همه برای فرض این‌که طبیعت دیالکتیکی است، دلایل گلی چندی در دست است. می‌توان به‌وضوح دید که طبیعت نظامی به‌هم‌پیوسته و به‌هم‌تنیده است که میلیون‌ها سال پیش از آن‌که انسان‌ها قدم بر خاک بگذارند تکامل پذیرفته است. طبیعت اکنون نیز هم‌چنان به تکامل ادامه می‌دهد و در آینده نیز چنین خواهد کرد بی آن‌که منوط به این باشد که انسان‌ها بر روی آن کار کنند یا نکنند. بنابراین طبیعت دارای پویایی درونی است. هم‌چنین می‌توانیم مطمئناً ادعا کنیم که طبیعت نه بر پایه‌ی بخت و اتفاق^۲ و تصادف بلکه بر طبق مبانی و اصول معینی تکامل می‌یابد که به لحاظ عقلی دریافتنی است. هم‌چنان که به آرامی و همواری نیز تکامل نمی‌یابد. طبیعت از رهگذر دگرگونی‌های بزرگی تکامل می‌یابد که گرچه زمینه‌ی آن از راه دگرگونی مولکولی کوچک مهیا می‌شود، اما همین که روی دهد جهان را کیفیتاً و از بنیاد متفاوت با آنچه پیش از آن بوده بر جا می‌گذارد. تروتسکی به تکامل آگاهی انسان به عنوان یک چنین مرحله‌ای از دگرگونی اشاره می‌کند.

دوم آن‌که این نظرگاه شالوده‌ی برهانی را می‌ریزد که از این اتهام پرهیز می‌کند که هر برداشتی از دیالکتیک که هم طبیعت و هم جامعه را در برگیرد می‌بایست در رهگذر خطر واردکردن قوانین عینی تکامل طبیعی به قلمرو اجتماعی باشد و لذا مارکسیسم را به دترمینیسم فرو کاهد. نکته‌ی تروتسکی فقط این نیست که «آگاهی از ناآگاهی برمی‌آید» و بدین سان مرحله‌ی کیفیتاً تازه‌ای در تاریخ می‌گشاید، بلکه هم‌چنین به پیروی از انگلس می‌گوید که ساختار دیالکتیک در جامعه با ساختار دیالکتیک در طبیعت متفاوت است - ساختار نخست می‌بایست تکامل آگاهی را به نحوی در نظر بگیرد که دومی نیازی بدان ندارد. دیالکتیک نمی‌تواند به صورت فلان شالوده‌ی تغییرناپذیر بماند که بر فراز آن همه چیز تغییر می‌کند اما خود آن از تغییر برکنار است. دیالکتیک نیز هم‌چنان که جهان طبیعی و جهان اجتماعی تحول می‌پذیرد دیگرگون می‌شود. این یکی از ویژگی‌های بنیادی دیالکتیک ماتریالیستی است که یک‌سر از کار هگل ناپیداست؛ فیلسوفی که نیاز به دیالکتیکی منسجم نداشت که شکل‌اش را چنان بورزد و قالب بگیرد که بتواند از عهده‌ی رویارویی با اوضاع و احوال جهان مادی‌ای که خود زاییده‌ی آن است برآید.

در این نظرگاه، طبیعت و جامعه «یک وحدت» اند اما همانست نیستند. طبیعت و جامعه «وحدتی جدایش‌یافته» اند که در آن هر قلمرو خاص هم‌چنان با قلمرو دیگر پیوند دارد با این همه در آن هر قلمرو هم‌چنین فرایندها و قوانین خاص خود را پدید می‌آورد. تروتسکی از دیرباز چنین تمایزی را در کار نظری خود به کار گرفته بود. این نحوه‌ی نگرش در نظریه‌ی انقلاب مداوم او، در نوشته‌های تاریخی‌اش و در تحلیل‌اش از هنر به صورت اصل راه‌نما درآمده بود. برداشت تروتسکی از «وحدت جدایش‌یافته»، یعنی معادل فلسفی تکامل مرکب و ناموزن، ضابطه‌بندی‌ای اصیل و قویم است.

این از آن دست تحلیل‌های مارکسیستی است که هیچ نیازی بدان ندارد که با مفهوم‌هایی چون «خودمختاری نسبی» پالوده و اصلاح گردد، هم‌چنان که نیازی به این ندارد که برای اعتقاد به این‌که کنش انسانی آگاهانه نقشی در جهان در حال دگرگونی ایفا می‌کند به دامن دوگانه‌انگاری بیافتیم و در عین حال از ما نمی‌خواهد که برای توضیح نقش فرد در تاریخ از ایدئالیسم سر در بیاوریم.

با این همه این روش نیاز به دفاع دارد. بسیاری از سوسیالیست‌ها در کشورهای سرمایه‌داری به لحاظ اقتصادی پیش‌رفته، ده‌ساله یا حتی بیش از این مدت را در حال و هوای عقب‌نشینی سنت مارکسیستی اصیل سپری کرده‌اند. به قول تروتسکی: «دوره‌های ارتجاعی... طبعاً به صورت اعصار تکامل‌گرایی بُنجل و پیش‌پاافتاده درمی‌آیند»، و ممکن بود تروتسکی به گفته‌ی خود مخالف دیالکتیکی آن، ایدئالیسم انبوه را نیز اضافه کند. ما از این هردو به مقدار فراوان داشته‌ایم. اکنون به نظر می‌آید که انگار این دوره رو به پایان است.

نتیجه

تضادهای نظریه‌ی معاصر

برای ارزیابی کامل شرحی از دیالکتیک که در این کتاب عرضه شد لازم است چکیده‌ی مختصری از زمینه‌ای که این روش در بستر آن آرایه شد به دست داده شود. ناتوانی چپ معاصر در هم‌سازی با تکامل سرمایه‌داری در اواخر قرن بیستم از تاریخ این جنبش سرچشمه می‌گیرد و در نهایت امر به تقسیم‌بندی میان استالینیسم و مارکسیسم انقلابی اصیل در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ برمی‌گردد. اما برای مقصودی که ما در نظر داریم داستان می‌تواند از ۱۹۵۶ با نخستین ترک‌ها در تک‌سنگ استالینیستی آغاز گردد.

در آن سال دو رویداد ضربه‌های سهمناک بر استالینیسم وارد آورد. سخن‌رانی سِری خروشچف «کیش شخصیت» استالین را به محاکمه کشید، و سرکوب انقلاب مجارستان به دست نیروهای روسی، خروج جمعی و توده‌وار از احزاب کمونیست را در سطح بین‌المللی شتاب بخشید. فقط حدود هفت‌هزار نفر حزب کمونیست نسبتاً کوچک بریتانیا را ترک گفتند. بسیاری از این کسان کارگر بودند، اما این خروج‌ها شامل تقریباً همه‌ی چهره‌های تابناک گروه مورخان حزب کمونیست نیز می‌شد که از آن میان می‌توان از ادوارد و دوروتی تامپسون، جان سویل^۱ و کریستوفر هیل^۲ نام برد. نامه‌ای که تامپسون پیش از سرکوب قیام مجارستان به سویل نوشته است می‌تواند دریافتی از حال و هوای حاکم بر بسیاری از اعضای حزب کمونیست در آن زمان به دست دهد:

یاد ندارم که هرگز تا به حال چنین سیلی آب‌داری به گوش‌مان خورده باشد که بیست و چهارمین [کنگره‌ی حزب کمونیست بریتانیا]ی‌مان بر صورت همه نواخت... دروغ

از یک امتیاز کوفتی به احساسات و صداقت ما: نه عذرخواهی از اعضای ساده، نه انتقاد از خود، نه پوزش خواهی از مردم بریتانیا، نه ذکری از نکته‌هایی از نظریه‌ی مارکسستی که حالا به ارزیابی مجدد نیاز دارد، نه قبول این نکته که حزب ما کار فکری و ایدئولوژیک را دست‌کم گرفته است، نه قول وقراری از این بابت که دمکراسی درونی حزب گسترده‌تر و بازتر می‌شود و نه حتی خبری از تأسیس فلان مجله‌ی مخصوص بحث و نظر که دست‌کم بشود در مورد این قضایا در صفوف خودمان با هم دست‌و‌پنجه نرم کنیم. [۱]

در ژوئیه‌ی ۱۹۵۶، تامپسون و سویل نشریه‌ی مخصوص بحث و نظر خود را به نام دی ریزنر^۱ تأسیس کردند و در سخن سردبیر مجله توضیح دادند:

هیچ‌یک از رویدادهای ماه‌های گذشته ترلرلی در این اعتقاد ما پدید نیاورده است که روش‌ها و دیدگاه ماتریالیسم تاریخی که کار مارکس و انگلس آن را پرورده و کمال بخشیده است کلیدی برای پیش‌رفت نظری ما به دست می‌دهد... گو که این نکته را نیز باید گفت که مقدار زیادی از آنچه با عنوان «مارکسیسم» و «مارکسیسم - لنینیسم» انجام گرفته است خود به بازینی نیاز دارد.

تاریخ فرصتی را فراهم آورده است تا این بازینی انجام بگیرد؛ و نیز برای این که روش‌های علمی مارکسیسم با زیباترین سنت‌های خرد و روح بشری که می‌توانیم به بهترین وجه آن را اومانیزم بخوانیم پیوند بگیرد. [۲]

این به معنای تولید چپ نو^۲ بود. پس از گسستن از حزب کمونیست، کوشش‌های کوتاه‌مدتی به کار رفت، و گه‌گاه نیز احیا شد، که به چپ نو به‌نوعی شکل تشکیلاتی پایدار بخشند. اما خانه و مأمن واقعی چپ نو «جنبش‌های اجتماعی جدید» بود، که البته این نام بعدها بر این جنبش‌ها نهاده شد. چنان‌که دوروتی تامپسون به یاد می‌آورد، «جنبش ضد‌هسته‌ای هم از آغاز جزء اصلی و بنیادی چپ نو بود» [۳]

بعدها جنبش ضد جنگ ویتنام و جنبش زنان به همین اندازه اهمیت می‌یابد.

هم‌چنان که چپ نو پیش می‌رفت، به جست‌وجوی منابع تازه‌ی الهام نظری

برآمد تا بر پایه‌ی آن بتواند مبارزه با جبرباوری کهنه‌ی ارتدوکسی استالینیستی را سامان دهد. چپ نو این منابع را در آثار به‌تازگی انتشاریافته‌ی مارکس جوان و ترجمه‌هایی از لوکاچ و گرش که چندی بعد منتشر شد، و در نوشته‌های دهه‌های ۱۹۲۰ گرامشی و تا حد بسیار اندکی در سنت تروتسکیستی ارتدوکس باز یافت. [۴]

چپ نو در همه‌ی موارد رنسانسی در مارکسیسم اصیل و راستین به عمل آورد که سرانجام به پدیدآوردن سنتی از تحلیل و بحث و نظر انجامید که فراتر از نازایی و سترونی استالینیسم می‌رفت. مبارزات دهه‌ی ۱۹۶۰ که در رویدادهای ماه مه در فرانسه و بهار پراگ به اوج رسید و به مبارزات صنعتی در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، به‌ویژه در ایتالیا و بریتانیا راه کشید اعتبار عظیمی برای این احیای مارکسیسم فراهم آورد. [۵] شخصیت‌های اصلی چپ نو هم‌چنان به پدیدآوردن مجموعه‌ی سترگی از تحلیل تاریخی مارکسیستی ادامه دادند - این‌جا می‌توانیم علاوه بر شکل‌گیری طبقه‌ی کارگر انگلستان تامپسون و ویگ‌ها و شکارچیان^۱ هم‌او، مجموعه‌ی کارهای حیرت‌انگیز کریستوفر هیل درباره‌ی انقلاب انگلستان؛ و نوشته‌های جان سویل درباره‌ی چارتیسم و حزب کارگر؛ و سلسله پژوهش‌های تاریخی گسترده و تأثیرگذار ویکتور کیرن^۲ را نیز اضافه کنیم.

اعضای حزب کمونیست نیز در برابر طغیان نظری و عملی به ضدحمله‌ای نظری دست زدند. این ضدحمله به‌ویژه با نام یک نظریه‌پرداز پیوند یافته است و او کسی نیست جز روشن فکر حزب کمونیست فرانسه لویی آلتوسر.

طرح و برنامه‌ی آلتوسر پایداری در برابر موج چپ نو و اومانیزم مارکسیستی و همه‌ی آن چیری بود که او آن را با افول و تضعیف ماتریالیسم تاریخی ارتدوکس مرتبط می‌پنداشت. در این طرح او از دو منبع فکری بهره گرفت. آلتوسر در بخش آغازین فعالیت خود، تا میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۶۰، بر واردکردن مفاهیم ساختارگرایانه به مارکسیسم تکیه داشت؛ در آن هنگام مفاهیم ساختارگرایانه سخت در محافل دانشگاهی رایج بود. بعدها آلتوسر این روی‌کرد را با اتکای سیاسی و فکری بر نهادهای

که ظاهراً از هر گونه کوششی برای بازنگری در ارتدوکسی کمونیستی برکنار مانده بود، یعنی حزب کمونیست چین، تکمیل کرد.

آلتوسر در نخستین مرحله‌ی تحول خود فقط چیزهایی از یک مُد روشن‌فکری در آن زمان نوظهور، یعنی ساختارگرایی، وام می‌گرفت. این گرایش سر مخالفت با سنتِ هگلی فرانسه داشت که در فلسفه‌ی سارتر و در برخی تفسیرها از مارکسیسم جزء اصلی و سازنده‌ی صحنه‌ی فکری پس از جنگ جهانی دوم بود. میشل فوکو، یکی از شخصیت‌های اصلی این جنبش و از اعضای پیشین حزب کمونیست فرانسه (پی. سی. اف.) به یاد می‌آورد که: «هگلیانیسم... بهترین چیزی بود که دانشگاه‌های فرانسه می‌توانستند عرضه کنند؛ هگلیانیسم گسترده‌ترین شکل شناخت ممکن برای فهم جهان معاصر بود که از فاجعه‌ی جنگ جهانی دوم و طغیان‌هایی که از پس آن آمده بود - انقلاب روسیه، نازیسم و جز آن - سر برآورده بود.» [۶]

نکته‌ی اصلی که ساختارگرایی به آن اعتراض داشت این اندیشه بود که تاریخ از نظرگاه ذهن با فاعل^۱ انسانی قابل فهم است، خواه این فاعل به صورت افراد دریافته می‌شد یا به صورت طبقه و با این که چنین فاعلی می‌تواند فرایند تاریخی را شکل دهد. چنان که فوکو توضیح می‌دهد:

یک نکته در همه‌ی کسانی که در پانزده سال گذشته «ساختارگرایان» خوانده شده‌اند مشترک است... این نکته تردید کردن در مضمون ذهن یا فاعل بود... [در روان‌شناسی] لااکن نتیجه گرفت که دقیقاً فلسفه‌ی فاعل است که می‌بایست متروک بماند... لوی استروس نیز به نوبه‌ی خود کوشید نظریه‌ی فاعل را از طریق تحلیل‌های ساختاری که می‌توانست بر پایه‌ی یافته‌های زبان‌شناسی هدایت گردد مورد تردید قرار دهد؛ این نیز در نتیجه‌ی تجربه‌های ادبی دست داد، چنان که مورد بلاشوی^۲ و باتای^۳ شاهد این سخن است. آلتوسر با پی‌گرفتن راهی دیگر، هنگامی که نقد خود را از مارکسیسم فرانسوی شرح و بسط داد - مارکسیسمی که آکنده از پدیدارشناسی و اومانیزم بود و نظریه‌ی ازخودبیگانگی را با لحن و سبکی ذهنی‌گرایانه به بنیادی نظری برای تبدیل تحلیل‌های

اقتصادی و سیاسی مارکس به اصطلاحات فلسفی مبدل کرده بود - وظیفه‌ای مشابه انجام داد. آلتوسر این نظرگاه را وارونه کرد. [۷]

اما اساساً پی. سی. اف. یعنی یکی از استالینی‌مشرّب‌ترین‌های همه‌ی احزاب کمونیست نبود که «آکنده از اومانیزم» بود؛ بلکه منتقدان پی. سی. اف. بودند که از این شیوه‌ی تفسیر مارکسیسم به عنوان خط‌مشی بهره می‌گرفتند. بسیاری از بخش‌های چپ ضداستالینیستی ساختارگرایی را رد می‌کرد. فوکو به یاد می‌آورد که در ۱۹۶۸ «آن روشن‌فکران نئومارکسیست که شکل‌بندی نظری خود را تکمیل می‌کردند و به‌طورگلی مخالف روشن‌فکران سنتی حزب کمونیست فرانسه بودند... مرا برای خاطر آنچه نوشته بودم نمی‌بخشیدند.» [۸] اما آلتوسر دیرگاهی پیش از ۱۹۶۸ مُد ساختارگرایی را با آغوش باز پذیرفته بود و حال در پی آن بود که با آمیختن آن با یک جهت‌گیری سیاسی مائوئیستی ظاهری چپ به آن ببخشد.

انشعاب چین و شوروی این امکان را فراهم آورد که اعتباری به مانور آلتوسر داده شود: «در ۱۹۶۳ چینی‌ها که به عنوان مدافعان و هواخواهان ارتدوکسی لنینیستی یا به صحنه گذاشته بودند به دفاع نئواستالینیستی از استالین دست یازیدند.» آلتوسر «در انقلاب چین به چشم نقد مشخص» استالینیسم نگاه می‌کرد و به همین سان در پی نظریه‌بندی آن بود. [۹] گسترش فضای رادیکال دهه‌ی ۱۹۶۰ چنان بود که آلتوسر ناگزیر بود نظریه‌ی خود را به عنوان نقد چپ‌گرایانه‌ی استالینیسم طرح کند. در واقع نیز آلتوسر در یک نمایش بزرگ که از لحاظ نظری همان سان سنت تروتسکیستی را به تمامی از صحنه‌ی زمین محو کرد که استالین بنیادگذار آن را از میان برداشته بود، اعلام کرد که نظریه‌ی او «نخستین نقد چپ از استالینیسم است». با این حال هنگامی که «نقد چپ‌گرایانه‌ی» آلتوسر سرانجام انتشار یافت، حاوی رویداد شگفت و خیره‌کننده‌ی دفاع از استالین در برابر منتقدان چپ او بود. [۱۰] در همه‌ی این‌ها،

نحوه‌ی برخورد آلتوسر با دیگر اعضای سنت مارکسیستی غربی خام و ناشیانه و حاکی از بی‌دقتی بود؛ سخن‌شناسی^۱ او از انواع مارکسیسم نادقیق و بازسازی و ترمیم‌اش از

ماتریالیسم تاریخی معیوب و ناقص بود. وانگهی او عناصر رمزگذاری^۱ استالینیستی مارکسیسم... و... مضحکه کردن تروتسکیسم را پذیرفته بود. [۱۱]

این ملغمه‌ی درهم‌جوش، منزلزل ساختارگرایی و نسخه‌ی مائوئیستی استالینیسم نمی‌توانست چندان بیاید، چنان که نمی‌توانست ضربه‌های پیاپی‌ای را پیش‌بینی کند که تحولات تاریخی پس از ۱۹۶۸ بر سر آن فرو بارید. رویدادهای ۱۹۶۸ که حزب کمونیست فرانسه همه‌ی همیت خود را به کار برد تا آن را محدود کند، و سرکوب تداوم‌یافته در اروپای شرقی و روسیه، جذابیت استالینیسم مسکونگر را باز هم بیش‌تر فرو کاهید. استالینیسم پکن‌نگر را فروپاشی و شکست انقلاب فرهنگی و بحرانی که از پی آن آمد از جلوه و جلانداخت و هم‌چنان که سطح مبارزه در دهه‌ی ۱۹۷۰ رو به افول نهاد، اندیشه‌ی اجتماعی راست‌گرا همراه با همه‌ی رنگ‌سایه‌های گوناگون‌اش - رویزیونیسم تاریخی، پول‌گرایی^۲، زیست‌شناسی اجتماعی، و مابعدساختارگرایی - مخالفان چپ خود را، دست‌کم در عرصه‌ی دانشگاه‌ها، از یا درآورد. چنان که گریگوری الیوت^۳ شرح می‌دهد:

در ۱۹۷۷ ماتریالیسم تاریخی هم از لحاظ نظری و هم از لحاظ سیاسی در فرانسه از اعتبار افتاده بود. مقاومت و رویارویی با این پدیده بسیار دیر دست داد. اگر می‌شد انتظار داشت یک مارکسیست بزرگ فرانسوی بتواند بار این وظیفه را به دوش بکشد، آن نامزد آشکارا آلتوسر بود. [۱۲]

آلتوسر در موقعیتی نبود که اجرای این طرح را به عهده بگیرد. آلتوسر از دو سو مورد سوءظن بود. او که عملاً آخرین نظریه‌پرداز استالینیست به شمار می‌آمد در معرض این سوءظن بود که می‌کوشد از مارکسیسم دفاع کند. به عنوان کسی که کوشیده بود ساختارگرایی و مارکسیسم را به هم جوش بدهد اکنون آماج حمله‌ی مابعدساختارگرایانی قرار گرفته بود که از در گردان^۴ مد روشنفکری سر برمی‌آوردند. «اتحادی که آلتوسر در اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ میان مارکسیسم و نظریه‌ی پیش‌تاز فرانسوی می‌جست پس از ۱۹۶۸ هنگامی که فلسفه‌های میل و

قدرت^۱ ساختارگرایی پیش‌رفته را از اتاق سمینار بیرون راندند، شرحه‌شرحه شد و از هم پاشید». [۱۳] از این جاست که آلتوسر «کم‌تر می‌تواند معارض‌ان‌اش را در رویارویی مستقیم شکست دهد و بیش‌تر - گو که نادانسته و از سر غیبت و اعتزال - برخی از اظهارات آن‌ها را تضمین و تأیید می‌کند... در نیمه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ آلتوسر ثابت کرد که از رویارویی با هم‌آوردخواهی مابعدساختارگرایی عاجز و ناتوان است». [۱۴]

اما دست‌کم یک «اومانیسیت سوسیالیست» به هم‌آوردی برخاست و هم زمینه‌ی نقدی محکم و قانع‌کننده را از آلتوسر فراهم آورد و هم با توسع بیش‌تر، مابعدساختارگرایانی را مورد انتقاد قرار داد که به پلی که آلتوسر ساخته بود سرازیر شده بودند. فقر نظریه‌ی ای. پی. تامپسون عاری از ضعف و نقص نبود، با این حال بسیار برتر از همه‌ی چیزهایی بود که آلتوسر مشربی پدید آورده بود. تامپسون بر این نکته تأکید می‌ورزید که روی‌کرد آلتوسر «مشق از یک نوع محدود فرایند یادگیری آکادمیک است» که برای او «هیچ مقوله (یا شیوه‌ی وارسی) «تجربه» (یا تأثیرگذاری وجود اجتماعی بر آگاهی اجتماعی) باقی نمی‌گذارد»؛ از این جاست که آلتوسر «گفت‌وشنود»^۲ را با شاهد تجربی نهفته و ذاتی تولید شناخت و دانش و نیز ذاتی عمل خود مارکس خلط می‌کند، و بدین ترتیب دائماً به دامن شیوه‌هایی از اندیشه می‌آورد که در سنت مارکسیستی بر آن نام شیوه‌های «ایدئالیستی» نهاده‌اند. گذشته از این تامپسون استدلال می‌کند که «ساختارگرایی آلتوسر نوعی ساختارگرایی ایستا^۳ است» که «دارای مقوله‌های کافی و درخور نیست تا تضاد یا دگرگونی را توضیح دهد. [۱۵] و تامپسون به همین گونه به درستی طرحی از نزدیک‌ترین و بی‌واسطه‌ترین محیط اجتماعی آلتوسر مشربی به دست می‌دهد. تامپسون می‌گوید که حامیان آلتوسر،

لومین روشن‌فکران بورژواوند: روشن‌فکران تشنه و آرزومندی که زادشوی فکری ننگ‌ما به‌اشنان آن‌ها را در برابر یاوگی‌های عیان و اشتباه‌های فاحش ابتدایی و ساده‌ی فلسفی خلع سلاح می‌کند... و **بورژوازی** اند زیرا درحالی که بسیاری از آن‌ها می‌خواهند که «انقلابی» باشند خود زاییده‌ی «بحرانی» خاص‌اند که مدارهای میان

1- Codification

۲- monetarism، مکتبی پولی که معتقد است که سیاست پولی در زمینه‌ی ایجاد ثبات اقتصادی و تثبیت اشتغال و درآمد نقش مؤثری نسبت به سیاست مالی دارد. نیز معتقد است که اقتصاد به‌خودی‌خود تثبیت خواهد شد.

3- Gregory Elliott

4- revolving door

۱- Philosophies of desire and power، اشاره به فلسفه‌ی ژاک لاکان (میل) و میشل فوکو (قدرت).

2- dialogue

3- stasis

روشن‌فکری‌گری و تجربه‌ی عملی را در هم شکسته است (هم در جنبش‌های سیاسی واقعی و هم در جدایی و افتراق واقعی که ساختارهای نهادی معاصر تحمیل می‌کنند)، و بدین سان این امکان را دارند که درام‌های روانی انقلابی خیالی اجرا کنند (درام‌هایی که در آن هر شخصیت با گرفتن رُست‌های لفظی و شفاهی سبانه و مهیب روی دست آن یکی بلند می‌شود) اما در عین حال در واقع به همان سنت بسیار دیرینه‌ی نخبه‌گرایی بورژوازی برمی‌گردد که نظریه‌ی آلتوسری دقیقاً بر قامت آن دوخته شده است. [۱۶]

تامپسون تأثیر عینی طرح و برنامه‌ی آلتوسری را به وضوح می‌دید: «در حالی که نیاکان این جماعت، مداخله‌گران و فعالان سیاسی بودند، خود این‌ها اغلب به کترفتاری و تباه‌کاری گرایش دارند... و نیز به ازهم‌پاشیدن گفتمان فکری سازنده و سودمند و راه‌گشای چپ، و... به بازتولید مداوم تقسیم‌بندی و شکاف نخبه‌گرایانه میان نظریه و عمل تمایل دارند» [۱۷]

بنیادگذاران چپ نو و پیروان بعدی‌شان با همه‌ی برتری و تفوق آشکاری که بر آلتوسرمشربان داشتند دارای ضعف‌ها و نقصان‌های مهم بودند؛ زیرا گرچه خود را از استالینیسیم واپس کشیده بودند، هنوز متأثر از این تجربه بودند. نخست آن‌که گرایش به این داشتند که هر سازمان حزبی را هم‌سنگ شکل استالینستی حزب بشمارند که خود آن را رد کرده بودند. به‌ویژه آن‌که میان برداشت لنین از حزب و تباهی و فساد استالینستی این الگو قائل به تمایز روشنی نبودند. [۱۸] نتیجه آن‌که سازمان حزب منضبط را به نفع محافل بحث و گفت‌وگوی سست‌پیوندی که گرد نشریه‌ها و مجله‌ها فراهم می‌آمدند رد می‌کردند. دوم آن‌که چپ‌های نو هم‌چنان تحت تأثیر آن چیزی ماندند که به زعم آن‌ها عنصر غیرسکتاریستی تجربه‌ی استالینستی بود - یعنی جبهه‌ی خلق‌گرایی. این خط مشی بر زمینه‌ی به‌ظاهر مشترکی تأکید می‌ورزید که بر بستر آن کارگران، بخشی از طبقه‌ی متوسط و حتا برخی از سرمایه‌داران می‌توانستند با هم‌گامی یکدیگر با فاشیسم مبارزه کنند. همین فکر است که بعدها به‌خوبی با تجربه‌ی کارزار برای خلع سلاح هسته‌ای (سی. ان. دی.) سازگار درمی‌آید اما هیچ سازگاری با هیچ‌گونه جهت‌گیری منسجم به سوی طبقه‌ی کارگر به عنوان عنصر اصلی و کلیدی چنین راه‌بردی ندارد.

سرانجام آن‌که چپ‌های نو در سطح نظریه به درجات مختلف گرایش به این داشتند که

طبقه را بدون هیچ‌گونه ارجاع نیرومند به ساختار اقتصادی‌اش تعریف کنند. کتاب بسیار پرآوازه‌ی تامپسون، شکل‌گیری طبقه‌ی کارگر انگلستان (۱۹۶۳) بر آن است که طبقه و آگاهی طبقاتی یک چیزاند؛ به این معنی که فقط وقتی به‌راستی می‌توان گفت که طبقه‌ای وجود دارد که این طبقه آگاهی درخور و مناسبی پرورده باشد. اما مارکس بر آن رفته بود که طبقه با جایگاه عینی‌اش در فرایند تولید مشخص و تعریف می‌شود، ولو آگاهی‌اش هنوز این موقعیت را منعکس نکند یا به‌تمامی منعکس نکند. مارکس به تمایز میان طبقه‌ی «درخود» و طبقه‌ی «برای خود» می‌پردازد تا مجراً و گذرگاه میان منافع طبقاتی - که می‌توان آن را از موضع طبقاتی استنباط کرد - و آگاهی طبقاتی را روشن‌تر تبیین کند. عقب‌نشینی تامپسون از این روی‌کرد ریشخند او را در باب «ماتریالیسم جنون‌آسا و اهریمنی» در کتاب فقر نظریه توجیه و روشن می‌کند.

هم‌چنین نظریه‌پردازان اصلی چپ نو برخلاف آنچه تامپسون مایل بود وانمود کند در برابر «جدایی و افتراقی که ساختارهای نهادی تحمیل می‌کردند» و «مدارهای میان روشن‌فکری‌گری و تجربه را در هم می‌شکستند» کاملاً مصون و در امان نبودند. خود تامپسون همواره فعالی سیاسی باقی ماند اما هر دم که می‌گذشت شخصیت او نه قاعده که به صورت استثناء درمی‌آمد.

این مسایل این امکان را فراهم آورد که مورخان حرفه‌ای از تأثیر و فشار تهاجم راست‌گرایان در حیطه‌های مورد انتخاب آن‌ها بکاهند. در این زمینه به‌ویژه کریستوفر هیل دست به حمله‌ای جانانه بر ضد تاریخ‌دانان رویونیست انقلاب انگلستان زد. اما پس از فقر نظریه دیگر هیچ ابطل و ردیه‌ی عمومی در سطح فلسفی انجام نپذیرفت و هیچ ساختار تشکیلاتی پدید نیامد که بتوان از رهگذر آن چنین دریافتی از مارکسیسم را تعمیم و گسترش بخشید.

این‌ها گروه‌ها و گذرگاه‌هایی است که ارتش. پست‌مدرنیستی پیش از آن‌که دست پنهان فکری را در دهه‌ی ۱۹۸۰ به اشغال خود درآورد در آن‌جاها بیتوته کرده بود. پیروزی سریع پست‌مدرنیسم بر شکست‌هایی مبتنی بود که جنبش طبقه‌ی کارگر در سطح بین‌المللی در میانه و اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ متحمل شده بود. از لحاظ فکری پست‌مدرنیسم بر زمینه‌ای تکیه داشت که آلتوسرمشربی تأمین و آماده کرده بود، گرچه پست‌مدرنیسم این مواضع را تا چنان حد افراطی به پیش راند که حامی خود را نیز از میان برداشت. در حالی که آلتوسر بر «خودمختاری

نسبی» نظریه تأکید ورزیده بود پست‌مدرنیست‌ها گامی به پیش نهادند و استقلال کامل آن را جار زدند. آلتوسر می‌گوید: «موضوع^۱ شناخت... فی‌نفسه مطلقاً از موضوع یا شیء واقعی متمایز و مجزاست. ایده‌ی دایره را، که موضوع شناخت است نمی‌بایست با دایره، که موضوع واقعی است، خلط کرد.» [۱۹] آیا اصرار و تأکید پست‌مدرن‌ها برگسست بنیادبرانداز و رادیکال میان اندیشه و جهان واقعی، آن هم تا حد اصرار بر این‌که هیچ جهان واقعی جز جهان اندیشه وجود ندارد، بر چه چیز دیگری جز این‌گونه تمایزگذاری تکیه دارد؟

عقب‌نشینی طولانی از ۱۹۶۸

بن‌بستی را که این تحولات اکنون به آن رسیده است می‌توان از روی اظهارنظرهای برخی از نمایندگان برجسته‌ی انواع پست‌مدرنیسم تخمین زد و داوری کرد. از لحاظ ژان فرانسوا لیوتار هیچ پیوند ضروری میان اندیشه و واقعیت وجود ندارد. به علاوه خطر همیشه‌گی در تاریخ بشر در این‌جاست که مردم به این باور می‌رسند که اندیشه‌هاشان می‌تواند به پیش‌رفت اجتماعی بیانجامد:

می‌توان به نوعی زوال و افول در اعتمادی اشاره کرد که طی دو سده‌ی گذشته به اندیشه‌ی پیش‌رفت ابراز شده است. این اندیشه‌ی پیش‌رفت به عنوان امری ممکن، محتمل یا ضروری از این یقین سرچشمه می‌گیرد که تکامل هنرها، فن‌آوری و آزادی و اختیار برای نوع بشر به‌طور کلی سودمند خواهد بود... پس از دو سده ما به مراتب نسبت به نشانه‌هایی که برعکس این قضیه دلالت دارد حساس‌تریم. نه لیبرالیسم اقتصادی و نه لیبرالیسم سیاسی، نه انواع مختلف مارکسیسم از دل خون‌آشامی دو قرن گذشته برکنار از ظن جنایت ضد بشری سر بریناورده‌اند. [۲۰]

این بدبینی ژرف بر شکاف مطلق استوار است که گفته می‌شود میان شناخت ما از جهان و خود جهان وجود دارد. هر کوششی برای عمل کردن به نحوی که گویی چنین شناختی واقعاً می‌تواند این امکان را به ما بدهد که جهان را دگرگون کنیم اشتباهی است که می‌تواند فقط به فاجعه و مصیبت بیانجامد:

من از نام آشوب‌نم‌ها استفاده می‌کنم تا به بی‌ربطی مواد و مصالح تجربی، این یاوه‌ی تاریخ گذشته‌ی اخیر، آن هم با مدعای کمک به بشریت برای رهاندن خود، اشاره کنم... از این‌جاست که یک جور اندوه در [zeitgeist روح عصر] وجود دارد. این می‌تواند خود را با نگرش‌های واکنشی^۱ یا ارتجاعی^۲ یا با اتوپیاها نشان دهد، اما هرگز نمی‌تواند این کار را با جهت‌گیری مثبتی نشان دهد که چشم‌اندازی تازه عرضه کند. [۲۱]

طبعاً چنین چشم‌اندازی خودرهابی طبقه‌ی کارگر را نفی می‌کند. در نزد لیوتار طبقه‌ی کارگر چون به صورت طبقه‌ای دریافت شده که می‌تواند خود را برهاند، صرفاً اندیشه‌ای است که مارکسیست‌ها علم کرده‌اند. ما حتا نمی‌توانیم مطمئن باشیم که چنین طبقه‌ای واقعاً وجود دارد.

تاکنون هیچ کس پرولتاریایی ندیده است... محال است بتوان استدلال کرد که این بخش از جامعه مظهر و تجسم پرولتاریاست زیرا که یک ایده به‌طور کلی هیچ باز نمودی ندارد... می‌بایست بگویم که مسأله‌ی پرولتاریا عبارت است از مسأله‌ی فهمیدن این‌که آیا این کلمه را باید با توجه به دیالکتیک هگل دریافت (یعنی در سرانجام کار با توجه به علم)، انتظار داشت که چیزی تجربی یافت که با این مفهوم منطبق درآید، و شاید هم اصلاً خود مفهوم باشد؛ با آن‌که اصطلاح «پرولتاریا» نام فلان ایده‌ی عقل است... در مورد دوم البته ما از تظاهر به عرضه‌ی چیزی در تجربه که منطبق با این اصطلاح باشد دست برمی‌داریم. [۲۲]

در نظر میشل فوکو مشکل فقط بر سر مطمئن بودن از باب ارتباط میان اندیشه و واقعیت نیست. از لحاظ او صرف بسط و گسترش یک دستگاه فکری در حکم شکلی از زورگویی و اعمال فشار است، اعمال قدرتی است که بر دیگران ستم روا می‌دارد:

من مطلقاً نقش کسی را بازی نخواهم کرد که راه حل تجویز می‌کند. من برآنم که امروزه نقش روشن فکر، وضع کردن قانون یا پیشنهاد راه حل یا پیش‌گویی نیست، چرا که با این کار فقط به کارکردن فلان وضعیت معین و قطعی قدرت یاری می‌رساند. [۲۳]

در این جهان درهم‌برهم و از‌گونه‌گفتار فلان سوسیالیستی که هم‌کاران کارگرس را در برابر

۱- واکنش‌گر reactive

۲- reactionarty

۱. Object، و نیز متعلق‌شناسایی

فلان کودتای نظامی قریب‌الوقوع تشویق به اعتصاب می‌کند همان اندازه اعمال قدرت می‌کند و همان قدر «تمامت‌خواهانه» و توتالیتر عمل می‌کند که ژنرال و تیمساری که دستورش تانک‌ها و مسلسل‌ها را به جان مردم بی‌سلاح و بی‌دفاع می‌اندازد. فوکو برای پرهیز از خطر «یاری‌رساندن به وضعیت قدرت» خود را محدود می‌کند به «تعیین کردن مسایل، برانگیختن این مسایل، آشکارساختن این مسایل در چارچوب یک چنین پیچیدگی و هم‌تافتگی تا به این ترتیب دهان پیش‌گویان و غیب‌گویان و قانون‌گذاران را بسته شود: دهان همه‌ی آن کسانی که به جای دیگران و بر فراز سر دیگران سخن می‌گویند» [۲۴] فوکو حتا از یک قانون‌گذار نام نمی‌برد که بر اثر این سیل جاری انتقاد انتقادی دهانش بسته شده باشد. بعد این سوءظن قوت می‌گیرد که نکند موضع او فقط حکم توجیه احیاشده‌ای را داشته باشد برای «اندکی پیش‌رفتن در مدتی معلوم برای ارایه‌ی حکم و اصلاح‌هایی که گرچه نتواند راه حل پیدا کند دست‌کم داده‌های یک مسأله را تغییر دهد» [۲۵] طرح آشنای رفرمیسم از لایبلی مه نظریه سرک می‌کشد - و البته این نیز فقط در سطح محلی «عالم صغیر قدرت» است.

با این همه نه لیونار و نه فوکو نمی‌توانند مدعی عنوان «تأمین‌کننده‌ی پاره‌ای از ابلهانه‌ترین تصوراتی باشند که هنوز هم میان حواریان و هواخواهان مد روشن‌فکری فرانسه گوش شنوا پیدا می‌کند» [۲۶] این افتخار نصیب ژان بودریار و این گفته‌اش می‌شود که جنگ خلیج [فارس] در ۱۹۹۱ اتفاق نیافتاده است. «معنای» استدلال بودریار این است که بیش‌تر چیزهایی که مردم از جنگ می‌دانند چیزهایی است که از طریق رسانه‌های گروهی فرا گرفته‌اند. پس برای مردم این باز نمود رسانه‌ها یگانه واقعیتی است که می‌دانند. هیچ «واقعیتی» ورای این تصویر وجود ندارد تا بتواند آن را به طرز معناداری با این تصویر مقایسه کنند. تصویر^۲ حقیقت است.

چنان که کریستوفر نوریس^۳ خاطر نشان می‌کند «این که این سخن یاوه‌ی محض است، برای هر کسی که سراسر مقتون هواوهوس‌های مد جاری روشن‌فکری نشده باشد روشن است» [۲۷] این سخن به‌ویژه و آشکارا برای کسانی حرف مفت و یاوه است که تربیت شده‌اند

۱- given و نیز فراداده، داده شده و ..

که خطوط خطا و اشتباه را در ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم بجویند، ایدئولوژی‌ای که حاصل ضروری شکاف و تقسیم واحدهای متضاد سرمایه (از جمله دولت‌های ملی^۱) است و نیز تربیت شده‌اند که به جست‌وجوی تضادها و تناقض‌هایی در تجربه‌ی طبقه‌ی کارگر برآیند، تجربه‌ای که به آن‌ها امکان می‌دهد تا نظرها و آرای را تعمیم بخشند که مخالف آرای حاکمان آن‌هاست. این تحلیل در فصل‌های پیشین دنبال شد و لازم نیست در این جا مکرر شود. غرض این جا توضیح این نکته است که جدی گرفتن آرای امثال بودریار چه منافع و چه زیان‌هایی در بر دارد.

ریشه‌ی اجتماعی این آراء را در عقب‌نشینی طبقه‌ی متوسط جدید از ارزش‌های دهه‌ی ۱۹۶۰ تشخیص داده‌اند. [۲۸] اما سرمنشاء فکری محدودتر آرای بودریار آن فضای فکری‌ای است که در آن مفاهیم پست‌مدرنیستی‌ای چون این تصور که «واقعیت» پدیده‌ای صرفاً گفتمانی^۲ و فرآورده‌ی رمزگان و کدها، قراردادهای بازی‌های زبانی مختلف یا دستگاه‌های دلالت‌گری است که فقط ابزار تفسیر تجربه را فراهم می‌آورند» [۲۹]، به مدت بیش از یک دهه رواج داشته است. آنچه اغلب از این همه حاصل می‌شود «آمیزه‌ی نیم‌پخته‌ای است از افکاری که از آخرین منابع برجیده می‌شود یا یک رشته شعار است با این مفهوم کلی که «حقیقت» و «واقعیت» افکاری منسوخ و کهنه‌اند، این که شناخت همیشه و همه‌جا کارکردی از اراده‌ی قدرت شناختی^۳ است، و این که تاریخ چیزی جز یک ساخت‌بندی داستانی از میان «گفتمان‌ها»ی گوناگونی نیست که از این دوره به آن دوره برای برتری و سیادت با هم رقابت می‌کنند» [۳۰]

پی‌آمدهای چنین روی‌کردی خط بطلان کشیدن بر هر گونه امکان فهم و دریافت تضادهای سرمایه‌داری معاصر و لذا نفی هر گونه امکان دگرگون ساختن جامعه است. بی‌جهت نیست که هابرماس پست‌مدرنیست‌ها را «محافظه‌کاران جوان» وصف می‌کند.

اما پست‌مدرنیست‌ها یگانه نظریه‌پردازانی نیستند که با دعوی‌های رادیکال آغاز می‌کنند و کار را با رقت‌انگیزترین نوع سازشکاری و هم‌رنگی به پایان می‌برند. بیش از پانزده سال پیش سنت مارکسیسم تحلیلی مانند ساختارگرایان سفر خود را از رد میراث هگلی مارکسیسم آغاز

2- image

3- Christopher Norris

1- Nation States

2- discursive

3- epistemic will - to - power

کرد. در واقع آلتوسر همان اندازه زمینه‌سازِ ظهورِ مارکسیسم تحلیلی بود که طلایه‌دارِ مابعدساختارگرایی بود. الکس کالینیکوس^۱ سه طریق تشخیص می‌دهد که به موجب آن آلتوسر راه را برای مارکسیسم تحلیلی هموار می‌کند: «نخست ناسازگاری ماتریالیسم تاریخی را با شیوه‌های هگلی اندیشه که پیش از آن فیلسوفانِ مارکسیست از آن پیروی کرده بودند به اثبات می‌رساند» دوم آن که آلتوسر مدی از بابت «بازپژوهی و شرح و توضیح مفهوم‌های اساسی» به راه می‌اندازد. سوم آن که ناکامی نهایی آلتوسر «به عنوان نوعی برهان و گواه منفی عمل می‌کند» که این فیلسوفان را در این نظر تشویق و تقویت و ترغیب می‌کند که هیچ چیز متمایز و نمایان و مشخصی در روش مارکسیستی وجود ندارد. [۳۱]

حاصل کارِ نظرگاهی آمپیریستی است که در آن مفهوم طبقه‌ی کارگر به عنوانِ فاعل یا سوبژه‌ی تاریخ جای خود را به «فردگرایی روش‌شناختی» می‌دهد. افراد که از روی محاسبه‌ی عقلانی بر مبنای الگوی مصرف در اقتصاد بازار آزاد عمل می‌کنند تخته‌سنگ‌های ساختمانی بنیادی نظریه‌ی اجتماعی‌اند. اما مارکسیسم تحلیلی به‌رغم نخستین جلوه‌هایی که از خود بروز داد به جای آن که فرایند تاریخی را با فلان نوع ذهنیت‌گرایی بیاراید کار را با نفی و طرد عنصرِ ذهنی در فرایند تاریخی به پایان برد. برهان مارکسیست‌های تحلیلی این است که هدف‌های متقاطع افرادی که به شیوه‌های گوناگون برانگیخته می‌شوند نتیجه‌ای به بار می‌آورد که یک‌سره متفاوت با نتیجه‌ای است که هر فرد یا هر گروه به‌طور جداگانه در نظر داشته است. بر پایه‌ی این قرائت یکی از مارکسیست‌های تحلیلی برجسته به نام جان الستر^۲ می‌گوید که مهم‌ترین یافته‌ی مارکس این است که تاریخ حاصل پی‌آمدهای ناخواسته‌ی کنش‌های فردی متعارض است. در واقع این نظریه بیش‌تر وام‌دارِ دستِ پنهانِ آدام اسمیت، مکرِ عقلِ هگل و جبرباوریِ بین‌المللی دوم است تا مارکس. واقعیت هم این است که یکی از متن‌های نخستین سنتِ مارکسیستی تحلیلی یعنی دفاع از نظریه‌ی تاریخِ کارل مارکس نوشته‌ی جی. ای. کوئن^۳ بسیاری از حصیصه‌های تقلیل‌گراییِ مارکسیسم بین‌المللی دوم را واگو می‌کند. مارکسیست‌های تحلیلی مدت زمانِ اندکی را صرفِ دیالکتیک بر مبنایی جز این الگو

کرده‌اند. جان الستر در مقدمه‌ای بر کارل مارکس در این باره به بحث می‌پردازد که چه چیز در دیالکتیک زنده و چه چیز مرده است. به نظر می‌رسد آنچه زنده است چیزی جز «سازوکارِ نامعقول و انحراف‌آمیزی نباشد که به موجب آن رفتارِ عقلانی فردی پی‌آمدها و نتایج مصیبت‌بار جمعی پدید می‌آورد.» حاصل و برانگیز این فرایند چیزی است که روی‌کردِ مارکس را از ره‌یافتِ آدام اسمیت متمایز می‌سازد: «در مقابل این نظرِ آدام اسمیت که نفعِ شخصی فرد و نفعِ جمعی جامعه‌ی تخصص را لازم نمی‌آورد... مارکس بیش‌تر متأثر از پی‌آمدهای ناخواسته‌ی منفی است.» [۳۲] به نظر می‌رسد آنچه در دیالکتیک مرده است فهرستِ نسبتاً بلندتری را در بر می‌گیرد، «هیچ مفهوم منسجم و جالب توجهی وجود ندارد که در آن هیچ‌یک از آراء و نظرهای اصلی مارکسیسم "ماتریالیستی" باشند» و «هیچ فیلسوف مارکسیستی هیچ بینش سودمندی درباره‌ی مسایل ماتریالیسم فلسفی عرضه نکرده است.» [۳۳] الستر جای دیگر این تحلیل را به این مدعا پیوند می‌زند که «هنگامی که مارکس صریحاً به دیالکتیک ارجاع می‌دهد، این ارجاع را عموماً با چنان الفاظ کُلی و چه بسا ملال‌آوری بیان می‌کند که دشوار می‌توان دریافت که این الفاظ چه استلزاماتی برای تحلیل‌های ویژه‌تر در بر دارند.» [۳۴]

شاید اگر دمی تأمل کنیم و یکی از «تحلیل‌های ویژه» ای را که جان الستر به یاری نسخه‌ی ویژه‌ی روش مارکسیستی خود به انجام رسانیده است واریسی کنیم برهان به نفع تحلیل دیالکتیکی آسان‌تر دریافت شود. الستر اندکی پس از فروپاشی دولت‌های استالینیستی در اروپای شرقی مقاله‌ای نوشت که در آن کوشید از دقت و موشکافی فردگرایی روش‌شناختی بهره‌گیرد تا این رویداد اصلی پایانِ قرن بیستم را توضیح دهد. «هنگامی که کمونیسم محو می‌شود» آغازی نویدبخش به دست نمی‌دهد:

ما احتمالاً هرگز نخواهیم توانست پویایی دقیقِ دگرگونی‌هایی را در بایم که طی یکی دو سال گذشته در کشورهای کمونیستی انجام پذیرفته است. ترکیب آن انگیزاننده‌ها - انگیزاننده‌های عقلی و غیرعقلی، خودخواهانه و فداکارانه - که در مواردی موفقیت و در موارد دیگر ناکامی به بار می‌آورد تقریباً به یقین پیچیده‌تر و بغرنج‌تر از آن است که بتواند به تمامی شکافته و روشن شود. [۳۵]

با این حال الستر به سخن خود ادامه می‌دهد: «ما دست‌کم می‌توانیم به برخی اجزاء و

1- Alex Callinicos 2- Jon Elster

3- G. A. Cohen: *Karl Marx Theory & History: A Defence*

عناصر سازنده‌ی این آمیزه اشاره کنیم، و برخی از استراتژی‌هایی را که در برابر شرکت‌کنندگان گشوده است تشخیص دهیم. «الستر نخست «چهارگزینه‌ای» را واری می‌کند که «رهبران اقتدارطلب و تمامت‌خواه یک کشور که بر اثر ناکارایی و نارضایی مردمی مثل آبکش سوراخ‌سوراخ شده‌اند» می‌بایست از آن میان یکی را انتخاب کنند. این چهار جریان عمل عبارت‌اند از: «اصلاح، سرکوب، بی‌عملی و پیش‌گیری». سپس رفتار و کردار حکام مختلف از چائوشسکو تا گورباچف بر طبق جایگاه‌شان با همین طرح و شاکله‌ی سراسر غیرتاریخی و مصنوعی مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در واقعیت امر حکام اروپای شرقی از همه‌ی این گزینه‌ها و گزینه‌های متفاوت بر حسب فشارهای اقتصادی و اجتماعی که بر آن‌ها وارد می‌شد بهره گرفتند و برخلاف نظر الستر شامل میل و رغبت طبقه‌ی کارگر و دیگر قشرهای مخالف‌خوان برای جنگیدن با آن‌ها نیز می‌شد.

اما ناکارآمدی روی کرد الستر تا وقتی می‌کوشد خیزش آن دسته از جنبش‌های مردمی را توضیح دهد که در ۱۹۸۹ رو در روی رژیم‌های استالینیستی درآمدند، به تمامی آشکار نمی‌شود. الستر شرح می‌دهد که چگونه «ما از لایپزیک تا بوخارست شاهد حالت گوله‌برفی بودیم که به موجب آن جمعیت مردم از تظاهراتی به تظاهرات بعدی انبوه‌تر می‌شد.» آن‌گاه «پویایی درونی» این مفهوم دقیقاً تحلیلی - حالت گوله‌برفی - با واری انگیزاننده‌های کسانی تبیین می‌شود که در این تظاهرات شرکت می‌جستند:

برخی احتمالاً هیچ چیز برای ازدست دادن نداشتند؛ برخی دیگر شاید بر طبق چیزی چون دستور مطلق^۲ عمل می‌کردند؛ برخی هم شاید با زیرکی دریافته بودند که با شرکت در آنچه احتمالاً رویدادی کوچک بود می‌توانند تأثیری در اندازه و ابعاد تظاهرات و گردهم‌آیی‌های بعدی بگذارند؛ برخی هم شاید محض کیف و لذت به تظاهرات پیوسته بودند؛ و برخی از روی غرابت صاف و ساده. [۳۶]

سپس این بینش به «توضیحی» درباره‌ی انقلاب‌های اروپای شرقی تعمیم می‌یابد:

زیرا هر واقعه‌ای که اعلام می‌شد انتظار عمومی این بود که شماره‌ی شرکت‌کنندگان دست‌کم به بزرگی موقعیت پیشین باشد. به دلایلی که گفته شد... تردید برخی

شرکت‌کنندگان دیگر رفع می‌شد؛ و با پیوستن‌اشان انتظارات به مراتب بزرگ‌تری را پدید می‌آوردند و از این رو مردم بیش‌تری را ترغیب به شرکت در واقعه‌ی بعدی می‌کردند تا آن‌که سرانجام شماره‌ی شرکت‌کنندگان به حد شش رقمی رسید و رژیم سقوط کرد. [۳۷]

الستر کوششی به کار نمی‌برد تا توضیح دهد که چگونه ایدئولوژی جنبش‌های توده‌ای ممکن است با مجموع آراء و اندیشه‌های شرکت‌کنندگان منفرد متفاوت باشد، زیرا که پیش‌فرض‌هایش وجود هر «فاعل جمعی» از این دست را نادیده می‌گیرد. هم‌چنان که نمی‌تواند ارتباط میان این عوامل ذهنی و آن پیش‌شرط‌های اقتصادی و اجتماعی را توضیح دهد که این عوامل بر آن‌ها اتکا دارند، و انجام این وظیفه ناممکن می‌شود زیرا که الستر هرگونه مفهومی از ارتباط میان این نیروها و مناسبات تولیدی را رد و طرد می‌کند. [۳۸]

از این رو الستر «فردگرایی روش‌شناختی» خود را متروک می‌گذارد فقط برای آن‌که مشهورات و تزه‌ای ژورنالیستی را به دیمی‌ترین و اختیاری‌ترین شیوه‌ی ممکن طرح کند. به نظر نمی‌رسد که الستر بر این نکته وقوف داشته باشد که ممکن است توضیحی درباره‌ی پیوند میان بحران اقتصادی و آگاهی توده‌ای لازم آید یا ممکن است بتوان پیوندی میان انحطاط اروپای شرقی، وضع اقتصاد روسیه و بی‌میلی ناگهانی حکام این کشورها به درگیر شدن در هیچ عملیات پلیسی دیگری در اروپای شرقی قائل شد.

بنابراین گرچه پست‌مدرنیست‌ها و مارکسیست‌های تحلیلی از دیدگاه‌های بسیار متفاوتی آغاز کرده‌اند، درخصوص پاره‌ای از مسایل اساسی با یکدیگر هم‌داستان و هم‌عقیده‌اند: سنت مارکسیستی هگلی منسوخ و از رسم افتاده است؛ دیالکتیک یا اصلاً فایده‌ای ندارد یا فایده‌ی بسیار اندکی دارد؛ طبقه‌ی کارگر فاعل تاریخ نیست؛ و تفسیر فردی رویدادها کلید راه‌یابی به نظریه‌ی اجتماعی است. و از آن‌جا که هر گونه گفت‌وگو از تضاد میان نیروها و روابط تولیدی نامشروع است، توضیح دگرگونی‌های اجتماعی بسیار گسترده تقریباً محال است. درواقع وظیفه‌ی نظریه‌ی اجتماعی این است که هم‌نوا با فوکو «خرده‌فیزیک‌های قدرت» یا هم‌سخن با الستر «خرده‌بنیادها»ی جامعه را واری کند اصلاح‌پذیری چنین آراء و اندیشه‌هایی برای سیاست اصلاح‌طلبانه و رفرمیستی به‌رغم رادیکالیسم ظاهری آغازین‌شان، رفته‌رفته طی

دهه‌ی گذشته هرچه بیش تر روشن شده است.

با این حال هر قدر آسودگی خاطر این نظریه‌پردازان در سال‌های پس از دوره‌ی ریگان - تاچر تزلزل یافته است - و این همه بر اثر سقوط استالینسم، جنگِ حلیج [فارس]، فروپاشیِ آپارتاید، جنگ‌های داخلی در یوگسلاوی و اتحاد شوروی پیشین، ظهورِ نئوفاشیسم اروپایی، بحرانِ اقتصادی دوباره، و بی‌ثباتی سیاسی - به همان اندازه نیز بن‌بستِ جاریِ اندیشه‌ی «رادیکال» بیش تر آشکار شده است.

برای بیرون آمدن از این بن‌بست بازگشت به سنتِ مارکسیستی کلاسیک ضروری است. و بخشی از چنین بازگشتی - به‌ویژه با توجه به این واقعیت که مقدار فراوانی از بحث و نظر در چهل سال گذشته در قلمرو فلسفه در گرفته است - بازگشت به برداشتِ مارکس و انگلس از دیالکتیک خواهد بود، برداشتی که بعدها لوکزامبورگ، لنین، لوکاچ، گرامشی و تروتسکی آن را پروراندند و گسترش بخشیدند.

از نظریه تا عمل

چیزی که از این برداشت از دیالکتیک جدایی‌ناپذیر است و در واقع جزء سازنده‌ی آن است درک و ارزیابی امکان بالقوه و استعداد انقلابی طبقه‌ی کارگر است. مقاومت در برابر این نتیجه‌گیری سیاسی، به همان شدت و میزان اعتراض‌های صرفاً نظری است که بر سر راه نوسازی و احیای مارکسیسم در هر سطح قرار دارد. چنان که جوزف مک‌کارنی^۱ می‌نویسد «بحران در نهایت امر نه بحرانی در فلسفه‌ی مارکسیستی که بحرانی در نظریه‌ی اجتماعی مارکسیستی است.» [۳۹] با این حال به رغم نقد ارزشمندی که از نظریه‌های ضد مارکسیستی به عمل آمده است دقیقاً در مورد همین مسأله است که مک‌کارنی مانند بسیاری کسان دیگر در طیف چپ، تردیدهای بزرگ داشته است؛ به‌ویژه آن‌که بسیاری از سوسیالیست‌ها شک کرده‌اند که آیا طبقه‌ی کارگر دیگر می‌تواند «معیار و ملاکی برای فاعل انقلابی باشد.» [۴۰]

از این رو به نظر می‌رسد حتماً منتقدان نظریه‌ی اجتماعی راست‌گرای اخیر نیز شکست‌ها و ناکامی‌های دهه‌ی ۱۹۸۰ را چیزی بیش از صرف نبردهای باخته و از دست‌رفته می‌دانند. این

کسان در این شکست‌ها به چشم پایان کار طبقه‌ای می‌نگرند که دیگر نمی‌تواند دوباره به پا خیزد و پایداری کند. [۴۱] جای آن نیست که برهان‌هایی را مکرر کنیم که بر ضد این نظریه اقامه شده است. اما صرف وجود چنین بدبینی‌ای نشان می‌دهد که هر گونه احیا و بازسازی فلسفه‌ی مارکسیستی فقط می‌تواند به عنوان جزئی از نبرد برای وارونه کردن و واگرداندن شکست‌های دهه‌ی ۱۹۸۰، و بازسازی جنبش طبقه‌ی کارگر سر بر آورد و بدین سان باید در عمل ثابت کرد که فاعل انقلابی هنوز از کشورهای سر بر می‌آورد که در دل نظام جهانی جای دارند.

در نظر همه‌ی مارکسیست‌های کلاسیک مسأله‌ی امکان و استعداد بالقوه‌ی انقلابی طبقه‌ی کارگر به‌طور جدانشدنی با نیاز به برپاساختن تشکیلات انقلابی پیوند دارد. در واقع در نظر لنین، لوکزامبورگ، لوکاچ، گرامشی و تروتسکی استعداد بالقوه‌ی انقلابی طبقه‌ی کارگر فقط وابسته به مسأله‌ی تشکیلات انقلابی به‌طور کلی نیست بلکه به نیاز به بنا کردن یک «حزب طراز نو» بر پایه‌ی الگوی تجربه‌ی بلشویکی نیز بستگی دارد. این انقلابیان این بینش را به‌آسانی فراچنگ نیاوردند، و لذا آسان از دست دادن آن خطاست. تشکیلات انقلابی برای فائق آمدن بر ناموزونی و ناهم‌گونی در آگاهی طبقه‌ی کارگر، به‌حداکثر رساندن کارایی مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر، به‌یاد آوردن پندها و عبرت‌های پیروزی‌ها و شکست‌های گذشته و پرورش و تربیت و رهبری کارگران در عرصه‌ی مبارزه به صورت امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر باقی خواهد ماند. تشکیلات انقلابی که از میان طبقه‌ی کارگر به دست مردم طبقه‌ی کارگر شکل می‌گیرد تا به تعمیم و گسترش و سازمان‌دهی کُلّ طبقه یاری رساند، خود اندام‌واره و ارگان‌یسمی دیالکتیکی است. بدون مبارزه برای بنا کردن چنین تشکیلاتی، این خطر هم‌چنان بر جاست که دیالکتیک تکامل سرمایه‌داری هم‌چنان کور و ویران‌گر بر جا بماند؛ اما اگر مبارزه برای برپاداشتن چنین تشکیلاتی موفقیت‌آمیز باشد، ما فرصتی داریم - نه بیش و نه کم - که از قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی جهش کنیم.

جان ریز □ ۴۰۵

متوسط و بالا را از این نمونه کنار بگذاریم و درصد را از میان کسانی بگیریم که واقعاً محتمل است فقر را لمس کنند، یعنی طبقه‌ی کارگر، در آن صورت این رقم بسیار بالاتر از ۲۴ درصد بود.

[۸] R. Leger Sivard, *World Military and Social Expenditures 1993*, 20.

[۹] K. Marx, *Preface to a Contribution to the Critique of Economy*, (Peking: Foreign Languages Press, 1979) 3.

[۱۰] پوزیتیویسم بر «رد و طرد داورهای ارزشی در حوزه‌ی علوم اجتماعی» و حاکی از این باور است که علم می‌بایست «فقط با واقعیات و روابط قابل مشاهده سروکار داشته باشد».

I. McLean, *Oxford Concise Dictionary of Politics* (Oxford: University Press, 1996).

[۱۱] R. Levins, and R. Lewontin, *The Dialectical Biologist* (Cambridge MA: Harvard, 1985), 269.

[۱۲] Ibid., 273.

[۱۳] Ibid., 275. q

[۱۴] F. Engels, *Socialism Utopian and Scientific, in Marx and Engels, Work*, Vol. III (Moscow: Progress, 1970), 130.

[۱۵] در مورد دونا یفسکایا و جیمز البته درک و ارزیابی عنصر خودپویی و خودجوشی طبقه‌ی کارگر حضوری نمایان دارد اما به شکلی آرمانی و انتزاعی و نه به صورت مشخص و تاریخی ویژه‌ای که همواره در کارلنین و تروتسکی نمودار می‌شود. همین امر است که به دونا یفسکایا و جیمز این امکان را می‌دهد که به شیوه‌ای نامیانجی‌مند و انتزاعی مقوله‌های فلسفه‌ی هگل را مستقیماً در تاریخ سرمایه‌داری جای دهند. حاصل ترکیب این است که طبقه‌ی کارگر به صورت تحقق دیاکتیک پدیدار می‌شود و کلیت جامعه هرگز آن قدر به نحو مشخص و ملموس تجزیه و تحلیل نمی‌شود که تضادهای ویژه‌ی خود را آشکار سازد. از این رو نظریه به‌رغم بهترین و نیکوترین نیات مؤلفان‌اش دیگر راهنمای عمل نیست.

مقدمه: تضادهای سرمایه‌داری معاصر

[۱] R. Leger, *World Military and Social Expenditures 1993* (Washington: World Priorities, 1993). 42 and 20.

[۲] At the 1987 U.S. dollar rate. See *ibid.*, 42.

[۳] *Ibid.*, 56

[۴] P. Kennedy, *Preparing for the Twenty-first Century* (London: Harper Colling, 1993), 294. See also S. Smith, "Twilight of the American Dream," in *International Socialism 54* (London, 1992), 15-17.

[۵] See P. Rogers, and M. Dando, *A Violent Peace, Global Security after the Cold War* (London: Brasseys, 1992), 138.

ارقام از این فرارند: در ایالات متحد آمریکا پنج درصد از ثروتمندترین کسان ۵۹ درصد از کل درآمد و پنج درصد از فقیرترین کسان ۵ درصد از درآمد را در اختیار دارد. در مصر این ارقام به ترتیب ۴۸ درصد و ۶ درصد است؛ در هند، ۵۰ و ۷ درصد؛ در آرژانتین، ۵۰ و ۴ درصد؛ در اندونزی، ۵۰ و ۷ درصد.

[۶] See. P. Kennedy, *Preparing for the Twenty-first Century*, 303.

[۷] در ضمن گزارشی از دکتر جین میلار (Gane Millar) از دانشگاه بث (Bath University) که بر آمارهای دولتی استوار است خط فقر در مورد یک شخص منفرد، به قیمت‌های ۱۹۹۳، پس از کسری هزینه‌ی مسکن ۵۹ پوند در هفته تعیین شد این رقم برای زوجی که دارای دو فرزند زیر یازده سال باشند ۱۴۸ پوند در هفته بود. دکتر میلار گزارش می‌دهد: «ارقام تکان‌دهنده‌اند. در ۱۹۷۹ کم‌تر از یک نفر از ده نفر مردم فقیر به حساب می‌آمدند. در ۹۱-۱۹۹۰ این رقم به ۲۴ درصد یعنی یک‌چهارم از جمعیت سر زده است. نگاه کنید به *The independent* اول دسامبر ۱۹۹۳. طبعاً اگر بنا بود طبقات

[۱۲] See G. Rude, *Revolutionary Europe 1783-1815* (London: Fontana, 1964), 11-12.

[۱۳] Ibid., 34-35.

[۱۴] Quoted in M. Cranston, Introduction to Rousseau, *The Social Contract* (London: Penguin, 1968), 14

[۱۵] Quoted ibid., 16.

[۱۶] Quoted ibid., 16.

[۱۷] ibid., 21.

[۱۸] Quoted in Hampson, *The Enlightenment*, 94.

[۱۹] Ibid., 126.

[۲۰] ممکن است مارکس این نظر خود هگل را گسترش بخشیده باشد که «میان آلمانی‌ها» روح انقلابی زمانه «صورت دیگری جز صورت نظریه‌ی آرامش به خود نمی‌گیرد؛ اما فرانسوی‌ها می‌خواهند به این روح وجه عملی ببخشند»

The Philosophy of History (New York: Dover, 1956) 443.

[۲۱] لندگراف «کنت یا امیری است که بر یک قلمرو قدرت و اختیار دارد و چندین کنت یا امیر فروتر را زیر دست خود دارد»: نگاه کنید به OED فشرده

(Oxford, Third Edition, Corrected 1970)

[۲۲] برخی از یونگرها، یعنی اشرافیت پروس، خواهان تغییرات بودند - اما فقط برای آن‌که با نشان دادن کار دستمزدی به جای کار اجباری تسلط خود را بر دهقانان افزایش دهند اما «توده‌ی یونگرها به دلیل خودخواهی طبقاتی عمیقاً ریشه‌دارش حتا این نکته را در نمی‌یافت» و فقط شکست‌هایی که در جنگ‌های ناپلئونی بر آن‌ها وارد آمد چشم‌شان را به روی واقعیت باز کرد نگاه کنید به ف. مرینگ،

Absolutism and Revolution in Germany 1525-1848 (London: New York, 1975), 151.

[۲۳] Hampson, *The Enlightenment*, pp. 45 and 63.

[۲۴] انجمن‌های صنعت‌گران که کوشش‌هایی به کار برده بود تا از نظام صنفی بگسلد و بازاری آزاد پدید آورد و به این ترتیب ظهور نوعی بورژوازی را تسهیل کند، در هم شکسته شده بود. قانون امپراتوری سلطنت پروس (۱۷۳۱) آخرین مقاومت را در هم شکست و مقررات صنایع دستی^{۱۱} (۱۷۳۳) کسانی را که مقاومت می‌کردند به زندان و سرانجام به مرگ تهدید می‌کرد. نتیجه آن‌که کسب‌وکار صنایع دستی کم‌وسعت به حیات خود ادامه داد. نگاه کنید به مرینگ،

Absolutism and Revolution, 154

[۲۵] همان منابع

۱- جبر انقلاب هگل

[۱] Marx and Engels, *Selected Correspondence* (Moscow: Progress, 1955), 93.

[۲] Lenin, *Collected Works*, Vol. 38 (London: Lawrence and Wishart, 1961), 180.

[۳] Marx, *Capital*, Vol. I (London: Penguin, 1976), 102.

[۴] Lenin, *Collected Works*, 362.

[۵] عبارت کامل که به انگلس تعلق دارد این است: «من البته دیگر هگلی نیستم اما هنوز نست به این ریگ نه جوی پُرحشمت احساس. فداکاری و مهر و از خودگذشتگی بسیار دارم» نگاه کنید به P. selected corrence 162، عبارت: «بنابراین من آشکارا اقرار می‌کنم که شاگرد آن متفکر قدرتمند» از 3-102 و *Capital Vol I* نقل شده است

[۶] Quoted in N. Hampson, *The Enlightenment, an Evaluation of Its Assumptions and Values* (London: Pelicam, 1986), 36-37.

[۷] See, for instance, P. M. Harman, *The Scientific Revolution* (London: Methuen, 1983), 30-32.

[۸] Pope and Halleys verse is quoted in Hampson, *The Enlightenment*, 38.

[۹] Marx and Engels, *The German Ideology* (London: Lawrence and Wishart, 1970). 111.

[۱۰] (1770) [گفت‌وگویی پدری با فرزندانش]. *Entrehen dun pere avec ses enfants*.

این عبارت را ان. هامپسون (N. Hampson) در P-190 *The Enlightenment* نقل می‌کند. از قضا بعید است که در شهر بیش از یکی دو نفر به چنین آراء و نظرهایی معتقد بوده باشند - یا دست‌کم برای اطلاع از این آراء قرار بود به *دایرة‌المعارف* تکیه داشته باشند. ممکن است چهار هزار نسخه‌ی *دایرة‌المعارف* در سراسر فرانسه وسیعاً پخش شده باشد اما با چنان قیمتی که فقط لایه‌های بسیار مرفه قادر به تهیه‌ی آن بودند. هفده جلد متن و یازده تصویر *دایرة‌المعارف* که در فاصله‌ی میان ۱۷۵۱ تا ۱۷۷۲ انتشار یافت چکیده‌ی مناسبی از آراء و نظره‌های *روشنگری* به دست می‌دهد.

[۱۱] یک کارخانه‌ی بافندگی فرانسوی ۱۲ هزار نفر را به استخدام خود درآورد؛ شرکت معدنی آئزین ۴ هزار نفر را؛ و در پاریس ۵۰ «کارگاه» وجود داشت که میان ۱۰۰ تا ۸۰۰ نفر را به کار می‌گماشت.

[۲۶] یک کارخانه‌ی چیت‌سازی ۱۲۰۰ نفر را به کارگماشت و یک کارخانه‌ی گل‌اندازی روی چیت و کارخانه‌ی پنبه‌ی دیگری بالغ بر ۳ هزار کارگر را به استخدام خود درآوردند.

[۲۷] برای شرایط اقتصادی آلمان نگاه کنید به مرینگ، *Absolutism and Revolution, 149-69*.

[۲۸] برای نمونه، کارخانه‌های انگلستان در ۱۷۹۰ دارای دویست دستگاه ریسندگی آبی مدل Arkwright بودند، حال آن‌که فرانسه هشت دستگاه داشت. آلمان تا ۱۷۹۴ به این دستگاه دست نیافت. نگاه کنید به هامپسون *The Enlightenment* ص ۱۶۹.

[۲۹] همان.

[۳۰] Ibid.

[۳۱] R. Christiansen, *Romantic Affinities from an Age 1780-1830* (London: Sphete, 1989), 74-75.

[۳۲] See Hampson, *The Enlightenment*, 61.

[۳۳] Christiansen, *Romantic Affinities*, 75.

[۳۴] Mehring, *Absolutism and Revolution*, 169.

مشابهت‌ها با خاستگاه اجتماعی مصمم‌ترین بخش‌های رهبری انقلابی فرانسه و با رهبری «انقلاب‌های مداوم انحراف‌زده» در قرن بیستم جالب توجه است.

[۳۵] Ibid, 173.

[۳۶] See E. J. Hobsbawm, *The Age of Revolution 1789-1848* (London: Abacus, 1977), 82 and 304.

[۳۷] P. F. Strawson, *The Bounds of Sense. an Essay on Kants Critique of Pure Reason* (London: Routledge, 1989), 18.

[۳۸] H. Marcuse, *Reason and Revolution* (London, Routledge and Kegan Paul, 1977), 21.

[۳۹] Strawson, *The Bounds of Sense*, 19.

[۴۰] G. Plekhanov, "Notes to the Russian Edition" of F. Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* (Peking, 1976), 141.

[۴۱] I. Kant, *The Critique of Pure Reason*, quoted in S. Komer, *Kant* (London: Penguin, 1955), 38.

[۴۲] Strawson, *The Bounds of Sense*, 35.

ایدئالیسم کانت به این معنا ترفارزنده است که مقوله‌هایش پیش شرط‌های هر گونه تجربه‌ی ممکن را

فراهم می‌آورند. جرج بارکلی (۱۷۵۳-۱۶۸۵) از شک‌آوری نهفته در این احتجاج لاک به وحشت افتاد که شکافی میان آنچه ما می‌دانیم و واقعیت وجود دارد، زیرا همه‌ی شناخت ما از جهان از تأثیرات حسی‌مان برگرفته می‌شود. بارکلی کوشید مسأله را فقط با انکار وجود ماده حل کند. یقین نسبت به تجربه فقط با ابراز این نکته حفظ شد که هیچ شکافی میان ماده و تأثیرات حسی‌مان وجود ندارد زیرا که همه‌ی آنچه ما داریم تأثیرات حسی‌مان و «مجموعه‌ی تصورها»ی محض است.

[۴۳] Ibid., 38.

[۴۴] Plekhanov, "Notes to the Russian," 142-43

در این خصوص استراسون نکته‌ی ارزشمندی را طرح می‌کند که پی‌آمد نگرشی را به اثبات می‌رساند که مکان و زمان و نیز علیت را به منزله‌ی خصیصه‌های شیء فی‌نفسه به بررسی نمی‌گیرد: «این آموزه که ما بر چیزها فقط آن گونه که بر ما پدیدار می‌شوند و نه آن گونه که در خود هستند آگاهی داریم زیرا که نمودهاشان بر ما نتیجه‌ی تأثیری است که به جهت ساختمان وجود خودمان از اشیاء می‌پذیریم، آموزه‌ای است که فقط تا آن جا می‌توان آن را دریافت که تأثیرگذاری به عنوان چیزی در نظر آید که در زمان و مکان روی می‌دهد؛ اما وقتی این نکته افزوده شود که ما بناست خود مکان و زمان را به عنوان چیزی جز توانایی یا آمادگی‌مان برای متأثر شدن از اشیایی درنیابیم که خود در مکان و زمان نیستند، آن گاه دیگر نمی‌توانیم این آموزه را دریابیم، چرا که دیگر نمی‌دانیم که "تأثیرگذشتن" یا آنچه ما خود قرار است دریابیم چه معنا دارد.»

strawson, *The Bounds of Sense*, 41.

[۴۵] See S. Avineri, *Hegels Theory of the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 2.

[۴۶] See *ibid.*, 3, and G. Lukacs, *The Young Hegel* (London: Merlin, 1975), 10.

[۴۷] Quoted in Christiansen, *Romantic Affinities*, 84.

[۴۸] Quoted in C. Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 424.

[۴۹] See Avineri, *Hegels Theory of the Modern State*, 6.

[۵۰] هگل در نامه‌ای به شلینگ شکوه می‌کند: «همه‌ی توطئه‌چینی‌های دربارهای شاهانه... در قیاس با زودبندها و دسیسه‌هایی که این جا جریان دارد در حکم هیچ است. پدر پسر را نامزد دختر یا داماد خود می‌کند که گران‌ترین جهیزه را به خانه بیاورد و غیره. برای شناخت دم‌دستگاه اشرافی باید یک چنین زمستانی را در این جا گذارند.» نگاه کنید به همان منبع، ص ۳.

[۵۱] Ibid.

[۵۲] Ibid., 4.

- [۵۳] G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 359-60.
- [۵۴] Quoted in Avineri, *Hegels Theory of the Modern State*, 48.
- [۵۵] Ibid., 9.
- [۵۶] See H. S. Harris, "Hegel's Intellectual Development to 1807," in F. C. Beiser, ed., *The Cambridge Companion to Hegel* (Cambridge University Press, 1993), 26.
- [۵۷] Hegel, *Realphilosophie*, quoted in Lukacs, *The Young Hegel*, 310-11.
- در کتاب *ژان هیولیت*، *Studies on Marx and Hegel* (London: Heinemann, 1969)، از بسیاری جهات دیگر کتابی ارزشمند است عبارتی از این پاره گفتار نقل می‌شود و فرض بر این قرار می‌گیرد که هگل به ناپلئون اشاره می‌کند (نگاه کنید به ص ۵۸-۵۹). اما متن کامل اثر این نکته را روشن می‌سازد که هگل روبسییر را در نظر داشته است.
- [۵۸] Hegel, *Erstes Systemsprogramm des Deutschen Idealismus*, quoted in Marcuse, *Reason and Revolution*, 12.
- [۵۹] Quoted in Lukacs, *The Young Hegel*, 308.
- [۶۰] See Hampson, *The Enlightenment*, 281.
- [۶۱] See Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, 39.
- [۶۲] Ibid., 37.
- [۶۳] Ibid., 63.
- [۶۴] Ibid., 64.
- [۶۵] Ibid.
- [۶۶] دولت به‌ظاهر قدر قدرت پروس ناگزیر شده بود که در ۱۷۹۵ درخواست صلح کند و از آن پس «از همه‌ی مسایلی بزرگ جهانی کنار کشید تا زیر چتر بی‌طرفی جیوانانه به نمایی از زندگی ادامه دهد، و مورد نفرت و ریشخند همگان قرار گرفت... این دولت هم از لحاظ فکری و هم اخلاقی و هم از لحاظ مالی و نظامی به کلی کارش ساخته بود.» See Mehring, *Absolutism and Revolution*, 137.
- [۶۷] Ibid., 148.
- [۶۸] Quoted in Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, 68.
- [۶۹] Ibid., 70-71.
- [۷۰] Ibid., 71.
- [۷۱] Hegel, *philosophy of Right* (Oxford: Oxford University Press, 1962), 13.

- [۷۲] Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, 70.
- [۷۳] Mehring, *Absolutism and Revolution*, 183.
- [۷۴] Ibid., 184.
- [۷۵] Ibid., 182.
- [۷۶] Marx, *Economic and philosophical Manuscripts, in Early Writing* (London: Pelican, 1975), 386.
- [۷۷] Quoted in Lukacs, *The Young Hegel*, 331.
- [۷۸] Ibid., 334.
- [۷۹] K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, 385-86.
- [۸۰] P. Singer, *Hegel* (Oxford, OUP, 1983), 9.
- [۸۱] F. Engels, *Karl Marx, the Critique of Political Economy, in Selected Works*, Vol. I (Moscow: Progress, 1963), 512.
- [۸۲] Taylor, *Hegel*, 154-55.
- [۸۳] *Phenomenology*, 117-19.
- [۸۴] Lukacs, *The Young Hegel*, 327.
- [۸۵] Hegel, *Philosophy of History* (New York: Dover, 1956) 1.
- [۸۶] Ibid., 3.
- [۸۷] Ibid.
- [۸۸] Ibid., 6.
- [۸۹] Ibid., 7.
- [۹۰] Ibid., 8.
- [۹۱] Ibid., 10.
- [۹۲] Ibid., 11.
- [۹۳] با این همه نگرستن به Geist از این زاویه و با این مؤلفه‌ها هم چنان مشکلی را به جا می‌گذارد. از آن‌جا که هیچ فرد انسان، یا ملتی هرگز نمی‌توانند از «روح عصر» خاص خود فراتر بروند، پس هرگز هم نمی‌توانند تجسم طبقه کلی Geist باشند این نکته برخی را به تفسیری مذهبی کشانده است که Geist را با خدا یک‌سان می‌انگارد. خود هگل در برخی پاره گفتارها برکنار از این رازوری نبود. پس از مرگ هگل انشعاب و جداسری پیروان او را چندپاره کرد. هگلیان راست‌رو گرایش به این داشتند که Geist را به روح (Spirit) ترجمه کنند و به هگل رنگی دینی ببخشند، حال آن‌که هگلی‌های چپ‌رو

Geist را به ذهن (Mind) برگرداندند و بر تفسیری سکولار و گیتانه پا فشرده‌اند.

من به دو دلیل هم چنان به ترجمه‌ی Geist به روح ادامه دادم. نخست آن‌که روح رایج‌ترین و عام‌ترین ترجمه‌ی این لفظ است. دوم آن‌که شناخت و فهم مارکسیستی هگل برخلاف تفسیرهای پژوهش‌گران لیبرال در وهله‌ی نخست بر نجات هگل از چنگ تفسیرهای دینی تکیه ندارد. اندیشه‌ی هگل بُعدی حقیقتاً رازورانه دارد که از ایدئالیسم او سرچشمه می‌گیرد. هم‌چنین نگاه کنید به مقدمه‌ی روشن و تحسین‌انگیز ام. جورج و ای. وینست به

The Philosophical Propaedeutic (Oxford: Blackwell, 1986) XXiii.

[۹۴] Philosophy of History, 9.

[۹۵] Ibid.

[۹۶] Ibid., 26-27.

[۹۷] Ibid., 74.

[۹۸] Ibid., 76.

[۹۹] Ibid., 77.

[۱۰۰] «روح واقعیت را ابطال می‌کند»، اما «جوهر آن چیزی را که فقط بود [در برابر آنچه هست یعنی شرایط گذران خود را به تفکیک از شرایط پایدار یعنی واقعیت] به دست می‌آورد. نگاه کنید به همان منبع. (عبارت درون قلاب افزوده‌ی مترجم فارسی است).

[۱۰۱] Ibid.

[۱۰۲] Ibid., 27.

[۱۰۳] مارکس در نخستین مراجعه‌ی خود با هگل سخت دچار پریشان‌حالی بود و بنای شکوه کردن از «شب‌های بی‌خوابی، انزوا و بیماری» گذاشت نگاه کنید به

M. Rubel, *Marx, Life and Works* (London: Macmillan), 2.

[۱۰۴] see Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, 63.

[۱۰۵] See Mehring, *Absolutism and Revolution*, 172.

[۱۰۶] Hegel, shorter *Logic*, quoted in F. G. Weiss, *Hegel, the Essential Writings* (New York: Harper and Row, 1974), 11.

[۱۰۷] Quoted in Rubel, *Marx, Life and Works*, 2.

[۱۰۸] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 2.

[۱۰۹] Ibid.

[۱۱۰] Ibid., 11.

[۱۱۱] Ibid., 28.

[۱۱۲] G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right* (Oxford: Oxford University Press, 1952), 34-35.

[۱۱۳] G. W. F. Hegel, *Logic, Being Part One of The Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (Oxford: Oxford University Press, 1975), 14.

[۱۱۴] Ibid.,

[۱۱۵] Ibid., 66.

[۱۱۶] F. G. Weiss, "Introduction: The Philosophy of Hegel," in F. G. Weiss, *Hegel, the Essential Writings* (New York: Harper and Row, 1974), 13. See also Singer, *Hegel*, 51-52.

[۱۱۷] Hegel, *Logic*, 70.

[۱۱۸] *Phenomenology*, 15-17.

[۱۱۹] Ibid., 29.

[۱۲۰] همان ص ۳۱. هگل استدلال می‌کند که مقوله‌های صوری که چیزها را در جعبه‌های برجسب خورده جای می‌دهد همواره شیوه‌ی نافص و ناکارآمدی برای نگرستن به دگرگونی و تحول است زیرا که تعریفی ایستا و ساکن نمی‌تواند از عهده‌ی نحوه و طریقی برآید که به موجب آن محتوایی نواز شرایطی کهنه سر برمی‌آورد. همین روی‌کرد هگل را به آنجا رهنمون می‌شود که فقط نقشی محدود برای قانون همانستی قائل باشد یعنی شیوه‌ای از نگرستن به چیزها و امور که امکان تضادهای درونی را رد و طرد می‌کند و بر دستگاه علامت $A=A$ دلالت دارد. اصل مطلق قراردادن این قانون «مایه‌ی تباهی همه‌ی هست‌موندها (entites) متمایز و متعین است (یا به سخن دیگر به معنای پرتاب‌کردن آن‌ها به مغاک پوچی و هیچی بی‌هیچ تحول یا توجیهی است)» عبارت آخری، همان که در برانتز آمده، به ما می‌گوید که چرا هگل از قانون همانستی ناخشنود است همانستی ممکن است به نحوی محدودتر به ما بگوید که چیز چه هست اما نمی‌تواند بگوید که چرا چیز هست (یعنی توجیه‌اش)، یا چگونه چیز تحول می‌پذیرد. نتیجه آن‌که «قالب‌کردن این تک‌بینش که هر چیز همان است $A=A$ در برابر هیأت تمام عیار شناخت منسجم [روی‌کرد دیالکتیکی]، که دست‌کم چنین تحقق و اجرایی را می‌جوید و طلب می‌کند، جانداختن و قلمدادکردن مطلق خود به عنوان شیی که در آن به قول معروف همه‌ی گاوها سیاه‌اند - این از آن گونه شناخت‌هاست که ساده‌لوحانه به هیچی و پوچی فرو می‌کاهد.» نگاه کنید به *Phenomenology* ص ۸۹ و نیز *Science of Logic* ص ۴۳۹.

درباره‌ی انتقاد هگل از کانت مقاله‌ی در مجموع طردکننده‌ی پل گویر،

"Thought and being: Hegel's critique of Kant's theoretical philosophy," in F. C.

Beisered., *The Cambridge Companion to Hegel*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993)

فشرده‌ی سودمندی در بر دارد؛ نگاه کنید به ویژه به نکاتی که در صص ۹۱-۱۹ آمده است.

[۱۲۱] L. Trotsky, *Notebooks 1933-35: Writings on Dialectics and Evolution* (New York: Columbia University, 1986), 103.

[۱۲۲] Lenin, *Collected Works* Vol. 38, 110.

[۱۲۳] Hegel, *Science of Logic*, 439. Emphasis in the original.

[۱۲۴] Ibid.

[۱۲۵] برای بحث درباره‌ی قانون همانستی نگاه کنید به یادداشت ۱۱۸، و نیز به *Science of Logic* صص ۳۹-۴۳۸.

[۱۲۶] Hegel, *Science of Logic*, 440.

[۱۲۷] Hegel, *Logic*, 218-19.

[۱۲۸] Hegel, *Phenomenology*, 29.

[۱۲۹] Hegel, *Logic*, 219.

[۱۳۰] Ibid., 69.

[۱۳۱] Singer, *Hegel*, 70.

[۱۳۲] Quoted in Lukacs, *The Young Hegel*, 105.

[۱۳۳] Preface to *A Contribution to Critique of Economy*, in *Early Writings*, 427.

[۱۳۴] *Selected Correspondence*, 93.

[۱۳۵] این عبارت را الکساندر هرتسن (۱۸۱۲-۷۰) انقلابی دموکرات برجسته‌ی روس باب کرده است.

۴- دیالکتیک در مارکس و انگلس

[۱] این که مارکس و انگلس در باب مبادی روی کرد فلسفی خود توافق نظر آشکار داشتند مدعایی بلامنزاع نیست و من نیز قصد ندارم در این کتاب مستقیماً از آن دفاع کنم. با این حال جای دیگر به این کار پرداخته‌ام. نگاه کنید به،

See Rees, "Engels' Marxism," in J. Rees, ed., *The Revolutionary Ideas of Frederick Engels* (London, 1995).

[۲] S. Hook, *From Hegel to Marx, Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962) 133.

[۳] Ibid,

[۴] See D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx* (London: Macmillan, 1969), 27; and Hook, *From Hegel to Marx*, 89.

[۵] این عبارت را هوک در *from Hegel to Marx*, 128 نقل می‌کند. هوک می‌افزاید: «اما باید این احتیاط مهم را به جا آورد که این گناه بسیار تدریجی دست داد و فقط هنگامی نیرویی فزاینده به دست آورد که یاریوش از وررفتن با بازتعریف پروتستانسم به هواخواهی آشکار از رستاخیز سیاسی به نفع جمهوری دموکراتیک روی آورد.»

[۶] L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Vol. 1: *The Founders*, (Oxford: Oxford University Press, 1978), 91 and 95.

[۷] McLellan, *The Young Hegelians*, 39.

[۸] Quoted in Marx and Engels, *The Holy family, in Marx Engles Collected Works*, (hereafter, *MECW*), Vol. 4 (London: Progress, 1975), 81.

[۹] K. Marx, *The Poverty of Philosophy* (Moscow: Progress, 1975), 98-99

[۱۰] Marx and Engels, *MECW*, Vol. 5, 36.

[۱۱] Ibid., 36-37.

[۱۲] Marx and Engels, *MECW*, Vol. 4, 57-58.

[۱۳] Ibid., 58.

- [۳۴] K. Marx, "Theses on Feuerbach," in *Early Writings*, 423.
- [۳۵] Marx and Engels, *The German Ideology*, 41-42.
- [۳۶] Ibid., 42.
- [۳۷] F. Engels, "The Part Played by Labour in the Transition Ape to Man," in *MECW*, Vol. 25, 453.
- [۳۸] Marx and Engels, *German Ideology*, 43-44.
- [۳۹] K. Marx, *Capital*, Vol. I (London: Penguin, 1976), 283.
- [۴۰] Ibid., 283-84.
- [۴۱] Ibid., 284.
- [۴۲] Ibid.
- [۴۳] K. Marx, "Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte," in *Surveys from Exile* (London: Penguin, 1973), 146.
- [۴۴] C. J. Arthur, *Dialectics of Labour, Marx and His Relation to Hegel* (Oxford: Blackwell, 1986), 5.
- [۴۵] Ibid., 5-6.
- [۴۶] F. Jakubowski, *Ideology and Superstructure in Historical Materialism* (London: Pluto Press, 1990), 60.
- [۴۷] K. Marx, "Theses on Feuerbach," in *Early Works*, 421-22.
- [۴۸] Hook, *From Hegel to Marx*, 279.
- [۴۹] Lefebver, *Dialectical Materialism*, 107.
- [۵۰] Engels, *Dialectics of Nature*, in *MECW*, Vol. 25, 493.
- [۵۱] همان منبع، صص ۹۵-۴۹۴. تأکید انگلس بر تل اولمن برخی نکته‌های ارزشمند در این خصوص طرح می‌کند: «طبعاً شکل ویژه‌ای که فلان قانون دیالکتیکی به خود می‌گیرد بسته به موضوع خود بسیار تفاوت می‌پذیرد... برای نمونه حرکت‌هایی که در بطن و هسته‌ی تضاد نهفته است وقتی که در مورد نیروهای طبیعت بی‌جان به کار می‌رود بسیار متفاوت با وقتی است که در مورد پدیده‌های خاص و ویژه‌ی سرمایه‌داری به کار می‌رود. اختلاف و تفاوت‌های برجسته و چشم‌گیری از این دست باعث شده است که برخی پیروان مارکس قوانین دیالکتیک را به پدیده‌های اجتماعی محدود کنند و آنچه را که بر آن برجسته «دیالکتیک طبیعت انگلس» می‌زنند به عنوان نگرشی «غیرمارکسیستی» رد کنند اما اشتباه این کسان در این جاست که فلان بیان و تقریر ویژه‌ی این قوانین را، معمولاً یکی از بیان‌ها و

- [۱۴] Ibid.
- [۱۵] K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts," in *Early Writings*, (London: Penguin, 1975), 284-85.
- [۱۶] K. Marx, "Critique of Hegel's Doctrine of the State," in *Early Writings*, 98.
- [۱۷] Ibid., 109.
- [۱۸] K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts," in *Early Writings*, 382.
- [۱۹] Ibid., 393.
- [۲۰] Ibid., 399.
- [۲۱] Ibid., 398.
- [۲۲] K. Marx, "Critique of Hegel's Doctrine of the State," in *Early Writings*, 151.
- [۲۳] چنان که هانری لوفور با نقل از گفته‌ی مارکس می‌گوید: «بنابراین این ترافرزندگی ایدئال ابژه را در واقعیت دست‌نخورده و صحیح و سالم به حال خود وامی‌گذارد؛ هگل با بی‌واسطگی غیرفلسفی به مخالفت برمی‌خیزد، سپس واقعیت بی‌واسطه‌اش را به نحو فلسفی می‌پذیرد.» هانری لوفور، *Dialectical Materialism* (London: Jonathan Cape, 1968)، ص ۶۵
- [۲۴] Marx, "Critique of Hegel's Doctrine of The state," 155.
- [۲۵] K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts," in *Early Writings*, (London: Pelican, 1975), 381.
- [۲۶] K. Marx, *On Proudhon*, in *MECW*, Vol. 20 (Moscow: Progress, 1985), 26.
- مارکس هم‌چنین در نامه‌ای به انگلس در ۱۸۶۸ اشاره می‌کند که فوئرباخ از بابت این واقعیت که «آقایان در آلمان (به استثنای مرتجعان متأله) معتقدند که دیالکتیک هگل "سگی مرده" است احساس گناه بسیار می‌کند.» نگاه کنید به *MECW*, Vol. 42 (Moscow, 1987), 520.
- [۲۷] P. Murray, *Marx's Theory of Scientific Knowledge* (New Jersey: Humanities Press, 1988), 31.
- [۲۸] Marx, "Critique of Hegel's Doctrine of the State," in *Early Writings*, 152.
- [۲۹] Ibid., 158.
- [۳۰] Ibid., 251
- [۳۱] Ibid., 394
- [۳۲] Marx and Engels, *German Ideology*, in *MECW*, Vol. 5, 30.
- [۳۳] K. Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts," in *Early Writings*, 365.

تقریرهایی که مناسب کُلّیت و همگانیت است در جایی که آگاهی آدمی حضور دارد، با همه‌ی بیان‌ها و تقریرهای ممکن خلط می‌کنند» اولمن به استدلال خود چنین ادامه می‌دهد که از آن‌جا که در تحلیلی مارکس از سرمایه‌داری تضاد مفهومی بسیار حیاتی است توجه بسیار گسترده‌ی منتقدان مارکس را به خود جلب می‌کند. با این حال از آن‌جا که تضاد «نقش نسبتاً کوچکی را... در دگرگونی‌هایی که در طبیعت روی می‌دهد ایفا می‌کند... ممکن است هم‌چنین کمک کند تا توضیح دهد که چرا عده‌ای معتقدند که قوانین دیالکتیک فقط در جامعه یافت می‌شود.» نگاه کنید به

B. Ollman, *Dialectical Investigations* (London: Routledge, 1993), 64-65.

[۵۲] See J. Ferraro, *Freedom and Determination in History According to Marx and Engles* (New York: Monthly Review Press, 1992), 159.

[۵۳] Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* (Peking, 1976), 40.

[۵۴] *Ibid.*, 45-46.

[۵۵] S. Sayers, "Engels and Materialism" in C. J. Arthur, ed., *Engels Today* (London: MacMillan, 1996), 161.

[۵۶] *Ibid.*, 162.

[۵۷] *Ibid.*, 163.

[۵۸] R. Levins, and R. Lewontin, *The Dialectical Biologist* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), 277.

[۵۹] Sayers, "Engels and Materialism," 163.

[۶۰] Levins and Lewontin, *Dialectical Biologist*. See also Richard Lewontin's brilliant popular application of this approach to one of the most contentious areas of modern science, the study of DNA, in *The Doctrine of DNA* (London: Penguin, 1991). For a more detailed analysis of the contemporary debates surrounding the dialectic of nature, see R. Levins, "When Science Fails Us," in *International Socialism 72* (London, 1996). This is the transcript of Richard Levin's speech to the 1996 Edinburgh International Science Festival at which Levins was awarded the 1996 Edinburgh Medal. Also see P. McGarr, "Engels and Matural Science," in J. Rees, ed., *Revolutionary Ideas of Frederick Engels*. Also P. McGarr, "Order Out of Chaos," *International Socialism 48* (London, 1990); and D. Blackie, "Revolution in Science," *International Socialism 42* (London,

(1989).

[۶۱] فقط در شکل‌های نخستین هستی جمعی و گروهی یعنی طایفه‌های ویژه‌ی جامعه‌ی بسیار اولیه‌ی انسانی است که روابط غیراستثماری و غیرسرکوبگر میسر است. در این حالت زندگی اجتماعی و مبارزه‌ی مستقیم برای بقا (و بنابراین فرایند کار) چنان بی‌واسطه با هم مرتبط‌اند، و فرآورده‌های چنین کاری چنان بی‌واسطه با مصرف مرتبط است که تمایز و جدایش طبقاتی ممکن نیست. این «کمونیسم ابتدایی» بر سطح تکامل نیافته‌ی فن تولید متکی است. فقط وقتی که تولید توانایی فراهم‌آوردن مازاد [تولید] را می‌یابد، دست‌کم در مورد برخی از اعضای جامعه، تقسیم‌کار به نقطه‌ای می‌رسد که طبقات شکل می‌گیرند و گسستی میان کار خانگی و دیگر کارها روی می‌دهد، یعنی آغاز ستم بر زنان. فقط هنگامی که فرایند تولید تا به چنان نقطه‌ای پیش برود که مازاد تولید چنان عظیم باشد که بتواند به جای کمونیسم اولیه‌ی کمبود، کمونیسم فراوانی و وفور را فراهم آورد، الغای طبقات و برانداختن ستم بر زنان، یک بار دیگر به صورت امکان تاریخی درمی‌آید. این در جوهر خود جان کلام استدلال انگلس در *The Origins of Private Property, the Family and the State* است. هم‌چنین بنگرید به مقاله‌ی سی. هارمن،

"Engels and the Origin of Human Society" in J. Rees, ed., *Revolutionary Ideas of Frederick Engels*.

[۶۲] Marx and Engles, *German Ideology*, 431.

[۶۳] *Ibid.*, 54.

[۶۴] *Ibid.*, 431- 32.

[۶۵] K. Marx, Preface to *A Contribution to the Critique of Economy* (Moscow: Progress, 1970), 20-21.

[۶۶] *Ibid.*, 21.

[۶۷] *Ibid.*, 21. For a valuable discussion of the base and superstructure debate, see C. Harman, "Base and Superstructure," in *International Socialism 32* (London, 1986).

[۶۸] Marx and Engles, *Communist Manifesto*, in A. P. Mendel, ed., *Essential Works of Marxism* (New York: Bantam, 1971), 13.

[۶۹] F. Engles, *Anti-Duhring*, in *MECW*, Vol. 25 (London, 1987), 153.

[۷۰] Marx and Engles, *The Holy Family*, in *MECW*, Vol. 4, 81.

[۷۱] *Ibid.*, 82.

[۷۲] Marx and Engles, *German Ideology*, 60.

[۷۳] Ibid., 61.

[۷۴] Ibid.

[۷۵] Ibid., 53.

[۷۶] Ibid., 53-54.

[۷۷] Lefebvre, *Dialectical Materialism*, 39.

[۷۸] Marx and Engels, *Communist Manifesto*, in A. P. Mendel, ed., *Essential Works Of Marxism*, 23-24.

[۷۹] Marx and Engels, *Holy Family*, 35.

[۸۰] Ibid.

[۸۱] همان منبع در این خصوص هنگامی که کارل کُرش استدلال می‌کند که صرف گفت‌وگو از واکنش‌های متقابل بسیاری از «مسائلِ داغِ موردِ منازعه در زمینه‌ی ماتریالیسم تاریخی را همان قدر حل‌ناپذیر و بی‌معنی به حال خود وامی‌گذارد که مباحثِ اسکولاستیکِ مشهور درباره‌ی تقدمِ مرغ یا تخم مرغ» به‌درستی مسأله را تشخیص می‌دهد. اما کُرش در سرزنش انگلس از بابتِ عرضه‌ی این مسأله به مارکسیسم به خطا می‌رود. هم‌چنین وقتی می‌اندیشد که اگر این روابط «به نحو مشخص، تاریخی و ویژه» توصیف شوند این مسایل به‌سادگی ناپدید می‌شوند باز بر خطاست. و این به این دلیل است که توصیفِ مفصلِ صرفاً آشکار می‌کند که در برخی عرصه‌ها - مثلاً دیالکتیکِ تقویت‌کننده‌ی دوسویه‌ی میان ایدئالیسم انتزاعی و آمپیریسم انتزاعی - دیالکتیکِ متقابل در کار است حال آن‌که در دیگر عرصه‌ها، به‌ویژه عرصه‌هایی که دگرگونی مادی واقعی را لازم می‌آورد، انگیزاننده‌ی دگرگونی را بیش‌تر یک وجه از تضادهای دیالکتیکی فراهم می‌آورد تا جنبه‌ی دیگر (چنان‌که در مثالی که در متن اصلی در پی می‌آید می‌توان مشاهده کرد) - برای آگاهی از آرای کارل کُرش نگاه کنید به

Three Essays in Marxism (London: Pluto Press, 1971), 64. در "Why I Am a Marxist"

[۸۲] Ibid., 35-36.

[۸۳] Hook, *From Marx to Hegel*, 64-65.

هوک هم‌چنین این نکته‌ی ارزشمند را طرح می‌کند: «گستره، قدرت و میزان کنش متقابل میان عناصر متضاد درون هر موقعیت بسته به عوامل ویژه‌ی درگیر است و نمی‌توان آن‌ها را از صابطه‌بندی‌های کلی حرکتِ دیالکتیکی استنتاج کرد.»

[۸۴] Marx and Engels, *Holy Family*, 36.

[۸۵] Ibid., 37.

[۸۶] Ibid.

[۸۷] Marx and Engles, *German Ideology*, 53.

[۸۸] F. Engels, Introduction to K. Marx, *The Class Struggles in France*, in *MECW*, Vol. 27 (London, 1990), 520.

[۸۹] Marx and Engels, *German ideology*, 59.

[۹۰] Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts", in *Early Writings*, 325.

[۹۱] Ibid., 326.

[۹۲] Ibid., 325-26.

[۹۳] Ibid., 327.

[۹۴] Ibid.

[۹۵] Ibid., 329.

[۹۶] این امر مارکس و انگلس را به این نظرِ عام در بابِ سرشتِ انسان متعهد نمی‌کند که به موجب آن ویژگی‌های بنیادی سرشتِ انسان در سراسر تاریخ ثابت و لا‌تغییر بر جا می‌ماند. در واقع این دو اندیشه‌ور را متعهد به این نظر می‌کند که در سرشتِ انسان‌هاست که خود و اوضاع و احوال خود را و بنابراین ویژگی‌های ممیزی را دگرگون کنند که در سراسر تاریخ عموماً به «سرشتِ انسان» تعبیر می‌شوند. نگاه کنید به

N.Geras, *Marx and Human Nature, the Refutation of a Myth* (London: Verso, 1983)

بحثی سودمند درباره‌ی این مسایل و دیگر مسایل دارد، گرچه نحوه‌ی ارائه‌ی پُریچ‌وخمِ مطلب کار را ضایع کرده است.

[۹۷] Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts", 330-31.

[۹۸] Ibid., 349.

[۹۹] Ibid., 359.

[۱۰۰] Ibid., 377.

[۱۰۱] Ibid., 377-79.

[۱۰۲] Marx, *Grundrisse* (London: Penguin, 1973), 832.

[۱۰۳] Marx, *Capital*, Vol. I, 170.

[۱۰۴] Ibid., 171-72.

[۱۰۵] Ibid., 165.

[۱۰۶] Ibid.,

- [۱۳۳] Ibid., 929.
- [۱۳۴] Ibid.
- [۱۳۵] Engels, *Anti-Duhring*, 124
- [۱۳۶] Lefebver, *Dialectical Materialism*, 112-13. Also see Alex Callinicos's useful discussion of "The Dialectics of Progress," in Marx Writings on India: A Callinicos. *Theories and Narratives, Reflection on the Philosophy of History* (Cambridge: Polity Press, 1995), 151-65.
- [۱۳۷] Marx, *Grundrisse*, 99.
- [۱۳۸] Ibid. Emphasis in the original.
- [۱۳۹] Ibid., 99-100. Emphasis in the original.
- [۱۴۰] Marx, *Capital*, Vol. III, 244.
- [۱۴۱] Ibid.
- [۱۴۲] Ibid.
- [۱۴۳] Ibid., 245.
- [۱۴۴] K. Marx, *Theories of Surplus Value*, Part II (Moscow: Progress, 1968), 504-5.
- [۱۴۵] Ibid., 500.
- [۱۴۶] K. Marx, *Theories of Surplus Value*, Part III (Moscow: Progress, 1971), 87.
- [۱۴۷] Ibid., 88.
- [۱۴۸] B. Parekh, *Marx and the Hegelian Dialectic*, in V. K. Roy, And R. C. Sarikwal, eds., *Marxian Sociology*, Vol. I (Delphi, 1979), 83.
- [۱۴۹] See R. Dunayevskaya, *Marxism and Freedom from 1776 until Today* (London: Pluto Press, 1975); and *Philosophy and Revolution, from Hegel to Sartre, and from Marx, to Mao* (New York, 1973). For C. L. R. James, see *Notes of Dialectics, Hegel, Marx, Lenin* (London: Allison and Busby, 1980).
- [۱۵۰] See T. Smith, *The Logic of Marx's Capital, Replies to Hegelian Criticisms* (State University of New York, 1990); and T. Smith, *Dialectical Social Theory and Its Critics, from Hegel to Analytical Marxism to Postmodernism* (State University of New York, 1993), which contains an extremely useful attack on postmodernism and analytical marxism.

- [۱۰۷] Ibid., 167-68.
- [۱۰۸] Marx, *Grundrisse*, 196-97.
- [۱۰۹] Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts", in *Early Writings*, 335.
- [۱۱۰] Marx, *Grundrisse*, 251.
- [۱۱۱] Ibid., 247.
- [۱۱۲] Ibid., 245.
- [۱۱۳] F. Engels in Marx and Engels, *Selected Correspondence* (Moscow: Progress, 1975), 399.
- [۱۱۴] Ibid., 398-99.
- [۱۱۵] Ibid.
- [۱۱۶] Ibid., 399.
- [۱۱۷] Ibid., 400.
- [۱۱۸] Ibid.
- [۱۱۹] Ibid., 399.
- [۱۲۰] K. Marx, *Capital*, Vol. III (London: Lawrence and Wishart, 1959), 817.
- [۱۲۱] For a valuable critique of Althusser, see P. Gamble, and A. Walton, *From Alienation to Surplus Value* (London: Sheed and Ward, 1972), chapters 1, 2, and 5.
- [۱۲۲] K. Marx, Letter to Joseph Dietzgen, 9 May 1968, in *MECW*, Vol. 43 (Moscow: Progress, 1988), 31.
- [۱۲۳] Marx, *Capital*, Vol. I, 744, n. 29.
- [۱۲۴] Ibid., 102-3.
- [۱۲۵] Ibid. 103
- [۱۲۶] Ibid.
- [۱۲۷] Ibid., 93.
- [۱۲۸] Ibid., 617.
- [۱۲۹] Ibid., 618-619.
- [۱۳۰] Ibid.
- [۱۳۱] Ibid., 619.
- [۱۳۲] Ibid., 928.

دیالکتیکی کنونی سرمایه‌داری را بدون فهم دیالکتیکی خاستگاه آن دریابیم - یا دست‌کم چنین دیالکتیکی با مسأله‌ی تولید کالایی ساده بی‌ارتباط است. سرانجام آن‌که این نحوه‌ی نگرش حد و اندازه‌ای را دست‌کم می‌گیرد که به موجب آن انگلس (و مارکس) درمی‌یافتند که دیالکتیکی خاستگاه نظام و دیالکتیکی نظام بلوغ‌یافته با هم تفاوت دارند اما به طریقی به هم مربوط‌اند که فقط دیدگاه نظام بلوغ‌یافته می‌تواند آن را آشکار سازد.

[۱۶۳] Lenin, *Collected Works*, Vol. 38 (Moscow: Progress, 1972), 360-61.

[۱۶۴] همان منبع، ۳۲۰؛ تأکید از نویسنده‌ی اصلی است. وانگهی به‌هیچ‌رو به این سادگی نیست که تکامل کالا از هسته و باخته تا سیستم، ماهیت سرمایه‌داری را آشکار می‌سازد؛ بلکه ماهیت یک کالای ویژه یعنی نیروی کار است که به ما دریافتی از سرمایه‌داری می‌بخشد - و حتا در آن صورت یک رشته‌ی کامل از دیگر مفهومی‌ها را (انباشت، بازتولید، نرخ سود، ترکیب ارگانیک سرمایه و جز آن) به ما می‌دهد پیش از آن‌که حتا نظریه‌ی کلی‌ای درباره‌ی بحران‌ها داشته باشیم.

R. Rosdolsky, *The Making of Marx's Capital* (London: Pluto Press, 1977), 114-15.

[۱۶۵] در این خصوص پل ماتیکی پسر نکته‌ی ارزشمندی طرح می‌کند: درست به این دلیل که انتزاع‌ها در قالب مفهومی‌ها وجوه و جنبه‌های واقعیت نیستند بلکه وجوه و جنبه‌های تصرف مفهومی در واقعیت‌اند، مفهومی‌ها بر طبق نظر مارکس نمی‌توانند حیاتی از آن خود داشته باشند، و به نحوی نشان داده شوند که یا در فرایند تاریخ در کاراند یا در ترتیب و آرایش مقوله‌ها در ساختمان تاریخی. به عبارت دیگر نمی‌توان گفت که عرضی مقوله‌ها از منطقی درون‌مانا (immanent) برمی‌آید بلکه می‌بایست دریافت که این عرضه‌داشت تحت تأثیر کوششی است که برای تبیین و توضیح ویژگی‌های بنیادی نظام اجتماعی مورد پژوهش به کار می‌رود.»

P Mattick Jr., "Marx's Dialectic," in F. Moseley, ed., *Marx's Method in Capital* (New York: Humanities Press, 1993), 121.

دستگاه مارکس هم نقدی از جامعه‌ی سرمایه‌داری است و هم نقدی از علم اقتصاد سیاسی بورژوازی اما فقط فلان تقلیل‌گرای است که فرض می‌گیرد که نقد واقعیت اقتصادی همانا نقد عرضه‌داشت و بازنمود علمی و ایدئولوژیک آن است یا آن‌که نقد مقوله‌ها به‌طور خودکار به معنای نقد جامعه است در واقع هر دو ضروری‌اند.

[۱۶۶] Marx, *Grundrisse*, 460-61.

[۱۶۷] Marx, *Grundrisse*, 101-2.

[۱۶۸] Ibid., 54-55.

[۱۶۹] Ibid., 52.

[۱۵۱] Smith, *Logic of Marx's Capital*, 96.

[۱۵۲] Ibid.

[۱۵۳] Smith, *Dialectical Social Theory and Its Critics*, 44.

[۱۵۴] See, for instance, *ibid.*, 22 and 96.

[۱۵۵] K. Marx, letter to Kugelmann, 27 June 1870, in *MECW*, Vol. 43 (Moscow: Progress, 1988), 528.

[۱۵۶] Engels to Conrad Schmidt in Marx Engels, *Selected Correspondence*, 457.

[۱۵۷] F. Engels, *Karl Marx, A Contribution to the Critique of Political Economy*, in K. Marx, *Preface and Introduction to A Contribution to the Critique of Political Economy* (Peking, 1976), 55.

[۱۵۸] Ibid., 56.

[۱۵۹] Ibid., emphasis added.

[۱۶۰] Ibid., 58.

[۱۶۱] Ibid., 56-57.

[۱۶۲] کریس آرتور که معمولاً یکی از معتبرترین مفسران در باب روش مارکسیستی است درباره‌ی این روی‌کرد به خطا شکاک است. نگاه کنید به

C. J. Arthur, "Engels as an Interpreter of Marx's Economics," in C. J. Arthur, ed., *Engels Today*, 173-209.

نکته‌ی اصلی آرتور این است که انگلس اشتباه می‌کرد که بر تکامل دیالکتیکی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری از تولید کالایی ساده تأکید می‌ورزید، اصطلاحی که به نظر آرتور در کار مارکس نیست. به زعم او انگلس از آن جهت گمراه می‌شود که کار خود را بر فلسفه‌ی تاریخ هگل استوار می‌سازد. اگر در عوض کار را بر بنیاد دیالکتیک مفهومی‌های هگل استوار می‌کرد، دیالکتیک مفهومی‌هایی که در وهله‌ی نخست در علم منطقی هگل یافته می‌شود، بهتر درمی‌یافت که دیالکتیک سرمایه درباره‌ی کلیت کامل و تمام‌شده‌ی نظام سرمایه‌داری به کار می‌رود اما در مورد ظهورش از گذشته‌ی پیش‌سرمایه‌داری به کار نمی‌رود. این استدلال که مشابهت‌هایی با روی‌کرد تونی اسمیت دارد ضعف‌های چندی دارد. نخست آن‌که میان منطق و تاریخ بیش از آن جدایی و انفکاک می‌افکند که در واقع در کار هگل هست، زیرا در نظر هگل این دو فرایند به نحو تنگاتنگی به هم گره خورده‌اند. دوم آن‌که این روی‌کرد ما را سرگردان و درمانده در حال رها می‌کند و هیچ سازوکاری برای دریافت این نکته که چگونه به این‌جا رسیده‌ایم در اختیارمان نمی‌گذارد. سوم آن‌که این روی‌کرد فرض می‌گیرد که ما می‌توانیم ساختار

[۱۷۰] Parakh, *Marx and the Hegelian Dialectic*, 89.

[۱۷۱] Ollman, *Dialectical Investigations*, 17.

[۱۷۲] من این بحثِ صوری درباره‌ی «سه قانون» دیالکتیک را تا نتیجه‌گیری این فصل به تعویق انداختم زیرا که معتقدم گرچه این سه قانون چکیده و زبده‌ی اساسی دیالکتیک‌اند اما نمی‌توانند بدون زمینه‌ی پهناورتری که مفهوم‌های کلّیت، تضاد و میانجی‌گری را به وجود می‌آورد به نحو مناسبی دریافت‌شده شوند. هم‌چنان که بدون آن‌که به عنوان جزئی از تحلیل‌های تاریخی و اجتماعی عرضه شوند، که نمونه‌ی آن را در کارِ مارکس و انگلس می‌یابیم به‌درستی دریافت‌شده نمی‌شوند. بنابراین ضروری است که این دو روی‌کرد بر این شمارش صوری‌تر و پیش‌پاافتاده‌تر «قوانین دیالکتیکی» مقدم شمرده شود و تا حدودی جای آن را بگیرد. این روی‌کرد هم‌چنین این امتیاز را دارد که به خواننده امکان می‌دهد که با مسائلی مورد بحث سروکار پیدا کند بی آن‌که ناگزیر باشد بلافاصله بر تحریف دیالکتیک معمول در، برای نمونه، سنت استالینستی غلبه کند، سنتی که چنان سوءاستفاده‌ای از «سه قانون» [دیالکتیک] کرده است که هنوز که هنوز است دشوار می‌توان روی‌کردی غیرمتعصبانه و به دور از پیش‌داوری از این اصل به عمل آورد.

[۱۷۳] Engels, *Anti-Duhring*, 119

[۱۷۴] See Parakh, *Marx and the Hegelian Dialectic*, 92.

[۱۷۵] Engels, *Holy Family*, 93.

۳- نخستین بحران مارکسیسم

[۱] Colletti, "Bernstein and the Marxism of the Second International," in *From Rousseau to Lenin* (London: New Left Book, 1972), 58.

[۲] و در آغاز سده‌ی بیستم، آن قدس‌الاقداوس دولت سرمایه‌داری یعنی سازمان اطلاعات و امنیت.

[۳] بین‌المللی اول که به دست مارکس و انگلس سازمان یافت در ۱۸۶۴ بنیاد نهاده شد. بین‌المللی اول پس از کمون پاریس در ۱۸۷۱ رو به افول و انحطاط گذاشت و در ۱۸۷۶ رسماً متروک شد.

[۴] C.E. Schorske, *German Social Democracy, 1905-1917, the Development of the Great Schism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955), 6.

[۵] C. Harman, *The Lost Revolution, Germany 1918-1923* (London: Bookmarks, 1982), 15-17.

[۶] Ibid., 14.

[۷] Schorske, *German Social Democracy*, 7.

[۸] J. Joll, *Europe since 1870* (London: Pelican, 1976), 60.

[۹] E. Hobsbawm, *The Age of Empire, 1875-1914* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1987), 131.

[۱۰] This Book is also known by the title *Evolutionary Socialism*.

[۱۱] H. Tudor, Introduction to E. Bernstein, *The Preconditions of Socialism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), xxii.

[۱۲] P. Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism, Eduard Bernstein's Challenge to Marx* (New York: Columbia University Press, 1952), 55.

[۱۳] Ibid., 131.

[۱۴] Bernstein, *Preconditions of Socialism*, 13.

[۱۵] Quoted in Gay, *Dilemma of Democratic Socialism*, 153, fn71.

گی بر این پایه با ارزیابی خود برنشتاین اتفاق نظر ندارد و معتقد است که دل‌بستگی برنشتاین به اخلاق با پوزیتیویسم سازگاری ندارد، گرچه مایل است بگوید که دیدگاه غیرخطی برنشتاین از پیش‌رفت «دقیقاً

با نظری پوزیتیویست‌های فرنی نوزدهم مشابهت دارد» (۱۳۶). بحث کتاب حاضر این است که پوزیتیویسم برنشتاین مایه‌ی پدیدآمدن عنصر اخلاقی در اندیشه‌ی اوست. تضاد ناشناخته‌ی میان این دو عنصر اندیشه‌ی او نتیجه‌ی ناگزیر و اجتناب‌ناپذیر طرد و رد مفهوم دیالکتیکی ذهن و عین است.

[۱۶] Bernstein, *Preconditions of Socialism*, 30-31.

[۱۷] *Ibid.*, 36.

[۱۸] حتا بدیهی نیست که انتساب چنین نگرش مشهور و عامه‌پسندی به بابیوف درست باشد. نگاه

کنید به I. Birchall, "The Babeuf Bicentenary- Conspiracy or Revolutionary Party" *International Socialism* 72 (London, 1996).

[۱۹] Bernstein, *Preconditions of Socialism*, 32.

[۲۰] *Ibid.*, 37-38.

[۲۱] *Ibid.*, 38-39.

[۲۲] *Ibid.*, 40.

[۲۳] *Ibid.*, 46.

[۲۴] Quoted in Gay, *Dilemma of Democratic Socialism*, 137.

[۲۵] *Ibid.*, 133.

[۲۶] Bernstein, *Preconditions of Socialism*, 200.

[۲۷] *Ibid.*, 209.

[۲۸] Quoted in Gay, *Dilemma of Democratic Socialism*, 151.

[۲۹] *Ibid.*, 143.

[۳۰] *Ibid.*, 152.

[۳۱] A. Walicki, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom* (California: Stanford University Press, 1995), 212.

[۳۲] Bernstein, *Preconditions of Socialism*, 205-6.

[۳۳] *Ibid.*, 208.

[۳۴] *Ibid.*, 209.

[۳۵] Gay, *Dilemma of Democratic Socialism*, 152.

[۳۶] *Ibid.*, 251.

[۳۷] *Ibid.*, 256.

[۳۸] Marx to J. Longuet, 11 April 1881, cited in H. Sheehan. *Marxism and the*

Philosophy of Science (New Jersey: Humanities Press, 1985), 67.

[۳۹] M. Donald, *Marxism and Revolution, Karl Kautsky and the Russian Marxists* (New Haven, CT: Yale University Press, 1993), 6.

[۴۰] Schorske, *German Social Democracy*, 5.

[۴۱] Colletti, "Bernstein and the Marxism of the Second International," 105.

[۴۲] K. Kautsky, *The Materialist Conception of History* (New Haven, CT: Yale University Press, 1988), 6.

[۴۳] K. Kautsky, *Ethics and the Materialist Conception of History* (Chicago: CH Kerr, 1906), 117.

[۴۴] K. Kautsky, Quoted in M. Salvadori, *Karl Kautsky and the Socialist Revolution 1880-1938* (London: Verso, 1990), 23.

[۴۵] Kautsky, *The Materialist Conception on History*, 19.

[۴۶] K. Kautsky, *The Class Struggle* (Chicago: CH Kerr, 1910), 117.

[۴۷] K. Kautsky, *Ethics and the Materialist Conception of History*, 206.

[۴۸] ال کولاکوفسکی از مخالفان و معارضان تند و تلخ مارکسیسم است با این حال به این نکته پی می‌برد که «ویژگی بارز کار کائوتسکی این است که از فهم و دریافت مسایل فلسفی کاملاً بی‌بهره است.» نگاه کنید به

The Main Current of Marxism, Vol. II: The Golden Age (Oxford: Oxford University Press, 1978), 35.

[۴۹] Kautsky, *Materialist Conception on History*, 34.

[۵۰] *Ibid.*

[۵۱] *Ibid.*, 34-35.

[۵۲] *Ibid.*, 35.

[۵۳] *Ibid.*, 36.

[۵۴] K. Kautsky, *Ethics and the Materialist Conception of History*, 60.

[۵۵] *Ibid.*, 61.

[۵۶] *Ibid.*, 61-62.

[۵۷] *Ibid.*, 62.

[۵۸] *Ibid.*, 64.

[۵۹] Ibid., 63.

[۶۰] Ibid., 60.

[۶۱] در این خصوص نگاه کنید به 41. Kolakowski, *Main Current of Marxism*. ممکن است در مورد این نکته با مارکس اتفاق نداشته باشد اما دست کم نکته‌ای را که مارکس طرح می‌کند می‌فهمد.

[۶۲] Ibid.

[۶۳] Kautsky, Quoted in Salvadori, *Karl Kautsky*, 40.

[۶۴] Ibid., 76-77.

[۶۵] Ibid., 127.

[۶۶] Kautsky, Quoted in Donald, *Marxism and Revolution*, 47.[۶۷] Salvadori, *Karl Kautsky*, 100.[۶۸] Kautsky, *The Materialist Conception of History*, lxix-lxx.

[۶۹] ادعای لشک کولاکوفسکی مبنی بر این که «تصویر پلخانوف از هگل عمدتاً از انگلس برگرفته شده است» و «بسیار ساده شده است و به نظر می‌آید بر قرائت پراکنده و سطحی و سرسری استوار باشد» یک سره نادرست است به نحوی که حتی آشنایی مختصر با کار پلخانوف خلاف این نکته را به اثبات می‌رساند. حتی شرح مختصر پاره‌ای از مضمون‌های اصلی نوشته‌های پلخانوف که در این فصل به دست داده شده است هم چنین باید برای رد و طرد این پندار واهی کافی باشد. نکته‌ی مهم‌تر و جدی‌تر که لنین طرح می‌کند و نه کولاکوفسکی، این است که پلخانوف هگل را بیش‌تر از روی فلسفه‌ی سیاسی و فلسفه‌ی تاریخ او می‌شناخت تا از روی علم منطقی.

[۷۰] T. Cliff, "Plekhanov: Father of Russian Marxism," in *A Socialist Review* (London, 1965), 297.

[۷۱] S. H. Baron, *Plekhanov, the Father of Russian Marxism*, (California: Stanford University Press, 1963), 3.

[۷۲] Walick, *Marxism and the Leap*, 237.[۷۳] G. Plekhanov, *Selected Philosophical Works*, Vol. III (Moscow: Progress, 1976), 55.[۷۴] G. Plekhanov, *Selected Philosophical Works*, Vol. 1. (London, 1961), 456.[۷۵] G. Plekhanov, *In Defence of Materialism* (London: Lawrence and Wishart, 1947).

درواقع این عنوان اصلی پلخانوف است.

The Development of the Monist View of History

یعنی عنوانی که این متن به نام آن مشهور است فقط برای آن اختیار شده بود که توجه سانسور را جلب نکند. به همین دلیل است که پلخانوف نام مستعار آن، بلتوف را برای این اثر برمی‌گزیند.

[۷۶] Ibid., 100.

[۷۷] Ibid., 114.

[۷۸] G. Plekhanov, *Selected Philosophical Works*, Vol. 1. (London, 1961), 458-61.

[۷۹] اما این راه حل پلخانوف برای این مسأله نبرد. درعوض گرایش به این یافت که ماهیت متضاد شالوده و پایه‌ی مادی را از میان بردارد و بنابراین به شیوه‌ای جبریاورانه و دترمینیستی کنش‌های متقابل گوناگون را به پایه و شالوده فرو کاهد. با این حال پلخانوف به درستی محدودیت‌های روی‌گرد «روابط کنش - واکنشی» را تشخیص داد حال آن‌که در آن زمان (و از آن پس نیز) بسیاری کسان مسأله را ندیده‌اند.

[۸۰] G. Plekhanov, *Selected Philosophical Works*, Vol. I, 480.[۸۱] G. Plekhanov, *In Defence of Materialism*, 96.

[۸۲] همان منبع، ص ۹۷. این همه به این معناست که به خلاف آنچه کوین اندرسن می‌گوید اغراق است که گفته شود، که پلخانوف «نقدی تقریباً ولرم و نه چندان جدی و مشروط از تکامل‌گرایی» به عمل می‌آورد. ممکن است پلخانوف به نحوی ناهم‌آهنگ و ناساز نوعی دیدگاه تکامل‌گرایی اجتماعی داشته باشد اما این دیدگاه را به تکامل طبیعی فرو نمی‌کاهد. هم‌چنان که این نکته نیز حقیقت ندارد که «مفهوم تضاد» یک سره از کار پلخانوف مفقود است. نکته این جاست که، چنان که پس از این خواهیم گفت، دیالکتیک پلخانوف تقریباً تا حد بسیار هگلی است و درعین حال بسیار جبریاورانه است. این دو عنصر به صورت آشتی‌نیافته در کار پلخانوف به جا می‌ماند و بیش‌تر از آنچه اندرسن در نظر دارد متضاد و جالب توجه است. این نکته‌ی اندرسن که «برداشت پلخانوف از جهش‌ها» بی‌بهره از هرگونه مفهومی از فاعل یا سوژه انسانی است» بیش‌تر به جا و درست است. نگاه کنید به

K. Anderson, *Lenin, Hegel and Western Marxism* (Chicago: University of Illinois Press, 1995), 17.

درباره‌ی این نکته نگاه کنید به Walicki, *Marxism and the Leap*, 240.

همه‌ی این اندیشه‌ها از انگلس برگرفته شد و نه از کائوتسکی... [و] این امکان را به پلخانوف داد تا مستقیماً از هگل برداشت کند و برداشت خود را از ضرورت به عنوان امری دیالکتیکی، فرجام‌شناسانه و عقلی یعنی در تقابل آگاهانه با جبریاوری مکانیستی علوم طبیعی بپرورداند.

[۸۳] همان منبع، صص ۲۲۲-۲۳. «فلسفه‌ی تاریخ پلخانوف صورت ظاهری از طرح کلی مارکسی در

باب از خودبیگانگی خود غنابخش را حفظ می‌کند.» Walicki, *Marxism and the Leap*, 240.

[۸۴] Ibid., 223.

[۸۵] Ibid., 215.

[۸۶] Ibid., 192.

[۸۷] Ibid., 193.

[۸۸] همان منبع، ۱۸۹. برای نمونه دیگر ضابطه‌بندی‌های مشابه را می‌توان در بحث پلخانوف درباره‌ی ریکاردو و باستیا (۱۹۴)، برونیه (۲۱۳ و ۲۰۸)، اتویاباوران فرانسوی (۲۰۹) و انقلاب انگلستان و روشنگری (۲۱۱) یافت.

[۸۹] Plekhanov, *Selected Philosophical Works*, Vol. I, 476-77. See also the commentary on Plekhanov's notion of and necessity in Colletti, "Bernstein and the Marxism of the second International," 68-72.

[۹۰] Plekhanov, *In Defence of Materialism*, 128-30.[۹۱] Baron, *Plekhanov, the Father of Russian Marxism*, 116.

[۹۲] یگانه استثنا یعنی اتحاد محدود و جزئی میان پلخانوف و لنین پس از انقلاب ۱۹۰۵ این نکته را به اثبات می‌رساند. هم‌چنان که موج انقلابی فروکش کرد و وارد دوره‌ای ارتجاعی شد و نفوذ اندیشه‌های نثوکانتی در حزب سوسیال‌دموکرات و حزب کار روسیه قوت گرفت (نگاه کنید به فصل ۴) لنین و پلخانوف در مقابل ایدئالیسم جدید آرمان مشترکی در دفاع از اصول کُلی مارکسیستی یافتند. [۹۳] Ibid., 224.

[۹۴] See T. Cliff, *Rosa Luxemburg* (1959; Bookmarks edition, London, 1983), 19-24.

Also see P. Frolich, *Rosa Luxemburg* (London: Pluto Press, 1972); and P. Nerle, *Rosa Luxemburg* (Oxford, 1969).

[۹۵] L. Basso, "Rosa Luxemburg: The Dialectical Method," *International Socialist Journal* (November 1966), 520.

من در بحث از لوکزامبورگ در این بخش بیش‌تر استدلال‌های پژوهش‌ر باسو را پی‌گرفته‌ام، گو که سیاست خود باسو به کسانی که در «خط میانه‌ی مارکسیستی» اند، نزدیک‌تر است تا به کسانی که به سنت مارکسیستی کلاسیک تعلق دارند. لوکزامبورگ مخالف خط میانه بود.

[۹۶] Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 46.

[۹۷] Ibid., 46-47.

[۹۸] R. Luxemburg, *Social Reform or Revolution*, in M. A. Waters, *Rosa Luxemburg Speaks* (New York: Pathfinder, 1970), 61-62.

[۹۹] Ibid., 55-56.

[۱۰۰] Ibid., 56.

[۱۰۱] Ibid.

[۱۰۲] Ibid., 61.

[۱۰۳] R. Luxemburg, quoted in L. Basso, "Rosa Luxemburg," 517.

[۱۰۴] See R. Abraham, *Rosa Luxemburg* (Oxford: Berg Publishers, 1989), 90.[۱۰۵] R. Luxemburg, *The Mass Strike, the Political Party and the Trade Unions*, in M. A. Waters, *Rosa Luxemburg Speaks*, 170.

[۱۰۶] Ibid., 171.

[۱۰۷] Luxemburg, *Social Reform of Revolution*, 79.

[۱۰۸] Ibid., 59.

[۱۰۹] Ibid., 86.

[۱۱۰] R. Luxemburg, *The Crisis in Social Democracy*, in *Rosa Luxemburg Speaks*, 569.

این ترجمه واژه‌ی «حق و راستی» (rightness) را به کار می‌برد. اما من به پیروی از کاربرد باسو در «رُزا لوکزامبورگ» در منبع سابق‌الذکر، و برای حصول روشن‌ی و وضوح، واژه‌ی «بختگی و بلوغ» را به جای آن نشاندم.

[۱۱۱] Basso, "Rosa Luxemburg," 523.

[۱۱۲] Luxemburg, *The Crisis in Social Democracy*, 324-25.

[۱۱۳] Ibid., 269.

[۱۱۴] Frolich, *Rosa Luxemburg*, 140.[۱۱۵] Quoted in N. Geras, *The Legacy of Rosa Luxemburg* (London: Verso, 1976), 16-17.

[۱۱۶] برای شرح و توضیح کامل موضع لوکزامبورگ و شرحی در باب قوت‌ها و ضعف‌های این موضع نگاه کنید به Cliff, *Rosa Luxemburg*, 70-86. [ترجمه‌ی فارسی این اثر: *رُزالوکزامبورگ*، تونی کثیف، ترجمه‌ی نسترن موسوی، انتشار روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۷۵، صص ۹۹-۱۲۱]. با این حال یادآوری این نکته‌ی غریب و عجیب خالی از فایده نیست که چنین متفکر دیالکتیکی‌ای خطِ عیب و خطا و ضعف اصلی را در میان نظام [سرمايه‌داری] و [کشورهای] بی‌راموناش قرار می‌دهد و نه در درون خود نظام.

[۱۱۷] Luxemburg, quoted in L. Basso, "Rosa Luxemburg," 522.

[۱۱۸] Geras, *Legacy of Rosa Luxemburg*, 31.

حیراس شرح ارزشمندی از ارتباط میان نظریه‌ی انباشت لوکزامبورگ و نظرش در این باب که تکامل سرمايه‌داری انتخابی میان سوسیالیسم یا توحش طرح می‌کند به دست می‌دهد: یگانه چیزی که کار

جیراس را خراب می‌کند این باور آشکار اوست که او نخستین کسی است که این شرح را به دست داده است، حال آنکه این پیوند آشکاراً به دست باسو، در «رزالوکزامبورگ» انجام می‌پذیرد و زمینه‌ای می‌شود برای دفاع کلیف از لوکزامبورگ و جیراس نیز مانند باسو نمی‌تواند با قدرت و توانایی موضوع مورد نظر خود [لوکزامبورگ] در متحدکردن نظر و عمل، کوس برابری زند - جیراس، برای نمونه، از امپریالیسم غربی در جنگ خلیج [فارس] حمایت می‌کند.

[۱۱۹] Luxemburg, quoted in L. Basso, "Rosa Luxemburg," 525.

۴- لتین و فلسفه

[۱] این نظر مورخان راست‌گرای انقلاب روسیه، از قبیل لئونارد شاپیرو، در طی جنگ سرد بود اما امروز نیز هنوز بسیار زنده و پابرجاست. برای نمونه نگاه کنید به

O. Foges, *The People's Tragedy* (London: Jonathan Cape, 1996). The Contrary view is best put in T. Cliff, *Lenin 3 vols.* (London: Bookmarks, 1985-87). See also M. Liebman, *Leninism under Lenin* (London: Merlin, 1975); N. Harding, *Lenin's Political Thought, Theory and Practice in the Democratic and Socialist Revolutionary Party* (New Jersey: Humanities Press, 1993).

[۲] لتین Essays on Materialistic Conception of History نوشته‌ی لایبول را «کتابی بسیار معقول و جالب توجه یافت.» نگاه کنید به جی وبر و ایچ وبر در کتاب زیر:

Lenin, Life and works (London: Macmillan 1980)

[۳] P. Le Blanc, *Lenin and the Revolutionary Party*, 209. Kevin Anderson's *Lenin, Hegel and Western Marxism, a Critical Study* (Chicago: University of Illinois Press, 1995) is the most recent example of the approach to which Le Blanc refers. Anderson is following a tradition originated by Raya Dunayevskaya and her followers. More extreme formulations are to be found in N. Valentinov, *Encounters with Lenin*, quoted in D. H. Ruben, *Marxism and Materialism, a Study in Marxist Theory of Knowledge* (Sussex and New Jersey: Harvester and Humanities Press, 1977), 166. But even in very valuable works such as Michael Lowy's "From the 'Logic' of Hegel to the Finaland Station In Petrograd" in his *On Changing the World* (New Jersey: Humanitiec Press 1993), there can sometimes be elements of this atgument, see especially 79-81.

[۴] V. I. Lenin, *Collected Works, Vol. I* (Moscow: Progress, 1960), 182-83.

[۵] *Ibid.*, 420.

[۶] *Ibid.*, 400-401.

[۷] وجود این عنصر در اندیشه‌ی لتین هم‌چنین آن خط استدلالی را نفی و طرد می‌کند که آنتوان

پانه کوک در اثر خود Lenin as Philosopher (London: Merlin, 1975) در ۱۹۳۸ دنبال می‌کند. پانه کوک به درستی به اشتباه‌ها و نقص‌هایی در برخی از استدلال‌های ماتریالیستی مکانیکی لنین بر ضد باگدانوف اشاره می‌کند. با این حال کتاب پانه کوک بیش از آنکه دارای محسنات و مزایا باشد حاوی ضعف و نقصان است. نخست آنکه پانه کوک ضعف روی‌کرد را حاصل «ماتریالیسم طبقه‌ی متوسط» می‌داند که هنوز در روسیه‌ی عقب‌مانده جذاییت دارد و دیرگاهی پس از آنکه نقش خود را به عنوان ایدئولوژی بورژوازی انقلابی در اروپای غربی ایفا کرده است در این جا به صورت مارکسیسم بازسازی و اعاده‌ی حیثیت شده است. اما این دیدگاه حتا تقلیل‌گراتر و ناشیانه‌تر از دیدگاهی است که پانه کوک لنین را به آن متهم می‌کند. با همه‌ی این احوال بسیاری از ماتریالیست‌های مکانیکی در بین‌الملل دوم در اروپای غربی حضور داشتند، و لنین هنگامی که در ۱۹۱۴ به مرمت و بازسازی دیالکتیک دست یازید هنوز روسی بود. ریشه‌های واقعی روی‌کرد لنین در ۱۹۱۴ نه فقط از اوضاع و احوال مادی عمومی بلکه هم‌چنین از شیوه‌ای آب می‌خورد که به موجب آن این اوضاع و احوال از طریق مارکسیسم بین‌المللی دوم، اوضاع پس از انقلاب ۱۹۰۵ و موقعیت دقیق و حساس در حزب بلشویک میانجی واقع می‌شوند. پانه کوک هم‌چنین در این نکته نیز برخطاست که تصور می‌کند لنین مسائلی فلسفی را در بطن تضادهای طبقاتی جامعه قرار نمی‌دهد، هم‌چنان که حتا بررسی مختصر متون عمده‌ای که لنین در آن به استدلال بر ضد نارودنیک‌ها می‌پردازد مطلب را روشن می‌کند. سرانجام آنکه پانه کوک هیچ شرح مثبت‌بتری از دیالکتیک در اختیار ندارد تا آن را به حای روی‌کرد لنین بنشانند. و این در ۱۹۳۸ است یعنی پس از لوکاج، پس از گرش و پس از گرامشی!

[۸] See T. Cliff, Lenin, Vol. I, Building the Party (London: Pluto Press, 1975), 288.

[۹] Ibid., 290.

[۱۰] M. N. Pokrovsky, the Bolshevik historian then allied with Bogdanov, reporting on the reaction among Bolsheviks, quoted in Le Blanc, *Lenin and the Revolutionary Party*, 160.

[۱۱] See Le Blanc, *Lenin and the Revolutionary Party*, 163.

[۱۲] L. Kolakowski, *Main Currents in Marxism 2. The Golden Age* (Oxford: Oxford University Press, 1978), 419.

[۱۳] Ibid., 420.

[۱۴] H. Sheehan, *Marxism and the Philosophy of Science History* (New Jersey: Humanities Press, 1985), 120.

[۱۵] See N. Harding, *Leninism* (London: Macmillan, 1996), 219-20.

[۱۶] Quoted in Sheehan, *Marxism and the Philosophy of Science*, 122.

[۱۷] Ibid., 123.

[۱۸] E. Mach, *Analyse der Empfindungen*, quoted in A. Pannekoek, *Lenin as Philosopher* (London: Merlin, 1975), 52.

[۱۹] Kolakowski, *Main Currents in Marxism 2*, 424-25.

[۲۰] Lenin, *Materialism and Empirio-criticism* (Peking, 1972), 72.

[۲۱] Kolakowski, *Main Currents in Marxism 2*, 429.

[۲۲] Ibid., 427.

[۲۳] See Ibid., 435.

[۲۴] Sheehan, *Marxism and the Philosophy of Science*, 125.

[۲۵] Bogdanov, quoted in Lenin, *Materialism and Empirio-criticism* 390. The italics are Bogdanov's.

[۲۶] Kolakowski, *Main Currents in Marxism 2*, 441.

[۲۷] Lenin, *Materialism and Empirio-criticism*, 342.

[۲۸] Ibid., 340.

[۲۹] Quoted in *ibid.*, 329.

[۳۰] Quoted in Sheehan, *Marxism and the Philosophy of Science*, 120.

[۳۱] Lenin, *Materialism and Empirio-criticism*, 415.

[۳۲] Ibid., 434.

[۳۳] Ibid., 51.

[۳۴] Ibid., 50.

[۳۵] Cliff, Lenin, 291. See also Anderson, *Lenin, Hegel and Western Marxism*, 19.

«هنگامی که لنین اجازه داد که کتاب در ۱۹۲۰ تجدید چاپ شود نوشت که موضوع کتاب "فلسفه‌ی مارکسیسم، ماتریالیسم دیالکتیکی" است. با این همه لنین این نکته را روشن می‌سازد که این اثر چندان "همگانی" (ingeneral) یا برای جنبش مارکسیستی جهانی نیست بلکه تقریباً عمدتاً با توجه به نقد برداشت مخالف دیرینه‌اش باگدانوف از "فرهنگ پرولتاری" به قلم آمده، برداشتی که در اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰ در میان جوانان و روشن‌فکران شوروی هواخواهانی یافته بود»

[۳۶] Lenin, *Materialism and Empirio-criticism*, 317.

[۳۷] Ibid., 69.

[۳۸] Ibid., 276.

[۳۹] Marx and Engels, *Selected Correspondence* (Moscow: Progress, 1965), 191, (Letter from Marx to Engels, 27 June 1867).[۴۰] Marx, *Grundrisse* (London: Penguin, 1973), 100.

[۴۱] هم‌چنین دفاعی از Materialism and Empirio-criticism را می‌توان در فصل ۵ این کتاب، را مستقیماً هدایت نمی‌کند بلکه این کار را از راه حمله به آرای گرش درباره‌ی لنین انجام می‌دهد. البته لقمه‌ی حاضر و آماده‌ای است، چرا که گرش در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ ضدلینیست شد. حتماً پیش از آن نیز - گرچه نوشته‌های اولیه‌ی او حاوی مطالب بسیار جالب توجه است - گرش نظریه‌پردازی بسیار ضعیف‌تر از لوکاج است، یعنی کسی که با او در یک پایه پنداشته می‌شود. دیگر استراتژی گنگ و طفره‌آمیز تیمپانارو خود را در این ادعا نشان می‌دهد که شرایط ویژه‌ی رنسانس ایدئالیستی که لنین در زمان ماتریالیسم و آمپیریوکریتیسیسم بر ضد آن موضع می‌گیرد ویژگی مداوم و بابر جای تفکر قرن بیستم است و از این رو تعمیم و گسترش رویکرد لنین را توجیه می‌کند: «بنابراین دوره‌ی تاریخی» که اثر لنین را توجیه می‌کند دوره‌ی تاریخی درازدامنی است که تا هم‌اکنون تقریباً نیمی از قرن بیستم را در بر می‌گیرد و هیچ نشانه‌ای در دست نیست که این دوره دارد به «پایان» خود نزدیک می‌شود» (ص ۲۳۰). این نحوه‌ی نگرش حداقل رویکردی یک‌سویه است زیرا که شاخصه‌ی اصلی بین‌الملل دوم و استالینیسم، ایدئالیسم نیست بلکه ماتریالیسم خام و ناشیانه است، به همین دلیل است که استالینیسم توانست این همه سال از کتاب لنین به عنوان کتاب درسی مقدماتی سوءاستفاده کند.

[۴۲] Ruben, *Marxism and Materialism*, 177.

[۴۳] Ibid., 176.

[۴۴] Ibid., 177.

[۴۵] N. Krupskaya, *Memories of Lenin* (London: Lawrence and Wishart, 1970), 255.[۴۶] Lenin quoted in R. Dunayevskaya, *Marxism and freedom* (London: Pluto Press, 1971), 169.[۴۷] Lenin, *Collected Works*, Vol. 38 (Moscow: Progress, 1972), 179.

[۴۸] Ibid., 182.

[۴۹] Ibid., 362.

[۵۰] Ibid., 277.

[۵۱] Ibid., 276.

[۵۲] Ibid., 359.

[۵۳] Ibid., 221.

[۵۴] Ibid., 360.

[۵۵] Ibid., 284.

[۵۶] Ibid., 360.

[۵۷] Ibid., 130.

[۵۸] Ibid., 134.

[۵۹] Ibid.

[۶۰] Ibid., 98.

[۶۱] Ibid., 208.

[۶۲] Lenin, *Collected Works*, Vol. 26 (Moscow: Progress, 1964), 163.[۶۳] Lenin, *Collected Works*, Vol. 38, 114.

[۶۴] Ibid., 264.

[۶۵] Ibid., 189.

[۶۶] Ibid., 196.

[۶۷] Anderson, *Lenin, Hegel and Western Marxism*.

در نیمه‌ی نخست این کتاب اندرسن مقایسه‌ای دقیق و بسیار دیرکرده و تأخیردار میان یادداشت‌های لنین و آثار اصلی هگل که بنای این یادداشت‌ها بر آن استوار است به عمل می‌آورد. اما اندرسن در پیروی از گرایش دونایفسکایا در طرد و رد پلخانوف به عنوان نماینده‌ی نمونه‌وار مارکسیسم بین‌المللی دوم به خطا می‌رود، چنان‌که من در فصل ۳ نشان دادم که پلخانوف چنین نیست. همین است که این امر را برای اندرسن ناممکن می‌کند که توضیح بدهد که چرا لنین هم‌چنان جنبه‌هایی از کار پلخانوف را ارزشمند می‌یافت و در همان حال هم‌چنان به فهم و دریافت پلخانوف از دیالکتیک انتقاد داشت. نتیجه آن‌که اندرسن باز به پیروی از دونایفسکایا لنین را متهم به ریاکاری و بی‌صدافتی می‌کند که چرا علناً از آرای پلخانوف نمی‌برد و نوگروی فلسفی خود را اعلام نمی‌کند.

اندرسن وقتی از مسئله بسیار پرت‌تر می‌افتد که شکست‌ها و ناکامی‌های جبریاوری بین‌الملل دوم را به فریدریش انگلس وامی‌گرداند (برای نمونه نگاه کنید به صفحه‌های ۳۹، ۴۶، ۵۹، ۹۵، ۱۰۲) در بخشی که عنوان خیال‌بافانه‌ی «درباره‌ی مسأله‌ی دیالکتیک: لنین انگلس را نقد می‌کند» دارد، اندرسن انگلس را متهم می‌کند که «پوستگی بسیار نزدیکی میان جنبش و حرکت ماده‌ی بی‌جان و

خودپرورانی (self-development) آگاهی و فعالیت انسانی» قائل است (ص ۱۰۶). با این همه یگانه نکته‌ای که لنین طرح می‌کند این است که انگلس ساده‌سازی قابل فهمی «در جهت همه‌فهم کردن و همگانی‌سازی» انجام می‌دهد وانگهی، هم‌چنان که در فصل دوم و جای دیگر (نگاه کنید به

J. Rees, "Engels' Marxism," in J. Rees, ed., *The Revolutionary Ideas of Frederick Engels International Socialism* 65 (London, 1995))

نشان داده‌ام در واقع انگلس همان کسی است که میان ماهیت دیالکتیک در طبیعت بی جان و در جامعه به وضوح قائل به تمایز است.

[۶۸] Lenin, *Collected Works*, Vol. 38, 195.

[۶۹] هم‌چنین «در مفهوم‌های انسانی طبیعت به شیوه‌ای متمایز بازتاب می‌یابد (به این نکته توجه کنید: به شیوه‌ای متمایز و دیالکتیکی!!)»، ص ۲۸۵.

لنین در *ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیم* می‌نویسد: «در نظریه‌ی شناخت نیز مانند هر قلمرو دیگری می‌بایست به نحو دیالکتیکی بیناندیشیم، یعنی که نباید که در شناخت مان به چشم چیزی حاضر و آماده و تغییرناپذیر بنگریم بلکه می‌بایست معین کنیم که شناخت چگونه از نادانی سر بر می‌آورد؛ چگونه شناخت نا کامل و ناقص و نادقیق کامل‌تر و دقیق‌تر می‌شود.» برای بحثی درباره‌ی این نکته نگاه کنید به 224, N. Harding, *Leninism*.

[۷۰] Lenin, *Collected Works*, Vol. 38, 182.

[۷۱] *Ibid.*, 212.

[۷۲] *Ibid.*, 171.

[۷۳] *Ibid.*, 213.

[۷۴] *Ibid.*, 218.

[۷۵] بنابراین ریشه‌ی بخش مهمی از ارزیابی لنین را از دیالکتیک باید در نظریه‌ی او در باب حزب یافت و این کاملاً خلاف رأی کوین اندرسن است که نزد او «برداشت لنین از دولت و انقلاب تا حدودی متناقض و دوگانه می‌ماند زیرا که از نقد دیالکتیکی برداشت اولیه‌ی خود از حزب درمی‌ماند. برداشت اولیه‌ی لنین که حتا در ۱۹۱۷ به صورت بخشی از بلشویسم بر جا می‌ماند. به سوی بوروکراسی متمرکز و تداوم همیشگی دولت تک‌حزبی وامی‌گردد.» نگاه کنید به

Anderson, *Lenin, Hegel and Western Marxism*, 169 (also see 23, 147, 165-68, 245)

این تحلیل به دو جهت نادرست است. نخست آن‌که دگرگونی‌های مهمی را که در نظریه‌ی لنین در باب حزب در جریان انقلاب ۱۹۰۵ روی داد نادیده می‌گیرد. دوم آن‌که در فروکاستی ویژه که معمول «سوپر هگلی‌ها»ی مکتب دونایفسکایا است رویدادهای واقعی را از مفهوم‌ها استنتاج می‌کند. به جای آن‌که

به واریسی و پژوهش دیالکتیک واقعی نیروهای اجتماعی‌ای بپردازد که در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ به *انهدام حزب لنین* انجامید در این باره بنگرید به

Cliff, *Lenin, Liebman, Leninism under Lenin and Le Blanc, Lenin and the Revolutionary*.
[۷۶] Quoted in Anderson, *Lenin, Hegel and Western Marxism*, 110.

[۷۷] Quoted in *ibid.*

[۷۸] Lowy, *On Changing the World*, 84.

[۷۹] See *ibid.*, 81 and 84-87.

[۸۰] Krupskaya, *Memories of Lenin*, 255.

[۸۱] Lenin, *Collected Works*, Vol. 32 (Moscow: Progress, 1965), 83-100.

[۸۲] *Ibid.*, 83-84.

[۸۳] *Ibid.*, 91.

[۸۴] Quoted in *ibid.*, 93.

[۸۵] *Ibid.*

[۸۶] *Ibid.*, 94.

[۸۷] *Ibid.*, 95.

[۸۸] *Ibid.*, 99.

[۸۹] Lenin, *Collected Works*, Vol. 36, (Moscow: Progress, 1965) 595.

ممکن است منظور لنین نحوه‌ی نگرش بوخارین به مسأله‌ی ملی و دولت امپریالیستی بوده باشند. در هردو مورد بوخارین متمایل بود که کلیت‌های نامتمایز و جدایش‌نا یافته و گرایش‌های تک‌خطی تکامل را مطمح نظر قرار دهد حال آن‌که لنین به تکامل‌های متناقض و متضاد نظر داشت، چنان که کتاب *Lenin, Hegel and Western Marxism* (ص ۱۵۹) اندرسن نیز به درستی به آن اشاره می‌کند [۹۰] Lenin, *On the Significance if Militant Materialism*, in *Selected Works* (Moscow: Progress, 1968), 658.

[۹۱] Sheehan, *Marxism and the Philosophy of Science*, 167.

[۹۲] D. Bakhurst, *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy from the Bolsheviks to Evald Ilyenkov* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 31-32.

[۹۳] *Ibid.*, 48-49.

برای نمونه نگاه کنید به پیش‌گفتار ۱۹۶۷ بر تاریخ و آگاهی طبقاتی. یکی از مباحث مهم درباره‌ی میراث لوکاج را می‌توان در بحثی یافت که میان پیتربینس، الکس کالینیکوس و کریس هارمن در فصل نامه‌ی *International Socialism* درگرفت. نگاه کنید به

P. Binns, "What Are the Tasks of Marxism in Philosophy?" *International Socialism* 17 (London, 1982); A. Callinicos, "Marxism and Philosophy: A Reply", *International Socialism* 19 (London, 1983) and C. Harman, "Philosophy and Revolution," *International Socialism* 21 (London, 1983).

[۳] I. Meszaros, *Lukacs Concept of the Dialectic* (London: Merlin, 1972) 20-21.

[۴] P. Kenez, "Coalition Politics in the Hungarian Soviet Republic," in A. C. Janos, and W. B. Slottmann, eds., *Revolution in Perspective - Essays on the Hungarian Soviet Republic of 1919* (California: University of California Press, 1971),

65.

[۵] See R. L. Tokes, *Bela Kun and the Hungarian Soviet Republic* (London: Pall Mall, 1967), 5.

[۶] Lichtheim, *Lukacs*, 25.

[۷] Kenez, 'Coalition Politics...', 65.

[۸] Quoted in Tokes, *Bela Kun*, 7.

[۹] *Ibid.*, 30.

[۱۰] Lichteim, *Lukacs*, 26.

[۱۱] چنان که مساروش می‌گوید: «نمی‌توان بر این نکته چندان تأکید کرد: ما با نفوذ و تأثیر نئوکانتیسم و غیره سروکار نداریم. لوکاج جوان در حال و هوای روحی موقعبت خود به سوی این کسان رفت و به شیوه‌ی خود آن‌ها را جذب کرد و با چنان ترکیب جامعی که دست‌کم در کار هیچ یک از دوستان و معلمان‌اش قابل تشخیص نیست، ماکس وبر-اگر بخواهیم فقط یکی از مهم‌ترین این کسان را نام ببریم - از اصالت این فیلسوف جوان مجارستانی نیک آگاه بود، و در او بیش‌تر به چشم روشن‌فکری همتا و هم‌پایه می‌نگریست تا شاگرد.» نگاه کنید به Meszaros, *Lukacs*, 30.

[۱۲] Tokes, *Bela Kun*, 26-27.

[۱۳] G. Lukacs, in I. Eorsi, ed., *Georg Lukacs, Record of a Life* (London: Verso, 1983).

175.

[۱۴] گرچه *The Theory of the Novel* فرآورده‌ی این حال و هوای ستأصل و درمانده بود [انسان‌ها را]

۵- میراث لوکاج

[۱] G. Lukacs, *History and Class Consciousness* (London: Merlin, 1974); and *Lenin, a Study in the Unity of His Thought* (London: New Left Books, 1977).

[۲] برای نمونه

G. Lichtheim, *Lukacs* (London: Fontana, 1970). M. Gluk, *Georg Lukacs and His Generation 1900-1918* (Cambridge, MA: Harvard, 1991).

صرفاً بر دوره‌ی پیش از جمهوری شوروی لوکاج تأکید می‌ورزد.

کتاب جی ایچ. آر. بارکنسن، *Georg Lukacs* (London: Routledge and Kegan Paul 1977) انقلاب مجارستان را در سه صفحه و تاریخ و آگاهی طبقاتی را فقط در یک فصل مورد بررسی قرار می‌دهد. کتاب ای کادارکی (A. Kadarkay) به نام

Georg Lukacs, Life, Thought and Politics (Oxford: Blackwell, 1991)

سخت مورد تحسین فرار گرفته است اما سیاست جنگ سردی مؤلف و شیوه‌ی نثر به‌خودی‌خود مهم کتاب را که کنار بگذاریم، این اثر فقط بیست‌وهشت صفحه از ۵۳۸ صفحه‌ی کتاب را به تاریخ و آگاهی طبقاتی اختصاص می‌دهد و فقط کمیته‌ای از همین مقدار به بحث درباره‌ی محتوای کتاب تاریخ و ... می‌پردازد. حتا کتاب میشل لویی،

Georg Lukacs - From Romanticism to Bolshevism (London: New Left Books, 1979)

از جهات دیگر بسیار ارزشمند است به جهت تمرکز مؤلف بر محفل روشن‌فکری ماقبل مارکسیستی لوکاج و اقرار مؤلف به این‌که «به سبب محدودیت صفحات کتاب ممکن نیست به پژوهش تفصیلی و نظام‌مند درباره‌ی تاریخ و آگاهی طبقاتی پرداخت» سخت لطمه دیده است کتاب ای. آرتو (Arato) و بی برینس (Breines)

The Young Lukacs (London: Pluto Press, 1979), (Breines)

تحلیلی جدی از تاریخ و آگاهی طبقاتی و بحثی که این کتاب در کمینتون برانگیخت به دست می‌دهد اما باز فضای بسیاری را به شجره‌ی خانوادگی فکری لوکاج و فضای بسیار اندکی را به واقعیت انقلاب‌های مجارستان و روسیه اختصاص می‌دهد. دست‌کم این حیطه‌ی به‌خصوص جایی است که لوکاج بدترین منتقد خود نیست زیرا که همیشه بر مرکزیت و اهمیت سال‌های انقلابی پا می‌فشرد.

«به سرنگونی جهانی فرامی‌خواند که فرهنگی را پدید آورده بود که این کتاب به تحلیل آن می‌پرداخت» (نگاه کنید به همان منبع). لوکاج هنوز دغدغه‌ی اخلاق را داشت، اما «اخلاق من به مسیر عمل، کردار و از این رو به سمت سیاست‌گرایی دارد» - سمت‌گیری‌ای که مرشد سیاسی‌اش، ژاپر، آن را تشویق و ترغیب می‌کرد.

[۱۵] Preface to *History and Class Consciousness*, xi.

[۱۶] *Ibid.*, x.

[۱۷] Tokes, *Bela Kun*, 89.

[۱۸] همان منبع، ص ۸۷ و ۸۹. دعوت کونفی به‌رغم تشدید مبارزه‌ی طبقاتی صورت گرفت. در اوایل ۱۹۱۹ اشغال‌های متعدد کارخانه و زمین و تظاهرات خیابانی روزانه در بوداپست انجام گرفت. اس. دی. پی. طی چهار ماه و نیمی که دولت کارولی دوام داشت دو تظاهرات ترتیب داد.

[۱۹] بلاکون از جمله زندانیان جنگی مجارستانی در روسیه بود که بلشویک شده بود و در میان دیگر زندانیان «حزبی» مجارستانی سازمان داده بود.

[۲۰] رهبران حزب کمونیست (سی. پی.) از بازداشت قریب‌الوقوع خود اطلاع داشتند اما برخلاف رهبران بلشویک طی روزهای ماه ژوئیه از مخفی شدن سر باز زدند زیرا که سخت‌نگران حیثیت و آبروی خود بودند و از پشتیبانی طبقه‌ی کارگر از حزب‌شان چندان مطمئن نبودند.

[۲۱] لازوس کاساک (Lajos Kacsak)، خاطره‌نویس معاصر واقعه را چنین ثبت می‌کند: «اگر مقامات تصور می‌کنند که می‌توانند با بازداشت رهبران کمونیست جنبش را سرکوب کنند سخت در اشتباه‌اند. جنبش آن‌قدرها قوی نیست که قدرت را به چنگ آورد... اما بازداشت و کوبیدن رهبران‌اش مانند این است که به نیم‌سوزهایی که آهسته‌آهسته می‌سوزند سوخت تازه برسانند» به نقل از Tokes, *Bela Kun*, 125. سپس اس. دی. پی. تا آن‌جا پیش رفت که با ترتیب‌دادن راه‌پیمایی و مراسم یادبود برای پلیسی که در جریان تظاهرات ۲۰ فوریه کشته شده بود بر اهانت بی‌حرمتی را نیز افزود. این حزب ۲۵۰ هزار نفر را بسیج کرد - اما واکنش ضدحکومتی نیرومندتر بود.

[۲۲] در ضمن هر روز چهارصد نفر از مردم به دیدار بلاکون می‌رفتند - جای تعجب نداشت که زندان‌بانان‌اش می‌شنیدند که بلاکون در سلول خود سرود *انترناسیونال* می‌خواند.

[۲۳] کارولی به شورای وزیران‌اش گفته بود: «هیچ چیز جز یک حکومت صرفاً سوسیالیست دمکرات نمی‌تواند نظم را حفظ کند... در واقع قدرت واقعی ماه‌ها منحصراً در دست کارگران سازمان‌یافته بوده است... فقط یک حکومت صرفاً سوسیالیست می‌تواند در برابر حمله‌های بیش از پیش بی‌رحمانه‌ی کمونیست‌ها یابرداری کند» به نقل از

O. Jaszi, *Revolution and Counter Revolution - in Hungary* (London: P. S. King, 1924), 94.

[۲۴] همان منبع. «در نظر کارولی حکومت تازه‌ی سوسیالیست‌دمکراتیک اکنون باید با کمونیست‌ها به توافق می‌رسید تا اطمینان حاصل کند که مادام که این مبارزه را بر ضد تجاوزگران امپریالیست هدایت می‌کند بی‌نظمی و اغتشاشی در نخواهد گرفت.» این محاسسه مستلزم چیزی بیش از برآورد هم‌اوردخواهی محلی حزب کمونیست بود، گو که شماره‌ی اعضای این حزب هم‌چنان رو به افزایش بود - بر پایه‌ی یک ارزیابی در همان ایام، یادداشت ویکس سبب شده بود که سی‌هزار کارگر فلزکار به حزب کمونیست بپیوندند.

در عین حال تمایلی بر رزوازی و اس. دی. پی. به همکاری با حزب کمونیست بعدی بین‌المللی نیز داشت. متخصصان نظامی حکومت می‌اندیشیدند که فقط چند هفته مانده تا ارتش سرخ روسیه خطوط رومانی را در هم بشکند و به مرزهای شرقی مجارستان برسد. یکی از رهبران اس. دی. پی. باشتاب خود را به شورای کارگران بوداپست رساند تا توضیح دهد که «چپ» بدبین و بدگمان اس. دی. پی. نظرش برگشته است: «ما باید... از شرق چیزی را بستانیم که غرب از آن محروم مان کرده است... ارتش پرولتاریای روسیه به سرعت نزدیک می‌شود. هیچ دولت بورژوازی... نمی‌تواند از عهده‌ی این تحولات جدید برآید... رفقای کمونیست بی‌درنگ باید از زندان آزاد شوند و فردا... به سراسر جهان اعلام خواهیم کرد که پرولتاریای این کشور هدایت مجارستان را به دست گرفته است و در عین حال دست اتحاد و برادری به سوی حکومت روسیه‌ی شوروی دراز می‌کند.» به نقل از Tokes, *Bela Kun*, 133-34 این واپسین حرکت از سر استیصال و درماندگی بود، و اگر قرار بود بیخ این حرکت بگیرد تماماً بر حماقت، بی‌تجربگی و خوش‌باوری رهبری حزب کمونیست تکیه داشت. متأسفانه بلاکون و هم‌وطنان‌اش از این خصایض فراوان بهره داشتند.

[۲۵] Tokes, *Bela Kun*, 146.

[۲۶] لنین در پیامی رادیویی خطاب به بلاکون در ۲۴ مارس درخواست کرد: «لطفاً به ما اطلاع دهید که چه تضمین‌های واقعی در دست دارید که حکومت تازه‌ی مجارستان دولتی واقعاً کمونیست خواهد بود و نه صرفاً حکومتی سوسیالیست یعنی یکی از آن دولت‌های خائن سوسیالیست آیا کمونیست‌ها در دولت اکثریت دارند؟ چه وقت کنگره‌ی شوراها تشکیل خواهد شد؟ آیا به رسمیت شناختن دیکتاتوری پرولتاریا از جانب سوسیالیست‌ها واقعاً به چه منظور است؟»

V. I. Lenin, *Collected Works*, Vol. 29, (Moscow: Progress, 1965) 227.

[۲۷] همان منبع، ص ۲۴۳، ۲۶۹-۷۱. به نظر می‌رسد لنین بر آن بوده است که موقعیت منحصر به فرد بین‌المللی این امکان را به طبقه‌ی کارگر مجارستان داده است که بی‌آن‌که با اس. پی. دی تصفیه حساب قطعی کند قدرت را تصرف کند.

[۲۸] «آسان قربانی کردن تشکیلات‌شان از برداشت کمونیست‌های مجار از حزب برمی‌آمد که بیش‌تر برداشتی لوکزامبورگی بود تا لنینستی... این‌که تصور کنیم حزب مجارستان در آن زمان تشکیلاتی بلشویکی بوده است اشتباهی تاریخی است.» Kenez, "Coalition Politics"..., 70.

[۲۹] "Party and Class" is reproduced in G. Lukacs, *Tactics and Ethics, Political Writings 1919-1929* (London: New Left Books, 1927), 28-36.

[۳۰] گرچه در میانه‌ی آوریل ارتش سرخ مجارستان در هم شکست و به نظر می‌آمد که رومانیایی‌ها ممکن است بوداپست را تصرف کنند، شورای کارگران بوداپست ۵۰ هزار داوطلب گرد آورد و رومانیایی‌ها را باز پس راند. در جریان نبرد که در آن لوکاج در خط مقدم جبهه کمسِر سیاسی بود، نیروهای مجارستان همه‌ی شهرهای از دست‌رفته‌ی جنگه‌ی مجارستان را تا ژوئن ۱۹۱۹ از نو به جنگ آوردند.

[۳۱] حزب کمونیست در حزب ادغام‌شده دو دبیر از هفت دبیر حزب را به خود اختصاص داد. درست مانند اس. دی. پی. قدیم، اتحادیه‌های کارگری به‌طور خودکار اعضای حزب بودند. در انتخابات شورای محلی ۷ آوریل ۱۹۱۹ نامزدهای حزب کمونیست در اقلیت ۵ به ۱ بودند. بوداپست ۴۶ نامزد اس. دی. پی. و ۱۸ نامزد حزب کمونیست را انتخاب کرد. اگر حزب کمونیست هم‌چنان در اپوزیسیون می‌بود، همین امر می‌توانست شالوده‌ی خوب و مستحکمی باشد برای حفظ فشار روی رفرمیست‌ها و اصلاح‌طلبان. اما اکنون آینده‌ی حزب کمونیست به طرز بازگشت‌ناپذیری به سرنوشت حکومت گره خورده بود - و حکومت با مؤلفه‌های اس. دی. پی. اداره می‌شد.

[۳۲] نمایندگان اس. دی. پی. در بحث‌های خود با اقلیت اعضای حزب کمونیست بی‌رحم بودند. یکی از مقاله‌های نمونه‌وار چنین استدلال می‌کند: «می‌توانید درباره‌ی حزب سوسیال‌دمکراتیک قدیم مجارستان خیلی چیزها بگویید اما نمی‌توانید بگویید که اجازه می‌داد که یک گله نوکیسه‌ی تازه‌به‌دوران‌رسیده رهبری‌اش را آلوده کنند. همان طور که هرگز اجازه نداده‌ایم یک مشت بی‌سروپا سیاست حزب را به ما القا کنند، اجازه نخواهیم داد که یک مشت جوان، یک عده منحط و فاسد از لحاظ روانی آشفته منابع و آثار نوشتاری حزبی را بنویسند یا امر تبلیغ و تهییج حزبی را بر عهده بگیرند.» نگاه کنید به Tokes, *Bela Kun*, 183.

[۳۳] این بار موقعیت ارتش سرخ روسیه در مقابل حزب کمونیست عمل می‌کرد. در میانه‌ی ماه مه، قیام قزاق‌های گریکوریف و تهاجم تازه‌ی سفیدها به رهبری دینکین هر گونه حمله به سوی مجارستان را نقش بر آب کرده بود.

[۳۴] بین‌الملل سوم چهار خطای اصلی در جمهوری شوروی مجارستان تشخیص داد: (۱) تصمیم به ادغام اس. دی. پی. و سی پی. (۲) سیاست ارضی، (۳) ناکامی در جلب نظر طبقات متوسط در مسأله‌ی تاکتیکی «طرز انضمام‌طلبی»، (۴) سیاست ملی‌کردن بی‌درنگ و گسترده‌دامن لوکاج این پنجاها به گوش جان نبوشید اما همه را به یک درجه از سرعت درنیافت.

[۳۵] خود لوکاج این مسأله را حمل بر این واقعیت می‌کند که «بقایای سندیکالیسم اروین ژابو هنوز در

من زنده بود.» نگاه کنید به Georg Lukacs, *Record of a Life*, 59.

[۳۶] Ibid., 177.

[۳۷] برای شرحی دقیق و مستدل و کاملاً مستند از «تغییر بنیادی» و «بازنویسی واقعی» این مقاله‌ها نگاه کنید به Lowy, *Georg Lukacs-from Romanticism to Bolshevism*, chap. 4, esp. 173-76. لوی در مورد این تغییرها و جابه‌جایی‌ها در مواضع سیاسی لوکاج روی هم‌رفته خوب است اما کتاب از جنبه‌های دیگر عیب دارد. نگاه کنید به یادداشت شماره ۲ و نیز نقدی که بر کتاب لوی در *Socialist Review* (London) no. 89 (July/ August 1986), 33-34. نوشته‌ام.

[۳۸] Lukacs, *History and Class Consciousness*, 87.

[۳۹] Ibid., 87-88.

[۴۰] Ibid., 88.

[۴۱] Ibid., 89.

[۴۲] Ibid., 95.

[۴۳] Ibid., 96.

[۴۴] Ibid., 98.

[۴۵] Ibid., 100.

[۴۶] Ibid., 100.

[۴۷] Ibid.

[۴۸] Ibid., 102.

[۴۹] Ibid., 103.

[۵۰] Lukacs, *Lenin*, 64.

[۵۱] Ibid., 65.

[۵۲] Ibid.

[۵۳] Ibid., 66.

[۵۴] Ibid., 67.

[۵۵] Lukacs, *History and Class Consciousness*, 266.

[۵۶] Ibid., 266-67.

[۵۷] Lukacs, *Lenin*, 67.

[۵۸] Lukacs, *History and Class Consciousness*, 80.

[۵۹] Ibid., 54.

[۶۰] Ibid., 63.

and Documents of the Second Congress, Vol. I (New York: Pathfinder, 1991), 118-19.

- [۸۵] Lukacs, *History and Class Consciousness*, 78.
 [۸۶] Ibid., 328.
 [۸۷] Ibid., 299.
 [۸۸] Ibid., 310.
 [۸۹] Ibid.
 [۹۰] Ibid., 195.
 [۹۱] Ibid., 196.
 [۹۲] Ibid., 197.
 [۹۳] Ibid., 289.
 [۹۴] Ibid., 284.
 [۹۵] Ibid., 286.
 [۹۶] Ibid., 300-301.
 [۹۷] Ibid., 317.
 [۹۸] Lukacs, *Lenin*, 36.
 [۹۹] Lukacs, *History and Class Consciousness*, 366.
 [۱۰۰] Ibid., 308.
 [۱۰۱] Ibid.
 [۱۰۲] Ibid., 307.
 [۱۰۳] Ibid.
 [۱۰۴] Ibid., 289-90.
 [۱۰۵] Ibid., 304.
 [۱۰۶] Lukacs, *Lenin*, 45.
 [۱۰۷] Ibid., 46.
 [۱۰۸] Lukacs, *History and Class Consciousness*, 311.
 [۱۰۹] Ibid., 324-25.
 [۱۱۰] Lukacs, *Lenin*, 30.
 [۱۱۱] Ibid.
 [۱۱۲] Lukacs, *History and Class Consciousness*, 276.

- [۶۱] Ibid., 112.
 [۶۲] Ibid., 120.
 [۶۳] Ibid., 122.
 [۶۴] Ibid., 143.
 [۶۵] Ibid., 144-45.
 [۶۶] Ibid., 145.
 [۶۷] Ibid., 181.
 [۶۸] Ibid., 149.
 [۶۹] G. Stedman Jones, "The Marxism of the Early Lukacs," in *Western Marxism, A Critical Reader* (London: New Left Books, 1977), 42.
 [۷۰] Ibid., 42-43.
 [۷۱] Lukacs, *History and Class Consciousness*, 173.
 [۷۲] Ibid., 178-79. The quotation is *Capital*, Vol. I.
 [۷۳] Ibid., 178.
 [۷۴] Ibid., 169.
 [۷۵] Ibid.
 [۷۶] Ibid.
 [۷۷] Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts in Early Writings*, (London: Penguin, 1975), 365.
 [۷۸] Lukacs, *History and Class Consciousness*, 205-206.
 [۷۹] Ibid., 71.
 [۸۰] Ibid., 282. See also the whole essay "Critical Observations on Rosa Luxemburg's 'Critique of the Russian Revolution,'" still one of the best defenses of the Russian revolution, and many other passages are devoted to this issue.
 [۸۱] Ibid., 306.
 [۸۲] Ibid., 224-45.
 [۸۳] Ibid., 75.
 [۸۴] V. I. Lenin, "Report on the World Political Situation and the Basic Tasks of the Communist International," in *The Communist International in Lenin's Time, Proceedings*

[۱۱۳] همان منبع. لوکاج نیز باز به پیروی از لنین درمی‌یابد که این شعار را می‌بایست با شعار "تعلق به یکدیگر داشتن" فدراسیون متعادل کرد. با این همه حتا انقلاب پیروزمند نیز «پرولتاریا را از آلودگی به ایدئولوژی‌های سرمایه‌دارانه و ناسیونالیستی نمی‌رهاند و اگر قرار است مرحله‌ی ایدئولوژیکی گذرا و موقت را تجربه کند، در آن صورت به هردو شعار با همدیگر نیاز خواهد داشت.»

[۱۱۴] اگر لوکاج بر این جنبه زودتر تأکید می‌کرد (نکته‌ای که در تاریخ و آگاهی طبقاتی حضور دارد اما اصلی سازمان‌بخش مرکزی نیست) ممکن بود بتواند از ابهام در مسایلی مربوط به دیالکتیک طبیعت و تمایز میان از خود بیگانگی و عینیت‌یافتگی که در بخش آخر این فصل مورد تحلیل قرار می‌گیرد بپرهیزد. البته کلید قضیه این است که کار هم ملاک تمایز انسان‌ها و بقیه‌ی طبیعت را به دست می‌دهد و هم ملاک پیوستگی میان انسان‌ها و بقیه‌ی طبیعت را.

[۱۱۵] یکی از بهترین نمایندگان این نحوه‌ی نگرش کتاب

Ideology and Superstructure in Historical Materialism (London: Pluto Press, 1990)

نوشته‌ی فرانتس جاکوبوفسکی تروتسکیست است.

[۱۱۶] English language interest in Lukacs was promoted by the first translation of an extract of *History and Class Consciousness* in 1957 by the American International Socialist League, run by former Trotskyists, Hal Draper among them. Soon after the first French translation appeared and circulated among the left in Britain. Also influential was *The Hidden God* written by Lukacs-inspired theorist Lucian Goldman. In the spring and summer issues of *International Socialism* (nos. 24 and 25 of the first series) for 1966, a translation by Mary Phillips of the first chapter of *History and Class Consciousness*, "What Is Orthodox Marxism?" appeared. The editor's introduction described the book as deserving to be "one of the most famous marxist classic of this century," and, while nothing Lukacs's adherence to Stalinism, argued that the book was "in essence a central critique of the ideology and philosophy that dominates East and West alike, and a reaffirmation of the supreme synthesis, dialectical materialism." Goldman's essay, "Is There a Marxist Sociology," appeared in *International Socialism* 34 (first series), and Ian Birchall's "Lukacs as a Literary Critic" appeared in *International Socialism* 36 (old series). My thanks to Chris Harman for the information contained in this note.

[۱۱۷] Stedman Jones in *Western Marxism*, 37.

[۱۱۸] L. Kolakowski, *Main Current of Marxism*, Vol. 3 (Oxford: Oxford University Press 1978), 277.

[۱۱۹] T. Eagleton, *Ideology* (London: Verso, 1991), 97.

[۱۲۰] درباره‌ی گفتار مهمی در *یادداشت‌های زندان* به نظر می‌رسد گرامشی خود استدلال مشابهی را دنبال می‌کند: «ممکن است به نظر آید که عینیتی فراتاریخی و فرانسانی وجود دارد. اما چه کسی قرار است داور چنین عینیتی باشد؟ چه کسی می‌تواند خود را در این گونه "دیدگاه عالم در نفس خود" قرار دهد و اصلاً چنین دیدگاهی چه معنا دارد؟ در واقع می‌توان گفت که این جا ما با بقایای مفهوم بزدا ن سروکار داریم.»

گرامشی سپس به سخن خود ادامه می‌دهد و ضابطه‌بندی زیر را از *آنتی‌دورینگ* انگلس نقل می‌کند که متضمن «برداشت درستی است زیرا که به تاریخ و به انسان متوسل می‌شود تا واقعیت عینی را به اثبات برساند: «وحدت واقعی جهان متکی بر مادیت آن است و این را نه با چند عبارت ترذستانه بلکه با تکامل درازآهنگ و خسته‌کننده‌ی فلسفه و علوم طبیعی می‌توان ثابت کرد.»

گرامشی سپس در دنباله‌ی سخن می‌گوید: «عینی همواره به معنای "از لحاظ انسانی عینی" است که می‌توان گنت دقیقاً با "از لحاظ تاریخی ذهنی" تطبیق دارد: به سخن دیگر، عینی به معنای "ذهنی‌گویی و همگانی" است. انسان تا آن‌جا به نحو عینی می‌شناسد که شناخت برای تمامی تبار انسان که به نحو تاریخی در یک نظام فرهنگی تک واحد متحد شده است واقعی باشد. [مترجمان و ویراستاران متن انگلیسی *یادداشت‌های زندان* گرامشی ضمن اشاره به ابهام اصل ایتالیایی *universale soggettivo* چکیده‌ی عبارت بالا را به این صورت می‌آورند: «غرض این است که وحدت شناخت و هستی مورد درخواست ذهنی‌گرایان فقط هنگامی می‌تواند از درافتادن به دام‌چاله‌های نسبت‌باوری بپرهیزد که فقط یک موضوع شناخت واحد یک تبار انسان تقسیم نشده وجود داشته باشد به نحوی که شناخت برای همگان یک سان باشد.» مترجم متن فارسی اما این فرایند وحدت تاریخی از رهگذر امحای تضادهای درونی‌ای انجام می‌پذیرد که جامعه‌ی انسانی را از هم می‌درد، حال آن‌که این تضادها خود شرط شکل‌گیری گروه‌ها و نیز تولید ایدئولوژی‌هایی هستند که به نحو مشخص‌گویی و همگانی نیستند بلکه به دلیل خاستگاه و منشاء عملی ذات و جوهرشان بی‌درنگ به صورت گذرا عرضه می‌شوند. بنابراین مبارزه‌ای وجود دارد برای دست‌یابی به عینیت (برای بازرهاندن خود از ایدئولوژی‌های حزبی و گمراه‌کننده) و این مبارزه درست به مبارزه برای وحدت فرهنگی تبار انسان می‌ماند.» نگاه کنید به Selection from the Prison Note books (London: Lawrence and Wishart, 1971) 445.

مبارزه‌ای که گرامشی به آن اشاره می‌کند البته مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر، یا به تعبیر مارکس مبارزه‌ی «طبقه‌ی جهانی» است. دقیقاً «مبارزه‌ای برای عینیت» وجود دارد زیرا که گاهی بی‌واسطه‌ی طبقه باید به سطح کلیت و همگانیت مستقر در جایگاه طبقاتی عینی او ارتقاء یابد. و این مبارزه تنها در صورتی

می‌تواند موفقیت‌آمیز باشد که تجربه‌ی تاریخی و بین‌المللی طبقه - و کُل دیدگاه از جامعه که بر این شالوده (مارکسیسم) ساخته شده - در ارتباطی دیالکتیکی با مبارزه‌ی روزمره‌ی طبقه فرارگیرد.

[۱۲۱] Stedman Jones, *Western Marxism*, 40-41.

[۱۲۲] Eagleton, *Ideology*, 102.

[۱۲۳] C. Sparks, "Georg Lukacs," in *Working Papers in Cultural Studies*, no. 4 (Birmingham University, 1973), 83. For a similar criticism, see G. Novack, *Polemics in Marxist Philosophy* (New York: Monad, 1978), 125.

[۱۲۴] J. Larrain, *Marxism and Ideology* (New Jersey: Humanities Press, 1983), 75. Also see A. Arato, and P. Breines, *The Young Lukacs and the Origins of Western Marxism* (London: Pluto Press, 1979), and J. McCamey, *The Real World of Ideology* (New Jersey and Sussex: Humanities Press and Harvard, 1980).

[۱۲۵] Novack, *Polemics Marxism and Ideology*, 124.

[۱۲۶] Larrain, 85.

[۱۲۷] Stedman Jones, *Western Marxism*, 38.

[۱۲۸] *Ibid.*, 39.

[۱۲۹] *Ibid.*, 44.

[۱۳۰] *Ibid.*, 43.

[۱۳۱] در این زمینه جالب است یادآوری کنیم که مقاله‌ی اریک هابسباوم «یادداشت‌هایی درباره‌ی آگاهی طبقاتی» که الهام‌بخش آن انتشار چاپ انگلیسی *تاریخ و آگاهی طبقاتی* است درحالی‌که از هر گونه ورود در مباحث فلسفی پرهیز می‌کند، می‌کوشد تصویری یک‌سر تجربی و تاریخی از آگاهی طبقاتی بازسازی کند که دقیقاً منطبق است با آنچه لوکاج به دست داده است. این مقاله در E. Hobsbawm, *World of Labour* (London: Weidenfeld, 1984) تجدید چاپ شده است.

[۱۳۲] چنان‌که لوکاج می‌گوید: «از یک سو همه‌ی مقوله‌هایی که در آن هستی انسان ساخته می‌شود می‌بایست به عنوان تعیین‌گرهای خود آن هستی (و نه صرفاً توصیف آن هستی) پدیدار شود.» به سخن دیگر انباشت ساده‌ی واقعیات تاریخی با روایت رویدادها از عهده‌ی چنین کاری برنمی‌آید، ما می‌بایست از بی‌نهایت رویدادهای تاریخی آن عناصری را نظیر و تلخیص کنیم که اساسی‌اند، نه صرفاً خصیصه‌های فردی یا امور نامربوط را بلکه «تعیین‌گرهای هستی» را، یعنی یک نظام یا ساختار را. اما این نظام نمی‌تواند صرفاً مفهومی انتزاعی باشد که توجه‌اش را به‌زور معطوف به یک واقعیت تاریخی اکره‌آمیز و مخالف می‌کند. لوکاج می‌گوید: «از سوی دیگر» مفهوم‌های چنین نظامی،

«توالی‌شان، انسجام‌شان و پیوندهایشان می‌بایست به عنوان جنبه‌های خود فرآیند تاریخی، و به عنوان اجزای تشکیل‌دهنده‌ی ساختاری زمان حال پدیدار شود.» *تاریخ و آگاهی طبقاتی* ص ۱۵۹.

[۱۳۳] Lukacs, *History and Class Consciousness*, 159.

[۱۳۴] نظریه‌ای درباره‌ی آگاهی طبقاتی وجود دارد که صرفاً می‌کوشد مسأله‌ای را که لوکاج با آن دست‌وپنجه نرم می‌کند به کُلّی طرد و نفی کند. این نظریه بر آن است که کارگران واقعاً در ارزش‌های طبقه‌ی حاکم شریک نیستند و این‌که هیچ تضاد واقعی میان منافع طبقه‌ی کارگر و آگاهی طبقه‌ی کارگر وجود ندارد. مابکل مان جامعه‌شناس استدلال می‌کند که پژوهش در آگاهی طبقه‌ی کارگر توافق نظر بنیادی اندکی را با ایدئولوژی سیستم حاکم نشان می‌دهد. «دامنه‌ی اجماع‌های ارزشی به‌هیچ‌رو چندان گسترده نیست.» مطالعه درباره‌ی کارگران چم کو (Chem Co) نشان می‌دهد که کارگران ممکن است به سرنوشت خود تسلیم شوند اما «ارزش‌های سلطه و سروری سرمایه‌داری» را «تأیید یا انکار» نمی‌کنند. سه جامعه‌شناس، آپرکرومی، هیل و ترنر استدلال می‌کنند که «نفوذ ایدئولوژی در طبقات فرودست به‌طورکُلّی ناچیز بوده است. نقش اصلی ایدئولوژی مسلط این بوده است که انسجام و بازتولید طبقه‌ی حاکم را حفظ کند نه این‌که توده‌ها را در نظم اجتماعی موجود ادغام کند.» برای شرحی هم‌دلانه از مان، آپرکرومی، هیل و ترنر نگاه کنید به

A. Callinicos, *Making History* (Cambridge Polity Press, 1987), 140-47.

این دیدگاه برخی مزیت‌های مهم در بر دارد. و توجه را به این نکته جلب می‌کند که تسلط ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم بر طبقه‌ی کارگر همیشه جزئی و رفیق است. و نیز ضدجریان‌های مقاومت در برابر اندیشه‌های بورژوازی را برجسته می‌کند که حتا در بدترین زمان‌ها از حمایت اقلیتی از کارگران برخوردارند. برای سوسیالیست‌ها مسلماً جذاب است که بیاندیشند که کارگران قاطعانه و بی‌تردید به ایدئولوژی بورژوازی باور ندارند بلکه صرفاً به جهت فقدان آترناتیو و بدیل با او همراه می‌شوند. متأسفانه دو ایراد عمده به این نظرگاه وارد است: ۱) این نظرگاه فقط تا حدودی حقیقت دارد، و ۲) تا آن حدودی هم که حقیقت دارد فقط وضع آگاهی کارگران را توصیف می‌کند اما توضیح نمی‌دهد که چنین تضادهایی از کجا سرچشمه می‌گیرند.

در واقع اغلب بخش‌های وسیعی از طبقه‌ی کارگر وجود دارند - رأی‌دهندگان توری، اعتصاب‌شکنان، نژادپرستان، داوطلبان جنگ جهانی اول - که اعمال‌شان را صرفاً نمی‌توان با این ادعا توضیح داد که این جماعت از روی نارضایی با ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم همراه می‌شوند. حمایت از حزبی که آشکارا از طبقه‌ی حاکم هواخواهی می‌کند، شکستن فلان اعتصاب، تیراندازی یا حمله‌ی بدنی به همکاران کارگر به چیزی بیش از این احساس انفعال نیاز دارد که «هیچ چیز نمی‌تواند تغییر پیدا کند.» ممکن است این همه مثال‌هایی باشند که فقط در مورد اقلیتی از طبقه‌ی کارگر حقیقت داشته باشند. اما دیگر

اندیشه‌ها مثلاً آرای سکیستی یا ناسیونالیستی یا حمایت صریح از رفرمیسم، که خود شکلی از ایدئولوژی بورژوازی است، یکی از ویژگی‌های اکثر واژگان و اصطلاحات فکری کارگران است. فقط نمی‌توان آرزو کرد که این خصوصیات از طبقه‌ی کارگر دور شوند. مسلماً از خودبیگانگی نقش خود را بازی می‌کند ولی حاصل از خودبیگانگی صرفاً تسلیم و سلطه‌پذیری عبوسانه نیست؛ بلکه اغلب این شکل را به خود می‌گیرد که کارگران می‌کوشند با تطبیق دادن تمام عیار خود، هم در عمل و هم در اندیشه، با ارزش‌های جامعه‌ی رسمی بر طرد و واژنش خود از جامعه‌ی رسمی غلبه کنند.

[۱۳۵] See. C. Harman, *Gramsci versus Reformism* (London: Bookmarks, 1983).

[۱۳۶] Quoted in G. Fiori, *Antonio Gramsci, Life of a Revolutionary* (London: Verso, 1990), 92-93.

[۱۳۷] See M. A. Finocchiaro, *Gramsci and the History of Dialectical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

برای نمونه گرامشی در خصوص ارتباط میان تر و آنتی تر به غلط بر ضد این اندیشه استدلال می‌کند که «در فرایند دیالکتیکی تر را باید آنتی تر حفظ کند» اما در عوض «در تاریخ واقعی گرایش به این دارد که تر را نابود کند» (۱۷۰). هم چنین توجه کنید به نانوانی گرامشی در دیدن این نکته که چگونه مفهوم کلی تکامل اقتصادی مرکب و ناموزون و ناهم‌گون می‌بایست به برنامه‌ی سیاسی انقلاب مداوم منجر شود (۱۶۵). با این همه هیچ یک از این موارد نباید این واقعیت را پنهان کند که در نوشته‌های گرامشی فراوان بیش‌های ارزشمند درباره‌ی دیالکتیک وجود دارد.

[۱۳۸] A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, (London: Lawrence and Wishart 1971). 333.

[۱۳۹] Ibid.

[۱۴۰] See C. Boggs, *Gramsci's Marxism* (London: Pluto Press, 1976), 64.

باگر مقدمه‌ای خواندنی بر اندیشه‌ی گرامشی فراهم می‌آورد اما آنچه کار او را خراب می‌کند عزم راسخ اوست بر این که کاملاً برخلاف موضع سیاسی خود گرامشی از اندیشه‌ی او به عنوان نقد لینینیسم بهره‌گیرد.

[۱۴۱] Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, 395-96.

[۱۴۲] Ibid., 184.

[۱۴۳] Gramsci, quoted in Boggs, *Gramsci's Marxism*, 71.

[۱۴۴] C. Boggs, *Gramsci, Marxism*, 69-70.

[۱۴۵] Lukacs, *History and Class Consciousness*, 8.

[۱۴۶] Ibid., 181.

[۱۴۷] Ibid., 162-63.

[۱۴۸] Ibid., 204.

[۱۴۹] Ibid.

[۱۵۰] Ibid.

[۱۵۱] همان منبع، ص ۲۷. لوکاچ هم چنین می‌گوید: «وجه ممیز قاطع مارکسیسم از اندیشه‌ی بورژوازی برتری انگیزه‌های اقتصادی در تبیین و توضیح تاریخ نیست بلکه دیدگاه کلیت است» (۲۷) حتی با لوکاچ است که می‌گوید تعیین‌کنندگی اقتصادی به خودی خود ویژگی مشخص و معرف مارکسیسم نیست - بسیاری از تقلیل‌گرایان خام‌دست از هر سنخ و گرایشی حاضر بودند اگر این نکته حقیقت می‌داشت شادمانه به مارکسیسم پیوندند اما لوکاچ در این نکته برخطاست که کلیت را به معیار و ملاکی به همین سان یک‌سویه بدل می‌کند. درباره‌ی کلیت هم چنین نگاه کنید به صص ۸، ۱۵، ۲۸-۲۹.

[۱۵۲] Ibid., 179.

[۱۵۳] برای نمونه نگاه کنید به همان منبع ص ۶۲، جایی که لوکاچ از «ژرف‌ترین تضادها در سرمایه‌داری» چنان‌که در آگاهی بورژوازی پدیدار می‌شود سخن می‌گوید یا در ص ۷۱، آن‌جا که «تضاد دیالکتیکی میان منافع بی‌واسطه [ی طبقه‌ی کارگر] و هدف‌های درازمدت آن، و میان عوامل جدا جدا و گُل» را توصیف می‌کند.

[۱۵۴] V. I. Lenin, *Collected Works*, Vol. 38 (Moscow: Progress, 1972), 359.

[۱۵۵] اگرستانسالیسم همان خطا را مرتکب می‌شود، حتی به موضعی واپس می‌نشیند که کم‌تر متناقض است و بنابراین کم‌ارزش‌تر از دیدگاه هگل است.

[۱۵۶] Lulacs, *History and Class Consciousness*, xxii-xxiv.

[۱۵۷] Ibid., 90.

[۱۵۸] Ibid., 42.

[۱۵۹] همان منبع، ص ۴۹. هم چنین نگاه کنید به ص ۸۴ آن‌جا که لوکاچ استدلال می‌کند که «بت‌وارگی کالایی مسأله‌ی ویژه‌ی عصر ماست» و - نیز در همان پاره‌گفتار - این‌که «تمایز میان جامعه‌ای که این شکل [کالایی] بر آن مسلط است و در همه‌ی جلوه‌های زندگی نفوذ می‌کند و راه می‌یابد، و جامعه‌ای که فقط در آن نمود و حضوری تصادفی، گاه‌گاهی و پراکنده دارد اساساً تفاوت و تمایزی کیفی است، زیرا بسته به این‌که کدام یک از این دو شکل وجود داشته باشد تمام پدیده‌های ذهنی و عینی این جامعه‌ها به شکل‌های کیفیاً متفاوتی عینیت می‌یابند.»

[۱۶۰] Jakubowski, *Ideology and Superstructure*, 29.

[۱۶۱] Lulacs, *History and Class Consciousness*, 132-33.[۱۶۲] *Ibid.*, 207.[۱۶۳] *Ibid.*, 231-32.[۱۶۴] *Ibid.*, 234-35.[۱۶۵] See *Ibid.*, 237.

فـ تروتسکی و دیالکتیک تاریخ

[۱] Quoted in I. Deutscher, *The Prophet Outcast* (Oxford: Oxford University Press, 1963), 220.

[۲] See, for instance, John Molyneux's *Leon Trotsky's Theory of Revolution* (Brighton: Harvester, 1981).

[۳] M. Merleau Ponty, *Adventures of the Dialectic* (London: Heinemann, 1974), 74.

[۴] K. Anderson, *Lenin, Hegel and Western Marxism* (Chicago: University of Illinois, 1995), see 271 n. 21, and 279, n. 3.

مرلوبونتی دست‌کم این عذر موجه را دارد که یادداشت‌های تروتسکی را درباره‌ی دیالکتیک ندیده است اما اندرسن به‌خصوص این ملاحظات را درباره‌ی همان یادداشت‌ها به عمل می‌آورد. این را فقط می‌توان به عنوان گواه دیگری بر ناتوانی سنتِ هگلی چپ در رابطه‌گیری با هر چیز جز از راه انتقالِ مستقیم مقوله‌های هگل به نظریه‌ی انقلابی گرفت. برای شرحی جایگزین که به‌تازگی منتشر شده نگاه کنید به

R. Day, "Between Hegel and Habermas: The Political Theory of Leon Trotsky," in T. Brotherstone and P. Dukes, eds., *The Trotsky Reappraisal* (Edinburgh: University, 1992).

که بر این نکته تأکید می‌ورزد که «تروتسکی با پرداختن به مسایلی که مارکس هرگز پیش‌بینی نکرده بود از روی شرم راه خود را از طریق دیالکتیکِ مارکس به مسایل و دغدغه‌های هگلی یافت.» (۱۲۴). وی هم‌چنین به‌درستی تأکید می‌کند که پژوهش‌لنین در هگل به «نتایجی انجامید که به طرز نمایانی شبیه به نتایج تروتسکی» است (۱۲۲).

[۵] L. Trotsky, *My Life* (London: Penguin, 1975), 123.

[۶] *Ibid.*

[۷] *Ibid.*

[۸] A. Labriola, *Essays in the Materialist Conception of History* (Chicago: C. H. Kerr, 1904).

جان ریز □ ۴۵۹

[۳۲] Ibid., 196.

[۳۳] Ibid., 192.

[۳۴] Trotsky, Ibid., 43-44.

[۳۵] Ibid., 45.

[۳۶] همان منبع، صص ۴۴-۴۵. البته گرچه تروتسکی این نکته را درمی‌یافت که «عین فضل فروشی بی‌جان» است که انتظار داشته باشیم «هر عضو حزب خود را با فلسفه‌ی دیالکتیک مشغول دارد.»

[۳۷] Ibid., 49.

[۳۸] Ibid., 52.

[۳۹] See L. Trotsky, *Problems of Everyday Life* (New York: Monda, 1973), 233.

[۴۰] "Dialectics and the Immutability of the Syllogism," in *Writings of Leon Trotsky, 1939-40* (New York: Pathfinder, 1973), 400-401.

[۴۱] Trotsky, *In Defence of Marxism*, 49.

[۴۲] Ibid., 50.

[۴۳] Ibid., 51.

[۴۴] *Trotsky's Notebooks 1933-35: Writings on Lenin, Dialectics and Evolutionism*, trans. P. Pomper (New York: Columbia University Press, 1986), 77.

[۴۵] Ibid., 87.

[۴۶] Ibid., 97.

[۴۷] Ibid., 96-97.

[۴۸] L. Trotsky, "Dialectical Materialism and Science," in *Problems of Everyday Life*, 212-14.

[۴۹] *Notebooks 1933-35*, 113.

[۵۰] "Dialectical Materialism and Science," 215.

[۵۱] Ibid., 214.

[۵۲] Ibid., 216.

[۵۳] *Notebooks 1933-35*, 102.

[۵۴] Ibid., 101-2.

[۵۵] Ibid., 113.

[۵۶] Ibid., 90.

[۹] Ibid., 77.

[۱۰] Ibid., 17-18.

[۱۱] Ibid., 152.

[۱۲] See chap. 1 and similar discussions by Marx and Engels by Plekhanov in chaps. 2 and 3, respectively.

[۱۳] Lariola, *Essays*, 85.

[۱۴] Ibid., 26.

[۱۵] Ibid., 145.

[۱۶] Ibid., 145.

[۱۷] Ibid., 152.

[۱۸] L. Trotsky, "Philosophical Tendencies of Bureaucratism," in *The Challenge of the Left Opposition 1928-1929* (New York: Pathfinder, 1981), 392.

[۱۹] Ibid., 393.

[۲۰] Ibid.

[۲۱] Ibid., 398.

[۲۲] Ibid., 395-96.

[۲۳] Ibid., 405.

[۲۴] حزب کارگران سوسیالیست آمریکا که اکنون نظریه‌ی انقلاب مداوم را رها کرده است در دهه‌ی ۱۹۳۰ یکی از بخش‌های نویدبخش انتزاسیونالی چهارم تروتسکی به شمار می‌آمد.

[۲۵] G. Novack, *Polemics in Marxist Philosophy* (New York: Monda, 1978), 269-70.

[۲۶] See Steve Wright's article on Hal Draper, particularly the appendix. For a wider perspective, see Chris Harman's "From Trotsky to State Capitalism." Both are in *International Socialism* 47 (Summer 1990).

[۲۷] Deutscher, *The Prophet Outcast*, 430.

[۲۸] Ibid., 442-43.

[۲۹] L. Trotsky, *Their Morals and Ours* (New York: Pathfinder, 1973) 45.

[۳۰] J. Burnham, "Science and Style," reproduced in L. Trotsky, *In Defence of Marxism* (New York: Pathfinder, 1973), 190-91.

[۳۱] Ibid., 198.

- [۵۷] L. Trotsky, *Literature and Revolution* (New York), 59-60.
- [۵۸] L. Trotsky, *History of the Russian Revolution* (London: Pluto Press, 1977), 73. [۵۹] *Literature and Revolution* 60.
- [۶۰] L. Trotsky, *History of the Russian Revolution*, quoted in G. Novack, *Polemics in Marxist Philosophy*, 281-82.
- [۶۱] L. Trotsky, *History of the Russian Revolution*, (London: Pluto Press, 1977), 343.
- [۶۲] Ibid.
- [۶۳] Dutscher, *The prophet Outcast*, 241, 242, 251.
- [۶۴] Ibid., 243.
- [۶۵] Ibid., 245-46.
- [۶۶] L. Trotsky, *History of the Russian Revolution*, 344.
- [۶۷] *Notebooks 1933-35*, 84.
- [۶۸] L. Trotsky, *History of the Russian Revolution*, 344.
- [۶۹] L. Trotsky, *History of the Russian Revolution*, quoted in G. Novack, *Polemics in Marxist Philosophy*, 287.
- [۷۰] For a more extensive account, see T. Cliff, *Trotsky*, Vol. 1, (London: Bookmarks, 1989), chap. 10, especially, 201-4. And for a brilliant extension of the theory to explain the fate of the Cuban and Chinese revolutions, see T. Cliff, "Deflected Permanent Revolution" (London: Bookmarks, 1990), originally published in *International Socialism*, first series no. 12 (London, 1963).
- [۷۱] L. Trotsky, *The Permanent Revolution* (New York: Pathfinder, 1976), 240.
- [۷۲] Ibid., 241.
- [۷۳] L. Trotsky, *Literature and Revolution*, 130.
- [۷۴] Ibid., 200.

۷- نتیجه: تضادهای نظریه‌ی معاصر

[۱] گرچه اعضای پیشین حزب کمونیست سخت از تروتسکیسم مصون ماندند و چپ‌گرایانِ نو بعدی همان‌قدر تحتِ تأثیرِ مفسرانِ تروتسکی، آیزاک دویچر و ارنست مندل، قرار گرفتند که تحتِ تأثیرِ نوشته‌های خودِ تروتسکی.

[۲] For an excellent account of this process, see C. Harman, *The Fire Last Time, 1968 and After* (London: Bookmarks, 1988).

M. Foucault, *Remarks on Marx* (New York: Semiotext(e), 1991), 44-45.

[۳] Ibid., 56-57.

[۴] Ibid., 106-7.

[۵] As Gregory Elliott's scrupulously researched study shows: *Althusser, The Detour of Theory* (London: Verso, 1988), 252-53.

[۶] Ibid., 274.

[۷] Ibid., 327.

[۸] Ibid., 282.

[۹] Ibid., 282.

[۱۰] Ibid., 282-3.

[۱۱] E. P. Thompson, *The Poverty of Theory* (London: Merlin, 1978).

[۱۲] Ibid., 195.

[۱۳] همان منبع. تامپسون به سخن خود چنین ادامه می‌دهد که آن کسانی که معتقدند «می‌شود چیزهایی را از دستگاه آلتوسر به وام گرفت» با این باور که «سرانجام همه‌ی ما مارکسیست هستیم» سخت در اشتباهند. «این شرم‌آور است زیرا که از لحاظ نظری بی‌پایه و یابو است. آلتوسر و مریدانش اساساً خود ماتریالیسم تاریخی را به مبارزه می‌طلبند. این جماعت در بند اصلاح ماتریالیسم تاریخی نیستند بلکه می‌خواهند چیز دیگری را به جای آن بنشانند. این جماعت در این بده‌بستان، نظریه‌مداری‌ای عرضه می‌کنند که در همان اولین واری‌های خود را به صورت ایدئالیسم بر آفتاب می‌افکند. در این صورت آخر چطور ممکن است این دو مشرب در یک سنت واحد با هم

هم‌زیستی داشته باشند (۱۹۵۰-۹۶).

- [۱۴] See for instance, *ibid.*, 374 n. 177.
- [۱۵] L. Althusser, and E. Balibar, *Reading Capital* (London: New Left Books, 1970), 40.
- [۱۶] J. F. Lyotard, "Defining the Postmodern," in L. Appignanesi, *Postmodernism* (London: Free Association Books, 1989), 8-9.
- [۱۷] *Ibid.*, 9.
- [۱۸] J. F. Lyotard, "Complexity and the Sublime," in L. Appignantsi, *Postmodernism*, 23-24.
- [۱۹] Foucault, *Remarks on Marx*, 157.
- [۲۰] *Ibid.*, 159.
- [۲۱] *Ibid.*
- [۲۲] Christopher Norris's description of Hean Baudrillard in *Uncritical Theory* (London: Lawrence and Wishart, 1992), 11.
- [۲۳] *Ibid.*, 15.
- [۲۴] See A. Callinicos, *Against Postmodernism* (Cambridge: Polity, 1989).
- [۲۵] Norris, *Uncritical Theory*, 16.
- [۲۶] *Ibid.*, 31.
- [۲۷] A. Callinicos, "Introduction: Analytical Marxism," in A. Callinicos, ed., *Marxist Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1989), 5.
- [۲۸] J. Elster, *An Introduction to Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 194.
- [۲۹] *Ibid.*, 190.
- [۳۰] J. Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 37.
- [۳۱] J. Elster, "When Communism Dissolves," in *London Review of Books*, 25 (January 1990), 3.
- [۳۲] *Ibid.*, 4.
- [۳۳] *Ibid.*
- [۳۴] برای نمونه، «نظریه‌ی نیروهای تولیدی و روابط تولیدی - شاید مهم‌ترین جزء ماتریالیسم

تاریخی - مرده است - ایراد اصلی بر این نظر که روابط تولیدی بر طبق گرایش‌شان به پیش‌بردن یا بازداشتن تکامل نیروهای مولد برمی‌آیند و فرو می‌افتند، این است که این نظر هیچ ریزه‌بنیادی (micro Foundations) ندارد.»

Elster, *An Introduction to Karl Marx*, 193.

[۳۵] J. McCarney, *Social Theory and Crisis of Marxism* (London: Verso, 1990), 189.

[۳۶] ترجیح مک‌کارنی این است که «به قربانیان ارتباط استثماری نظر کنیم؛ یعنی به توده‌های جهان سوم.» نگاه کنید به ص ۱۹۲. اما کارنی مراقب است که تأکید کند که منظورش طبقات استثماری شده‌ی جهان سوم است تا به این ترتیب موضع خود را از جهان سوم‌گرایی شکست‌خورده‌ی چپ نو متمایز سازد.

[۳۷] چند کتاب خوب هست که در برابر این جریان می‌ایستند. برای نمونه نگاه کنید به:

[۳۸] Alex Callinicos, *The Revenge of History* (Cambridge: Polity, 1991); John Molyneux, *What Is the Real Marxist Tradition?* (London: Bookmarks, 1985); Chris Harman, *The Economics of the Madhouse* (London: Bookmarks, 1995); Lindsey German, *A Question of Class* (London: Bookmarks, 1996); Stephen Perkins, *Marxism and the Proletariat, a Lukacian perspective* (London: Pluto Press, 1993), and Paul Le Blanc, *From Marx to Gramsci* (New Jersey: Humanities Press, 1996).

آدام اسمیت- ۳۹- ۵۸- ۳۹۹- ۴۰۰
 آدورنو- ۲۲- ۹
 آرتور- ۱۰۴- ۱۰۵- ۲۲۵
 آلتوسر- ۱۰- ۱۴۴- ۲۰۵- ۳۲۲- ۳۲۶- ۳۳۹- ۳۶۵
 ۳۶۸- ۳۸۹- ۳۹۰- ۳۹۱- ۳۹۲- ۳۹۳- ۳۹۴- ۳۹۵
 ۳۹۸- ۳۹۹- ۴۶۲
 آوینری- ۵۶
 آینشتاین- ۲۴۰- ۲۴۱
 ارسطو- ۳۶۰- ۳۶۵
 استالین- ۲۶- ۲۳۹- ۲۶۹- ۲۷۰- ۲۷۱- ۳۱۷- ۳۲۶
 ۳۵۴- ۳۵۶- ۳۵۷- ۳۷۹- ۳۸۶- ۳۹۰
 استدمن جونز- ۲۹۸- ۳۱۸- ۳۲۲- ۳۲۵
 استراسون- ۴۲- ۴۱۰
 استروس- ۳۸۹
 الستر- ۳۹۹- ۴۰۰- ۴۰۱- ۴۰۲
 الیوت- ۳۳۷- ۳۹۱
 اندرسن- ۲۶۰- ۳۴۸- ۳۴۲- ۴۴۰- ۴۴۱- ۴۴۲- ۴۵۸
 انگلس- ۹- ۱۹- ۲۱- ۲۲- ۲۴- ۲۵- ۲۶- ۶۰- ۸۴
 ۸۵- ۸۷- ۸۸- ۸۹- ۹۰- ۹۱- ۹۲- ۹۳- ۹۴- ۹۹- ۱۰۰
 ۱۰۱- ۱۰۲- ۱۰۳- ۱۰۴- ۱۰۵- ۱۰۷- ۱۰۸- ۱۰۹
 ۱۱۰- ۱۱۱- ۱۱۲- ۱۱۳- ۱۱۴- ۱۱۵- ۱۱۶- ۱۱۷
 ۱۱۸- ۱۱۹- ۱۲۰- ۱۲۱- ۱۲۲- ۱۲۳- ۱۲۴- ۱۲۵
 ۱۲۶- ۱۲۸- ۱۲۸- ۱۲۹- ۱۴۰- ۱۴۲- ۱۴۳- ۱۴۴
 ۱۴۵- ۱۵۰- ۱۵۱- ۱۵۶- ۱۶۱- ۱۶۲- ۱۶۳- ۱۶۴
 ۱۶۶- ۱۶۷- ۱۶۸- ۱۶۹- ۱۷۰- ۱۷۱- ۱۷۵- ۱۷۷
 ۱۷۸- ۱۷۹- ۱۸۰- ۱۸۱- ۱۸۲- ۱۸۳- ۱۸۷- ۱۸۸
 ۱۸۹- ۱۹۱- ۱۹۲- ۱۹۳- ۱۹۴- ۱۹۵- ۱۹۶- ۱۹۹- ۲۰۰- ۲۰۲- ۲۰۳
 ۲۱۲- ۲۱۳- ۲۱۴- ۲۱۵- ۲۱۷- ۲۱۸- ۲۲۰- ۲۲۱
 ۲۲۵- ۲۳۰- ۲۴۸- ۴۲۹
 برنهایم- ۳۵۸- ۳۵۹- ۳۶۰- ۳۶۵
 برونو باوئر- ۸۱- ۱۱۷
 بلتوف- ۲۵۵- ۴۳۲
 بلینسکی- ۲۰۲
 بنیامین- ۲۲

۲۲۳- ۲۲۶- ۲۳۰- ۲۳۴- ۲۳۵- ۲۴۷- ۲۷۲- ۲۷۳
 ۲۷۴- ۲۸۴- ۳۰۵- ۳۰۹- ۳۳۸- ۳۴۰- ۳۴۲- ۳۴۳
 ۳۴۴- ۳۵۰- ۳۵۲- ۳۵۹- ۳۶۳- ۳۶۵- ۳۶۸- ۳۸۲
 ۳۸۴- ۳۸۷- ۴۰۳- ۴۰۷- ۴۱۶- ۴۱۷- ۴۱۸- ۴۲۰
 ۴۲۱- ۴۲۲- ۴۲۵- ۴۲۶- ۴۲۷- ۴۲۸- ۴۳۱- ۴۳۲
 ۴۴۰- ۴۴۱- ۴۴۲
 اولمن- ۱۷۰- ۴۱۸- ۴۱۹
 ای. پی. تامپسون- ۳۹۲
 ایچ وبر- ۴۳۶
 بابیوف- ۱۸۱- ۱۸۲
 بارکلی- ۴۲- ۱۸۵- ۲۳۱- ۴۱۰
 باسو- ۲۱۲- ۴۳۳- ۴۳۴- ۴۳۵
 باگدانوف- ۲۳۶- ۲۳۷- ۲۳۸- ۲۳۹- ۲۴۰- ۲۴۱
 ۲۴۳- ۲۴۴- ۲۴۵- ۲۴۶- ۲۴۷- ۲۴۸- ۲۵۵- ۲۶۱- ۲۶۹
 ۳۳۷- ۳۳۸- ۱۱۷
 بیل- ۱۷۵
 برگسون- ۲۳۹- ۲۷۶
 برنشتاین- ۱۷۴- ۱۷۵- ۱۷۶- ۱۷۷- ۱۷۸- ۱۷۹
 ۱۸۰- ۱۸۱- ۱۸۲- ۱۸۳- ۱۸۴- ۱۸۵- ۱۸۶- ۱۸۷
 ۱۸۸- ۱۹۱- ۱۹۵- ۱۹۸- ۱۹۹- ۲۰۰- ۲۰۲- ۲۰۳
 ۲۱۲- ۲۱۳- ۲۱۴- ۲۱۵- ۲۱۷- ۲۱۸- ۲۲۰- ۲۲۱
 ۲۲۵- ۲۳۰- ۴۲۸- ۴۲۹
 برنهایم- ۳۵۸- ۳۵۹- ۳۶۰- ۳۶۵
 برونو باوئر- ۸۱- ۱۱۷
 بلتوف- ۲۵۵- ۴۳۲
 بلینسکی- ۲۰۲
 بنیامین- ۲۲

بوخارین- ۲۶۵- ۲۶۶- ۲۶۷- ۲۶۸- ۲۶۹- ۲۷۱
 ۴۴۲
 بودریار- ۳۹۷- ۳۹۸
 بویل- ۲۹
 بیسمارک- ۱۷۵- ۲۰۰
 بیکن- ۲۷- ۲۸
 پاپ- ۲۸
 پاستور- ۳۲۷- ۳۲۸
 پانه کوک- ۴۳۷
 پُرک- ۱۵۶- ۱۶۹
 پلخانوف- ۹- ۲۶- ۴۰- ۱۷۴- ۱۹۹- ۲۰۰- ۲۰۱
 ۲۰۲- ۲۰۳- ۲۰۴- ۲۰۵- ۲۰۶- ۲۰۷- ۲۰۸- ۲۰۹
 ۲۱۰- ۲۱۱- ۲۱۲- ۲۱۳- ۲۲۱- ۲۲۱- ۲۳۰- ۲۳۴- ۲۳۵
 ۲۴۰- ۲۴۸- ۲۴۹- ۲۵۴- ۲۵۵- ۲۶۳- ۲۶۴- ۲۶۷
 ۲۷۰- ۲۷۳- ۲۷۶- ۲۷۷- ۳۳۱- ۳۳۲- ۳۳۳- ۴۴۰
 ۴۶
 تروتسکی- ۹- ۲۲- ۲۶- ۷۸- ۱۵۷- ۲۱۱- ۲۳۱
 ۲۴۸- ۲۴۸- ۲۶۵- ۲۶۶- ۲۶۸- ۲۷۱- ۲۷۲- ۲۷۳- ۲۷۴
 ۳۴۸- ۳۴۸- ۳۴۹- ۳۵۰- ۳۵۱- ۳۵۲- ۳۵۳- ۳۵۴- ۳۵۵- ۳۵۶
 ۳۵۷- ۳۵۸- ۳۵۹- ۳۶۰- ۳۶۱- ۳۶۲- ۳۶۳- ۳۶۴
 ۳۶۵- ۳۶۶- ۳۶۷- ۳۶۸- ۳۶۹- ۳۷۰- ۳۷۱- ۳۷۲
 ۳۷۳- ۳۷۴- ۳۷۵- ۳۷۶- ۳۷۷- ۳۷۹- ۳۸۰- ۳۸۱
 ۳۸۲- ۳۸۳- ۳۸۴- ۳۸۵- ۴۰۳- ۴۰۴- ۴۰۶- ۴۵۸
 ۴۵۹- ۴۶۰- ۴۶۲
 توکس- ۵۴- ۲۷۹
 تونی اسمیت- ۱۵۷- ۱۵۸- ۱۵۹- ۱۶۰- ۱۶۱
 ۱۶۲
 تیتو- ۳۷۶
 تیلور- ۶۱
 تیمیانارو- ۴۳۹
 جیمز- ۲۲- ۲۷- ۲۹- ۱۵۷- ۳۵۸- ۴۰۶
 جی وبر- ۴۳۶
 چائوشسکو- ۴۰۱
 داروین- ۱۰۱- ۱۸۹- ۱۹۰- ۳۶۸- ۳۸۳
 دبارین- ۲۶۹- ۲۷۰- ۲۷۱

دکارت- ۱۵- ۲۹- ۲۹۴- ۳۶۵
 دورونی تامپسون- ۳۸۶- ۳۸۷
 دورینگ- ۱۱۳
 دونایفسکایا- ۲۲- ۱۵۷- ۴۰۶- ۴۴۰- ۴۴۱
 دوپچر- ۳۷۵- ۳۷۵- ۳۷۶- ۴۶۲
 دیدرو- ۳۰- ۳۱- ۳۴
 دیوئی- ۳۵۹
 رویسییر- ۴۶- ۴۷- ۴۸- ۴۹- ۵۲- ۳۷۶- ۳۷۸- ۴۱۱
 روسو- ۲۷- ۳۰- ۳۱- ۳۳- ۳۵- ۳۷- ۳۹- ۴۹- ۶۱
 زیمروالد- ۲۷۷
 زینوویف- ۲۲۴- ۲۵۴
 فارل- ۳۵۸
 فوئرباخ- ۹۸- ۱۰۰- ۱۰۶- ۱۰۷- ۲۰۶- ۲۵۴- ۴۱۷
 قورد- ۲۸۶- ۲۹۹
 فوکو- ۱۰- ۲۸۹- ۳۹۰- ۳۹۲- ۳۹۶- ۳۹۷- ۴۰۲
 قیشته- ۴۳- ۵۱- ۶۸- ۷۷- ۲۳۲
 قیشر- ۲۲۴
 کائوتسکی- ۱۷۴- ۱۷۵- ۱۸۷- ۱۸۸- ۱۸۹- ۱۹۰
 ۱۹۱- ۱۹۲- ۱۹۳- ۱۹۴- ۱۹۵- ۱۹۶- ۱۹۷- ۱۹۸
 ۱۹۹- ۲۰۰- ۲۰۲- ۲۰۳- ۲۰۴- ۲۰۵- ۲۰۹- ۲۱۲
 ۲۱۳- ۲۱۴- ۲۱۵- ۲۱۷- ۲۱۸- ۲۲۱- ۲۲۵- ۲۲۹
 ۲۳۰- ۲۳۴- ۲۳۴- ۲۴۸- ۲۴۳- ۴۳۲
 کارلایل- ۳۳۷
 کالینیکوس- ۳۹۹- ۴۴۴
 کانت- ۳۹- ۴۰- ۴۱- ۴۲- ۴۳- ۴۵- ۴۹- ۶۰- ۶۶
 ۶۸- ۷۴- ۷۵- ۷۶- ۷۷- ۸۴- ۸۵- ۱۸۴- ۱۸۵- ۱۸۷
 ۲۳۲- ۲۴۰- ۲۴۱- ۲۴۲- ۲۴۳- ۲۴۴- ۲۴۵- ۲۵۵- ۲۵۸
 ۲۸۷- ۲۹۵- ۳۶۶- ۴۰۹- ۴۱۴
 کرامول- ۱۱۸- ۳۷۸
 گرش- ۲۷۰- ۳۸۸- ۴۲۱- ۴۳۷- ۴۳۹
 کروپسکایا- ۱۸۸- ۲۵۳- ۲۶۵
 کروجه- ۳۲۷- ۳۲۸
 کلیف- ۳۳۸- ۳۳۸- ۳۳۷- ۴۳۴- ۴۳۵
 کوئن- ۳۹۹
 کولاکوفسکی- ۳۱۸- ۳۲۱- ۳۳۰- ۴۳۱

- کولتی- ۱۸۹
- کون- ۲۸۱- ۲۸۲
- کیرنن- ۳۸۸
- گرامشی- ۳۱۶- ۳۱۸- ۳۲۷- ۳۲۸- ۳۲۹- ۳۳۰
- لوکزامبورگ- ۲۶- ۲۶- ۱۷۴- ۱۸۴- ۱۹۷- ۱۹۸
- گوریاچف- ۴۰۱
- گورکی- ۳۳۷- ۳۳۹
- لا ریولا- ۳۳۲- ۳۳۳- ۳۳۷- ۳۳۹- ۳۴۰- ۳۵۰- ۳۵۱- ۳۵۲
- لا رین- ۳۲۳
- لاسال- ۱۷۵
- لاک- ۲۷- ۲۹- ۳۰- ۳۳- ۴۱۰
- لاکان- ۳۸۹- ۳۹۲
- لنین- ۲۵- ۲۶- ۲۶- ۷۹- ۱۶۴- ۱۸۸- ۲۰۱- ۲۰۱
- لوکاک- ۲۱۱- ۲۱۲- ۲۲۱- ۲۲۸- ۲۲۹- ۲۳۰- ۲۳۱
- لیوتار- ۳۹۵- ۳۹۶- ۳۹۷
- لی وس- ۳۳۷
- ماتو- ۳۷۶- ۳۹۰- ۳۹۱
- ماخ- ۲۴۱- ۲۴۲- ۲۴۳- ۲۴۴- ۲۴۵- ۲۴۶
- مارا- ۱۱۷
- مارکس- ۹- ۱۲- ۲۱- ۲۲- ۲۳- ۲۴- ۲۵- ۲۶- ۲۷
- ماکس- ۴۹- ۵۴- ۵۸- ۵۹- ۶۳- ۶۸- ۶۹- ۷۱- ۷۲- ۷۳
- ماکس- ۸۴- ۸۵- ۸۶- ۸۷- ۸۸- ۸۹- ۹۰- ۹۱- ۹۲- ۹۳- ۹۴
- ماکس- ۹۵- ۹۶- ۹۷- ۹۸- ۹۹- ۱۰۰- ۱۰۱- ۱۰۲- ۱۰۳
- ماکس- ۱۰۴- ۱۰۵- ۱۰۶- ۱۰۷- ۱۰۸- ۱۱۱- ۱۱۲- ۱۱۳
- ماکس- ۱۱۴- ۱۱۵- ۱۱۶- ۱۱۷- ۱۱۸- ۱۱۹- ۱۲۰- ۱۲۱
- ماکس- ۱۲۲- ۱۲۳- ۱۲۴- ۱۲۵- ۱۲۶- ۱۲۷- ۱۲۸- ۱۲۹
- ماکس- ۱۳۰- ۱۳۱- ۱۳۲- ۱۳۳- ۱۳۴- ۱۳۵- ۱۳۶- ۱۳۸
- ماکس- ۱۴۰- ۱۴۱- ۱۴۲- ۱۴۳- ۱۴۴- ۱۴۵- ۱۴۶- ۱۴۷
- ماکس- ۱۴۸- ۱۴۹- ۱۵۰- ۱۵۱- ۱۵۲- ۱۵۳- ۱۵۴- ۱۵۵
- ماکس- ۱۵۶- ۱۵۷- ۱۵۸- ۱۵۹- ۱۶۰- ۱۶۱- ۱۶۲- ۱۶۳
- ماکس- ۱۶۴- ۱۶۵- ۱۶۶- ۱۶۷- ۱۶۸- ۱۶۹- ۱۷۰- ۱۷۱
- ماکس- ۱۷۵- ۱۷۸- ۱۷۹- ۱۸۰- ۱۸۱- ۱۸۲- ۱۸۳- ۱۸۴
- ماکس- ۱۸۷- ۱۸۸- ۱۸۹- ۱۹۰- ۱۹۱- ۱۹۲- ۱۹۳- ۱۹۴

- هارمن- ۴۲۰- ۴۴۴
- هرتسن- ۲۰۲- ۴۱۵
- هگل- ۹- ۱۹- ۲۰- ۲۱- ۲۲- ۲۳- ۲۵- ۲۶- ۲۷- ۳۵
- هگن- ۳۶- ۳۹- ۴۳- ۴۴- ۴۵- ۴۶- ۴۷- ۴۸- ۴۹- ۵۰- ۵۱
- هگن- ۵۲- ۵۴- ۵۵- ۵۶- ۵۷- ۵۸- ۵۹- ۶۰- ۶۱- ۶۲- ۶۳
- هگن- ۶۴- ۶۵- ۶۶- ۶۷- ۶۸- ۶۹- ۷۱- ۷۲- ۷۳- ۷۴- ۷۵
- هگن- ۷۶- ۷۷- ۷۸- ۷۹- ۸۰- ۸۱- ۸۲- ۸۳- ۸۴- ۸۵- ۸۶
- هگن- ۸۷- ۸۸- ۸۹- ۹۰- ۹۱- ۹۲- ۹۳- ۹۴- ۹۵- ۹۶- ۹۷
- هگن- ۹۸- ۹۹- ۱۰۰- ۱۰۱- ۱۰۴- ۱۰۶- ۱۰۷- ۱۱۲- ۱۱۴
- هگن- ۱۱۵- ۱۲۰- ۱۲۲- ۱۲۳- ۱۲۵- ۱۲۶- ۱۳۳- ۱۳۴
- هگن- ۱۴۴- ۱۴۵- ۱۴۶- ۱۵۰- ۱۵۱- ۱۵۶- ۱۵۷- ۱۵۸
- هگن- ۱۶۰- ۱۶۶- ۱۶۷- ۱۶۸- ۱۶۹- ۱۷۰- ۱۷۱- ۱۸۰
- هگن- ۱۸۴- ۱۸۷- ۱۸۹- ۱۹۲- ۱۹۳- ۱۹۵- ۲۰۰- ۲۰۱
- هگن- ۲۰۲- ۲۰۳- ۲۰۴- ۲۰۵- ۲۰۹- ۲۱۰- ۲۱۱- ۲۳۱
- هگن- ۲۳۲- ۲۳۳- ۲۳۶- ۲۳۹- ۲۵۲- ۲۵۳- ۲۵۴- ۲۵۵
- هگن- ۲۵۸- ۲۵۹- ۲۶۳- ۲۶۴- ۲۶۶- ۲۶۷- ۲۶۸- ۲۷۰
- هگن- ۲۷۲- ۲۷۵- ۲۹۶- ۳۱۷- ۳۲۷- ۳۲۸- ۳۳۳- ۳۳۴
- هگن- ۳۳۵- ۳۳۶- ۳۳۷- ۳۳۸- ۳۵۱- ۳۵۲- ۳۵۹
- هگن- ۳۶۰- ۳۶۴- ۳۶۵- ۳۶۶- ۳۶۷- ۳۷۱- ۳۸۲- ۳۸۴
- هگن- ۳۹۶- ۳۹۹- ۴۰۶- ۴۰۷- ۴۰۸- ۴۱۰- ۴۱۱- ۴۱۲
- هگن- ۴۱۳- ۴۱۴- ۴۱۷- ۴۲۵- ۴۳۱- ۴۳۲- ۴۴۰- ۴۵۶
- هگن- ۴۵۸
- هلووسیوس- ۳۵
- هورتی- ۲۸۳
- هورکهایمر- ۹- ۱۰
- هوسرل- ۳۳۹
- هوگ- ۸۷- ۱۰۷- ۱۱۲- ۳۵۸- ۴۱۶- ۴۲۱
- هولباخ- ۳۵
- هولدرلین- ۴۴- ۵۰
- هولویک- ۳۴۶
- هیل- ۳۸۶- ۳۸۸- ۳۹۴- ۴۵۴
- هیلی- ۲۸
- هیوم- ۲۷- ۳۳- ۳۴- ۳۹- ۴۰- ۲۴۱- ۲۵۸
- یودین- ۲۷۱
- ۱۹۵- ۲۰۱- ۲۰۲- ۲۰۴- ۲۰۶- ۲۰۸- ۲۰۹- ۲۱۰
- ۲۲۱- ۲۲۵- ۲۲۶- ۲۳۰- ۲۳۴- ۲۳۴- ۲۳۷- ۲۳۹
- ۲۵۰- ۲۵۱- ۲۵۲- ۲۵۳- ۲۵۴- ۲۵۵- ۲۵۸- ۲۵۹
- ۲۶۲- ۲۶۸- ۲۷۲- ۲۷۴- ۲۷۴- ۲۸۴- ۲۸۵- ۲۹۳
- ۲۹۶- ۲۹۹- ۳۰۰- ۳۰۱- ۳۰۳- ۳۰۵- ۳۱۷
- ۳۱۸- ۳۲۶- ۳۳۱- ۳۳۳- ۳۳۳- ۳۳۴- ۳۳۸- ۳۴۰
- ۳۴۱- ۳۴۳- ۳۴۸- ۳۵۰- ۳۵۳- ۳۶۲- ۳۶۵- ۳۶۶
- ۳۶۸- ۳۶۹- ۳۷۲- ۳۷۳- ۳۸۲- ۳۸۸- ۳۹۰
- ۳۹۲- ۳۹۴- ۳۹۹- ۴۰۰- ۴۰۲- ۴۰۸- ۴۱۳- ۴۱۶
- ۴۱۷- ۴۱۸- ۴۱۹- ۴۲۲- ۴۲۵- ۴۲۶- ۴۲۷- ۴۲۸
- ۴۳۱- ۴۳۳- ۴۳۴- ۴۵۳- ۴۵۸
- مارکوزه- ۴۰
- مرلویونتی- ۳۳۸- ۴۵۸
- میرینگ- ۵۴- ۵۷- ۴۰۸- ۴۰۹
- مساروش- ۲۷۴- ۴۴۴
- مک کارنی- ۴۰۳- ۴۶۴
- مک للان- ۸۹
- موری- ۹۸
- موسولینی- ۳۲۸
- ناپلئون- ۴۳- ۴۸- ۵۱- ۵۲- ۵۳- ۵۴- ۵۵- ۵۶- ۵۷
- ۷۱- ۷۱- ۱۱۷- ۱۷۰- ۳۱۱
- نوریس- ۳۹۷
- نوواک- ۳۵۷
- نیجه- ۲۳۹- ۲۷۶
- نیونن- ۲۷- ۲۸- ۲۹- ۳۰- ۳۳- ۲۴۰
- وایس- ۷۵
- ویر- ۲۷۶- ۲۷۷- ۲۸۶- ۴۴۴
- وردزورث- ۴۶
- ولنر- ۳۰- ۳۱- ۱۱۴- ۱۹۸- ۲۴۴- ۳۱۴
- ویساریون- ۲۰۲
- ویلسون- ۳۵۸
- ویلیامز- ۳۴۹
- هابرماس- ۳۹۸
- هابز- ۲۹- ۲۹۴
- هابسباوم- ۴۵۳

- آنتی‌دورینگ - ۱۱۶ - ۱۵۰ - ۴۵۲
 اخلاق ما و اخلاق آن‌ها - ۲۵۹
 ادای سهم در نقد فلسفه‌ی حقوق هگل - ۱۸۲
 ادای سهمی در نقد اقتصاد سیاسی - ۸۸
 امیل - ۳۹
 انباشت سرمایه - ۲۲۴ - ۲۲۵
 ایدئولوژی آلمانی - ۸۹ - ۱۰۱ - ۱۳۴
 بار دیگر درباره‌ی اتحادیه‌های کارگری - ۲۶۵
 برنامه‌ی ارفورت - ۱۷۵ - ۱۸۸
 پدیدارشناسی - ۵۱ - ۶۱ - ۶۷ - ۶۸ - ۷۳ - ۷۷ - ۸۱
 پدیدارشناسی ذهن - ۴۷ - ۵۱ - ۶۶
 پیش‌شرط‌های سوسیالیسم - ۱۷۷ - ۱۷۸ - ۱۸۵ - ۳۱۳
 تاریخ انقلاب روسیه - ۳۴۷ - ۳۷۴
 تاریخ و آگاهی طبقاتی - ۱۰ - ۱۶ - ۲۵ - ۲۷۲ - ۲۷۳
 ۲۷۳ - ۲۷۴ - ۲۸۴ - ۲۹۸ - ۳۰۱ - ۳۱۴ - ۳۱۷ - ۳۲۴ - ۳۲۵ - ۳۲۶ - ۳۲۷ - ۳۳۸ - ۳۴۰ - ۳۴۱ - ۳۴۲ - ۳۴۳ - ۳۴۴ - ۳۴۵ - ۳۴۶ - ۳۷۱ - ۳۷۲ - ۴۱۸ - ۴۵۱ - ۴۴۱ - ۴۴۲ - ۴۴۳ - ۴۴۴ - ۴۵۱ - ۴۵۲ - ۴۵۴
 تزهایی درباره‌ی فوئرباخ - ۹۰ - ۱۰۶
 توسعه‌ی سرمایه‌داری در روسیه - ۲۱۱ - ۲۳۲
 جان و صورت‌ها - ۲۷۴
 خانواده‌ی مقدس - ۸۹ - ۹۳ - ۱۳۴
 دست‌نوشته‌های اقتصادی و سیاسی - ۹۰
 دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی - ۹۴ - ۹۵

- ۹۸ - ۱۲۹
 دفاع از نظریه‌ی تاریخ کارل مارکس - ۳۹۹
 دفترهای فلسفی - ۲۳۲ - ۲۶۰ - ۲۷۳ - ۳۴۰ - ۳۴۸ - ۳۴۶ - ۳۸۲
 دفترهای یادداشت زندان - ۳۳۲
 دو تاکتیک سوسیال‌دمکراسی در انقلاب دمکراتیک - ۲۶۴
 «دوستان خلق» کیان‌اند و چگونه با سوسیال‌دمکرات‌ها می‌جنگند - ۲۳۴
 دولت و انقلاب - ۲۳۲ - ۲۶۵ - ۳۲۵ - ۴۴۱
 دیالکتیک طبیعت - ۱۰۸ - ۱۱۲ - ۲۰۶ - ۳۴۲ - ۳۴۴ - ۳۴۵ - ۳۴۶ - ۳۷۱ - ۳۷۲ - ۴۱۸ - ۴۵۱
 دیالکتیک و تکامل باوری - ۳۴۸
 رساله درباره‌ی فهم انسانی - ۲۹
 رساله در حاکمیت مدنی - ۴۹
 رساله در طبیعت انسانی - ۳۳
 زندگی من - ۲۰۱ - ۳۳۹ - ۳۵۰
 سرمایه - ۲۳ - ۲۵ - ۱۰۲ - ۱۳۴ - ۱۳۵ - ۱۴۴ - ۱۴۵ - ۱۴۶ - ۱۵۰ - ۱۵۹ - ۱۶۰ - ۱۶۱ - ۱۶۴ - ۱۶۵ - ۲۳۴ - ۲۳۵
 سنجش خرد ناب - ۳۹
 سوسیالیسم و مبارزه‌ی سیاسی - ۲۰۱
 شکل‌گیری سرمایه‌ی مارکس - ۱۶۵
 شکل‌گیری طبقه‌ی کارگر انگلستان - ۳۸۸ - ۳۹۴
 علم منطقی - ۵۴ - ۶۷ - ۷۱ - ۷۷ - ۷۸ - ۷۹ - ۸۰ - ۸۳ - ۹۰ - ۱۰۱ - ۱۲۲ - ۱۶۰ - ۴۲۵ - ۴۳۱
 فقر فلسفه - ۹۰

- فقر نظریه - ۳۹۲ - ۳۹۴
 فلسفه‌ی تاریخ - ۷۷ - ۸۴ - ۲۰۸ - ۳۵۰ - ۴۲۵ - ۴۳۱ - ۴۳۲
 فلسفه‌ی حقوق - ۵۷ - ۷۴ - ۱۷۱
 قرارداد اجتماعی - ۲۵
 کمونیسم «چپ‌رو» - ۲۸۳
 گامی در نقد اقتصاد سیاسی - ۳۴۱
 گروندریسه - ۱۳۴ - ۱۵۱ - ۱۶۵ - ۲۵۰ - ۲۷۲
 لنین، هگل و مارکسیسم غربی - ۲۶۰
 لودویک فوئرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان - ۱۰۹
 ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم - ۲۳۹ - ۲۷۳
 ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم - ۲۲۳ - ۲۳۶ - ۲۳۹ - ۲۴۵ - ۲۴۶ - ۲۴۷ - ۲۴۸ - ۲۵۱ - ۲۵۲
 - ۲۵۷ - ۲۵۸ - ۲۵۹ - ۲۶۰ - ۲۶۱ - ۳۳۸ - ۳۳۹ - ۴۴۱
 ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم - ۳۳۹ - ۲۶۱
 مارکسیسم و آزادی - ۱۵۷
- مارکسیسم و ماتریالیسم - ۲۵۱
 مانیفست - ۹۰ - ۱۱۶ - ۱۷۵ - ۱۸۲ - ۲۰۱ - ۲۲۶ - ۲۹۸ - ۳۵۹
 مبارزات طبقاتی در فرانسه - ۱۸۲
 مبارزه‌ی طبقاتی - ۱۸۸ - ۱۹۰
 محتوای اقتصادی نارودنیسم - ۲۳۴
 مسایل لنینیسم - ۳۵۴
 مطالعاتی در فلسفه‌ی مارکسیستی - ۲۳۸
 مقدمه‌های بر کارل مارکس - ۳۹۹
 مقدمه بر ادای سهمی در فلسفه‌ی حقوق هگل - ۹۰
 منشاء انواع - ۱۰۱
 نظریه‌های ارزش - اضافی - ۱۵۴ - ۱۸۸
 نظریه‌ی رمان - ۲۷۴
 نقد آموزه‌ی هگل درباره‌ی دولت - ۹۰ - ۹۴
 نوشته‌هایی درباره‌ی لنین - ۳۴۸
 وضع طبقه‌ی کارگر انگلستان - ۹۰
 هجدهم برومر - ۱۸۲ - ۲۲۱
 یادداشت‌های تروتسکی - ۳۴۸
 یادداشت‌های فلسفی - ۲۴۷

The Algebra of Revolution

THE DIALECTIC AND THE CLASSICAL
MARXIST TRADITION

John Rees

*Translated into Persian by
Ali Akbar Massombeigi*



Digar Publishing house
Tehran
2008

روشن‌گری چیست؟ مقدمات فکری و فرهنگی و اجتماعی انقلاب فرانسه چه‌گونه و به دست چه کسانی فراهم آمد؟ چرا کانت و هگل و بتهوون انقلاب فرانسه را تنگ در آغوش گرفتند؟ چرا فلسفه‌ی هگل را اوج اندیشه‌ی دیالکتیکی فلسفه‌ی کلاسیک ایدئالیسم آلمانی می‌دانند؟ دیالکتیک و اندیشه‌ی دیالکتیکی چیست و دیالکتیک مارکس و انگلس چه تفاوتی با دیالکتیک هگل دارد؟ چرا نویسنده‌ی کتاب، دیالکتیک و تفکر دیالکتیکی را یگانه روش درست اندیشیدن درباره‌ی تضادهای جامعه‌ی معاصر می‌دانند؟ دیالکتیک در دوران درخشان فلسفه کلاسیک آلمان تاکنون دست‌خوش چه دگرگونی‌هایی شده است؟ چرا هرتسن دیالکتیک هگل را «جبر انقلاب» می‌خواند؟

این‌ها و ده‌ها موضوع فلسفی و اجتماعی دیگر پرسش‌هایی است که نویسنده نخست می‌کوشد به طرح درست آن‌ها بپردازد و سپس برای هر یک پاسخی درخور فراهم آورد. نویسنده‌ی کتاب، جان ریز، در طرح مسایل فلسفی و اجتماعی زبانی صریح، روشن و عاری از ابهام دارد، به خواننده‌ی عام نظر دارد و از این‌رو کتاب می‌تواند مورد استفاده‌ی همگان قرار گیرد.

