



کتابخانه ملائی وهزاره نوین

سیریل اسمیت
ترجمه دکتر فاتح رضایی

ماركس و هزاره نوين

ماركس و هزاره نوين

سيريل اسميت

دكتور فاتح رضايي



مارکس و هزاره نوین

سیریل اسمیت □ فاتح رضایی

ویرایش اصغر مهدیزادگان □ طرح جلد فردوسی

حروفچینی جهان فارس □ چاپ نشاط □ تیراژ ۱۰۰۰ جلد

چاپ اول بهار ۱۳۸۷

شابک ۹۶۴-۵۸۳۶-۵۸-۱

نشر نیکا

مشهد. خیابان ملاصدرا. پاساژ شهرداری تلفن ۸۲۱۶۴۳۸-۷۲۷۳۵۱۲

تهران. خیابان ابوریحان. خیابان نظری. شماره ۱/۶۹. تلفن ۶۶۹۷۶۲۹۸

سرشناسه: اسمیت، سیریل، ۱۹۲۹-م. Smith, Cyril
عنوان و پدیدآور: مارکس و هزاره‌نوین / سیریل اسمیت؛
مترجم فاتح رضایی
مشخصات نشر: مشهد: نیکا، ۱۳۸۵.
مشخصات ظاهری: ۳۳۶ ص.
شابک: ۹۶۴-۵۸۳۶-۵۸۱
یادداشت: فیپا
Marx at the millennium یادداشت: عنوان اصلی
یادداشت: کتابنامه
موضوع: مارکس، کارل، ۱۸۱۸-۱۸۸۳ م.
موضوع: کمونیسم- تاریخ.
موضوع: سوسیالیسم- تاریخ.
شناسه افزوده: رضایی، فاتح. مترجم.
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۵ م ۲ الف ۵ / ۳۹/۵ HX
رده‌بندی دیویی: ۳۳۵/۴
شماره کتابخانه ملی: ۸۵-۲۴۰۵۹ م.

تقدیم به دخترانم، لائورا و اما، که
از همان کودکی مسعنای
انسان بودن را به من آموختند.

فرهنگ انگلیسی چمبرز:

millennium (mil-en'-iəm):

هزار سال، هزارمین سال روز، هزارها سال پس از ظهور دوم مسیح

(رایج و مجازی) فرارسیدن عصر طلایی

فهرست مطالب

یادداشت مترجم ۹

پیش‌گفتار ۱۹

فصل اول: نحوه زندگی ما

پارادوکس قرن بیستم ۳۰

اقتصاد جنون (و برعکس) ۳۵

نظم نوین جهانی ۴۷

کجا می‌رویم؟ ۵۱

فصل دوم: چگونه «مارکسیست‌ها» مارکس را دفن کردند؟

مارکس و «مارکسیسم» ۵۵

فلسفه تبه‌کاران ۶۲

فلسفه و انقلاب روسیه ۷۰

مارکسیسم در انترناسیونال دوم ۸۲

لنین برابر «سخت‌کیشی» ۹۷

انگلس و «مارکسیسم» ۱۰۴

کارل مارکس و خاستگاه‌های «مارکسیسم» ۱۰۸

نتیجه‌گیری ۱۲۵

فصل سوم: دیدگاه انسانیت اجتماعی

کارل مارکس و انسانیت ۱۲۷

انسانیت در شکلی غیرانسانی ۱۳۷

فراروی از مرزهای خود بیگانگی ۱۸۵

نتیجه‌گیری ۱۹۸

فصل چهارم: علم و انسانیت

علم مردمی ۲۰۲

مسائل زیست‌شناسی اجتماعی ۲۱۷

مارکس و روش ۲۲۸

کارل مارکس و برخی نظریه‌ها ۲۳۰

نتیجه‌گیری ۲۴۸

ضمیمه ۲۵۰

فصل پنجم: مسائل پیش روی قرن بیست و یکم

مقدمه ۲۷۳

فن‌آوری و بازار ۲۷۵

فن‌آوری و محیط طبیعی ۲۸۰

صنعت و دولت ۲۸۳

فمینیسم ۲۸۵

نژادپرستی ملی‌گرایی و نگرانی‌های دیگر ۲۸۷

سوسیالیسم و جنبش کارگری ۲۹۱

پس‌گفتار ۲۹۵

یادداشت‌ها ۳۱۳

یادداشت مترجم

برخورد با ضروری بودن بازخوانی آثار مارکس به عنوان امری متأخر یا توجیه ناتوانی مارکسیسم در عصر پسامدرن یا آن را تبارز فشارهای طبقات دیگر دانستن، خطایی ایدئولوژیک است که می‌تواند نتایج ناگواری به همراه داشته باشد؛ برداشت درست از این ضرورت آن است که این امر حتی قبل از فروپاشی نسخه‌ی جهانگستری از اندیشه مارکس که پس از فروپاشی شوروی تردیدها درباره نارسایی‌های آن سرانجام به پایان رسید، آغاز شده بود و فروپاشی اتحاد شوروی تنها این پدیده را به سطح آورد. در هر حال پیش از این فروپاشی جهان ما دو قطبی بود که برحسب تصادف یکی از آن خود را اردوگاه سوسیالیسم یا سوسیالیسم واقعاً موجود می‌خواند و همین امر برای دور ماندن جریان بازخوانی از چشم مردمان عادی که بیشتر دلمشغول زندگی روزمره خود بودند، کاملاً طبیعی می‌نمود. اما بیان چنین تعبیری از سوی روشنفکران، در واقع نه تنها خطایی ساده، بلکه در واقعیت امر نوعی همسویی با نسخه‌ای از مارکسیسم است

که اکنون دیگر کنار گذاشته شده است و البته این را نمی توان صرفاً خطای نظری دانست، بلکه باید آن را نوعی همسویی ایدئولوژیک با عوامفریبی مردم به حساب آورد.

پس از دکارت با تولد ذهن خودبنیاد و افسون زدایی علم بورژوازی از طبیعت و سپس تولد اقتصاد سیاسی و جامعه مدنی، مسئله راه آینده بشر به امری این جهانی مبدل شده بود و آن گاه که امیدهای روشنگری در چاه های عمیق استثمار به نوعی استبداد طبقاتی بورژوازی انجامید، دیگر تنها مسئله جهان مدرن صرفاً آزادی نبود عدالت اجتماعی نیز بود.

این همان چیزی است که اصلاح طلبان ما نیز با اتکاء به تجربه فروپاشی شوروی می پنداشتند که دیگر مسئله ای نیست. البته تاریخ درس خوبی به آنها داد. مسئله عدالت و حتی خود آزادی وسیله ای برای بازی های روشنفکرانه خودمحرانه و یا اسباب دست ساز یک حزب و دسته و گروه نیست، اینها مسئله تمامی انسان هایی است که پس از تولد جامعه مدرن زندگی کرده و زندگی خواهند کرد. این سوار شدن برخواست توده ها و موج سواری بر امواج پویای زندگی خواهی صلح جویانه مردمان است، که با فروپاشی این دسته و آن گروه و فلان حزب از هم می پاشد. بنابراین نگرستن به مسائل جامعه مدرن از زاویه صرفاً سیاسی امری به غایت ابلهانه است.

باور به فروپاشی دولت شوروی پیش از آن که هر لیبرال یا پسامدرنی اجازه خطور آن را به ذهن خود بدهد، جزئی از اصول بی تردید حداقل بخشی از مارکسیست ها بود. تاریخ برای درس گرفتن است. بی شک نتایجی که نابینایی حاکمان شوروی نسبت به امر خطیر آزادی و خودآفرینی آزادانه انسان به بار آورد، به اشکال مختلف بر کسانی که در امر عدالت اجتماعی و حق برابر انسان ها برای انسان بودن دچار نابینایی هستند، نیز مترتب خواهد بود (چنان که اصلاح طلبان حکومتی ما نیز طعم تلخ آن را تجربه کردند، طعم تلخ پشت کردن

مردم را). تاریخ حداقل یک بار به جد به طرفداران دور آزادی خواهی و تمامیت خواهی بورژوازی پاسخ دندان شکنی نشان داده است. بهتر است همه طبقات بیش از آن که فروپاشی شوروی را دلیلی بر حقانیت خود بدانند، در ذات مسئله تعمق کنند. این فروکاهش حیات اجتماعی با تمامی جوانب بی شمار آن به ساحت صرفاً سیاسی یا اقتصادی است که تاریخ نه یک بار که بارها نادرستی آن را به اثبات رسانده است. این فروکاهش صرفاً برای بدست گرفتن قدرت سیاسی است. نوع حزبی که این کار را می کند، به لحاظ تاریخی تفاوت چندانی ندارد.

دیگر امروزه بیش از همیشه آشکار شده است که مسئله جامعه صرفاً آزادی نیست عدالت اجتماعی نیز همواره یکی از وجوه اصلی جهان مدرن بوده است، هر چند نمود آن در تاریخ بشر تنها تک شعله ای است که در اکتبر ۱۹۱۷ سر بر کشید و خیلی زود فرونشست و جای خود را به فانوس هایی بخشید که سوخت خود را قبل از هر چیز از ضعف و ناتوانی طرف مقابل می گرفت و نه پشتوانه های براستی انسانی خود. مسئله آزادی و عدالت اجتماعی دو جنبه از مسئله واحد انسان مدرن را تشکیل می دهند. ضرورت بازخوانی آثار مارکس نه این است که مارکسیست های تازه از لیبرال ها با طبقات متوسط گزافه گوی، آزادی خواه بودن را یاد گرفته اند، چرا که همین طبقات بودند که در رنگ باختن شعله های انقلاب اکتبر هر چه در توان داشتند کردند و در برخورد با آن به هیچ روی آزادی خواه نبودند. (محاصره دولت شوراها بلافاصله پس از پیروزی انقلاب توسط دولت های امپریالیست آن زمان و همراهی طبقات متوسطی که مدتها بود به دلیل قدرت گرفتن مارکسیست ها فقط با زبان اندیشه با مارکسیست ها برخورد نمی کردند، برخوردهایی که در دهه ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ در دوران حاکمیت فاشیست ها به اوج خود رسید).

مسئله جدایی آزادی و عدالت اجتماعی، یا دوپاره بودن انسان مدرن یا اولویت یکی بر دیگری، نوعی برخورد ایدئولوژیک (آگاهی کاذب) با واقعیت

است، برخورداری که آبشخور واقعی آن همان دوپارگی جامعه بشری یعنی طبقاتی بودن جوامع انسانی است. طرح مسئله بدین‌گونه صرفاً برای قانع کردن پاره دیگر با دروغ‌های شاخدار است. این که این دروغ‌ها را، چپ‌ها با راست‌ها سرهم می‌کنند، تفاوت چندانی ندارد. (البته این تفاوت به لحاظ انسانی چندان هم کوچک نیست و ابعاد آن به اندازه شماره طبقه بورژوا و بخش خرده بورژوازی وفادار به آن با مابقی جامعه است، یعنی تفاوت اقلیت ناچیز با اکثریتی قاطع). بنابراین کودکانه‌ترین شکل این تلفی ایدئولوژیک آن است که فکر کنیم مارکس به مسئله همین‌گونه (یعنی ایدئولوژیک) می‌نگریسته و قصد فریب‌دادن پاره دیگر (هر چند کم‌شمارتر) جامعه را داشته است. از آن جایی که سرمایه‌داران دولتی شوروی چونان نسخه غربی خود قشر کم‌شمار جامعه خود را تشکیل می‌دادند، نگرش آنها به مسئله واحد آزادی و عدالت اجتماعی از همان نوع نگرش برادر سالمند خود بود، یعنی ایدئولوژیک (آگاهی کاذب). ضرورت بازخوانی آثار مارکس رها کردن اندیشه مارکس از ایدئولوژی طبقه سرمایه‌دار دولتی است، دروغ‌هایی که سرمایه‌داران دولت خواه تازه پای جهان سوم^۱ (همه‌انهایی که امر توسعه را دولتی می‌بینند) به نام مارکس می‌گویند.

مارکس فیلسوفی بود که در ادامه جنگ و جدل‌هایی که با فروپاشی نظام فلسفی هگل آغاز شد، به نقد فلسفه او رسید و دریافت که ذهن خودبنیاد که اساس جهان مدرن را تشکیل می‌داد تنها زمانی قادر به تحقق راستین خویش است که از حوزه فلسفه بیرون زند و در پیکره عام بشری و نه صرفاً اذهان مفسران جهان متجلی شود؛ و این امکان‌پذیر نیست مگر با تغییر جهانی که چونان

۱- تنها اثر برآستی ملموس فروپاشی دولت شوروی، ناپدید شدن طرفداران این الگوی توسعه در جهان پیشرفته است، بنابراین ما امروزه می‌توانیم با راحتی بیشتری از جهان سوم نام ببریم. هر چند اگر روزی قدرتی نظیر شوروی سابق تشکیل شود، طبقات متوسط یقه سفید غرب همچنان آمادگی خدمتگزاری را خواهند داشت و البته این نوگرایی را با نام انترناسیونالیسم سوسیالیستی انجام خواهد داد. تصویری که شاید چین امروزین در ابعاد مینیاتوری می‌تواند برانگیزد.

پیکره‌ای ضدبشری در برابر آن مقاومت می‌کند، و این مسئله نه نظری، بلکه در ذات خود عملی است، چرا که این واقعیت (تاریخ و دولت) است که در برابر خودآفرینی آزادانه ذهن مقاومت می‌کند. (بدین ترتیب مسئله آزادی برای مارکس امری پیش‌فرض بود، چنان که او در نوشته‌های ابتدایی خود از پیروزی دموکراسی راستین سخن می‌گفت و بعدها از کمونیسم استفاده کرد).

بدین ترتیب اولین نکته قابل استنتاج، نارضایتی مارکس از وضعیت جهانی بود که در آن زندگی می‌کرد. پس کسانی که از وضعیت جامعه مدرن ناراضی نیستند، اساساً سنخیتی با مارکس ندارند. مارکس پاره‌ای از پیکره بشری را مخاطب قرار می‌دهد که از وضعیت موجود رضایت ندارند.

مارکس با رجوع به نقد اقتصاد سیاسی وارد حوزه جدیدی از نارضایتی می‌شود. خطی که پیکره عام بشری را از میان می‌برد، خطی که او در طی نقد اقتصاد سیاسی به وجود آن پی می‌برد، مرزی صرفاً نظری و فلسفی نیست، بلکه عمیقاً عملی و واقعی است، چرا که سرمایه نیرویی اجتماعی در جامعه مدنی است، نیرویی که با شقاوت کامل پیکره بشریت را پاره‌پاره کرده است و از پانداختن این نیرو تنها به حوزه نظری محدود نیست، بلکه محتاج نیرویی واقعی است. بدین ترتیب او که قصد کرده بود ترکیب اضداد یا پاره‌های جامعه مدنی را نه چونان هگل در ذهن خویش، بلکه در عالم واقع محقق کند، هسته اصلی نیروی تغییر دهنده جهان را در طبقه کارگری بازمی‌یابد که تحت ستم سرمایه بود. پاره‌ای از جامعه مدرن که بالقوه توان نفی آن را به شکلی تمام عیار دارا بود. مرز سرمایه‌دار و کارگر را مالکیت خصوصی بر ابزار تولید تعیین می‌کرد و نه هیچ چیز دیگر. پاک کردن این خط استثماری پیکره بشری را یکپارچه می‌کرد.

بدین ترتیب دومین نکته قابل استنتاج نفی کامل مالکیت خصوصی در هر شکل آن (فردی، گروهی یا دولتی) بود. پس کسانی که خواهان تداوم مالکیت خصوصی هستند و یا حتی نفی آن را برای رهایی پیکره بشری لازم نمی‌بینند،

اساساً سنخیتی با مارکس ندارند. مارکس پاره‌ای از پیکره بشری را مخاطب قرار می‌دهد که خواهان نفی کامل مالکیت خصوصی در هر شکل آن است. مارکس، یعنی همان فیلسوفی که برای درک واقعیت و علت پاره پاره شده واقعیت اجتماعی جامعه مدنی وارد عرصه اقتصاد شده بود، به یکباره خود را در برابر سنت سوسیالیسم موجود یافت. او نمی‌توانست با کسانی که خیال بافانه و یا حتی عقلایی خواهان حذف اخلاقی مرزهای طبقاتی بودند، کنار بیاید. چگونه می‌توان کل واقعیت را صرفاً به ساحتی اخلاقی محدود کرد. چنین نوع سوسیالیسمی نمی‌توانست پیکره جامع بشریت را در برگیرد و بیشتر به آرزوهای ابتر طبقه متوسطی می‌مانست که نه می‌توانست نیروی سرمایه را داشته باشد و نه توان براندازانه طبقه کارگر را در حذف مالکیت خصوصی (این سرچشمه و خاستگاه سرمایه).

بدین ترتیب، سومین مسئله مارکس نفی رویابافی‌های طبقه متوسط به عنوان سوسیالیسم بود. جای هیچ شگفتی نیست که با رشد طبقه متوسط جدید و در زمانه‌ای که رویاهای دروغین و ایدئولوژیک لیبرالیسم در منجلا ب سرمایه‌داری کازینویی و هرمی و رباخوار به وادی فراموشی سپرده شده است، در سایه فروپاشی سوسیالیسم بلشویکی، شاهد انواع فضل‌فروشی‌های نامتعارف و کودکانه‌یی باشیم که تنها پیش از مارکس مرسوم بود. یکی دل‌بسته ساختار شکنی است که نفی قدرت کند، بی‌آن که سرانجام روشن شود با سرمایه چه می‌کند، دیگری می‌خواهد با اتکاء به زیبایی باوری خودآفرینی فردی در برابر هر چه قدرت است، مقاومت کند و یکی تمام دانش بشری را نفی می‌کند تا بگوید همه تلاش ذهنی بشر بازی است. زمانی که قطعات پازل را به هم می‌چسبانیم با کوتوله‌هایی روبرو می‌شویم که چندی است از زیر سایه دو سوژه اصلی تاریخ‌ساز (که در اثر فشارهای فرساینده تاریخ مبارزه طبقاتی به زانو نشسته‌اند تا نفس تازه کنند)، بیرون زده‌اند و در این رؤیا غرقند که چه خوب بود اگر این فترت موقت

(فترتی که به آرامش قبل از طوفان می ماند)، به فلسفه نوع بشر تبدیل می شد، و این وضعیت و این لحظه تا ابد به همین شکل می ماند. اما سیاتل و نومحافظه کاران حاکم با کاخ سفید جهان بی سوژه این کوتوله ها را سخت آشفته کردند. سخن مارکس با کسانی است که می خواهند سوژه تاریخ ساز باشند و البته این بار آگاهانه. بدین ترتیب مارکس را با کوتوله های رویابافی که در نهایت در زیر سایه فشار مبارزه طبقاتی در نهایت سر از احزاب فاشیست در می آورند، کاری نیست. بزرگترین منبع الهام آنها (هایدگر) نیز در واقع یک نازی بود.

بدین ترتیب مسئله سخت جدی است. مسئله مارکس این بود که انسان هایی که تاریخ خود را می سازند - اما نه آن گونه که می خواهند - در نهایت تاریخ را تنها وسیله یی برای حل مسئله می پندارند. اکنون نومحافظه کاران کاخ سفید که چشم انداز فروپاشی ساختار سرمایه جهانی را به وضوح می بینند و این بار به جای منفعت جویی هایی حلال مسلکانه لیبرالی (نمونه برجسته امروزین آن شیراک است که به گفته خود فرانسوی ها گویا گوش هایش سنگین است و صدای تغییر را نمی شنود) قصد مهندسی اجتماعی جهانی نو را دارند. برژینسکی مدت ها پیش گفت که اگر ما انقلاب نکنیم، آنها چنین خواهند کرد، (البته روشن است که منظور از آنها کمونیست ها بودند و نه طبقات متوسط) و البته نباید منظور برژینسکی را از انقلابی که قصد انجامش را دارد، چیزی بیش از مهندسی اجتماعی دانست، البته آنهم نه به شیوه قاطعانه و فاشیستی نومحافظه کارانه، بلکه به مثابه سبک لیبرال مسلک چند ملیتی هایی که در هر قدم اول چرتکه می اندازند. در اینجا نکته مارکسی این است که هر دو سوژه به پا خاسته اند، یکی کاملاً آگاهانه اما مملو از تناقض های تاریخی و دیگری که هنوز گیج از ضربه واپسینی است که فروپاشی سوسیالیسم واقعاً موجود بر او وارد کرد. لحظه به لحظه بیشتر آشکار می شود که شرایط بینابینی دهه های هفتاد، هشتاد و نود رنگ می بازد و پرتره کامل جنگ طبقاتی تمام عیار بیشتر و بیشتر نمودار

می‌شود. اکنون گرد و خاک‌های ناشی از سه دهه ترک تازی‌های رویاپردازانه طبقه متوسطی که به هزار راه مختلف قصد نظریه‌پردازی جهان را داشت (و همانند همیشه هیچ کدام از نظریه‌های ابتر آنها کوره تاریخ راحتی برای یک دهه نیز تاب نیاورد)، گرد و خاک‌هایی که از فرسایش صخره‌های مبارزه طبقاتی پیشین بر جای مانده بود و هرج و مرج ناشی از فهم کودکانه و کودنانه طبقه متوسط از شرایط تاریخی آنها را به هوا بلند کرده و فن‌آوری پیشرفته بورژوازی آنها را در چشم‌ها فرو می‌کرد، اکنون فرو نشسته و با نسیم‌های آغازین مبارزه طبقاتی سهمگینی که در راه است، نسیمی که هنوز گاه به گاه می‌وزد، از صحنه روبوده می‌شود و به جای آن بستر نرم و رویایی که مستعد کاشت گل‌های رویایی بود، زمین سخت و ناهموار مبارزه سهمگین طبقاتی رخ می‌نماید.

آری اگر امر بازخوانی آثار مارکس هدفی جز ورود هر چه قدرتمندتر به عرصه مبارزه طبقاتی داشته باشد، نباید آن را چیزی بیش از نوعی سرگرمی طبقه متوسط به حساب آورد. بازخوانی طبقه کارگر از امر مبارزه طبقاتی امری متأخر و توجیه‌گرایانه نیست، بلکه راه دشوار و دور درازی است که از وادی شکست و پیروزی‌های متوالی، (همان که در جهان علم، آزمون و خطا می‌خوانند) می‌گذرد.

انقلاب‌های پرولتاریایی همانند انقلاب‌های قرن نوزدهم پیوسته خود را نقد کردند، در طی مسیر خود مداوماً از حرکت باز ایستادند، به آنچه انجام آن واضح و مبرهن می‌نمود بازگشتند تا بار دیگر از نو آغاز کنند، با بی‌رحمی تمام نواقص، ضعف‌ها و فقر تلاش‌های اولیه خود را به باد استهزاء گرفتند، چنین به نظر می‌رسید که دشمن را به زمین می‌زدند تنها به خاطر آنکه از زمین نیروی تازه گرفته و دوباره برخیزد و بسیار قدرتمندتر از پیش؛ گاه و بیگاه از اهداف عظیم و نامشخص خویش عقب می‌نشستند تا موقعیتی بوجود آید که بازگشت تمامی خطاها را ناممکن کند، تا

موقعیتی بوجود آید که بازگشت تمامی خطاها را ناممکن کند، تا
جایی که شرایط خود بانگ برآورد: گل همین جا می‌روید، همین
جا برقص درآی!

طبقه متوسط البته بی‌هویت است (که از تب جانسوز سوژه نبودن هرگاه که
فرصت دست دهد، یاوه می‌بافد)، که باید سرانجام درک کند که دنیا بزرگتر از ابعاد
ذهنی اوست و چشم‌انداز دو سوژه اصلی تاریخ‌ساز که قامتی به مراتب برومندتر و
برافراشته‌تر از او دارند، بسیار گسترده‌تر از غار و مامن فردی اوست. درک چنین
شرایطی بیش از همه به نفع خود طبقه متوسط است. پیش از آن که بازی‌های
روزگار او را بار دیگر در صفوف تاریخ‌سازان جنایتکار سیاه‌پوشی قرار دهد که نه
تنها آزادی بشر را ندارد، که ننگ بشریت را برای ابد به همراه خواهد داشت.

پیش‌گفتار

شما می‌توانید بگویید نوشتن این کتاب برای من ۵۰ سال طول کشیده. تاریخ دقیق آغاز آن را نمی‌دانم اما به نظر زمانی است که برای اولین بار در پایان جنگ جهانی دوم به عنوان دانش‌آموز مدرسه در خانه کارگر که آن روزها بسیار قدرتمند بود، با سوسیالیسم آشنا شدم. در انتخابات ۱۹۴۵ حکومت کارگری نوید جهان نوینی را می‌داد، اما خیلی زود با سازش‌های پلید دولت آتلی که آشکارا به آرمان میلیون‌ها هوادار خود خیانت می‌ورزید توهمات من نیز رنگ باختند.

بنابراین شروع به خواندن آثار مارکس کردم؛ پس از رفتن به دانشگاه لندن در ۱۹۴۷، در میتینگ‌های حزب کمونیست شرکت کردم، حزب کمونیست حداقل روش نظام مندی برای فهم جهان ارائه می‌داد. در هر حال ورود من به حزب مقارن بود با حمله کمینفرم به تیتو، و این در حالی بود که بخش بیومتری که زیر

نظارت جی. بی. اس. هالدین قرار داشت از سوی وزارتخانه لیزنکو مورد هجوم قرار گرفت. رفته رفته دریافتم پیروان استالین حقیقت را از ما و دیگران پنهان می‌کنند.

بعدها روشن شد که آن‌ها درباره تاریخی که پشت سر گذاشته‌اند، به ویژه تاریخ انقلاب روسیه و سرنوشت رهبران و ماهیت زندگی در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، دروغ می‌گویند. آثار لئون ترسکی هیجان مجددی را در من دامن زد و از مبارزه او برای تداوم آثار انقلاب ۱۹۱۷، درس‌ها آموختم. اکنون تصور من این بود که تدوین نظریه واقعی سوسیالیسم کاملاً به انجام رسیده است. آن چه بر دوش ما سنگینی می‌کرد «به مرحله عمل درآوردن» آن بود.

آموختم که لئون ترسکی مهمترین شخصیتی بود که علیه خیانت‌های استالین در انقلاب مبارزه کرد. او این ایده را که روسیه استالینیستی حکومت سوسیالیستی است تنها به این دلیل که صنایع آن دولتی است، محکوم کرده بود. او در مبارزه‌ای که عاقبت به قیمت جاننش تمام شد ددمنشی و فساد دستگاه دولتی شوروی را که کاملاً در جهت مخالف باگذار به سوسیالیسم حرکت می‌کرد نشان داد. در هر حال سوسیالیسم در یک کشور ممکن نبود.

او هرگز از اعتقاد استوار به بنیادهای نظری بین الملل کمونیست که در اوایل راه بر نظریات لنین مبتنی بود، دست برنداشت. این امر او را بدان جا کشاند که مسیر آتی اتحاد جماهیر شوروی را که پس از جنگ جهانی دوم دیگر خانه او محسوب نمی‌شد، پیش بینی کند. ما ترسکیست‌ها فکر می‌کردیم قادر هستیم پیشرفت‌های آن زمان را در چهارچوب نظری مبارزه ترسکیستی، یعنی با نحوه نگرش بین الملل کمونیست بگنجانیم. آثار او را بارها تجدید چاپ کردیم و با تمام قدرت خود کوشیدیم افکار او را در جهان تغییر یافته پس از جنگ مطرح نمائیم. معتقد بودم که این نحوه نگرش مفاهیم اساسی را که کارل مارکس مدون کرده بود، یعنی سوسیالیسم علمی را نمایندگی می‌کرد.

با نگاه به فعالیت‌های چند دهه گذشته می‌توان گفت که این بدترین راهی بود که می‌توانستیم دنبال کنیم، اکنون که به گذشته می‌نگریم، افکار ماطی این مدت حتی از نظر خود ما نیز عجیب به نظر می‌رسد. اما در ۱۹۹۵ ادامه این اعمال بیش از آن که بی‌فایده باشد، زیان بخش بوده و وضعیت را از آن چه هست وخیم‌تر می‌کند. حوادث چند سال گذشته چنان جهان را تغییر داده و طبیعتاً آن را با تصویری که ما از جهان داشتیم در تضاد قرار داده که هیچ راهی جز اقدام به کاری به مراتب بنیادی‌تر در پیش روی ما گشوده نیست.

در اصل مارکسیست‌ها به زنجیره حوادثی که به فروپاشی اتحاد شوروی و دولت‌های اقماری آن انجامید به یکی از دو روش زیر پاسخ گفتند. برخی پس از شنیدن این شایعه که «مارکسیسم مرده است» به این باور رسیدند و از مارکسیسم دست کشیدند. دیگران نیز به اعتقادی که داشتند چنان ادامه دادند که گویی هیچ اتفاقی رخ نداده است یا در واقع ترجیح دادند که سیر حوادث را به گونه‌ای نشان دهند که گویم، آن چه رخ داده همان چیزی بوده که انتظار داشتند.

من نمی‌دانم کدام یک از این دو برداشت با بدبینی و فساد دهه ۱۹۹۰ سازگاری بیشتری دارد. به نظر می‌رسد، که ما یا باید بر این جزمیت‌گرایی حماسی پافشاری کنیم که هر آن چه ما یک بار بر زبان آورده‌ایم تنها به این دلیل ساده که ما آن را گفته‌ایم، چیزی جز حقیقت مسلم غیر قابل تغییر نیست و بدین ترتیب، تمامی آثار سنت «مارکسیستی» را به عنوان یک توهم ساده سر بریزیم. هر کدام از این دو رویکرد (که عملاً مشترکات فراوانی نیز دارند) شانه خالی کردن غیر شرافتمندانه از تبیین مسائل واقعی زمانه‌ای است که در آن زندگی می‌کنیم. در عوض من فکر می‌کنم کسانی از ما که به یکی از روایت‌های سنت «مارکسیستی» می‌چسبند، اکنون چاره‌ای جز این ندارند که تمامی تاریخ مبارزه برای سوسیالیسم و متن نظریه‌ای را که از درون آن سر بر آورده است، مجدداً مورد بررسی قرار دهند.

این وظیفه می‌باید بی‌غرضانه، موشکافانه و باسنجیده‌ترین شکل ممکن صورت گیرد. مردان و زنانی نظیر لنین، تر تسکی، رزا لوکزامبورگ و میلیون‌ها کارگری که از آن‌ها پیروی کردند، برای رهایی از نابسامانی ددمنشان‌های که جامعه بورژوازی در قرن بیستم روا می‌داشت، سخت جنگیدند. آن‌ها از پذیرش این که جهان سرمایه‌داری سزاوار طبیعت انسانی است، سرباز زدند. آن‌ها تمامی نیروی خود را برای یافتن راهی صرف کردند که انسانیت را به جامعه بهتر رهنمون کند. آن‌ها تمامی توان روشنفکرانه خود را به کار بردند تا فعالیت انقلابی را در چهارچوبی نظام‌مند قرار دهند.

این تاریخ مبارزاتی ارزشی ماندگار دارد، اما اگر خواهان حفظ این ارزش و نظام ایده‌هایی هستیم که میراث تاریخی این مبارزات به حساب می‌آید، چاره‌ای جز نقد سختگیرانه نداریم. در غیر این صورت در حق بنیان‌گذاران مارکسیسم کوتاهی کرده و آثار آن‌ها را به کتاب مقدس مبدل کرده‌ایم. آن چه بدان نیاز داریم بازبینی موشکافانه تمام دکتترین «مارکسیستی» و بیرون کشیدن تمامی پنداشت‌هایی است که عادت داشتیم آن‌ها را مسلم بدانیم، باید سوالاتی را پیش بکشیم که طرح آن‌ها را لازم نمی‌دیدیم.

این فرایندی دردناک است، مستلزم آن است که افراد آن چه را که در ذهن دارند از نو بازسازی کنند. اما پس از چند دهه من با ناخشنودی تمام به این نتیجه رسیدم که چاره‌ای جز ارزیابی موشکافانه آثار مارکس وجود ندارد. من باور ندارم کسانی که تاکنون در این باره سخن گفته‌اند، کار چندانی انجام داده باشند.

برخی خوانندگان ممکن است در مطالعه این صفحات چنین بپندارند که من در وجود شکافی چنین عمیق میان افکار مارکس و دکتترینی که به نام «مارکسیسم» مشهور است، راه اغراق را پیشه کرده‌ام. اگر چنین تصویری وجود دارد مرا خواهید بخشید اما بر این باورم که کوچک شمردن این شکاف، خطای به مراتب جدی‌تری است.

در بازخوانی آثار مارکس در چند سال گذشته، درک این نکته که بینش او تا چه حد دستخوش تحریف شده، تکان دهنده بود. اما بعدها برای من مشخص شد که اگر مارکس را از «مارکسیسم» جدا کنم، تصویر روشن‌تری از جهان به دست خواهم آورد. جهان پس از طرح مقولات «مارکسیسم» که به نظر می‌رسید قادر به تبیین تمامی مسائل خواهد بود به نحو کاملاً شگرفی دستخوش تغییر شده بود. اگر پیرایه‌های آموزه «مارکسیستی» را از مارکس بزدائیم، نحوه نگرش او به مسائل زمانه خود ماهیت مسائلی را که امروزه با آن مواجه هستیم، به تدریج بر ما آشکار خواهد کرد.

در دهه ۱۹۶۰، زمانی که برای کارگران و دانشجویان از کتاب سرمایه سخن می‌گفتم، چندان احساس «ارتدکس» بودن نمی‌کردم. ترجمه انگلیسی دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ پاریس را که در ۱۹۵۹ منتشر شد، خواندم و به نظرم رسید که نویسندگان آن‌ها «مارکسیست» نبوده است؛ اما پس از آن با خود گفتم او زمانی که این اوراق را می‌نوشته جوانی بیش نبوده است. در هر حال انتشار گروندریسه در ۱۹۷۳ مرا عمیقاً تکان داد: مارکس در زمان نوشتن این کتاب چهل ساله بوده است. من رساله‌ای نوشتم^۱ و در آن کوشیدم با زحمت تمام شرحی «ماتریالیست دیالکتیکی» از آن چه در این اثر شگفت‌انگیز یافته بودم ارائه دهم.

در سخنرانی‌های خود در دهه ۱۹۷۰ بیشتر و بیشتر احساس کردم که کتاب سرمایه نه درباره «اقتصاد مارکس» است و نه «سرمایه داری». این کتاب بیش از هر چیز کتابی درباره کمونیسم بود، درباره جامعه حقیقی انسان. در پایان دهه ۷۰ من از فعالیت سیاسی کناره‌گیری کردم. در اوایل دهه ۱۹۸۰ تقریباً تنها دل‌مشغولی من کمک به ویرایش ترجمه انگلیسی نوشته‌های مارکس در ریاضیات بود. در فکرم چنین گذشت که این کار مرا به قدر کافی از زندگی واقعی دور خواهد کرد تا از تردیدهایی که به من هجوم می‌آوردند، آسوده شوم و البته اشتباه می‌کردم.

گروه ترسکیستی که مدت سه دهه به آن وفادار بودم در ۱۹۸۵ از هم پاشید، همان گونه که حول و حوش همان زمان شالوده بسپاری از گروه‌های چپ کاملاً متفاوت از هم گسیخت. من به عرصه مبارزه بازگشتم با این عزم که دریابم در طی نیمی از عمر خود چه کرده‌ام. در ۱۹۸۷ کتابچه کوچکی را نوشتم^۲ (که تنها با سطح مسئله برخورد می‌کرد) و در آن کوشیدم نگاهی به مسائلی داشته باشم که «مارکسیسم ارتدکس» با آن روبرو بود.

اگر چه من از ضعف‌های این اثر کاملاً آگاه بودم اما چنین تصور می‌کردم که حداقل به مباحثات جدی در چپ دامن خواهد زد. اما بار دیگر دچار اشتباه شده بودم. در نهایت شگفتی و یاس کسانی که مدت بیست یا سی سال با آن‌ها کار کرده بودم، از سخن گفتن با من سرباز زدند. آن‌ها قصد داشتند جنبش را بر پایه‌های نظری قدیمی «بازسازی» کنند و سروصداهای حاصل از کندوکاوهای من مانع از این فعالیت می‌شد. اگر چه شخصاً از این امر برآشفتم، اما همین برخورد روشن کرد که باید به کندکاو در گذشته بازهم ادامه دهم. با بازخوانی آثار مارکس که معتقد بودم به خوبی آن‌ها را می‌شناسم، دریافتم که به هیچ وجه آثار مارکس را نمی‌شناختم.

امروزه آن چه بر عهده ماست، مسئولیت انتقال نحوه نگرش کارل مارکس به نسل جدیدی است که چاره‌ای جز روی آوردن به او ندارد. این به معنای آن نیست که من معتقدم او همیشه «درست» گفته، یا این که همواره اصولی بوده است. قصدم این نبوده است که مارکس خدا، آسا، خطاناپذیر و دانای مطلق را بار دیگر کشف کنم. باید گفت بخش فراوانی از نوشته‌های او در بیشتر موارد علائق تاریخی را دنبال می‌کنند و برخی اظهارات او را نیز می‌باید تنها خطاهایی ساده تلقی کرد. حتی زمانی که مهمترین کشفیات او را با دقت لازم درک می‌کنیم، نباید دچار توهم گردیم که می‌توانیم از آن‌ها در حل مسائلی که امروزه برابر ما قرار دارند، بهره بجوئیم، بلکه می‌باید به آن‌ها چونان رهنمودهایی بنگریم که ما را در طرح

صحیح مسائل یاری می‌دهند. خواهیم کوشید نشان دهم که نگرانی‌های آثار ما از این زاویه هسته اصلی مسائلی را که جهان در پایان قرن بیستم با آن ~~روبرو~~ است، برای ما مشخص خواهد کرد.

این کتاب بر این اساس نوشته شده است. در فصل اول خلاصه‌ای کوتاه از جهان امروز ارائه شده است تا نابسامانی درون آن را نشان دهد. شاید این امر به اندازه کافی روشن باشد، اما آن چه در این میان بیش از همه جذاب می‌نماید، این نکته است که همه بر این باورند که روش دیگری برای زیستن وجود ندارد. چرا باید چنین باشد؟

بر این باورم که درک آن چه مارکس کوشید انجام دهد ما را در فهم آن چه پیش روی داریم، یاری خواهد کرد. اما نخست می‌باید انبوهی از خس و خاشاک ایدئولوژیکی را که روی افکار مارکس پاشیده شده است، کنار زنیم. در فصل دوم روشی را که جریان «رسمی» و «ارتدکس» «مارکسیسم» برای مبهم کردن نگرش مارکس به وجود آورده است، دنبال خواهیم کرد.

در این میان کاریکاتور استالینیستی که در رأس قرار می‌گیرد، در واقع چیزی نیست جز دروغ پردازی‌هایی که مبتنی بر آموزه‌ای است که پیش از این جوهر آثار مارکس را تحریف کرده بود؛ و عمدتاً اساس نظری که محصول تلاش فکری کارل کائوتسکی و گنورگی پلخانف از رهبران نظری جنبش بین‌المللی کارگران پیش از ۱۹۱۴ است که از سوی تشکیل دهندگان بین‌الملل سوم پذیرفته شد. (من با این ادعای عمومی که فرایند تحریف مارکس اساساً از فردریک انگلس و ضعف‌های او سرچشمه گرفته است مخالف هستم^۱).

بر این اساس به این نکته خواهیم پرداخت که مارکس چه رابطه‌ای با زمانه ما

۱- اسمیت بعدها در این امر تجدیدنظر می‌کند و ساده‌سازی‌های مکانیکی را که انگلس برای دوری جستن از غیرقابل فهم شدن مباحث کتاب سرمایه توسط کارگران به کار می‌بندد، سبب‌ساز بدفهمی نظرات مارکس به ویژه فصل اول جلد اول سرمایه می‌داند - م.

پیدا می‌کند. فصل سوم می‌کوشد نشان دهد که آثار مارکس اساساً تلاش برای فهم طبیعت انسان و روشی است که امروزه جامعه را با این طبیعت بیگانه کرده است.

در فصل چهارم رهیافت مارکس را برابر انسانیتی قرار می‌دهم که در مطالعات دانشگاهی نظیر فلسفه، اقتصاد، جامعه‌شناسی و علوم طبیعی مورد بررسی قرار می‌گیرد. معتقدم مارکس نشان داده است که چگونه هر کدام از این شاخه‌های علمی در تلاش برای توصیف انسان آن چنان که هست، در عین تبیین زندگی بیگانه شده انسان‌ها، موجب تیره و تار شدن آن گشته‌اند.

به عنوان ضمیمه فصل چهارم از مقاله‌ای استفاده کرده‌ام با عنوان «علم و انسانیت (هگل مارکس و دیالکتیک)». این مقاله ابتدا در گزارش مجله Common Sense از کنفرانس اقتصاددانان سوسیالیست در ۱۵ نوامبر ۱۹۹۴ به چاپ رسید، و من از سردبیران این مجله برای اجازه تجدید چاپ آن تشکر می‌کنم.

فصل پنجم تلاشی است برای نشان دادن این که افکار مارکس فارغ از پوشش «مارکسیستی» آن‌ها می‌توانند برخی از مسائل زمان حاضر را پاسخ دهند. البته این ادعا که آن‌ها قادر هستند پاسخ این مسائل را بطور کامل بدهند، گستاخانه خواهد بود. البته علت این امر نیز فقط آن نیست که من جواب‌ها را نمی‌دانم، بلکه ناشی از آن است که آثار مارکس به این مسائل مربوط نیست. در عوض فکر می‌کنم که تلاش‌های او نتایج مهمتری در بر دارند: روشن ساختن برخی از مسائلی که در قرن آینده نمی‌توان از زیر بار آن‌ها شانه خالی کرد. آن دسته از خوانندگانی را که خواهان نتایج تجویزی‌تری هستند به ارائه چنین پاسخ‌هایی فرا می‌خوانم.

آرزو داشتم از رفقای قدیمی در جنبش ترسکیستی به خاطر کمکی که در این مسیر به من کرده‌اند، تشکر کنم. اما افسوس که نمی‌توانم. زمانی که آن‌ها از

مقاصد من آگاه شدند، اکثر ارتباط خود را با من قطع کردند، چرا که موجب به هم خوردن آرامش آن‌ها می‌شدم. البته از برخی استثناها نیز باید نام برد. تام کمپ با این که با برخی از نتایج من موافق نبود، اما مجادله بر سر آن‌ها را با من ادامه داد و بدین ترتیب به من کمک کرد و تا زمان درگذشت او که در همین اواخر رخ داد، مرا تشویق می‌کرد. جف بار نیز در مورد برخی نسخ اولیه این اثر اظهار نظرهای مفیدی کرد. بسیاری از نظرات شیراز کاظم در لابلای سطور این اوراق به ویژه فصل اول انعکاس یافته است.

افراد دیگری نیز که دارای جهتگیری‌های کاملاً متفاوتی بودند، کمک بسیاری به من کردند. زمانی که برای اولین بار دان کاکسون را شناختم، عضو حزب کمونیست بود و من یک ترسکیست دوآتشه؛ در هر حال او کمک‌های بسیاری به من کرد. او همچون من درگیر سفر دور و دراز مشابهی برای کشف پنداشت‌های قدیمی خود است. پیرو پینتساوتی که خود، به رغم نپذیرفتن بخش اعظم نوشته‌های من، بخشی از انگیزه‌های مرا در نوشتن این کتاب تشکیل می‌دهد. شور و شوق فلورانس او به من کمک کرد تا از مستی فلسفی که سخت مرا فراگرفته بود، بیرون بیایم.

هایو کرومبا که دیدگاه‌های هگلی‌اش موجب شکاف بین نظریات او و من بود، با دانش عمیقی که از آثار هگل دارد مساعدت‌های گرانبهایی به من کرد. ساعت‌ها بحث با اوته بوبلیتز که امیدوارم نقطه نظرهای خاص خود را بزودی منتشر کند، نقشی اساسی در نحوه برداشت من از افکار مارکس و رابطه آن‌ها با افکار هگل بازی کرده است.

اظهار نظرها و انتقاداتی که اوته بوبلیتز، دان کاکسون، تونی مدویک، فلیکس پیرانی، بن رادر و توفیق شومار در مورد دستنویس من ارائه کرده‌اند، بسیار ارزشمند بوده‌اند و من از این که همواره نتوانسته‌ام خواست‌های آن‌ها را برآورده سازم، پوزش می‌خواهم.

وقتی می‌گویم هیچ کدام از این افراد نمی‌توانند مسئولیتی در قبال ضعف‌های این کتاب داشته باشند، صرفاً برائتی است که به رسم معمول بیان می‌کنم. در واقع، هر یک از آنها با برخی از نظریات من مخالف بودند، و بسیاری از افکار من صرفاً در طی بحث‌های داغی که با آنها داشته‌ام، پدیدار شده‌اند. از همه آنها تشکر می‌کنم.

سیریل اسمیت

ژانویه ۱۹۹۵

فصل اول

نحوه زندگی ما

عاقبت زمانی فرارسید که هر آن چه را که انسان پاره‌ای از وجود خود می‌پنداشت به موضوع قابل مبادله، خرید و فروش و بیگانه از انسان تبدیل شد. اکنون زمانه‌ای است که در آن هر آن چه (نجابت، عشق، اعتقاد، دانش، آگاهی و ...) را که روزگاری با یکدیگر در میان می‌گذاشتیم، اما هرگز مبادله نمی‌کردیم، آن چه را که به دیگری می‌بخشیدیم، اما هرگز نمی‌فروختیم، از دیگری کسب می‌کردیم بی آن که هرگز آن را خریده باشیم به وسیله‌ای برای سوداگری مبدل گشته است. این زمانه انحطاط، آزمندی عمومی یا به لحاظ اقتصاد سیاسی زمانه‌ای است که در آن هر آن چه معنوی و جسمانی است به ارزشی قابل خرید و فروش مبدل شده که می‌توان آن را به بازار برد و ارزش واقعی آن را سنجید.^۳

(کارل مارکس)

پارادوکس قرن بیستم

در پایان قرن بیستم بشر چشم انداز دلپذیری در پیش روی خود نمی بیند. انسان قرن ها پیشرفت طبیعی - علمی و فن آورانه را که هر دم بر شتاب آن افزوده می شود، از سرگذرانده است. برخورداری از چنین پیشرفت بی حد و حصری در عرصه توانایی فهم و تغییر جهان طبیعی می باید ما را از هر جهت آسوده می کرد. در عوض، چنین به نظر می رسد که بشریت در چنگال نیروهای نامرئی و شیطانی گرفتار آمده است. این هیولای افسار گسیخته ما را وامی دارد دنیای خود را از یکدیگر جدا کنیم و نیروهای مولد بشری را بر علیه خود به کار بریم و آن ها را به نیرویی برای ویرانی خویش مبدل کنیم. ما در تقابل با یکدیگر خود را به موضع ضعف مطلق و تماشاچی محض اعمال کسانی تنزل داده ایم که نه قادر است اختیار خود را بدست گیرد و نه آن که حتی خود را درک کند. این همان چیزی است که تحولات اخیر را در چشم ما چنین غریب می نماید.

به همین دلایل که کاملاً از تبیین آن ها قاصر هستیم، بخش عظیمی از توان و هوش خود را به دروغ گفتن و تقلب کردن، آسیب زدن و کشتن یکدیگر اختصاص داده ایم. طی چند دهه بخش اصلی فعالیت علمی و صنعتی خود را به تولید وسایل کشتار و شکنجه و معلول ساختن ابنای بشر صرف کرده ایم و البته باید اذعان کرد که این وسایل کارایی فراوانی نیز داشته اند: میلیون ها انسان به نحو شرم آوری در میدان های جنگ جهانی اول و دوم و اردوگاه های مرگ جان خود را از دست داده اند. پس از فاجعه کشتار یهودیان به دست نازی ها و بمب اتم، بارها قدرت و کارایی این وسایل را به روشنی تجربه کرده ایم، سومین ربع قرن بیستم نیز شاهد امکان خودویرانگر هسته ای بود که پرده آخر نمایش است.

در خلال دهه ۱۹۸۰ به نظر رسید که خطر مستقیم تهدید هسته ای فروکش کرده است. چنان که علائم نشان می دهند شور و شوق «بی سابقه ای» برای

آدمکشی پدیدار شده است. سلاح‌های هسته‌ای که روزگاری تنها از مزایای ابرقدرت بودن محسوب می‌شد، اکنون به نحو «چشمگیری» در سراسر کره خاک اشاعه یافته‌اند. در حالی که دستگاه‌های مودم با پردازش و انتقال اطلاعات تمامی زوایای زندگی اقتصادی جهان را به وحدتی جهانی نزدیک‌تر ساخته است، خصومت و کشاکش‌های خون‌باری میان گروه‌های ملی سر باز کرده‌اند و دلال‌ها این گروه‌های جنایتکار را با پیشرفته‌ترین ماشین‌های کشتار مسلح می‌کنند. ددمنشی‌های بدوی در یوگسلاوی سابق یکی از نمونه‌های بهتر در افکار عمومی است که به نظر می‌رسد نشانه چیزی است که در مابقی کره خاک رخ خواهد داد.

پس از جنگ دوم جهانی و چند دهه انگشت شمار، گسترش صنعتی تهدید جدیدی را پیش چشم جهانیان گسترده است. آرام آرام به نظر می‌رسد که می‌توان حتی بدون هر گونه جنگی و صرفاً با استفاده از تکنولوژی مدرن، محیط طبیعی را که زندگی همه انسان‌ها بدان وابسته است، در معرض نابودی قرار داد. بار دیگر، این تهدید علیه بشریت نتیجه فعالیت‌های انسانی است، که کاملاً از کنترل ما بیرون است.

در هر گوشه دنیا انگیزه گسترش صنعت و بهره‌برداری از اکتشافات علوم شیمی و زیست‌شناسی در امور کشاورزی و پزشکی وجود داشته است. اما هیچ‌گاه نتایج حاصله همان چیزی نبوده که انتظار داشتیم. نتایجی که ویرانی نه فقط سیستم‌های طبیعی محیط زیست، بلکه اشکال قدیمی تر حیات اجتماعی را نیز همراه داشتند.

اکنون تقریباً سرتاسر کره خاک پوشیده از رسوبات فرهنگ واحدی است. فرهنگی که به آخرین فن‌آوری مجهز است و زیر فشار ظواهر، اشکال، تصاویر و انواع بسته‌بندی‌ها تحلیل رفته و پاره پاره شده است. صنعت «سرگرمی» و نشریات زرد دقیقاً متناسب با این فن‌آوری پیشرفته و کاملاً با انگیزه کسب سود

سرگرم تولید انبوه محصولات پر زرق و برق، اما مبتذل برای توده‌های سرتاسر کره خاک هستند.

اکنون ارائه «اخبار» بخش جدایی ناپذیری از جریان تصاویری است که بیست و چهارساعته پخش می‌شوند. تصاویر جنگ و بلایای طبیعی با شفافیت و مهارت تمام با شایعات تحریک کننده‌ای آمیخته شده‌اند و ماشین‌وار نوعی «کمدی» را شکل داده‌اند. به موازات همه این‌ها محصولات فرهنگی که به همین اندازه با وسوسه پول آمیخته است، برای اقشار ضعیف طبقه متوسط تولید می‌شوند، اقشاری که به رغم ادعای خود آگاهی به نحو روزافزون سطحی‌تر می‌شوند.

البته، میلیون‌ها مردم در تلاش هدایت زندگی در این هنگامه آشفتگی می‌کوشند فرزندان خود را به بهترین وجه ممکن پروراند، اما این بقایای بشریت نیز به پشت صحنه حیات اجتماعی رانده می‌شوند. هر روز بخش دیگری از صحنه‌ی روزگار محو می‌گردد همان گونه که آخرین بقایای حیات عمومی جای خود را به ماشین‌های عاری از احساسات بوروکراسی دولتی و بازار می‌دهند.

این جهانی است که برای ساکنان خود لحظه به لحظه غیرقابل فهم‌تر می‌شود. سخن گفتن از شیوع «خودپرستی» گمراه کننده است، چرا که در حال حاضر افراد نه فقط قادر به درک دیگران نیستند، بلکه از شناخت خود نیز قاصرند؛ (امروزه متقاضیان مشاغل بسیار قدرتمند خود را محتاج مهارت‌های «روابط عمومی» می‌بینند. چنین به نظر می‌رسد که اکنون دیگر لازم است که توانایی همراهی با نیازهای دیگر مردمان آموزش داده شود).

آیا جای شگفتی نیست که مصرف الکل و مواد مخدر چنین رایج است؟ این واکنش‌های خودویرانگر صرفاً تلاش‌هایی عبث برای پوشاندن بی‌معنایی و نامعقول بودن جهان مدرن است. در زمانی که تمامی دولت‌های ملی دستخوش تجزیه هستند، جای شگفتی نیست که بیش از یک چهارم شهروندان بسیاری از

کشورها در زندگی خود نوعی از بیماری روانی را تجربه کرده‌اند.

اکنون، همه این واقعیت‌ها برای کسی که به جهان نگاه جدی دارد، کاملاً آشکار است. بسیاری توافق دارند که از دست رفتن کنترل حیات‌شان، با نظم اجتماعی که گاه «سرمایه‌داری» خوانده می‌شود، ارتباط دارد. درباره «پول - فرهنگ» و پیامدهای آن سخن‌های فراوانی گفته شده است. اما آن چه درباره دهه ۱۹۹۰ به طور مشخص می‌توان گفت آن است که با پذیرش تمامی این نمونه‌های آشکار خودویرانگری، در حال حاضر بدیهی به نظر می‌رسد که حتی اگر بخواهیم قادر نخواهیم بود به روال دیگری جز این زندگی کنیم.

چه چیزی می‌تواند این پارادوکس عجیب را تبیین کند؟ در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ اغلب به ما گفته می‌شد که به رغم همه این مصائب در کشورهای پیشرفته سطح مادی مناسب و استانداردی برای زندگی همگان مهیا شده است. این اعتقاد وجود داشت که تا سال ۲۰۰۰ با کمک فن‌آوری نوین و کمی مداخله بیشتر دولت در اقتصاد و اندک بهبود بیشتری در برنامه‌های رفاهی و فقط چند گام کوچک دیگر در استعماردایی، بسیاری از مسائل جهان در سال ۲۰۰۰ حل خواهد شد. اکنون تنها سیاستمداران در زمان انتخابات چنین چیزهایی را بر زبان می‌رانند - و تنها احمق‌ها حرف‌های ایشان را باور می‌کنند.

برای مدت بیش از یک قرن میلیون‌ها نفر در جنبش قدرتمند طبقه کارگر سازماندهی شدند و با نظم موجود به چالش برخاستند با این تصور که آن‌ها در آستانه تحولی شگرف قرار دارند. آینده سوسیالیستی استفاده خردمندانه از خلاقیت و منابع انسانی را تضمین خواهد کرد.

پس از انقلاب روسیه تا مدت‌ها، این آینده برای بسیاری تقریباً قابل دسترس به نظر می‌رسید. اما این رویا نیز رنگ باخت. انقلاب که در درون کشوری ویران و عقب مانده گرفتار شده بود با سرعت رو به تباهی رفت. ماشین بوروکراتیک دولتی که روز به روز بیشتر و بیشتر به نازک‌های کاشی می‌ماند.

منحط و ددمنشانه نظم جهانی رو به زوالی را که مدعی جانشینی آن بود به خود گرفت. حتی در موقعیت‌هایی که پس از آن فرارسیدند و یاس و سرخوردگی، مردم را به عمل انقلابی سوق داد، هرگز به نظر نرسید که چشم اندازی که آن‌ها در ذهن خود ترسیم کرده بودند، چیزی بیش از تغییر رژیم سیاسی و استانداردهای بالاتر زندگی را دربرداشته باشد.

زمانی که اتحاد شوروی از هم پاشید و دولت‌های اقماری آن جدا شدند، سخنان زیادی درباره «پایان سوسیالیسم» یا «فروپاشی مارکسیسم» و حتی «پایان تاریخ» بر زبان‌ها جاری شد و این به طور قطع همان شیوه فکری است که امروزه بسیاری از افراد باور دارند. اما مدت‌ها پیش از این واقعیت‌های استالینیسم تعداد بسیار زیادی از افراد را متقاعد کرده بودند که کنترل بوروکراتیک - معنایی که عموماً برای سوسیالیسم یا کمونیسم پذیرفته شده بود - تنها جایگزین قدرت سرمایه بود. اما زمانی که حکومت‌های اروپای شرقی از هم پاشیدند، میلیون‌ها کارگر رهایی از شر این حکومت‌ها را جشن گرفتند.

حکومت‌های تازه‌ای که در سرزمین‌های پیشین اتحاد جماهیر شوروی و اقمار آن پدیدار شدند، بقایای سهمگین ساختارهای بوروکراتیک پیشین را با ویژگی‌های مضمزکننده جهان بورژوایی آمیختند. و هنوز سه ربع قرن پس از انقلاب اکتبر باور غالب این است که نظم موجود به رغم اشکال ددمنشانه آن تنها نظم ممکن است.

حتی پیش از فروپاشی بلوک شوروی جنبش کارگری بین‌المللی، تنها نیرویی که قادر به مقابله با قدرت سرمایه است، در حال عقب نشینی بود. در خلال دهه ۱۹۸۰ اتحادیه‌های کارگری با از دست دادن ابعاد خویش، نفوذ خود را بر ملل صنعتی جهان نیز از دست دادند. زمانی که صنایع به کشورهای تازه صنعتی شده کوچیدند، شکل‌گیری موج جدیدی از اتحادیه‌های کارگری نوین را به همراه آوردند؛ و مهم این بود که جنبش جدید و قدیم کارگری درباره ایده

سوسیالیسم بندرت سخنی بر زبان می‌آوردند.

من به برخی از ویژگی‌های جهان در پایان قرن اشاره کرده‌ام - این که مردم دیگر کنترلی بر حیات خود ندارند، این که آن‌ها قادر نیستند نتایج اعمال خود را درک کنند و این که زندگی اجتماعی پاره‌پاره و تقسیم‌گشته است - و این که اعتقاد به روش دیگری برای زندگی ممکن نیست، سخت شایع شده و رواج یافته است. این تحولات در جامعه جهانی به سوی ما یورش می‌آورند و به نظر می‌رسد که با خود بافتی از فساد و رفتارهای غیرانسانی را شکل می‌دهند. اما چه پیوندی میان آنان هست؟ ما چگونه آنان را یکپارچه می‌پنداریم.

اقتصاد جنون (و برعكس)

اساس تحولاتی که در شیوه زندگی ما رخ داده اند یکسره وامدار پیشرفت علوم طبیعی و کاربردهای فن‌آوران آن هستند. طی نیم قرن اول قرن بیستم، نوع بشر مهر خود را چنان بر پیشانی این کره خاک حک کرد که هیچ کس حتی چند دهه پیش قادر به پیش‌بینی آن نبود.

الکترونیک در تمام وجوه صنعتی و زندگی خانوادگی ما رسوخ کرده است. حمل و نقل و ارتباطات سریع‌تر و ساده‌تر شده، چندان که توکیو در همسایگی نیویورک قرار گرفته و استرالیا به بخشی از لندن بزرگ تبدیل شده است. پزشکی گام‌های بلندی برداشته و در حال برداشتن گام‌هایی سریع دیگری در مسیر پیشرفت‌های آتی خود است. این تحولات نه فقط در بیوشیمی، بلکه در فیزیک و مهندسی نیز به چشم می‌خورند. ماشین‌ها تحت کنترل کامپیوترها قرار گرفته‌اند و کارخانه‌ها توسط ربات‌ها اداره می‌شوند. فرایندهای حیات اکنون زیربنای فرایندهای قدرتمند «بیوتکنولوژی» را در صنایع و کشاورزی تشکیل می‌دهند. اکنون چنین به نظر می‌رسد که فن‌آوری در حال بازسازی تمامی جهان و کائنات از خردترین ذرات زیراتمی تا گستره کیهان و حتی بدن خود ماست.

اکنون با وجود این پیشرفت‌های سرنوشت ساز، خلاقیت بشری در اثر اشکال اجتماعی که آن را احاطه و سازماندهی کرده‌اند، به چیزی کاملاً متفاوت مبدل گشته است. همان گونه که هر کس به خوبی می‌داند، مهمترین پیشرفت‌ها در دانش و قدرتمندترین کاربردهای علوم که تاکنون به تحقق پیوسته‌اند، در واقع گام‌هایی به سمت گشتار و انهدام جمعی بوده‌اند. اکنون حوزه کاربرد دانش علمی به تولید تسلیحات هولناک شیمیایی و بیولوژیکی نیز تسری یافته است. کاربردهای «صلح آمیز» تر علوم که صرفاً در جهت انباشت در همجوش‌های غول‌آسای ثروت هدایت شده‌اند، عمدتاً در صنایعی شکوفا شده‌اند که از صنایع تسلیحاتی سرچشمه می‌گیرند.

پیشرفت فنی امروزه چنان سرعت و ابعاد عظیمی به خود گرفته است که خطر تحولات غیرقابل کنترل و غیرمنتظره‌ای را برای سیاره و ترکیب شیمیایی و ساختار همبسته اجزای بیولوژیکی آن به بار آورده است. این نوع پیشرفت‌چه تأثیر ضمنی بر شیوه زیستن ما و شیوه درک ما از جهان خواهند داشت.

روش سازماندهی فعالیت‌های تولیدی در جامعه بر سرعت و دامنه این تغییرات می‌افزاید. در حالی که دوران موتورهای بخار حدود ۱۵۰ سال پیش به پایان رسید، می‌توان رد پیشرفت‌های جدید را در ماشین‌های محاسبه‌ای دنبال کرد که طی دو ساله اخیر به نحو گسترده‌ای در دسترس همگان قرار گرفته‌اند. در هر حال با سنجش قدرت تولیدی کار در بیست ساله گذشته به راحتی درمی‌یابیم که توانایی بالقوه ارضای نیازهای انسانی چندین گام بزرگ به پیش برداشته است. در بسیاری از صنایع و شاخه‌های کشاورزی بهره‌وری کار ۵ تا ۱۰ برابر بیشتر شده است.

جهش‌های بزرگ رو به جلو چه نتایجی دارند؟ هیچ کس قادر نیست به این پرسش پاسخ دهد. توانایی بیشتر در تولید ثروت می‌باید ارتباطی با توانایی انسانی در ارضای نیازهای انسان‌ها داشته باشد، اما بیان چپستی این پیوند،

غیرممکن است. زیرا چه کسی می‌داند این نیازها واقعا چیستند؟
 بالارفتن مداوم سطح بیکاری صرف نظر از این که اقتصاد در حالت «رکود»
 باشد یا «بهبود» تنها یکی از راه‌های تبدیل سریع‌تر توانایی تولید ثروت به
 تهدیدی برای بقای تولیدکنندگان است. در کشورهای اصلی صنعتی سهم
 افرادی که به کار تولید کالاهای مورد نیاز مردم مشغول هستند طی دهه‌های
 «رونق» به نحو پایداری رو به کاهش نهاده است.

در بریتانیا، برای مثال در ۱۹۸۰ بیش از هفت میلیون نفر در صنایع
 کارخانه‌ای کار می‌کردند. تا ۱۹۹۰ این تعداد به پنج میلیون نفر کاهش یافت.
 سقوط این تعداد به کمی بیش از چهار میلیون نفر طی سه سال «رکود» آتی، شیب
 منحنی را تندتر خواهد کرد. در ایالات متحده سهم نیروی کار در کارخانه‌ها
 اکنون از ۱۲ درصد نیز کمتر شده و این سقوط همچنان ادامه دارد.

این تغییرات در سطح جهان نیز دیده می‌شوند. هر پیشرفتی در روش تولید
 با سرعت تمامی مناطق جهان را متأثر می‌سازد، اما این پیشرفت به نحو دم
 افزونی ناهماهنگ‌تر و نامتوازن‌تر می‌شود. تکنولوژی جدید به طور همزمان
 تولید را در ابعاد جهانی یکپارچه و در عین حال متلاشی می‌کند. چیزی که به
 نظر می‌رسد برای برخی از مردم جهان سودمند است، برای مردمان دیگر
 همچون مصیبتی سهمگین تجلی می‌کند.

رشد پایدار بیکاری بلندمدت و مزمن ارتباط تنگاتنگی با انتقال صنایع به
 مناطق کار ارزانتر یا همان کشورهای تازه صنعتی شده دارد و این در حالی است
 که توده‌های کارگر در جستجوی استانداردهای بالاتر زندگی و امنیت شغلی
 بیشتر در جهتی مخالف دست به مهاجرت می‌زنند. فن‌آوری جدید برانگیزنده و
 تسهیل‌کننده هر دو این حرکت‌ها است.

میلیون‌ها نفر از مردمان کره خاک توانایی انجام هر گونه اقدام خلاقانه و
 سودمندی را از دست داده‌اند. آن‌ها مهارت و نیروی خود را متوجه مقصد دیگر

کرده‌اند. برای مثال تشویق مردم به خرید چیزهایی که در وضعیتی دیگر نیاز به آن‌ها را احساس نمی‌کردند. در جهانی که نام‌های تجاری و بسته‌بندی بیش از سودمندی عملی کالاها به حساب می‌آیند، رسانه‌ها، قادرند با استفاده از آخرین فن‌آوری‌ها، اطلاعات نادرست و وهمیات را گسترش دهند و درآمدهای کلانی به دست آورند.

در یک نگاه می‌توان ابعاد جهانی گسترش و افزایش بهره را دید، رشدی که با تعمیق شکاف میان کشورهای فقیر و غنی همراه است. اما حتی در کشورهای غیرصنعتی افزایش نیروی کار مولد به جای سبک‌تر ساختن بار رنج و مشقت انسانی، برخی از اقشار مردم را به فقر و بیچارگی می‌کشاند و برخی دیگر را به کار طولانی‌تر در شرایط همچنان ناگوارتر و می‌دارد. بیکاری بلندمدت با افزایش سریع کار نیمه وقت عمدتاً زنان و افراد جوان همراه است، بخش‌های جامعه با هر تغییری در اقتصاد وضعیت وخیم‌تری پیدا می‌کنند.

جامعه به نحو فزاینده‌ای به دو قشر که زندگی آن‌ها روز به روز از هم دورتر می‌شود، تقسیم می‌گردد. مردمانی که در اعماق جامعه از مسکن، تحصیلات و مراقبت‌های بهداشتی مناسب برخوردار نیستند، محکوم‌اند که زندگی خود را در بیکاری یا کارهای پست سپری کنند.

بسیاری از کسانی که به نظر می‌رسد از این تحولات اقتصادی نصیب برده‌اند، با یک ضربه رکود به اعماق زمین بازگردانده شدند. طبقه متوسط جدید توانایی بهبود استانداردهای زندگی خود را به لحاظ مادی داشته و بنابراین بخش‌هایی از کاریدی را دارا بوده است. بسیاری از فشار کار سنگین بدنی رهیده‌اند و برخی به ثروت مادی قابل ملاحظه‌ای دست یافته‌اند. زندگی آن دسته از افرادی که عملاً با سیستم کامپیوتری عجین شده‌اند، به لحاظ سطح روحی و حیات شخصی تضعیف شده است. زیرا جدا از پولی که به دست می‌آورند روشن نیست که فعالیت‌های زندگی آن‌ها چه هدفی را دنبال می‌کند.

البته بازار همچنان همان حلقه رابطی است که همه اجزای جهان را بهم گره می زند. پول واقعا جهان را می گرداند و خصوصیات فردی و اجتماعی را تعیین می کند. اما آن چه در روابط بازار معمول است به واقع همان شکل قدیمی مبادله است؟ آیا پول همان «واسطه مبادله» است که در متون اقتصادی توصیف شده؟ یا در عصر شرکت های عظیم فراملیتی به نیروی مالی مبدل شده است که بقیه فعالیت های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی را کنترل می کند؟ هر فعالیتی از سیاست تا فوتبال، از موسیقی تا روزنامه ها ناشی از عطش پول است که مالک واقعی همه چیز بوده و خود تقریباً نیروی آزاد و مستقل است.

سلطه ایالات متحده در سرتاسر دنیا پس از جنگ جهانی دوم در قدرت دلار متجلی می شد، یعنی همان پولی که تمامی تجارت بین المللی به کمک آن صورت می گرفت. ساختار مالی امکان گسترش بی سابقه صنعتی را به وجود آورده است. دولت ها همراه با سازمان های بین المللی نظیر صندوق بین المللی پول که زیر پرچم جان مینارد کینز گرد آمده بودند، چنین می پنداشتند که نظام را در کنترل دارند.

در اواخر دهه ۱۹۶۰ رونق بار دیگر رو به ضعف نهاد. شکست ویتنام، پیدایش ژاپن به عنوان قدرت اصلی اقتصادی و شوک نفتی دهه ۱۹۷۰ به سلطه دلار ایالات متحده آسیب شدیدی وارد کرد. کوه بدهی بر سرتاسر کره خاکی سایه افکند. طی دهه های متمادی - شاید از رکود دهه ۱۹۳۰ - شکل قالب پول، پول اعتباری بود که عرضه آن می توانست با توجه به نیازهای بازارهای جهانی گسترش یا انقباض یابد. در دوران پیشین بانک های مرکزی با تنظیم نرخ بهره و کنترل بانک های دیگر بر این فرایند نظارت می کردند.

تا پایان دهه ۱۹۸۰ همه این امور دستخوش تغییر شدند. دیگر کسی نمی توانست وانمود کند که اقتصاد جهانی توسط بانک ها، حکومت ها یا هر نهاد دیگری کنترل می شود. به نظر می رسید نفوذ کینز در حال رنگ باختن است.

اکنون به جای کنترل حکومت بر اقتصاد، جنبش بدهی حکومت‌ها را در کنترل خود گرفته بود. بانک‌های مرکزی و خصوصی استقلال تصمیم‌گیری را از دست دادند و به وسیله‌ی نهادهای جدید مالی کنار زده شدند. در حالی که کامپیوترها جهان را با اقتصاد جهانی که از سرعت بالایی برخوردار بود مرتبط می‌ساختند، هیچ کسی بر خود کامپیوترها نظارتی نداشت - در واقع هیچ سکانداری نبود.

روزگاری میلیونر شدن راحت بود - حداقل فهم نحوه وقوع این امر ساده بود! برای تولید محصول و فروش سودآور آن کافی بود گروهی از افراد را استخدام کنید. بانک‌ها برای شروع به شما پول قرض می‌دادند و سپس از طریق بهره‌نیش خود را فرو کرده و در چپاول شرکت می‌جستند. اما در این دنیای تازه و پرشکوه، پول درآوردن از پول به اوج خود رسیده و بسیار بیشتر از پول درآوردن از طریق کالاها توسعه یافته است. البته هیچ کس قادر نیست ثروتمند شود، مگر به زیان دیگرانی که فقیرتر می‌شوند، اما، اکنون این فرایند به امری معمولی مبدل شده است.

در این «سرمایه داری کازینویی» تردستی اصلی آن است که اگر پول زیاد دارید آن را قرض ندهید، بلکه تنها زمانی پول قرض دهید که هیچ ندارید. کارخانه‌ها و دیگر بنگاه‌ها از طریق اوراق قرضه در بازار خرید و فروش بر ثروت خود می‌افزایند در حالی که مردم فکر می‌کنند که آن‌ها با ارزش هستند و یا ممکن است بعدها ارزش بیشتری پیدا کنند.

جادوگران مالی با استفاده از پول سرمایه‌گذاری شده در خرید سهام بنگاه‌ها و ادغام آن‌ها به انتشار اوراق قرضه پر مخاطره اقدام می‌کنند، سپس به سرمایه‌گذاران سودی را می‌پردازند که در اثر بالا رفتن قیمت سهام ایجاد شده است. دیگران بر سر قیمت آتی کالاها یا حتی دارایی‌های بازار سهام قمار می‌کنند. به کلامی دیگر بدهی نه تنها خرید و فروش می‌شود، بلکه موضوع قمار و شرط‌بندی قرار می‌گیرد. بدین ترتیب جنون بر پایه‌های جنون استوار می‌شود، بدهی‌ها،

ساختاری هرم مانند به خود می‌گیرند، مالکیت هر قطعه از بدهی به صورت وثیقه‌ای برای وام بیشتر درمی‌آید.

البته در پایان، این مردم شاغل در کارخانه‌ها و مزارع هستند که منشا این ثروت انبوه محسوب می‌شوند. اما بخش‌های غالب سرمایه دیگر آن سرمایه‌هایی نیستند که در کارخانه یا استخراج مواد خام فعال هستند. زندگی اقتصادی و اجتماعی در کشورهای صنعتی قدیمی‌تر با نزول صنعت کارخانه‌ای کلان دگرگون شده است. زمانی که اولین میلیاردرها پدیدار شدند، بسیاری از آنها به دلالتی پول و کالا روی آورده بودند.

حرکت‌های انبوه پول سودگرانه اکنون سرنوشت اقتصادهای ملی را رقم می‌زند. کامیابی این سرمایه داران دلالت به پایداری و ثبات وابسته نیست. آن چه آنها دوست دارند «ثبات ناپذیری» پیش‌بینی ناپذیر و اختیارناپذیر است. در روزهای قدیم نرخ‌های ثابت تبدیل ارزهای مختلف شرط ایده‌آل به حساب می‌آمد. امروزه هزاران میلیارد دلار هر روز دست به دست می‌شوند و سودهای عظیمی از نوسان نرخ‌های تبدیل ارز حاصل می‌گردد. بازار مبادله خارجی تبدیل ارز اکنون منبع اصلی سود برای تمامی مالکان سرمایه است.

کسانی موفق می‌شوند مبالغ کلان ثروت کسب کنند که به تأسیس پنگاه‌های اقتصادی جدید یا ادغام آنها در یکدیگر دست می‌زنند. «مشاوره» که گاه معنایی در حد معرفی فعالیت‌های اقتصادی و یا سیاسی به یکدیگر است، می‌تواند درآمدهای فوق‌العاده‌ای به همراه داشته باشد.

در گذشته، در دوران سرمایه‌داری صنعتی کهن، این گونه پول درآوردن‌ها معنای «انگلی» داشت. در هر حال در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ انگل‌ها به حاکمان جهان مبدل شدند. تصمیم درباره این که کجا و چگونه تولید شود، تنها به میزان نرخ بهره بستگی دارد، و سود زمانی به بار می‌آید که شما تمامی کارها را تعطیل کنید و پول خود را در سوداگری مالی به جریان اندازید. بنابراین قدرت مالی نه از

طریق استقلال فعالیت تولیدی، بلکه عملاً با ویران کردن کسب می‌شود. در بیست ساله گذشته تغییر روابط اقتصاد و دولت جزء لاینفک تحول اقتصادی بوده است. در زمان‌های پیشین دولت مسئول حفظ نظم و آرامش توده‌های مردم بود و ناظر بازی جوانمردانه میان صاحبان سرمایه ملت خاص که آن‌ها را از آسیب‌های دولت‌های دیگر دور نگه می‌داشت. در عصر کینزباوری دولت در زندگی اقتصادی دخالت مستقیم تری داشت و در بسیاری از کشورها بودجه دولتی ابعاد درآمد ملی را تعیین می‌کرد. دولت مسئول پیشبرد برنامه توسعه اقتصادی بود که از طریق تنظیم ابزارهای مالیاتی و نرخ‌های بهره اعمال می‌شد.

اما اکنون، همه این‌ها مدت‌هاست که فراموش شده‌اند. سیاست اقتصادی به جای کنترل بر بخش مالی به کار چاق‌کنی و تامین نیازهای ضروری آن می‌پردازد. اصلی‌ترین وظیفه دولت اکنون تضمین حفظ و سلامت شرکت‌های عظیم مالی است، شرکت‌هایی که وظیفه حفظ توازن مخاطره‌آمیز ساختار بدهی را بر عهده گرفته‌اند. این چرخه با مصارف دولتی برای انجام این‌گونه عملیات تکمیل می‌شود و صدالبته نیازهای مالی مصارف دولتی نیز از طریق استقراض از همین مؤسسات تامین می‌شود. دولت و بانک مرکزی تنها آفرینندگان پول نیستند. «عرضه» پول به نحو غیرقابل‌کنترلی از سوی صدها مجرای مالی انجام می‌گیرد.

دهه ۱۹۸۰ شاهد چرخشی خشن از کنترل دولتی به رفع موانع مقررات و خصوصی‌سازی در سرتاسر جهان بود. این چرخش از منظر منافع متخاصم دولت‌های ملی و مؤسسات فراملی گریزناپذیر بود، چرخشی که با خود جا به جایی سریع مقادیر عظیمی از ذخایر را به همراه داشت. نتیجه خصوصی‌سازی بسیاری از بخش‌های زندگی اجتماعی که پیش از این تحت نظارت دولت قرار داشت، نظیر بهداشت و آموزش، مصیبت بار بوده است. منظور از خصوصی‌سازی

به هیچ وجه این نبوده است که افراد کنترل بیشتر بر زندگی خود پیدا کنند. بلکه بر عکس خصوصی سازی انسان ها را به رشد سریع ساختارهای بوروکراتیک کنترل ناپذیر وابسته کرده است.

زنجیره ممتد رسوایی های دولت آشکار می کند که در اقتصاد جهانی شده ارتشا و فساد در بالاترین سطوح مقامات دولتی نقش عمده را بازی می کند. مادر اینجا از «رشوه گیران» خرده پا و نابه هنجاری های تصادفی سخن نمی گوئیم که در آن معدودی آدم پست و رذل گاه و بیگاه با شکستن قانون ثروت شهروندان خود را به سرقت می برند. همان گونه که رسوایی ها در ایتالیا، اسپانیا و ژاپن نشان می دهند، ارتشا مستلزم حجم بزرگی از پول است که به ویژگی راهبر اقتصاد جهانی و زندگی سیاسی مبدل شده است. بدون آن نظام قادر به ادامه فعالیت خود نخواهد بود.

فروپاشی اتحاد شوروی و اقمار آن در اروپای شرقی که معمولاً از آن ها به عنوان «اقتصادهای متمرکز با برنامه» یاد می شود (با توجه به شناخت کنونی ما از آن ها، باید گفت دیگر این نام برای توصیف آن ها چندان رسا به نظر نمی رسد) به نحو تنگاتنگی به این تحولات بستگی داشت. نتایج حاصل از این تحولات ماهیت زندگی سیاسی مدرن را شفاف تر کرد.

به محض این که بازار «آزاد گذاشته شد» تا زندگی مردمان این گونه کشورها را تعیین کند، تمام نشانه های این «آزادی» خود را نشان دادند. دار و دسته های شبه مافیایی قسمت اعظم توزیع کالاها را در دست گرفتند و مردمان این جوامع تجارت مواد مخدر، رشد سریع هرزه نگاری و فحشا را در کنار بیکاری و گرسنگی میلیون ها نفر تجربه کردند و همه این ها در حالی بود که مردان و زنانی که تا همین اواخر خود را کمونیست می نامیدند، در شتابی که برای ثروتمند شدن به خرج می دادند، حتی گاه به عاملان شرکت های فراملیتی مبدل شدند.

چنین پنداشته می شد که پایان جنگ سرد جوامع را از تحمل بار تولید

نظامی آسوده خواهد کرد. اما زمانی که فصل خوشه چینی «مزایای صلح» فرار سید، آشکار شد که جنگ‌های سخت و خونینی در پیش است که همچنان به تجهیزات بیشتری نیازمندند. با آن که هنوز هیچ سلاح اتمی در این کشمکش‌ها مورد استفاده قرار نگرفته بود، با این همه در حال حاضر ۱۶ کشور دارای برنامه‌های تسلیحات هسته‌ای هستند و تعداد بسیار بیشتری نیز به تولید تسلیحات شیمیایی و بیولوژیکی سرگرمند و حتی تعداد باز هم بیشتری در شرایط کنونی در تلاش خرید نسل جدیدی از تسلیحات «هوشمند» می‌باشند. در حقیقت، تجارت اسلحه یکی از حلقه‌های اصلی پیوند اجزای مختلف اقتصاد جهانی است. بسیاری از کشاکش‌های مسلحانه‌ای که به کشتار مردمان بسیاری می‌انجامند، تنها به این جهت بر پا می‌شوند که انباشت مقادیر بازهم بیشتری از پول را برای دست اندرکاران این تجارت مرگبار تضمین کنند. اکنون دیگر کاملاً آشکار شده است که دولت‌های ایالات متحده، بریتانیا و فرانسه سال‌هاست که با تشویق گروهی از شهروندان خود به آن‌ها اجازه داده‌اند تا ماشین‌های کشتار را در اختیار حکومت‌های سفاک قرار دهند و در غالب موارد با زیر پا گذاشتن قوانین کشورهای خود به فروش بی‌طرفانه محموله‌های جنگی به دشمنان خود نیز اقدام کرده‌اند.

تولید و توزیع غیر قانونی مواد مخدر، تجارت پر سود تسلیحات پیشرفته به نحو لاینفکی تار و پود نظام بانکی جهان را بافته است. اکنون این دو حرفه بخش قابل توجهی از حیات تجاری کره خاک را تشکیل می‌دهند. از میان رفتن مرز بانک‌های اروپای غربی و شرقی برای توزیع کنندگان مواد مخدر فضای بیشتری ایجاد کرده است تا سودهای خود را در سرتاسر جهان به حرکت درآورند. نیروهای درونی دولت‌ها نیز به نحوه غیرعلنی در این توزیع دست دارند. میلیاردها «دلار مخدری» سودهای هنگفتی را برای محترم‌ترین نهادهای مالی فراهم آورده است. اگر این میلیاردها ناپدید شوند، کل نظام دچار مشکل خواهد

شد.

طبیعت جهان نوین را می‌توان به نحو کاملاً آشکاری در کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره پیشین مشاهده کرد. محو شدن امپراتوری‌های استعماری پیشین و ویژگی اصلی جهان پس از جنگ بود. بهره برداران اصلی استعمار عمدتاً از لایه نازکی از سیاستمداران و افسران نظامی تشکیل می‌شد. این افراد گاه رادیکال‌ترین ژست‌های سیاسی را می‌گرفتند که با فضای مالی دهه ۱۹۸۰ کاملاً تناسب داشت.

مفهوم «جهان سوم» (که هرگز مفهومی روشن نبود) امروزه کاملاً گمراه کننده است. گروه کشورهای مستعمره و نیمه مستعمره پیشین که توسعه صنعتی و اجتماعی آن‌ها زیر سلطه امپریالیستی متوقف مانده بود، متلاشی شده است. در آسیا عمدتاً در اثر خیزش اقتصاد ژاپن چندین کشور از رشد اقتصادی قابل ملاحظه‌ای برخوردار شده‌اند. هر چند استانداردهای زندگی در این گونه کشورها همچنان پائین‌تر از کشورهای اروپایی و ایالات متحده قرار دارد، اکنون دیگر می‌توان آن‌ها را ملل صنعتی طبقه بندی کرد.

در عین حال بسیاری از کشورهای افریقایی و امریکای لاتین را باید همچنان عقب افتاده دانست. دیگر کمبود غذایی در سطح جهانی ابعاد دهه پیشین را ندارد، اما گرسنگی در بسیاری از مناطق دنیا به ویژه در قاره افریقا و گاه در نتیجه جنگ‌های داخلی که در اثر سقوط نظم کهن شعله ور شده، بسیار وخیم‌تر است. اگرچه حدود یک و یک چهارم میلیارد زن، مرد و کودک زیر خط فقر زندگی می‌کنند و بر شمار آن‌ها روز به روز افزوده می‌شود.

مردم گاه عادت دارند کشورهای صنعتی قدیمی‌تر را «کلان شهر»^۱ بخوانند. باید گفت در حال حاضر این نام بی‌مسما است، چرا که بزرگترین شهرهای جهان

در نیمکره جنوبی قرار دارند. در ۱۹۵۰، جهان سوم، دو سوم جمعیت جهان را دارا بود، اما صرفاً بخش کوچکی از آن‌ها در ۱۰ شهری که بیش از یک میلیون سکنه داشتند، زندگی می‌کردند. تا ۱۹۹۰، ۱۷۱ شهر وجود داشت که ۳۰ تا از آن‌ها بیش از ۵ میلیون نفر و ۹ شهر بیش از ۱۰ میلیون نفر جمعیت داشتند. برآوردها نشان می‌دهند که تا سال ۲۰۰۰، ۴۵ درصد جمعیت این کشورها در شهرها زندگی می‌کنند.

در ابرشهرهایی که تقریباً یک شبه رشد کردند، میلیون‌ها تن در بیغوله‌ها و حومه شهر، در مصیبت‌بارترین شرایط قابل تصور زندگی می‌کنند. در هر قاره، گام‌های پیشرفت در همجوش‌های عظیم شهری را بوجود آورده‌اند که ورطه‌های هولناکی آکنده از انسان‌های فلاکت زده محسوب می‌شوند. در چشم‌انداز امروزی‌ترین فرودگاه‌ها، در مجاورت ساختمان‌های سیمانی و شیشه‌ای بانک‌های مسکن، گرسنگی به امری روزمره مبدل شده و دل‌مشغولی اصلی همشهری‌های ثروتمندتر محافظت از اموال خود در برابر کسانی است که فاقد این اموال هستند.

برای معدودی از ساکنان این شهرها، زندگی در شهرهای جدید، صرفاً تقلید جوانبی از زندگی در کشورهای صنعتی قدیمی‌تر است. از سوی دیگر هر کلان‌شهر کشورهای «پیشرفته» «جهان سوم» خاص خود را دارد. منظور من همان «شهرهای مقوایی» است که بی‌خانمان‌ها در حاشیه تمدن شهری برپا کرده‌اند تا برای بقای زندگی خود مبارزه کنند.

این فهرست ویژگی‌های ساختاری جهان نوین را با چه کلماتی می‌توان توصیف کرد؟ تنها با کلماتی نظیر: سرخوردگی بهت‌آور، خودویرانگری، تضعیف‌شدگی، تجزیه و فروپاشی، پاره‌پاره‌شدگی، و هرج و مرج. بسیاری از مردم در گوشه و کنار جهان در زندگی فلاکت‌باری بسر می‌برند و هیچ‌امیدی به بهتر شدن اوضاع ندارند. اما همه توافق دارند که وضعیت مایوس‌کننده آن‌ها چیزی

جز نتیجه اعمال هم نوع انسانی آنها نیست.

«بی‌نظمی^۱» یکی از معدود کلماتی که از ریاضیات بیرون کشیده شده است، تا سخنرانی‌ها از تاثیرگذاری بیشتری برخوردار شوند، شاید بتواند راه حل مسئله را به ما نشان دهد. نظام بی‌نظم، نظامی است که مسیر آتی پیشرفت آن در اثر بی‌دقتی‌های کوچک در وضعیت کنونی آن، به نحو چشمگیری دستخوش تغییر می‌شود. پیش‌بینی مسیر نظام بی‌نظم براساس قوانین ساده کاملاً غیرممکن است. بهترین کلمه‌ای که می‌توان برای توصیف چنین نظامی به کار برد، واژه «جنون» است. واژه‌ای که در آغاز هزاره نوین در واقع چندان رسا به نظر نمی‌رسد. چگونه ممکن است بدون تعیین یا پیش‌بینی مسیر جهان، از طبیعت آن سر در آورد؟

نظم نوین جهانی

در تابستان ۱۹۸۹ مقاله‌ای با عنوان «پایان تاریخ؟» در نشریه ناشنال اینترست^۲ آمریکا به چاپ رسید که سرشار از ادعاهای گزاف بود. نویسنده آن فرانسیس فوکویاما اعلام کرد که «لیبرالیسم» «کمونیسم» را شکست داده و دوران جدید تکامل انسان آغاز شده است. (زمانی که کتاب پایان تاریخ و آخرین انسان همین نویسنده یک سال بعد به چاپ رسید. علامت سؤال را از عنوان حذف کرده بود). فوکویاما با نقل چند جمله از هگل کوشید تا آن چه را که پس از تخریب دیوار برلین رخ می‌داد، به مثابه فرارسیدن پایان تاریخ توصیف کند.

با فروپاشی حکومت استالینیستی، فکر «نظم نوین جهانی» که جورج بوش رئیس‌جمهور امریکا طی سخنرانی خود به آن اشاره کرده بود، رواج یافت. او به‌ویژه مسرور بود که مسیر جدیدی که جهان در پیش گرفته، ارزش‌های خود را

1- Chaos

2- National Interest

در جنگ خلیج فارس نشان داده است. قدرت سازمان ملل در تأیید حمله آمریکا به عراق، شکل همکاری لازم میان قدرت‌های برتر جهان را، به ویژه پس از بازسازی تازه اتحاد شوروی، نشان می‌داد. او به جهان اطمینان داد که:

نظم نوین جهانی ایده بزرگی است،... راه جدید تعامل با دیگر ملت‌ها، حل و فصل صلح آمیز جنگ‌ها، اتحاد و یگانگی در برابر خشونت، کاهش و کنترل زرادخانه‌ها و برخورد صحیح با ملت‌ها.

بنابراین رئیس پیشین سیاست‌های مهمیت نظم نوین جهانی را با نثر جذاب معمول خود شرح داد. در حالی که هزاران دهقان جوان عراقی نیز با کمک آخرین محصولات تمدن، در هم کوبیده و پاره پاره مدفون شدند. (طبق گزارش مجله نیوزویک در ۲۰ ژانویه ۱۹۹۲، تعداد سربازان کشته شده ایالات متحده در این جنگ ۲۴۴ نفر بود، در حالی که صدمات نظامی طرف عراقی چیزی حدود ۱۰۰ هزار کشته بود، آن هم بدون احتساب تعداد نامعلوم، اما به طور قطع پرشمارتر افراد غیرنظامی کشته شده.)

مشکل مرحله جدید توسعه این است که تنها در قالب مقولات قدیمی درک می‌شوند و تعاریفی که از آن‌ها ارائه می‌شوند، هرگز کافی نیستند. جنگ خلیج فارس از نقطه نظرهای مختلفی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است، اما همه این تحلیل‌ها و تفسیرها بر اصطلاحاتی، نظیر «امپریالیسم»، «دموکراسی»، «تقسیم شمال و جنوب» و غیره، که به گذشته تعلق داشته‌اند، مبتنی بوده‌اند. اما باید گفت نمی‌توان آن چه که در حال رخ دادن بود با کمک این عبارات به درستی فهمید.

می‌توان جنگ خلیج فارس را فرصتی برای آغاز عصر جدید در تاریخ به حساب آورد، چرا که خصلت جوانب متعدد جهان را در قرن بیستم به درستی و دقت لازم مشخص می‌کند. برای مثال این جنگ از زاویه نقشی که گزارش‌های تلویزیونی در سردرگم ساختن اذهان ایفا کردند، بسیار قابل توجه است. قابل

تعمق است که هم صدام حسین و هم جورج بوش (پدر) طی دوران جنگ به نحو منظمی بولتن خبری سی ان ان را درباره جنگ تماشا می کردند. سخنگوی پنتاگون در هر اتاق نشیمنی ظاهر می شد و به پراکندن موثر اطلاعات غلط می پرداخت و با غرور به شگفتی های فن آورانه ای که جنبه بسیار مهم نظم نوین جهانی را تشکیل می دهند، اشاره می کرد. برای نمونه این افراد به ویژه به این توانایی «سخت افزارهای جنگی» جدید مباحثات می کردند که برای کشتار تعداد بی شماری از مردم دیگر نیازی نبود که به آنها بیش از اندازه نزدیک شوند.

بوش هنگام سخنرانی، اشتیاق اتحاد شوروی به رهبری میخائیل گورباچف را در همکاری با سیاست جهانی ایالات متحده، بویژه در خاورمیانه و افریقای جنوبی در ذهن داشت. به طور قطع حقیقت دارد که ایالات متحده و هم پیمانان آن بدون این موقعیت سیاسی خاص قادر نبودند به عملیات «طوفان صحرا» دست بزنند. اما در خلال چند ماه نه تنها گورباچف و دولتش، بلکه خود اتحاد شوروی برای همیشه از صحنه روزگار محو شدند.

همین که برخی خصایص نظم نوین جهانی خود را بیشتر نمایان کرد، مردم به این فکر فرورفتند که آیا این عنوان به نحوی گمراه کننده نیست. بی تردید این پدیده ابعادی جهانی داشت و بسیاری از ویژگی های آن نو بودند، اما آن چه در حال رخ دادن بود، شکلی از نظم بود؟

تا ژانویه ۱۹۹۳ حتی داگلاس هرد وزیر خارجه بریتانیا از «تداوم سمت بی نظمی» سخن می گفت و با استفاده از کلماتی نظیر «بی نظمی و هرج و مرج» به ۲۵ خصومت در حال شدت یافتن در آن زمان اشاره کرد و از سومالی، یوگسلاوی، قفقاز، آنگولا و کامبوج نام برد. هرد در مغایرت کامل با چهره خندان رئیس جمهوری امریکا روشن ساخت که سخن گفتن از نظم نوین جهانی «حماقتی رویا پردازانه» بود که خیلی زود از ستون سردبیرها محو شد.

هر تمامیتی برای منظم بودن نیازمند اصلی وحدت بخش است. طبق نظر

تحلیل گران سیاسی، نظم نوین جهانی بر تناقض میان دو ابرقدرت هسته‌ای بنا شده بود. این شیوه زندگی که به نحو مخاطره‌انگیزی به توازن تهدیدهای دوگانه خاکستر شدن اتمی (ویرانی قطعی متقابل یا همان گونه که به درستی شناخته می‌شود، جنون متقابل) تکیه داشت، اکنون به پایان راه رسیده است: تنها یکی از دو ابرقدرت پیشین باقی مانده است.

ایده بوش درباره نظم نوین جهانی بر انتظاراتی مبتنی است که ایالات متحده برای اعاده نقش خود به عنوان تنها کلانتر جهان قائل است. اما بسیاری از متخصصان روابط بین‌المللی پیش از این و به دنبال شکست ویتنام در دو دهه قبل، بحث درباره تنزل نقش ایالات متحده را آغاز کرده بودند. آن‌ها تفکر درباره ساختار «سه قطبی» جهان را آغاز کردند؛ جهانی که در آن آلمان حاکم بر اروپا و ژاپن عهده دار آسیا - اقیانوس آرام با امریکایی‌ها بر سر رهبری جهان به رقابت می‌پردازند.

بوش باور داشت که اعمال او در خاورمیانه به جهان نشان داده بود که چگونه می‌توان سرکردگی ایالات متحده را بازگرداند. «سرانجام خود را از شر سندروم ویتنام راحت کردیم»، شیوه ساحرانه بیان این امر بود. در هر حال جنگ خلیج تصویری از این زاویه نگرش را ارائه کرد و این در حالی بود که ایالات متحده و ژاپن سرانجام توانستند بی‌میلی ژاپن را در بازپرداخت مقادیر پول نقد لازم برای جنگ بوش بر طرف سازند. تنها ایالات متحده قدرت نظامی چنین جنگی را دارا بود. در هر حال چنین جنگی توسط دولتی که مقروض‌ترین کشور جهان را هدایت می‌کرد، تنها با کمک بانک‌های مالی بزرگترین طلبکار جهان امکان‌پذیر می‌بود.

خصیصه دیگر نظم نوین جهانی ظهور جنبش‌های سیاسی راست‌گراست که معمولاً دیدگاه‌های ملی‌گرایانه و نژادپرستانه خشونت‌باری را نمایندگی می‌کنند، جنبش‌هایی که طی چند سال اخیر جهان را سخت شگفت زده

گرفته‌اند. از تجزیه یوگسلاوی تا شبه قاره‌ی هند از رستوک تا ارمنستان، ددمنشی‌ها، جهان و بسیاری از همدستان آن‌ها را مبهوت ساخته است.

در هر حال به رغم شباهت‌های فراوانی که به چشم می‌خورد، این فوران‌ها را نمی‌توان بر اساس پدیده‌های قدیمی نظیر فاشیسم پیش از جنگ درک کرد. در این جنبش‌های مایوس و بدون آینده، بدبینی رهبران و سردرگمی هواداران بازتاب ویژه‌ی منحصر عصر حاضراند.

تجزیه یوگسلاوی تمامی این ویژگی‌ها را به شیوه‌ای هولناک به یکدیگر گره می‌زند. تقسیمات ملی، مذهبی و قومی که خاستگاه‌های آن‌ها مدت‌ها پیش مدفون شده‌اند، در اشکال خشونت‌بار و جنون‌آمیز خصمانه‌ای مجدداً فوران کرده‌اند. آن‌ها با امروزی‌ترین تسلیحات می‌جنگند. بی‌میلی قدرت‌های بزرگ به مداخله، گویای تلاش‌های هر یک از این قدرت‌ها در استفاده از مزیت‌های خویش به شکل بی‌برنامه و ناروشن است.

«نظم نوین جهانی» حکومت بین‌المللی است که در تمام سطوح خود دچار سردرگمی است. و از فهم، پیش‌بینی یا کنترل طفره می‌رود.

کجا می‌رویم؟

در دهه پایانی هزاره دوم قرار داریم و این در حالی است که انسان‌ها که به ابزارهای کنترل جهان طبیعی مجهز می‌باشند، همچنان فاقد ابزارهای لازم برای در اختیار گرفتن زندگی خود هستند. در عین حال آن‌ها در چنگ اشکالی از تفکر اسیرند که شیوه‌های غیرانسانی زندگی را به صورت شیوه‌هایی کاملاً «طبیعی» نشان می‌دهند. از آنجایی که حاصل این گونه تفکرات چیزی به جز پاره پاره شدن هر چه بیشتر زندگی انسان‌ها نیست، چگونه می‌توان انتظار داشت که قادر به درک و فهم ماهیت راستین وضعیت حاضر در کلیت آن باشند؟

بیشتر و بیشتر اذهان به این یقین نزدیک می‌شوند که راه خروجی برای این

بن بست وجود ندارد. شکست تمامی تلاش‌هایی که پیش از این برای فهم تصویر کلی جهان صورت گرفته است، به مثابه دلیلی برای اثبات این که اساساً چنین تصویری وجود ندارد، آورده می‌شود. این درست نیست که ما حقیقت را نمی‌دانیم؛ متفکران و هنرمندان مشهور با اقتدار کامل اعلام می‌کنند که اساساً حقیقتی وجود ندارد. تنها می‌توان وجود آن چیزی را تأیید کرد که آن‌ها خرده‌ها و قطعات «سنجش‌ناپذیر گفتمان» می‌خوانند و کمتر از بقیه دروغ می‌گویند. به همین دلیل است که در برهه‌ای از زمان نیازمند سخن گفتن تا حد ممکن صریح با یکدیگر و خودمان هستیم، متفکران برجسته مصمم‌اند اظهار نظرهای خود را در مبهم‌ترین زبانی که می‌توان اختراع کرد، بپیچند.

طبیعت انسان اندیشه‌ورز چیست؟ زندگی کردن مطابق با این طبیعت چگونه است؟ چرا مثل گذشته زندگی نمی‌کنیم؟ آیا قادر هستیم به طور دسته جمعی شیوه زندگی خود را تغییر دهیم و اگر چنین است چگونه این امر تحقق خواهد یافت؟ چه شناختی برای ممکن ساختن این امر لازم است؟ این کتاب درباره متفکری است که به تعمق در باره چنین پرسش‌هایی پرداخته و نتایجی که به دست آورده مورد غفلت قرار گرفته است. او در تمام عمر خود کوشید کشف کند که چگونه انسان‌ها می‌توانند به طریقی که در خور طبیعت آن‌ها باشد، زندگی کنند. اما هیچ کس به این نکته توجهی نکرد. نام او کارل مارکس بود.

برای برخی این امر شگفت می‌نماید. آثار مارکس در شمارگان بالایی به چاپ رسیده و کتابخانه‌ها مملو از شروح گوناگونی است که در مورد آثار او نوشته شده‌اند. آیا با توجه به چنین وضعیتی می‌توان گفت که «هیچ کس» نمی‌داند که موضوع اصلی مارکسیسم چیست؟ پاسخ مثبت است، تنها با این تصحیح که مثل همیشه این «هیچ کس»، واژه‌ای کاملاً نادرست است.

حکومت استالینیستی به نام «مارکسیسم» کودکان دبستانی را به مطالعه پیکره دکترونی مجبور کرد که بیشتر به مذهب دولتی شباهت داشت. افکاری که

بخشی از مبارزه برای آزادی انسان از استثمار و ستم را تشکیل می‌دادند، مورد تحقیر قرار گرفته و در دستان بوروکرات‌های بدبین وسیله‌ای برای راه یافتن و ارتقا در ماشین دولت ستمگر و ضدانسان و پنهان ساختن امتیازات این‌گونه افراد مبدل شدند. این هیولای نفرت‌انگیز نظری که همچون پیکره کامل، یکپارچه و «علمی» ارائه می‌شد، لکه‌ننگی است بر افکار و حتی واژگان آثار مارکس، چندان که امروز ناگزیر از آن هستیم که بکوشیم دریابیم مارکس در تلاش انجام چه کاری بوده است، تا بدین وسیله توانایی آن را بیابیم که راه خود را از میان انبوهی از این ترهات باز کنیم.

باور دارم که آثار مارکس همچنان تازه و حیات‌بخش هستند. سخن بر سر فرمول‌بندی برنامه سیاسی جدید یا پیچیدن نسخه‌ای برای درمان بیماری‌های اقتصادی نیست. مسائلی که پیش روی ما قرار دارند در این نوع بررسی از عمق بیشتری برخوردارند. در عین حال علاقه‌ای نیز به تلاش‌های دانشگاهی برای پیراستن بایگانی تاریخ ندارم. دلیل ضرورت کشف مجدد معنای راستین تلاش‌های مارکس این است که او به قلب پرسش‌هایی راه یافته که شیوه‌امروزین زندگی پیش روی ما قرار داده‌اند.

در این کتاب می‌کوشم نشان دهم که تمامی آثار اصلی مارکس (نه فقط آثار «مارکس جوان» آن‌گونه که برخی فکر می‌کنند) به بررسی پرسش‌هایی نظیر این پرداخته‌اند: انسان بودن چیست؟ ما چگونه می‌توانیم به نحوی انسانی زندگی کنیم؟ برای تحقق این امر چه باید کرد؟ درباره جهان باید چگونه فکر کنیم تا پاسخ این مسائل را بیابیم؟

البته این نوع پرسش‌ها با برداشتی که «مارکسیست»‌ها از مارکس دارند، کوچکترین نقطه مشترکی ندارد، در واقع، همان‌گونه که خود مارکس اذعان کرده است، او خود را «مارکسیست» نمی‌دانست.

فصل دوم

چگونه «مارکسیست‌ها» مارکس را دفن کردند؟

*Ce qu'il y a de certain c'est que moi, je ne suis pas de
Marxiste. Karl Marx⁴*

به طور مسلم من مارکسیست نیستم.

کارل مارکس

مارکس و «مارکسیسم»

بسیاری از افراد که این روزها با شما درباره «مرگ مارکسیسم» سخن می‌گویند، در واقع فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی را در ذهن دارند. البته هنوز انواع مختلفی از «مارکسیسم» را می‌توان یافت که منکر این

قضیه هستند. با این حال هیچ کدام از آن‌ها تمایلی نشان نمی‌دهند که به بحث درباره افکاری بپردازند که زنده یا مرده بودن آن‌ها مورد تردید است.

معتقدم تمام جریان‌های فکری که پس از اکتبر ۱۹۱۷ شکل گرفتند، اگرچه هر چه قدر از آن حادثه دورتر شدیم آشکارتر، مسائلی را منعکس می‌کنند که انقلاب روسیه برانگیخته است. از نظر میلیون‌ها کارگر، اکتبر پرتوی از امید بود که بر زندگی آن‌ها تابید، در حالی که ثمره آن برای طبقات حاکم جهان چیزی جز تهدیدی مرگ‌آور نبود. در هر حال کسانی که به مسائل جامعه جهانی توجه دارند، خواه از روی نیمکت کارخانه یا از کرسی خود در دپارتمان فلسفه دانشگاه، خواه به عنوان هوادار تغییر رادیکال یا دشمن آشکار سوسیالیسم، به تجربه شوروی به عنوان جایگزین نظم اجتماعی موجود می‌نگریستند.

آن زمان که تلاش برای برپاساختن شیوه تازه‌ای از زندگی راه را برای بوروکراسی هیولوشی گشود که در حال حاضر در سراسر جهان با نام استالین همراه است، تمامی اشکال فکری به نوعی شکست را بازتاب دادند. امروزه زمانی که بقایای ناچیز این تجربه و نتایج آن می‌کوشند راهی برای خود بازکنند، این شکست به نحو محسوس‌تری خود را نشان می‌دهد. از نظر بسیاری پرونده سوسیالیسم اکنون بسته شده است: شما قادر به شکست نظام نیستید.

همان‌گونه که پیش از این توضیح دادم من به هیچ وجه با آن‌ها موافق نیستم. بر عکس در حالی که شرایط حاضر را زمان بسیار بدی برای سرهم بندی کردن خرده‌ها و قطعات مارکسیسم می‌دانم، اما دقیقاً در همین برهه از زمان است که نگاه تازه به آثار مارکس و کل پروژه سوسیالیستی امکانپذیر شد. محو شدن عملی استالینیسم امکان زیر سوال بردن جزم‌هایی را به وجود آورده است که مدت‌های طولانی مورد قبول بوده اند و به ما آزادی طرح این سوال را بخشیده که مقصود واقعی مارکس چه بوده است و حتی به ما توانایی آن را بخشیده آن چه را که او واقعاً نوشته مطالعه کنیم. آزمون مجدد متونی که شما فکر می‌کردید همه چیز را

درباره آن‌ها می‌دانید اغلب به نتایج کاملاً غیرمنتظره‌ای می‌انجامد. افکار مارکس به نوعی به سرنوشت بسیاری از چهره‌های تاریخی دیگر دچار شده است. «اصل کلی راهنمای» زیر شاید خیلی بی‌ربط نباشد: «X» را یک متفکر بزرگ در نظر می‌گیریم، پس «X» یا «باوری» در تقابل مستقیم با آرای «X» خواهد بود. مورد عیسی ناصری شناخته‌شده‌ترین نمونه این امر است. نمونه کمتر آشنا ایزاک نیوتن است. کتاب‌ها هنوز درباره «نگرش مکانیکی نیوتن» با دانش آموزان معصوم سخن می‌گویند. نویسندگان آن‌ها بی‌جریه‌تر از آن هستند که اعلام کنند تحقیقات تاریخی بی‌اعتباری چنین تصویری را به اثبات رسانده است. اکنون چاره‌ای جز پذیرفتن این نکته وجود ندارد که نویسنده اصول^۱ و بنیانگذار فیزیک مدرن پیرو سنت کیمیاگری کابالایسم (نهان‌گرایی یهودی)، هرمتیسم (جادو باوری) و الهیات آریوسی بوده است که تضاد شدیدی با «فلسفه مکانیکی» دارند.^۵

اغلب اتفاق می‌افتد که افکار متفکر اصیل ابتدا دیوانگی محض خوانده می‌شود. آن‌گاه پس از مدت زمانی لازم این افکار به چند کلمه قصار مبدل شده و جذب ساختار فکری زمانه می‌شوند و این در حالی است که نویسندگان آن‌ها به مزخرف‌ترین وجه مورد تمجید قرار می‌گیرند. سرانجام آن زن یا مرد بدبخت نام عادی می‌شود، به نحوی که دیگر «همگان می‌دانند منظور واقعی او» چه بوده است.

از این پس درست شبیه زمانی که شما یکی از کتاب‌های کتابخانه خود را صرفاً برای نگاه کردن به صفحه عنوان آن برمی‌دارید و مطمئن هستید که تقریباً همه چیز را درباره موضوع آن «می‌دانید». هر نوع تناقضی با پنداشت اصلی شما در مورد افکار نویسنده را می‌توان به عنوان نوعی بی‌راهه از ذهن بیرون کرد. این

متفکران پس از این مرحله در مابقی عمر شما عملاً سکوت اختیار می‌کنند. آن‌ها که اکنون در آرامش جان سپرده‌اند، دیگر قادر نخواهند بود مانع از تحریف افکار خود شوند. دیگر ارتباط برقرار ساختن با آن‌ها فوق‌العاده دشوار و گوش دادن به آن‌ها واقعا گفته‌اند تقریباً غیرممکن شده است.

در مورد کارل مارکس، مواعی که ما را از ارزیابی افکار او بازمی‌دارند با چندین لایه حمایتی اضافی تقویت می‌شوند. «مارکسیسم» صرفاً دکتترین نیست، بلکه سنتی است که صرفاً به مجموعه‌ای از پنداشت‌های نظری ختم نمی‌شود، و فعالیت‌های زیستی مردمان بسیاری را نیز در برمی‌گیرد. این مردان و زنان تمام زندگی خود را در جنگ برای آن‌ها که فکر می‌کردند نظریه مارکس بوده صرف کرده‌اند و بر این باور بوده‌اند که در حال مبارزه برای رهایی انسانیت از شر استثمار و ستم بوده‌اند. نظریه آن‌ها تلاشی برای گزارش منسجم از آن‌ها که در جهان رخ می‌داد، و از آن جمله فعالیت خود آنها، بوده است. یافتن راه خود از میان مفاهیم گمراه‌کننده‌ای که این افراد زندگی خود را بر سر آن‌ها نهاده بودند، کاری سخت و دردناک خواهد بود. بنابراین به هیچ روی جای تعجب ندارد که بسیاری بریدن از همه چیز را راحت‌تر ببینند.

زمانی که «مارکسیست‌ها» را به دفن مارکس متهم می‌کنم، منظور من محکوم کردن تلاش‌هایی نیست که برای تکامل افکار قدیمی جهت توضیح وضعیت و رویدادهای جدید صورت پذیرفته‌اند. البته این کار کاملاً مشروعیت دارد. بلکه اشاره به فرایندی است که موجب ایجاد ابهام و یا انکار بینش‌های اساسی مارکس شده است.

هر نسل از «مارکسیست‌ها» مجموعه‌ای از افکار را به ارث برده و از آن‌ها در برابر نقد دفاع کرده است. از آن جایی که دشمنان آن‌ها عموماً از معنا و مفهوم واقعی آن‌ها مدعی انکار آن بودند، به درستی سردر نمی‌آوردند، حملات آن‌ها صرفاً به تحکیم تعصبات «مارکسیست‌ها» کمک می‌کرد. بدین ترتیب چهره‌های

خاص و برجسته جنبش به عنوان «مرجع»^۱ مورد پذیرش قرار می‌گرفتند و در مجادلات نوشته‌های آن‌ها به عنوان حرف آخر تلقی می‌شد.

زمانی که مارکسیسم به دکترینی مبدل شد که سازمان‌های بزرگ مدعی آن بودند، شریعت «سخت‌کیشی»^۲ شکل گرفت. هرکس که با متون و تفاسیر استاندارد جور در نمی‌آمد به عنوان دشمن شناخته می‌شد. همان‌گونه که در مورد عیسی ناصری شاهد بودیم، افکار «مارکسیسم سخت‌کیش» با ساختار فربه دولت گره خورد. خیلی زود سنت معمول از سوی قدرت دولت با تمام اقدامات قهری آن از قبیل منزوی ساختن، تبعید، خشونت و مرگ مورد حمایت قرار گرفت.

به همین دلیل اگر بخواهیم بدانیم که افکار مارکس در درک جهان معاصر چه کمکی به ما می‌کنند، نباید صرفاً به خواندن کتاب‌های او بسنده کنیم. ناگزیر از آن هستیم از مسیری که شکل دهنده آن‌ها بوده است، خارج شویم و دریابیم که مارکس را در کجا و چگونه دفن کرده‌اند. به طور قطع من تنها کسی نیستم که امروزه می‌کوشد این تاریخ را مجدداً مورد بررسی و آزمون قرار دهد. برخی از افراد می‌خواهند «مارکسیسم را بازسازی کنند». دیگران نیز می‌کوشند، تحریفاتی را که اکنون پدیدار شده‌اند، کشف و تصحیح نمایند. هر کدام از این افراد می‌باید کار خود را بر تجربه خود استوار سازد. برخی از این آثار مفید هستند، اما فکر می‌کنم که تعداد آثاری که واقعاً به کاوش عمیق دست زده‌اند^۳، بسیار معدود است.

در این فصل با مرور گام‌های خود خواهیم کوشید راه بازگشت خود را به افکار واقعی مارکس روشن سازم. اجازه دهید تکرار کنم که در جستجوی مارکس «نابغه»، «ناب»، «کامل» و «اصیل» نیستم که همه‌ی پاسخ‌های صحیح را در جیب داشته باشد. چنین کسی هرگز وجود نداشته است. قصد من آن است که با روشن

1- authority

2- Orthodoxy

ساختن افکار واقعی مارکس، از آن‌ها در جهت روشن ساختن مشکلات امروزین استفاده کنم.

مارکس (۱۸۸۳-۱۸۱۸) و انگلس (۱۸۹۵-۱۸۲۰) همواره در طول زندگی خود از دیدن این که باورهای اصلی آن‌ها زیر انبوهی از جعلیات بری از هر گونه خطا دفن می‌شوند، نگران و بیمناک بودند. مارکس با این جمله پلخائف (۱۸۵۶-۱۹۱۸) که «مارکسیسم جهان‌بینی کاملی است» کاملاً مخالف بوده است.^۷ در واقع فرصت آن را یافت که تنها بخشی از طرح اصلی خود را کامل کند. تا پیش از مرگ او، جامعه بورژوازی وارد مرحله جدیدی شد. بخش عمده و مهم نوشته‌های او ویرایش نشده برجای مانده بود و دستنویس‌های ناخوانده او، حتی برای انگلس نیز ناشناخته بود.

در اوایل قرن بیستم بود که آثار مارکس برای نخستین بار در دسترس عموم قرار گرفت. تا دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ هم‌چنان شاهد چاپ آثار مهم و منتشر نشده مارکس بودیم. از آن جایی که متناسب ساختن این آثار با تصویر «سخت‌کیشی» دشوار بود، شارحان مارکس این گونه آثار را به «مارکس جوان» نسبت دادند.

اگر تصور شما از مارکس جوان در سال ۱۸۴۴ پسر جوانی باشلوار کوتاه و کلاه مدرسه است، باید بگوییم که مارکس در زمان نوشتن دستنویس‌های پاریس ۲۶ بعاله و مردی متأهل با یک فرزند بود و پیش از آن نیز سردبیر نشریه بزرگ بود. در هر حال دستنویس طولانی گروندریسه، در ۴۰ سالگی مؤلف نوشته شده و هم‌چون تمامی نوشته‌های ۱۵ سال پیش او با دیدگاه «سخت‌کیشی» تفاوتی اساسی داشت. تحمل آثاری که مارکس در دهه آخر زندگی خود نوشت تقریباً برای روایت «سخت‌کیشی» از همه دشوارتر بود.

البته تردیدی وجود ندارد که در نزدیک به نیم قرن مبارزه سیاسی، طبعاً در آثار علمی مارکس ناسازگاری‌ها، انحرافات و خطاهایی یافت می‌شود. اما زندگی او یک هدف اصلی داشت: جنگ برای رهایی بشریت. او کوشید راهی به جهانی به

دور از استثمار یا ستم بیاید که در آن زنان و مردان رها از کژدیسی‌های پول و قدرت، قادر باشند توانایی‌های تحقق نیافته آزادی فردی را در جامعه آزاد بسط و تکامل دهند.

او باور داشت که آزادی بشریت در کانون جنبش طبقه کارگر برای آزادی خود قرار داد. او خود را وقف اشکال دمکراتیک کرد و هیچ‌گاه در دامان سازمان‌های سیاسی متمرکز و منظمی که در پشت سر توده‌های کارگران فعالیت کردند، اسیر نشد. او آشکارا با ایده تشکیل یک دولت قدرتمند که فکر اصلی رهبران خودگمارده بود، حالا حسن نیت آن‌ها هر درجه‌ای می‌خواهد باشد، مخالفت کرد. او همچنان شاخص مبارزه برای آزادی انسان را رودررویی مستقیم می‌دانست. اما وقوع چنین رویدادی چگونه ممکن می‌شد؟

به هیچ وجه قصد نوشتن تاریخ جنبش سوسیالیستی را ندارم، بلکه خواهم کوشید با نگاهی به گذشته و توجه به برخی رخدادهایی که در شکل‌گیری اسطوره «مارکسیستی» نقش داشته‌اند، بنیان‌های فلسفی این وقایع را روشن سازم. به جای سفر تاریخی در تونلی با طول چند دهه، تنها به چهار نکته تاریخی اشاره خواهم کرد و صحبت را با متأخرترین آن‌ها آغاز می‌کنم:

● شکل‌گیری قرائت استالینیستی که به اشتباه به عنوان «مارکسیسم لنینیسم» شهرت یافته است.

● دیدگاه بین‌الملل کمونیست.

● «سخت‌کیشی» بین‌الملل دوم پیش از ۱۹۱۴ و رابطه آن با آثار انگلس.

● برداشت مارکس از «مارکسیسم».

امیدوارم با کنارزدن لایه‌های تحریف و بدفهمی که این وقایع به اذهان تحمیل کرده‌اند راه بررسی مجدد پنداشت‌های واقعی مارکس آشکار شود. طی این تلاش سه موضوع را مورد بررسی قرار خواهم داد: مسیر حرکت تاریخ، ماهیت دولت و نقش حزب انقلابی،

فلسفه تبهاران

از آن چایی که این کتاب به بررسی اهمیت نظرات مارکس برای کسب آزادی انسان اختصاص دارد، بهتر است با یکی از گزاره‌های فلسفی آغاز کنیم که در قرن بیستم به نحو گسترده‌ای رواج یافت. گزاره‌ای مانند این:

ماتریالیسم دیالکتیک نگرش حزب مارکسیست - لنینیست است. و به این دلیل آن را ماتریالیسم دیالکتیکی می‌خوانند، که شیوه نگرش آن به پدیده‌های طبیعت و روش آن در درک و فهم آنها، دیالکتیکی است، در عین این که تفسیر آن از این پدیده‌ها، نظریه‌ای ماتریالیستی است.

ماتریالیسم تاریخی گسترش اصول ماتریالیسم دیالکتیک به حوزه مطالعات زندگی اجتماعی، کاربرد اصول ماتریالیسم دیالکتیک در پدیده‌های زندگی اجتماعی و مطالعه جامعه و تاریخ آن است.^۱

این قبیل خزعلات در ۱۹۳۹ پدیدار شدند. از دیدگاه من روش، نقطه نظر، سبک و نتایج جزمی آن کاملاً مخالف تمام آن چیزی است که مارکس می‌گفت. تعداد زیادی از افراد که برخی از آنها بسیار زیرک و هوشیار نیز بودند، این افکار را نبوغ‌آمیز خواندند. مهمترین نکته‌ای که باید درباره این امر دانست آن است که مولف این افکار مسئولیت کشتار و شکنجه میلیون‌ها انسان را که بسیاری از آنها خود را مارکسیست می‌دانستند، برعهده دارد.

اگر چه ماتریالیسم دیالکتیک و تاریخی ژوزف استالین (۱۸۷۹-۱۹۵۳) به نحو گسترده‌ای از آثار انگلس و لنین و حتی گاه خود مارکس نقل قول می‌کند، اما دریایی از خون او را از این نوشته‌ها جدا می‌کند. این اثر در واقع کاریکاتور موهنی بود که مانع بزرگی مقابل فهم آثار مارکس توسط نه فقط فدائیان استالین که هر کس دیگری ایجاد کرد.

اسناد شبه فلسفی استالین از کتاب تاریخ حزب کمونیست اتحاد شوروی (بلشویک) استخراج شده اند: کتاب آموزشی مختصری که از سوی هیئتی از کمیته مرکزی تهیه شده بود. برای مدت ۱۸ سال این کتاب آکنده از دروغ‌ها و تهمت‌ها، مبنای تمامی کارهای آموزشی را در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی قرار گرفت و اساس تدوین «نظریه» جنبش جهانی کمونیستی محسوب شد. در ۱۹۵۶ کنگره بیستم حزب کمونیست اتحاد شوروی اعلام کرد که «لغزش‌های تاریخی» را در آن کشف کرده است و به سادگی بر آن شد که این کتاب را کنار بگذارد.

در هر حال این کار چندان ساده نبود. این اوراق تجسم آن دسته از پنداشت‌های مهمی محسوب می‌شدند که رهبران احزاب کمونیست و چندین دولت قدرتمند پس از آن کوشیدند اعمال خود را بر اساس آن توجیه کنند. به همین دلیل بود که بسیاری از معتقدین راستین «مارکسیست - لنینیست» که طی عمر خود توانستند برای اولین بار قدرت مسکو را انکار کنند، یارای اتخاذ چنین تصمیمی را نداشتند.

در ۱۹۳۹ درج یک بخش «فلسفی» در تاریخ مختصر جهت توجیه اهداف استالین ضروری به نظر می‌رسید. (او «پیش‌نهادهای» دیگری برای افزودن مطالب دیگری نیز داشت، اما این اضافات اساساً موجب حجیم‌تر شدن ابعاد هتاک‌های دروغ‌پردازانه در مورد دشمنان و ستایش از تصویر خود او می‌شد). تا این زمان آخرین بلشویک‌هایی که در برپایی انقلاب ۱۹۱۷ نقش داشتند، به دادگاه‌های نمایشی مسکو سپرده شدند و مورد هتک حرمت قرار گرفتند و ناگزیر از «اعتراف» به جنایات موهوم شدند. آن‌ها را یا اعدام کردند یا برای مردن به گولاگ فرستادند. بدین ترتیب آخرین بقایای تفکر مستقل نیز از صحنه خارج شد.

گروه حاکم اطراف استالین لازم می‌دیدند تمامی جوانب زندگی و دانش رازیر

نظر داشته باشند. سازمان سیاسی بوروکراتیک زیر لوای «حزب کمونیست» یا «حزب پرولتاریا» قرار گرفت. رهبران اصلی این سازمان به نحو موثری توسط جنایت کاران پلیس مخفی استالین «فیلسوف» کشته و معدوم شدند.

نام مارکس اکنون به نحو موهنی با «نظریه» این حزب گره خورده بود. در این زمانه هولناک هر نوع اصطلاح «سوسیالیسم» و «کمونیسم» با این هیولای مهیب یکسان شمرده می‌شد. اما حتی افکار مارکس در نزد آن کسانی که قادر به تشخیص این ظاهرسازی بودند، بیش از پیش و به نحو گشوده نشدنی در شبکه‌ای از فرضیات بوروکراتیک و از آن جمله اصطلاحاتی نظیر «دولت کارگری»، «حزب انقلابی» و «نظریه سخت‌کیشی» گرفتار می‌آمد. نام مارکس که نشانه‌رهایی انسان از قید استثمار و محو ستم طبقاتی بود، در ورطه دفاع از امتیازات کاست بوروکراتیک و قدرت دستگاه بی‌رحم دولتی گرفتار شد.

«ماتریالیسم دیالکتیک» - که در کتاب «دروغ پراکن» آرول به نام «دیامت»^۱ شناخته می‌شد - نیازهای ایدئولوژیک این بوروکراسی را بیان می‌کرد. استالین در ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی این کلمات را با مجموعه‌ای از پنداشته‌های شبه فلسفی که برای بسیاری از مردم به باور مذهبی مبدل شد، پیوند زد. این افکار در مدارس شوروی به کودکان این کشور به عنوان مذهب دولتی حقه می‌شد و کیش اجباری اعضای احزاب استالینیست در سراسر عالم بود.

دکترینی که در اینجا «ماتریالیسم» خوانده می‌شود در تقابل با تفسیر مکانیکی طبیعت قرار می‌گرفت، تمامی انواع تفکر، اراده و احساس ذهنی که «ثانوی» اعلام شده‌اند، توسط «جهان مادی تعیین می‌شوند». در این نسخه بوروکراتیک انسان همچون عروسکی است که در اختیار فرایند تاریخی غیرشخصی قرار دارد.

البته این اصل در مورد همه انسان‌ها صدق نمی‌کند. در این کابوس پیکره‌ای گنجانده شده است که «حزب انقلابی» خوانده می‌شود، حزبی که رهبران آن به نوعی از نفوذ نیروهای مادی رهیده‌اند. مجموعه‌ای از قوانین که «دیالکتیک» خوانده می‌شوند، برای ما روشن می‌سازند این رهبران چگونه قادرند تصمیم‌هایی مبتنی بر عزم و اراده خویش اتخاذ نمایند. بوروکرات‌ها صاحبان تاریخ هستند.

یک دهه پیش از آن در دهه ۱۹۲۰ زمانی که استالینیستی کردن کمینترن در حال رخ دادن بود و هنوز نوع خاصی از مباحث فلسفی امکان‌پذیر می‌بود، جنگ میان دو گروه از فلاسفه شوروی آغاز شد. در یک سو کسانی قرار داشتند که بر یادداشت‌های لنین پای می‌فشرده‌اند که رهبر آن‌ها دبورین پس از مرگ لنین کشف کرده بود. این گروه بر اهمیت هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) و «دیالکتیک» تاکید داشتند. در مقابل آن‌ها «مکانیست‌ها» قرار می‌گرفتند که از «ماتریالیسم» جانبداری می‌کردند. آن‌ها نیز از کتاب ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم، لنین در ۱۹۰۸ نقل قول می‌کردند. هر دو طرف مدعی بودند که «خط» آن‌ها «صحیح»‌تر و با الزامات رهبری استالین هماهنگ‌تر است.

در ۱۹۳۱ این مجادلات سرانجام به پایان رسید. استالین در میتینگ کمیته مرکزی حزب کمونیست اتحاد شوروی (cpsu) مداخله کرد. ام. بی. میتین مسئولیت تمامی امور فلسفی را بر عهده گرفت. او به روشنی بیان کرد: «پیشرفت آتی نظریه مارکسیست - لنینیست در هر بخش و از آن جمله در فلسفه مارکسیسم با نام رفیق استالین همراه خواهد بود»^۹.

پیروان بوخارین (که اخیراً شان و مقام پیشین خود را از دست داده بود)، مکانیست اعلام شدند، در حالی که دیگر کاملاً روشن شده بود که دبورین‌ها «ایده‌آلیست‌های در حال منشویک شدن» هستند. در ظرف چند سال بسیاری از افراد هر دو گروه و کسانی که جای آن‌ها را گرفتند، دیگر در قید حیات نبودند.

زمانی که این میتینگ برگزار می‌شد میلیون‌ها دهقان شوروی از گرسنگی در حال مرگ بودند و ملت‌ها در کامیون‌ها مخصوص حمل چهار پایان به هزاران مایل دورتر از خانه‌های خود منتقل می‌شدند.

اجازه دهید نگاه کوتاهی به کتاب آموزشی حزب استالینیستی در ۱۹۳۹ داشته باشیم، که با کمک آن چه «دیالکتیک» خوانده می‌شد، ماتریالیسم مکانیکی را ارتقا می‌بخشید. از یک سو «طبیعت، هستی، جهان مادی اولی و ذهن، تفکر ثانوی بود»^{۱۰}. اما برآستی این واژه «اولی» چه معنایی داشت، آیا به معنای «مقدم به لحاظ زمانی» بود یا «مقدم به لحاظ اهمیت»؟ یا شاید به معنای آن بود که «علل» مادی موجب تغییر در «ذهن» می‌شوند؟ هیچ‌کس قادر نیست به این پرسش پاسخ دهد و دقیقاً همین ابهام است که نیروی رازآمیزی بدان می‌بخشد.

از سوی دیگر «قوانین دیالکتیکی پیشرفت» به نوعی از نظام فلسفی هگل بیرون کشیده شده بود که «ایده آلیستی» بود و معنایی جز تصویر معکوس «ماتریالیسمی» نداشت که اکنون مورد اشاره است. این مصداق «سه قانون دیالکتیک» انگلس بود. (اما مشکل بزرگ زمانی ایجاد می‌شود در یابیم استالین به رغم پذیرش «گذر از کمی به کیفی» و «مبارزه اضداد» سومین «قانون» انگلس یعنی «قانون نفی نفی» را از یاد می‌برد).

این روش کاملاً انسان زدای تفکر اکنون مهبیای آن بود که در تاریخ انسان مورد بهره‌برداری قرار گیرد:

حیات مادی جامعه و هستی آن نیز، اولی و واقعیات ذهنی آن ثانوی و اشتقاقی است... حیات مادی جامعه واقعی عینی است که مستقل از خواست و اراده انسان وجود دارد، در حالی که حیات ذهنی جامعه بازتاب واقعیت عینی و هستی است.
از این روی حیات اجتماعی، تاریخ جامعه از ملغمه «حوادث»

بودن بازمی ایستد و به تاریخ پیشرفت جامعه بر طبق قوانین منظم
مبدل گردیده و مطالعه تاریخ به علم دگرگون می‌شود... از این
روی فعالیت عملی حزب پرولتاریا می‌باید... بر قوانین جامعه...
مبتنی گردد... و داده‌های علوم ناظر بر قوانین پیشرفت جامعه،
قابل اعتماد بوده و اعتبار حقایق عینی را دارا می‌باشند.^{۱۱}

«نیرو»یی وجود دارد که «ویژگی‌های ساختاری» جامعه را «تعیین می‌کند»:
ماتریالیسم تاریخی بر این باور است که این نیرو روش فراهم آوردن ابزارهای
ضروری حیات برای بقای انسان است، شیوه تولید ارزش‌های مادی (غذا،
پوشاک، پاپوش، مسکن، سوخت، وسایل تولید و غیره^{۱۲}).

این بنیاد نظری (که البته تنها شق «درست» آن) قابلیت آن را داشت که در
جهت تایید این نکته مورد استفاده قرار گیرد که: «۵ نوع روابط تولید شناخته
شده در تاریخ وجود داشته‌اند: اشتراکی اولیه، برده‌داری، فئودالی، سرمایه‌داری
و سوسیالیستی^{۱۳}». آخرین مرحله از این پنج دوران پیش از این آغاز گشته بود:

اساس روابط تولید نظام سوسیالیستی که تا کنون تنها در اتحاد
جماهير شوروی استقرار یافته، مالکیت اجتماعی ابزار تولید
است. در اینجا دیگر استثمارگر و استثمارشونده وجود ندارند.
کالاهای تولید شده بر اساس انجام کار و این اصل توزیع می‌شوند:
«کسی که کار نمی‌کند چیزی برای خوردن نخواهد داشت». در
اینجا روابط متقابل مردم در فرایند تولید با همکاری رفیقانه و
همیاری متقابل سوسیالیستی کارگرانی که از قید استثمار
رهیده‌اند، مشخص می‌شود^{۱۴}.

به نام «مارکسیسم - لنینیسم» و با اتکا به اقتدار پلیس مخفی و اتاق شکنجه
چنین بوروکراسی تصمیم می‌گیرد که چه چیزی «درست» است و چه چیزی نه.
آن‌ها، یعنی صاحبان «دیالکتیک» تصمیم می‌گیرند که کدام یک از «قوانین

تاریخ» در فروشگاه «کارگرانی که از قید استثمار رهیده‌اند» عرضه شود. زندگی که دیگر آلوده به فقر شدید توده‌های کارگران و دهقانان شوروی نیست، از سوی دستگاه عظیم امنیتی محافظت می‌شود بوروکرات‌ها «توزیع بر اساس انجام کار» را اداره می‌کنند. همان‌گونه که ترسکی در انقلابی که به آن خیانت شد شرح می‌دهد، آنهایی که قدرت تصمیم‌گیری در مورد این توزیع را داشتند برداشت سهم بیشتر را آغاز کردند.

آیا یادآوری چنین «جهان بینی» واقعا ضرورت دارد؟ متأسفانه برای بازبینی افکار مارکس چنین کاری ضروری است. چرا که بررسی آثار مارکس بدون سنجش انحرافات این سنت فکری امکان‌پذیر نیست. برای مثال، وقتی متفکری با شأن یورگن هابرماس مقاله استالین را به عنوان «کتاب راهنمای ماتریالیسم تاریخی» بخواند سخت اندوه‌آور است^{۱۵}.

حتی کسانی که علیه ماشین‌کشتری می‌جنگیدند که با چنین خزعبلاتی روغن کاری می‌شد، قادر نبودند از تأثیر آن بگریزند. ترسکی (۱۸۷۹-۱۹۴۰) و حامیان او برای حفظ چشم‌اندازی که الهام‌بخش انقلاب روسیه و شکل‌گیری انترناسیونال کمونیستی بود و آن را هدایت می‌کرد، به مبارزه برخاستند. آن‌ها از هر صدایی برای افشای دروغ‌ها و فساد استالینیسم استفاده کردند (بویژه این دروغ که روسیه استالینیستی «سوسیالیستی» است. اما هرگز راه‌حلی نظری برای رسوخ به هسته فلسفی آن نیافتند. بهترین کاری که از دست آن‌ها ساخته بود به افشای این نکته ختم می‌شد که سیاست‌ها و تحریفات استالینیستی با تصمیمات حزب لنینی و آموزه «مارکسیسم» کاملاً مغایرت داشتند.

در سرتاسر دهه ۱۹۳۰ ترسکی در حالی که هرگز ادعای شناخت فلسفی خاصی را نداشت، پیوسته و البته بیهوده از پیروان خود می‌خواست که به مطالعه چنین امری بپردازند. زمانی که تحت شرایط وحشتناک تبعید کوشید تا زندگی نامه لنین را ادامه دهد، دریافت که مطالعه علم منطق هگل ضروری است. او حدود

۳۰ صفحه را پیش از پرداختن به مسائل دیگر به این امر اختصاص داد^{۱۶}.
 تر تسکیست‌ها در بهترین حالت تنها توانستند برای دفاع از پیکره موجود
 نظریه تقلا کنند. مقاله مشهور تر تسکی «استالینیسیم و بلشویسم» که او در ۱۹۳۷
 نوشت، این چنین آغاز می‌شد:

عصر ارتجاعی نظیر عصر ما تنها طبقه کارگر را تجزیه و تضعیف
 می‌نماید و از پیشتازان خود جدا می‌سازد، سطح ایدئولوژیکی عام
 جنبش را پائین کشیده و به مرحله‌ای باز می‌گرداند که مدت‌ها پیش
 پشت سر نهاده است. در چنین شرایطی اولین وظیفه پیشتاز این
 است که اجازه ندهد این موج واپسگرا او را به عقب راند. باید بر
 خلاف جریان شنا کند. شرایط نامساعد نیروها او را از حفظ
 موقعیتی که پیش از این به دست آورده است، باز می‌دارد، ولی باید
 حداقل موقعیت ایدئولوژیک خود را حفظ کند، چرا که آن‌ها
 بیان‌کننده ارجمندترین تجربیات گذشته هستند. احمق‌ها چنین
 سیاستی را «سکتاریستی» می‌دانند. در حقیقت این تنها ابزار مهیا
 شدن برای اوجگیری جانانه تازه‌ای است که مقدمه فرارسیدن
 دوران تاریخی نوینی محسوب می‌شود.^{۱۷}

اما اکنون به اثبات رسیده دفاع حتی قهرمانانه از مجموعه افکار رسمی به
 هیچ وجه کافی نیست.

تر تسکی از پذیرش پنداشت غالباً تقلیدی که استالینیسیم را تداوم ناگزیر
 تلاش‌های لنین می‌دانست، سرباز زد. این فکر که در حال حاضر در بهترین دوران
 رواج خود به سر می‌برد، عملاً هیچ امری را توضیح نمی‌دهد. افکار کاذب یک
 شخص را نمی‌توان صرفاً با افکار کاذب دیگری تبیین کرد. در هر حال حقیقت این
 است که زمانی که استالین مانع تاریخی سترگ خود را بر سر راه کمونیسم بر
 افراشت از هر ضعف جهان‌بینی حزب لنینی کمال بهره را برد. تا زمانی که این

نواقص را به طور کامل بررسی نکنیم یافتن راه درست امکان‌پذیر نخواهد بود.

فلسفه و انقلاب روسیه

در ۱۹۱۷ شوراهای تحت رهبری سازمانی که اکنون حزب کمونیست نام داشت، حکومت را از دست امپراتوری تزار خارج کردند. برای اولین بار زنان و مردان کارگر برای دست گرفتن اختیار زندگی خود به مبارزه برخاستند و تا کسب قدرت دولتی به مبارزه ادامه دادند. جنبش تقریباً بی سابقه طبقه کارگر اندک شمار و ناآزموده روسی راه خروج از جهنم جنگ جهانی را نشان می‌داد.

موفقیت این تلاش بر گسترش سریع انقلاب در آلمان و دیگر کشورهای صنعتی متکی بود. شوراهای می‌توانستند با کمک جنبش‌های طبقه کارگر کشورهای پیشرفته‌تر عقب افتادگی اقتصادی و فرهنگی کشور دهقانی خود را که در اثر جنگ امپریالیستی به ویرانه‌ای مبدل شده بود، پشت سر نهند. هدف آن‌ها برقراری سوسیالیسم در گستره اروپا و جهان بود.

با رو به یاس نهادن امیدها، مشکلات بزرگ رفته رفته خودنمایی کردند. تصمیم رهبران بلشویک به جای رودررویی با مشکلات به طفره رفتن از آن، یکی از حکایت‌های غریب قرن بیستم باقی خواهد ماند. اما به رغم ستایش و تحسینی که برای مبارزه آن‌ها قائل‌ام، جز واریسی دقیق تاثیر شیوه عملکرد آن‌ها بر نحوه نگرشی که امروزه به خود داریم، چاره‌ای نمی‌بینم.

سخن درباره انقلابی است که مدت چند هفته یا چند ماه برپا بود، سخن درباره از جان گذشتگی و شجاعت کارگران شوروی و حمایت هم پیمانان آن‌ها از بیرون و درون امپراتوری پیشین تزاری است. اما آن گاه که این ماه‌ها به سال‌ها و حتی دهه‌ها تسری یافت، مسئله شکل کاملاً متفاوتی به خود گرفت.

انترناسیونال کمونیست «حزب جهانی انقلاب سوسیالیستی» که وفاداری بهترین بخش‌های طبقه کارگر سراسر جهان را به دست آورد، در ۱۹۱۹ پا به

عرصه وجود گذاشت. کمونیست‌ها اصرار داشتند که ویران کردن قدرت سیاسی سرمایه نیازمند مبارزه‌ای بی‌رحمانه و خشونت‌بار است. آن‌ها این مفهوم را در برابر مفهوم گذار مسالمت‌آمیز و پارلمانی قرار می‌دادند که بر تسلیم طبقه حاکم به طور کامل مبتنی بود، کمونیست‌ها، دیدگاه پارلمانتاریستی را به دشمنان خود یعنی رهبران سوسیال دمکرات‌ها نسبت می‌دادند.

تا آن زمان فکر «دیکتاتوری پرولتاریا» به چیزی کاملاً تازه مبدل شده بود. این عبارت از نظر مارکس به معنای آن بود که برای آماده‌سازی شرایط محو کامل دولت در جامعه آزاد اشتراکی، وظایف دولت می‌باید در دستان کل طبقه کارگر قرار گیرد. زمانی که این مفهوم در روسیه عقب مانده امری بی‌تردید شمرده شد کمونیست‌ها چیز جدیدی را که «دولت کارگری» (اصطلاحی که نه مارکس و نه هیچ یک از پیروان او تا پیش از ۱۹۱۸ به کار نبرده بود) خوانده می‌شد، اختراع کردند. توصیفی از ماشین بوروکراتیکی که پیش از این چنگال‌های خود را در قلب انقلاب فرو کرده بود. (تا آنجا که من می‌دانم این عبارت ابتدا زمانی پدید آمد که کمونیست‌ها شروع به بحث درباره «دگر دیسی بوروکراتیک» دولت شوروی کردند. در فصل سوم در این باره بیشتر بحث خواهیم کرد).

بدون چنین دستگاهی بقای انقلاب غیرممکن می‌بود. آیا در بحبوحه جنگ داخلی علیه دشمنانی که از حمایت کامل قدرتمندترین دولت‌های امپریالیستی برخوردار بودند، جز چنین دستگاهی چه چیز دیگری قادر به دفاع از انقلاب بود؟ البته پاسخ منفی است، اما این دستگاه در واقع تنها چیزی بود که انقلاب از خود به جای گذاشت؟

من نشان خواهم داد که در پشت تفکر بلشویک‌ها پنداشت دولت و حزب قرار داشت که سد راه فهم آن چه در حال رخ دادن بود، می‌شد. برای مثال به جملات زیر که از یکی از کتاب‌های محبوب روزهای «حماسی» انقلاب و جنگ داخلی بیرون کشیده شده‌اند، توجه کنید:

تمرکز کنترل عمومی در دست حزب... این پاسخ نهایی برای هر گونه پرسش اساسی است... حرف آخر همچنان بر عهده کمیته مرکزی باقی می‌ماند... ما بارها به این متهم شده ایم که دیکتاتوری حزبی را جانشین دیکتاتوری پرولتاریا کرده ایم. در عین حال با انصاف کامل می‌توان گفت که دیکتاتوری شوراها تنها با کمک دیکتاتوری حزب امکانپذیر خواهد بود.^{۱۸}

ما مخالف بردگی سرمایه داری هستیم که توسط کار اجتماعاً لازم تنظیم شده صورت می‌گیرد. دستمزدها... می‌باید تا حد ممکن به بهره‌وری کار فردی نزدیک شوند. تحت سرمایه‌داری، هدف از نظام قطعه کاری و مرحله‌ای کاربرد نظام تایلوری و غیره، افزایش استثمار کارگران از طریق بیرون کشیدن ارزش اضافی است. تحت تولید سوسیالیستی منظور از قطعه کاری، پاداش‌ها و غیره بالا بردن حجم تولید اجتماعی و در نتیجه بالا بردن رفاه عمومی است. کارگرانی که برای منافع عمومی بیشتر کار می‌کنند، حق دارند نسبت به کارگران تنبل، بی‌اعتنا و یا بی‌نظم، سهم بیشتری از تولید اجتماعی دریافت کنند.^{۱۹}

همان گونه که آخرین شعله پیش از خاموش شدن کشیده‌ترین شعله است، دولت نیز پیش از محو شدن شکلی از دیکتاتوری پرولتاریا را به خود می‌گیرد، بی‌ترحم‌ترین شکل دولت که زندگی شهروندان را از هر جهت به نحو مقتدرانه‌ای در دست می‌گیرد.^{۲۰}

لئون ترسکی، در هنگام نوشتن این جملات در اوایل ۱۹۲۰ در قطار زرهی خود در حال رهبری فتوحات ارتش سرخ بر ارتش‌های امپریالیستی بود. رساله تروریسم و کمونیسم که من این کلمات را از آن استخراج کرده‌ام (البته این کار من کمی غیرمنصفانه نیز بوده است، چرا نویسنده آن‌ها به نکات بسیار دیگری

نیز در این مقاله اشاره کرده است) نشانگر تفکر کمینترن در آن زمان است. به هر نماینده کنگره دوم کمینترن نسخه‌ای از این رساله و رساله کمونیسم چپ گرای لنین اهدا شده بود. (به طور قطع نقطه نظر ترسکی پس از ۱۹۲۳ این نبود. در هر حال و با نهایت تاسف باید بگوییم زمانی که ترسکی این مقاله را در ۱۹۳۵ به زبان انگلیسی و در ۱۹۳۶ به زبان فرانسه تجدید چاپ کرد، هیچ هشدار ایدئولوژیکی برای فهم صحیح موضوع ارائه نداد). تا قبل از ۱۹۲۰ انزوای بین‌المللی انقلاب تقریباً آغاز شده بود، انزوایی که تاثیر مستقیمی بر نظریه جنبش کمونیستی گذاشت. لنین و ترسکی همچون دیگر رهبران انترناسیونال در جهت شکل بخشیدن به چهارچوب نظری که قادر به حل و فصل مشکلات اقتصادی و اجتماعی وحشتناکی که برابر دولت شوروی قرار داشت، به مبارزه برخاستند. اما همان گونه که من نشان خواهم داد «مارکسیسم» آن گونه که آن‌ها می‌فهمیدند موانعی را ایجاد کرده بود که آن‌ها را از خود مارکس جدا می‌کرد.

در آخرین نوشته‌ها، شاهد مبارزه لنین محضر با نیروی بالنده بوروکراسی دولت شوروی هستیم که اکنون در درون حزب و انترناسیونال کمونیست ریشه دوانیده بود. مسئله نحوه «اداره کردن مردم توسط دولت» به دفعات تکرار می‌شود. اما آن‌هایی که می‌کوشیدند مردم را «اداره کنند» چه کسانی بودند؟ بر سر ایده خودرهایی طبقه کارگر و «زوال دولت» که لنین آن را در سال ۱۹۱۷ مجدداً کشف کرده بود، چه آمد؟ لنین هیچ تلاشی برای پنهان ساختن چنین پرسش‌های دردناکی که جنگ داخلی ناگوار با خود به همراه آورده بود، نکرد. او بیش از یک بار به «طبقه زدایی» طبقه کارگر روسیه در طی جنگ داخلی و پس از آن اشاره کرد و مخاطرات آن را که به نحوی ضمنی آینده حزب را تهدید می‌کرد خاطر نشان کرد.

تا ۱۹۱۹ از شوراها، ارگان‌های کنش دمکراتیک توده‌ها، که از درون انقلاب ۱۹۱۷ برآمده بودند، چیزی به جز نام باقی نمانده بود. اکنون دیگر جنگ داخلی

هزاران تن از کارگرانی را که پرچمدار انقلاب ۱۹۱۷ محسوب می‌شدند، از میان برده بود. «دیکتاتوری پرولتاریا» به نوعی نیروی روانی مبدل شد که حزب و رهبران حزبی آن را هدایت می‌کردند، و این کار را مستقل از اراده و شناخت انسان‌هایی انجام می‌دادند که عملاً برای زنده ماندن در آن روزهای هولناک مبارزه می‌کردند. استالین بعدها نابودی این نسل و جانشین ساختن این ماشین بوروکراتیک را به جای حزب کامل کرد.

تقدیس لنین

با این همه من همچنان بر این باور هستم که ولادیمیر ایلیچ لنین بزرگترین تک چهره قرن ماست، حال هر چقدر هم هواداران این فکر معدود به نظر رسند. او زندگی و اندیشه خود را در راه مبارزه جهان گستری صرف کرد که میلیون‌ها انسان مشتاق آزادی درگیر آن بودند. بنابراین وظیفه بازبینی مجدد آثار نظری او نمی‌توانست کار ساده و بی‌دردسری باشد. تمام آثار او از اهمیت خاصی برخوردار هستند. اما اگر آن‌ها را به کتاب مقدس تبدیل کنیم (و او هر کاری کرد تا این گونه نشود) دیگر یافتن راه درست آن هم از میان انبوهی از آشفتگی‌های که حول افکار مارکس شکل گرفته است، عملاً غیرممکن خواهد شد.

مقدس اعلام کردن لنین از سوی استالین نقش عمده‌ای در ویران شدن روش مارکس بازی کرد (آن روشی که مارکس اعلام کرد: «اجازه تحمیل هیچ چیز را به خود نمی‌دهد و در جوهر خود انتقادی و انقلابی است»^{۲۱}). مطالعه کلمات لنین در ۱۹۱۷ در این زمینه طعنه‌آمیز است:

در طی تاریخ آن چه که بر سر نظریه مارکس آمده، بارها و بارها برای نظریه‌های متفکران و رهبران انقلابی طبقات تحت ستمی که برای رهایی می‌جنگیدند، نیز رخ داده است. طبقات ستمگر، انقلابیون کبیر را تا زمانی که زنده هستند به نحو مداومی اذیت

می نمایند، و با نظریه‌های آن‌ها با کینه‌جویی ددمنشانه‌ای برخورد می نمایند، شدیدترین نفرت و ناجوانمردانه‌ترین افتراها را نثار آن‌ها می کنند و پس از درگذشت آن‌ها، می کوشند از آن‌ها بت‌های بی ضرری بسازند.^{۲۲}

در همان هنگام که پیکر بی جان لنین را برای گذاشتن در مقبره شیشه‌ای مومیایی می کردند، با ویرایش کردن نوشته‌های او، مومیایی کردن آثار او را نیز آغاز کرده بودند تا بدین وسیله او را در خدمت کاست حاکم قرار دهند. بر خلاف تمامی سنت‌های بلشویسم و افکار مارکس، طرح هرگونه پرسشی درباره صحت و سقم نوشته‌های او به سرعت غیرممکن شد.

به برخی از نوشته‌های لنین نظیر نامه به کنگره در ۱۹۲۲ که به عنوان وصیت نامه لنین مشهور شد و در چاپ‌های بعدی از سوی استالین تحریف شد، جامه بدترین نوع تعصب مذهبی را پوشاندند. اما حتی آن دسته از نوشته‌های او که با روح انقلابی نوشته شده و در میلیون‌ها نسخه به چاپ رسیده بودند، زیر فشار تفسیرهای ریاکارانه و پانوشت‌های دروغ‌پردازانه محتوای خود را از دست دادند.

بوخارین، انقلابی مکانیکی

تا ۱۹۲۴ نیکولای بوخارین (۱۸۸۸-۱۹۳۸) رهبر جناح چپ حزب لنین بود و در غالب موارد به سیاست‌های او دیدگاهی کاملاً انتقادی داشت. او به عنوان یکی از رهبران محبوب حزب در رورهای پرتب و تاب ۱۹۱۷ در برابر اجرای فوری اقداماتی که لنین در دولت و انقلاب بحث نظری کرده بود، ایستاد. او همچنین یکی از معدود رهبران بلشویکی بود که به مسائل فلسفی علاقه نشان می داد.

در ۱۹۱۹، او با همکاری کمونیست جوان پروبرازنسکی^۱ (۱۸۸۸-۱۹۳۷)

تفسیری درباره برنامه‌ای که حزب به تازگی بر سر آن به توافق رسیده بود نوشت که با نام *الفبای کمونیسم* به چاپ رسید. این اثر بوخارین در بسیاری از کشورهای کمونیست خوانندگان فراوانی یافت. مفاهیم اتوپیایی آن بی‌شک از قلم ساحرانه و ساده بوخارین به خوبی بهره می‌برد، اما مطالعه این کتاب در سایه تاریخ هفتاد ساله گذشته بسیار هیجان‌انگیز می‌نماید.

فهم بوخارین از نظریه مارکس این است:

مارکس... نظم اجتماعی شیطانی، ناعادلانه و وحشیانه‌ای را که همچنان بر سرتاسر کره خاک حاکم است، بررسی کرده و ساختار آن را مطالعه می‌کند. دقیقاً آن طور که می‌توانیم ماشین، یا اجازه بدهید بگوئیم ساعت را مطالعه کنیم، مارکس به مطالعه جامعه سرمایه‌داری می‌پردازد که در آن زمینداران و صاحبان کارخانه‌ها حاکم و کارگران و دهقانان تحت ستم هستند. اجازه بدهید چنین فرض کنیم که [در حین] بررسی متوجه می‌شده‌ایم که دو چرخ ساعت تناسب لازم را ندارند و این که در هر انقلابی آن‌ها در حرکت یک دیگر بیشتر و بیشتر مداخله می‌کنند. پس ما می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که ساعت شکسته شده و از حرکت بازخواهد ایستاد... مارکس به وضوح کامل تشخیص می‌دهد که سرمایه‌داری گور خود را می‌کند، این ماشین شکسته خواهد شد و علت شکست آن خیزش اجتناب‌ناپذیر کارگرانی است که کل جهان را متناسب با خود دوباره می‌سازند.^{۲۲}

بوخارین این شیوه نگرش به جهان را «علمی» می‌خواند. او کاملاً اطمینان دارد که در کمونیسم اجزای ماشین «هماهنگی متقابل» بسیار بهتری دارند و «همه چیز سازمان یافته است».

بوخارین توصیه می‌کند که دیکتاتوری پرولتاریا تنها راه‌گذار به جامعه

بی‌طبقه است و توضیح می‌دهد که «دیکتاتوری» به معنای روش سخت دولت و برخورد مصممانه با دشمنان آن است^{۲۴}. از سوی دیگر او نقل می‌کند که قانون اساسی جدید تأیید می‌کند که این دیکتاتوری تنها شکلی گذرا است^{۲۵}.

بوخارین در ۱۹۲۰ استدلال‌های نظری خود را در مورد افکار مذکور در کتاب ماتریالیسم تاریخی که یک دهه در دسترس همگان بود، تکمیل کرد. او تفاوت میان «علم پرولتری» و «علم بورژوایی» را با این تمثیل توضیح می‌دهد: ما می‌توانیم دنیا را از طریق عینک سرخ یا سفید بنگریم. «نظام» او از «جامعه شناسی مارکسیسم» صرفاً مکانیکی است و بیانگر نگرش او به «علم» است^{۲۶}.

علت و معلول مقولات اصلی او را تشکیل می‌دهند. نتیجه تصادم نیروهای مخالف و برآیند اراده‌های بسیار، رسیدن به تعادل است. واقعیت طی چرخه‌ای حرکت می‌کند که در آن تعادل به هم می‌خورد و سپس مجدداً به تعادل جدیدی می‌رسد. معنای ماتریالیسم تاریخی او چیزی جز «جبریت اجتماعی» نیست، حالی که جامعه نظامی برآمده از دل همکنشی‌های میان «عناصر» است.

اواخر سال ۱۹۲۰ در درون حزب بلشویک مجادلاتی بر سر نقش اتحادیه‌های کارگری در اقتصاد شورایی بود که برخی از مشکلات درک بلشویکی از دولت را به خوبی آشکار می‌سازد. ترسکی و بوخارین هر یک جداگانه چنین استدلال کنند که اتحادیه‌های کارگری در ماشین برنامه‌ریزی اقتصادی جذب و هضم می‌شوند. استدلال آن‌ها بسیار ساده و روشن بود: در صورتی که اتحادیه کارگری تحت لوای دولت کارگری فعالیت کنند، دیگر نیازی به حمایت اعضای خود ندارند چرا که دیگر سرمایه‌داری نبود که علیه آن مبارزه کنند، اما لنین این بحث را «انتزاعی» خواند:

از یک نظر دولت ما عملاً دولت کارگری نیست، بلکه دولتی کارگری و دهقانی است... اکنون ما دولتی داریم که در آن وظیفه پرولتاریا آن است که با سازماندهی گسترده از خود حمایت کند،

در حالی که ما به سهم خود می‌باید از این سازمان‌های کارگری در جهت حمایت کارگران از دولت استفاده کنیم و دولت را به حمایت از آن‌ها فراخوانیم.^{۲۷}

زمانی که لنین سخن می‌گفت بوخارین با اشاره به این که دولت شوراهای یک دولت «کارگری» و «دهقانی» است حرف او را قطع کرد و لنین در مقاله بعدی در *پراودا* پاسخ او را داد.

من اشتباه کردم و رفیق بوخارین حق داشت. آن چه من باید بگویم این است که: «دولت» کارگری انتزاع است. آن چه عملاً داریم دولت «کارگری» با ویژگی خاص خود است، یعنی اولاً این نه طبقه کارگر، بلکه جمعیت دهقانی است که در کشور غالب است. و ثانیاً این دولتی کارگری با کژدیسی بوروکراتیک است.^{۲۸}

هر چند این اشارات اغلب نقل شده‌اند، اما معتقدم لازم است که مجدداً بررسی شوند. البته این جملات انعطاف‌پذیری شگفت‌انگیز لنین و طفره رفتن وی را از زیر بار ناخوشایندترین مشکلات نقطه نظرهای خود نشان دهد. اما به نحوه توصیف او از رابطه میان دولت شوراهای و طبقه کارگر توجه کنید. رهبران حزب کمونیست می‌باید دولت شوراهای را دولت «خود» می‌دانستند. در صورتی که «ما» بتوانیم از سازمان‌های کارگری در جهت حمایت از کارگران در مقابل دولت «ما» «استفاده» کنیم، «ما» نیز به نوبه خود به آن‌ها حمایت دولت «خود» را ارزانی خواهیم کرد. تمامی این تعابیر در صورت‌بندی قابل توجه لنین وجود دارند: «دولت ما آن گونه که ترسکی به نحو انتزاعی می‌خواند دولت «کارگری» نیست، بلکه دولتی است «کارگری» با «کژدیسی‌های بوروکراتیک»^{۲۹}.

پس از این مجادلات چه رخ داد؟ ترسکی رهبری مبارزه علیه بوروکراتیزه‌شدن دولت و حزب را گرفت، مبارزه‌ای که لنین پیش از این آغاز کرده بود. همین که ماشین بوروکراتیک منکوب شد، پس مانده‌های انقلاب اکتبر که در

حقیقت همان اتحادیه‌های کارگری بودند، در دولت ادغام شدند، ترسکی به این مبارزه ادامه داد تا استالین آدمکش، او را کشت. بوخارین رهبری جناح راست را به دست گرفت و نشان داد که چگونه مفاهیم مکانیستی او تا چه حد برای ایفای این نقش تازه مناسب بودند. پس از مرگ لنین به متحد اصلی استالین مبدل شد و به او کمک کرد تا اپوزیسیون چپ را شکست دهد. استالین با استفاده از بوخارین ابتدا او را به لحاظ سیاسی نابود و سپس به لحاظ فیزیکی حذف کرد.

«بحث» فلسفی

در ۱۹۲۳ گئورگ لوکاچ کمونیست مجارستانی (۱۸۸۵-۱۹۷۱) که بعدها رهبری جناح «چپ‌گرا» را عهده گرفت، کتاب مشهور خود تاریخ و آگاهی طبقاتی را منتشر کرد. او این کتاب را علیه «مارکسیسم انترناسیونال دوم» - یعنی «مارکسیسمی» نوشت که پیش از ۱۹۱۷ فهمیده می‌شد - و به مفاهیم مکانیکی بوخارین حمله کرد. این کتاب همچنین به مخالفت مستقیم با «ماتریالیسم» لنین متقدم پرداخت - هرچند هیچ‌گاه این ادعا را بر زبان نیاورد - و بر خاستگاه‌های آثار مارکس، به ویژه سرمایه، و فلسفه گئورگ فردریش ویلهلم هگل تاکید کرد و در عین حال به مفهوم انگلسی «دیالکتیک طبیعت» تاخت^{۳۰}. در همین زمان کارل کورش کمونیست برجسته آلمانی (۱۸۸۹-۱۹۶۱) کتاب کمونیسم و فلسفه را با جهان بینی مشابهی به چاپ رساند.

بحثی شدید در گرفت که در آن لوکاچ و کورش به «ایده آلیسم» حمله کردند. در پنجمین کنگره جهانی انترناسیونال در ۱۹۲۴ زینوویف (۱۸۸۳-۱۹۳۶) که بعدها رئیس انترناسیونال و متحد استالین علیه ترسکی شد، از «مبارزه علیه چپ‌های افراطی و تجدیدنظرطلبی نظری» سخن گفت. او دشمن آشتی ناپذیر دو نویسنده مذکور و روشنفکرانی بود که از آن‌ها حمایت می‌کردند. در مسیر مبارزه برای «بلشویکی کردن» و در یک چرخش کامل از این افراد به عنوان

«پرفسورها» یاد کرد و آن‌ها را گونه‌ای از آدمیان خواند که در مقابل «کارگران شریف» قرار دارند: «اگر ما به تعداد بیشتری از این پرفسورها اجازه نظریه بافی مارکسیستی را بدهیم، گمراه خواهیم شد. ما نمی‌توانیم تجدیدنظرطلبی نظری از این نوع را در انترناسیونال کمونیستی خود تحمل کنیم^{۳۱}». بوخارین که خیلی زود به عنوان متحد استالین جایگزین زینوویف شد در گفتگو با کورش و دیگر هیئت‌ها اعلام کرد: «رفقا ما که نمی‌توانیم راجع به هر آشغالی به بحث و گفتگو پردازیم^{۳۲}».

به افکار کورش و لوکاج به جای مبارزه نظری و علنی با خشونت بوروکراتیک پاسخ داده شد. حتی تردید وجود دارد که زینوویف زحمت نگاه کردن به کتاب‌هایی را که محکوم می‌کرد، بر خود هموار کرده باشد. واکنش این دو نویسنده بسیار جالب بود. لوکاج قبل از همه از گناه خود استغفار کرد. پس از آن و خیلی زود مقاله‌ای با نام لنین، تعمقی در باب وحدت اندیشه‌های او (۱۹۲۴) نوشت که راه را برای «سخت‌کیشی» نوینی با نام «لنینیسم» (که نام رمزی بود برای استالینیسم) گشود. کورش نیز مدتی به دفاع از خط مشی جدید کمینترن ادامه داد و به «ترتسکیسم» و «لوکزامبورگیسم» به نیابت از «لنینیسم» تاخت. در ۱۹۲۶ انتقادات چپ‌گرایانه‌ای از خط مشی استالین رامدون کرد و به همین دلیل خهلی زود از حزب کمونیست آلمان و انترناسیونال کمونیستی اخراج شد.

«رویگرد» جدیدی به نظریه شکل گرفته بود که با شیوه برخوردی که در زمان لنین مرسوم بود و همیشه با گفتگوهای شدید داخلی در جنبش همراه می‌شد، تفاوت بسیاری داشت. این رویگرد به نظریه در دست‌ان توانای استالین به رژیم می‌مبدل شد که هیچ‌کس توانایی زیر سوال بردن هیچ‌یک از اعمال رهبری را نداشت - تا این که خط مشی رایج تغییر کرد -.

در دهه ۱۹۳۰ اعضای مکتب فرانکفورت و از آن جمله مارکوزه، آدورنو هورکهایمر و دیگران کوشیدند برخی از جوانب رویگرد لوکاج را تکامل بخشند. اما

با خیزش نازیسم در آلمان، این افراد ایمان خود را به احتمال دگرگونی سوسیالیستی از دست دادند و از نظر آن‌ها و جانشین‌های ایشان، مارکسیسم دیگر چیزی بیش از تلاشی دانشگاهی برای حفظ سنت‌های روشنگری محسوب نمی‌شد.

ترتسکی و لنین

در شرایط کابوس واری که بر فضای مبارزاتی ترتسکی، ۱۹۲۳ به بعد حاکم بود، او ناگزیر به اتخاذ تصمیم‌های تاکتیکی بسیار دشواری شد. یکی از این تصمیم‌ها تلاش برای به حداقل رساندن اختلافات پیشین او با لنین بود، و دامنه این سازش تاکتیکی از حد نکاتی که گذشت زمان حقانیت لنین را به اثبات رسانده بود، درمی‌گذشت و گاه حتی خطاهای لنین را هم در برمی‌گرفت. این امر زمانی قابل فهم می‌شود که به مبارزه عظیمی که دروغپردازان علیه او برپا کرده بودند، توجه داشته باشیم - هر چند امروزه دیگر چنین امری قابل توجیه نیست -.

یکی از اظهارات ترتسکی در ۱۹۳۳ در این زمینه روشن‌کننده است. این اظهار نظر در گفتگو با نویسنده دیگری با نام فریتس شترنبرگ بیان شده است که مخالفت سرسختانه‌ای با لنین داشت. شترنبرگ گزارش می‌دهد:

یک روز هنگامی که درباره مسائل روسیه بحث می‌کردیم او گفت: «استالین و استالینیست‌ها همیشه می‌کوشند به من انگ ضدلنینیست بزنند. البته این اتهام کثیفی است. من اختلافات عمیقی با لنین داشتم چه پیش، چه طی و چه پس از انقلاب، اما در سال‌های جنگ داخلی همیشه میان ما توافق غالب بود». ترتسکی در دنباله این موضوع اعلام کرد که قصد ندارد در مبارزه علیه مخالفین خود در روسیه از سلاح جدیدی که نقد دیدگاه‌های لنین درباره اشرافیت کارگری در اختیار او می‌گذارد، استفاده کند.

او حتی یک بار آشکار کرد که صرفاً به دلایل تاکتیکی میل ندارد به موضع لنین در مورد این مسئله حمله کند، و ما موضوع را کنار نهادیم.^{۳۳}

امروز دیگر چنین گزینه‌ای وجود ندارد. می‌باید با دقت تمام بویژه مفهوم لنین از حزب انقلابی و ارتباط آن با طبقه‌ای که می‌کوشد رهبری کند و ماهیت شکل دولتی که پس از پیروزی پدیدار می‌شود، بررسی کنیم. قبل از هر چیز لازم است مفهوم او از جایگاه نظریه در چنین حزبی، خاستگاه آن و معیار اعتبار آن را مجدد واریسی کنیم.

مارکسیسم در انترناسیونال دوم کائوتسکی و «تجدیدنظر طلبی»

در ۱۸۸۹ تلاش‌هایی که برای بازسازی سازمان انترناسیونال کارگری پس از شکست کمون پاریس انجام شده بود، سرانجام به بار نشست. اکنون ۶ سال از مرگ کارل مارکس و ۱۷ سال از انحلال انجمن بین‌المللی کارگران (انترناسیونال اول) می‌گذشت.

در آن زمان جنبش سوسیالیستی متشکل از چندین سازمان توده‌ای بود که حزب سوسیال دمکرات آلمان (SPD) مهمترین رکن آن محسوب می‌شد. البته برجسته‌ترین چهره انترناسیونال دوم فردریک انگلس بود (کمی بعد درباره او بیشتر خواهیم گفت)، اما پس از مرگ او در ۱۸۹۵ و تا سال ۱۹۱۴ رهبری انترناسیونال به دست SPD افتاد.

به همین سبب دیدگاه‌های کارل کائوتسکی (۱۸۴۵-۱۹۳۸) رهبر فکری حزب سوسیال دمکرات آلمان به شکل «مارکسیسم سخت‌کیش» نمود پیدا کرد. کائوتسکی بر خصلت «علمی» این سخت‌کیشی تاکید فراوانی داشت. او معتقد بود عملکرد «قوانین تاریخ» پیروزی جنبش سوسیالیستی را تضمین می‌کند. این

قوانین که شباهت زیادی به قوانین طبیعت داشتند، مستقل از اراده و آگاهی آدمی عمل می‌کردند. قوانین تاریخ که کاربردی جهان‌گستر داشتند، از انسان‌ها به مثابه ابزاری برای تحقق خود بهره می‌بردند. بررسی این قوانین بر عهده «ماتریالیسم تاریخی» یا «مفهوم ماتریالیستی تاریخ» بود.

کائوتسکی پیش از این سرمایه را به مجموعه‌ای از «عقاید اقتصادی» که هیچ ربطی با ایده کمونیسم نداشتند، فروکاسته بود^{۳۲}. او باور داشت که این عقاید نحوه گسترش اقتصادی تولید سرمایه داری را که پیشرفت فنی و رشد و تمرکز پرولتاریا را به بار می‌آورد، نشان می‌دهند. «حزب مارکسیستی» نیز مجهز به عقاید علمی «مارکسیسم» و وظیفه داشت حقایق را به میان توده‌ها ببرد. روشنفکران سوسیالیست سوسیالیسم علمی را به کارگران می‌آموختند.

از نظر کائوتسکی او و مردمانی نظیر او به واسطه کار علمی خویش صاحبان اصلی این حقایق محسوب می‌شدند بنابراین چنین جدیت و تلاشی برای انسان‌های دیگر امکانپذیر نبود. اما او هیچ‌گاه تردید نکرد که کارگران سازمان یافته تحت چنین رهبری، سرانجام به نیروی کافی و بزرگ سازمان یافته‌ای که برای محو سرمایه لازم بود، دست پیدا خواهند کرد.

دیدگاه کائوتسکی درباره «روش کسب قدرت» این چنین بود. آن چه او انقلاب سوسیالیستی می‌خواند تلاشی طولانی و پر زحمت بود، امر تدریجی که با «انقلاب سیاسی» به سرانجام می‌رسید. سوسیالیسم اساساً به معنای آن بود که صنعت تحت کنترل متمرکز دولت قرار خواهد گرفت، دولتی که از نظر او شکل پیشرفته‌ای از پارلمانتاریسم بود.

حزب سوسیال دمکرات آلمان قدرتمندتر شد و سالیان درازی برابر قوانین ضد سوسیالیستی بیسمارک تاب آورد و توانست به نحو روزافزونی به نیروی انتخاباتی موفق مبدل شود. حالا دیگر گرایش‌های تازه‌ای میان رهبران آن شکل گرفته بود. ادوارد برنشتاین (۱۸۵۰-۱۹۳۲) پس از تبعید به لندن با افکار

اصلاحی فابیان‌های انگلیسی آشنا و شیفته آن‌ها شد. او به همراه دیگر دست پروردگان انگلس زیر سوال بردن مبانی افکار کائوتسکی را آغاز کرد.

در ۱۸۹۷ برنشتاین اعلام کرد که مفهوم کائوتسکی از انقلاب سوسیالیستی (او آن را انقلاب مارکس می‌خواند) دیگر منسوخ شده است. سرمایه‌داری، تدریجاً و به شیوه‌ای صلح آمیز در حال گذار به سوسیالیسم است. نظریه ارزش اضافی دیگر اعتبار خود را از دست داده است. دیالکتیک دیگر چیزی بیش از یک اسطوره نیست و ماتریالیسم صرفاً تعصبی از مد افتاده است. اگر با «بازگشت به کانت» که در آن روزها در حلقه‌های دانشگاهی سخت شایع بود، از «هگل باوری» مارکس دست کشیده شود، حرکت به سمت سوسیالیسم بسیار راحت‌تر می‌شد. برای تشخیص‌گزینش سیاستی سوسیالیستی در آلمان ضروری است که با نقد لیبرالیستی امپریالیسم همگام شویم.

کائوتسکی وظیفه مبارزه با حمله به «سخت‌کیشی» را عهده داشت و پس از مدتی دودلی و تردید، سرانجام با نهایت ادب آن چه را فکر می‌کرد مارکس درباره ختم شدن جبری تکامل سرمایه‌داری به سوسیالیسم گفته، دوباره تأیید کرد. اما برنشتاین صدای رسای تفکراتی بود که باور بسیاری از رهبران پارلمانتاریست سوسیال دمکرات و کارچاق‌کن‌های اتحادیه‌های کارگری را که پیش از این سکوت پیشه کرده بودند، تشکیل می‌داد. آن‌ها تا زمانی که می‌توانستند به سیاست «واقعی» (و کارگزاران آن) بچسبند، دیگر به دقایق نظری کوچکترین اعتنایی نشان نمی‌دادند.

رزا لوکزامبورگ (۱۸۷۱-۱۹۱۹) سخنگوی گروه جدید چپ‌گرایان بود که از اعضای جوان‌تر تشکیل می‌شد. او در پاسخ برنشتاین «اصلاح یا انقلاب اجتماعی» را نوشت که بسیار عمیق‌تر از پاسخ کائوتسکی بود. در این نوشته به نحو درخشانی اعلام کرد که «تجدید نظر طلبی» باز نمود سازشی فرصت طلبانه با جامعه بورژوازی است. اما در هیچ‌کجا به مبانی فلسفی این مسئله نپرداخت. در

حقیقت او در تمامی کتاب‌ها و مقاله‌های پرشماری که به جنبش بین‌المللی ارزانی کرده است، دلبستگی چندانی به این مسئله نشان نمی‌دهد. چرا که حقانیت مارکسیسم به عنوان پیکره‌ای از عقاید از سوی کسانی همانند کائوتسکی نیز امری مسلم انگاشته می‌شد. و او هم همچون کائوتسکی و با همان درجه از اطمینان بر آن بود که سرمایه‌کتابی درباره «ساختار اقتصادی سرمایه‌داری» است.

در امپراتوری تزاریستی طبقه کارگر در حال رشد بود و به همراه آن جنبش غیرقانونی کارگران نیز آرام آرام خودنمایی می‌کرد. گنورگ پلخانف در سوئیس که تبعیدگاه او بود، گروهی از روشنفکران را که در تلاش ایجاد یک سازمان سوسیالیستی بودند به دور خود گرد آورد و ادعا کرد که پایه افکار این گروه را مارکسیسم تشکیل می‌دهد. لنین صرف نظر از اختلافات سازمانی که گاه بروز می‌کرد افکار نظری خود را بر نوشته‌های پلخانف و کائوتسکی بنا نهاده بود.

پلخانف در انترناسیونال دوم به رهبر مدافع «سخت‌کیشی» مبدل شده بود که بی‌وقفه کائوتسکی را به مبارزه علیه بنیادهای فلسفی «تجدید نظر طلبی» برنشتاین فرا می‌خواند. کائوتسکی، هرگز نتوانست به قلب افکار برنشتاین حمله کند. رهبر فکری انترناسیونال در نامه‌ای به پلخانف در ۱۸۹۸ اعلام کرد:

من هرگز از قدرت فلسفی زیادی برخوردار نبوده‌ام. اگر چه کاملاً بر نقطه نظر ماتریالیسم دیالکتیک ایستاده‌ام، با این همه فکر می‌کنم که نقطه نظر اقتصادی و نظری مارکس و انگلس در نهایت با افکار نوکانتی سازگار هستند.^{۳۵}

از نظر پلخانف ماتریالیسم مارکس بسیار حیاتی بود. ما بعدها خواهیم دید که فاصله زیادی میان «سخت‌کیشی» پلخانف و افکار واقعی مارکس وجود دارد.

فلسفه و بلشویسم

پس از بحث در انترناسیونال، لنین و رفقای او حمایت شدیدی از کائوتسکی کردند. البته این درست است که سازمان‌های غیرقانونی انقلابیون روسیه شباهت ناچیزی با پیکره «رسمی» سوسیال دموکراسی در کشورهای پیشرفته داشت، اما این دلیلی نبود که در کار نظری از رهبری «سخت‌کیش» خود فاصله داشته باشند.

در میان «مارکسیست‌ها»ی روسی که برای سازمان دادن حزب غیرقانونی سوسیال دمکرات کار روسیه (RSDLP) تلاش می‌کردند، لنین بیش از همه مشتاق مبارزه با گرایش «اکنونیستی» بود و می‌کوشید مبارزات «خودبه‌خودی» (اقتصادی) اتحادیه‌ای را به سطح نظری ارتقا دهد. او این امر را با تلاش برای جایگزین ساختن یک سازمان «از انقلابیون حرفه‌ای» که توانایی بسیج و رهبری طبقه کارگر جوان روسیه را در سرنگونی تزار دارا باشد، به جای روحیه «محفلی» که بر جنبش غیرقانونی مارکسیست حاکم بود، پیوند زد.

در هر حال همان‌گونه که راه و رسم لنین بود، او طی این مبارزه افراطی موضع نظری ممکن را اتخاذ کرد که می‌توان آن را بویژه در کتاب چه باید کرد؟ او که در ۱۹۰۲ به چاپ رسید به روشن‌ترین وجه مشاهده کرد. کمی بعد او توانست با وام گرفتن افکار رهبر خود کائوتسکی، مضامین اندیشه‌های او را آشکار کند. او استدلال کرد که نظریه مارکسیستی «به نحو خودبه‌خودی» از میان طبقه کارگر بر نخواهد خاست، بلکه می‌باید «از بیرون» و توسط روشنفکران بورژوا به درون جنبش کارگری برده شود.

تاریخ تمامی کشورها نشان می‌دهد که طبقه کارگری که تنها به تلاش‌های خود متکی است، صرفاً قادر است به آگاهی اتحادیه‌ای دست یابد، یعنی محکوم به اتحاد در اتحادیه‌ها، مبارزه علیه

کارفرمایان و تلاش برای واداشتن دولت به گذراندن قوانین ضروری کار و غیره است. نظریه سوسیالیسم از درون نظریه‌های فلسفی، تاریخی و اقتصادی و توسط نمایندگان تحصیل کرده طبقات ثروتمند، یعنی روشنفکران، بالیده و نشو نما یافته است. مارکس و انگلس بنیانگذاران سوسیالیسم مدرن به قشر روشنفکر بورژوازی تعلق داشتند.

وظیفه دمکراسی سوسیالیستی مبارزه علیه این خود به خودی بودن و منحرف ساختن جنبش خود به خودی طبقه کارگر از این مبارزه‌ی اتحادیه‌ای که زیر لوای بورژوازی انجام می‌گیرد و بردن آن به زیر لوای سوسیال دمکراسی انقلابی است.^{۳۶}

شما به هیچ وجه نمی‌توانید چنین مضمونی را در نوشته‌های مارکس و انگلس بیابید. آن‌ها در تمام عمر خود علیه کسانی که فرقه ساز بودند و قصد داشتند جهان را چنان نشان دهند که می‌باید باشد، مبارزه کردند. در عوض آن‌ها اعلام کردند که کمونیسم «جنبش اکثریت عظیم در جهت منافع اکثریت عظیم است»^{۳۷}. تنها طبقه کارگر می‌توانست به خودرهایی خویش دست یازد. در حالی که کارگران در انجام این وظیفه از سوی اعضای تمامی بخش‌های دیگر جامعه مورد حمایت قرار می‌گیرند، هیچ کس به جز آن‌ها قادر نیست این کار را برای اقشار دیگر جامعه انجام دهد.^{۳۸}

این شکاف میان مارکس و «مارکسیست‌ها» پر شدنی نیست. زمانی که پلخانف پیش نویس برنامه حزبی را آماده می‌کرد صورتبندی «دیکتاتوری پرولتاریا» را به آن افزود. اما خوانش «مارکسیست‌ها»ی روسی از این عبارت کاملاً متفاوت بود، چندان که حتی خود مارکس نیز در صورت زنده بودن دیگر قادر نبود ایده خود را تشخیص دهد.

مارکس و انگلس از این اصطلاح دقیقاً برای متمایز ساختن خود از پیروان

انقلابی فرانسوی اگوست بلانکی (۱۸۸۲-۱۸۱۱) استفاده کردند. بلانکی عمر خود را بر سر طرح «دیکتاتوری» انقلابی گذاشت که می‌باید از سوی نخبه‌گان توطئه‌گر اعمال می‌شد و پس از تشکیل این دولت کافی بود که کارگران تنها از این دولت پیروی کنند. اما مارکس و انگلس در جهت عکس این موضع استدلال کردند و اعلام کردند که کمونیسم تنها می‌تواند از طریق عمل کل طبقه پرولتاریا که در کشورهای پیشرفته اکثریت جمعیت را تشکیل می‌دادند، برقرار شود. دولتی که استثمارشوندگان را به نیابت از استثمارگران سرکوب می‌کند می‌باید سرنگون شده و جای خود را نه به دولت جدید «کارگری» بلکه به پیکره‌ای بدهد که بلافاصله خود را در جامعه مستحیل می‌کند. این را مارکس «دیکتاتوری پرولتاریا» می‌خواند.

اما انقلابیون روسی با سنت قهرمانانه «تروریسم»ی که در پشت سر داشتند ناگزیر از فعالیت غیرقانونی برای سازمان دادن پرولتاریایی بودند که اقلیت کوچکی را در کشوری دهقانی تشکیل می‌داد. به همین دلیل بود که «دیکتاتوری پرولتاریا» در نزد سوسیال دمکرات‌های روسیه شکل و شمایل دولتی را به خود می‌گرفت که دستگاه‌های آن «محدودیت قانونی» نداشتند. واضح است که پلخانف این دستگاه‌ها را در استان اقلیتی تعیین کننده و نیکخواه می‌خواست. در سال‌های ۱۹۰۲-۳ بحث بر سر مضامین چنین نحوه نگرشی تازه آغاز شده بود.

کنگره دوم حزب سوسیال دمکرات کار روسیه در ۱۹۰۳ تشکیل شد و تنها چند ماه پس از آن بود که هیئت سردبیری روزنامه *ایسکرا* (که از پلخانف یولیوس مارتوف (۱۸۷۳-۱۹۲۳) و ترسکی تشکیل می‌شد) کتاب *لنین* را به چاپ رساند. صورتبندی ارائه شده *لنین* در چه باید کرد؟ مورد چالش قرار گرفت. او به جای دفاع از این مضامین گفت:

آشکار است که در اینجا پرده‌ای از مبارزه علیه اکونومیسم با ارائه

اصولی مسئله نظری اصلی، یعنی شکل‌گیری ایدئولوژی اشنباه گرفته شده است... ما همگی می‌دانیم که «اکنونومیست‌ها» چوب را به یک سو خم کرده‌اند. برای برگرداندن چوب ضروری بود که آن را در جهت دیگر خم کنیم. و این کاری است که من انجام داده‌ام^{۳۹}.

اما تا پایان دهه ۱۹۲۰ لنین خداگونه فرصت آن را نیافت که در این مسئله تغییری وارد کند. این صورت‌بندی‌های خاص در این کتاب خاص، به عنوان اصول نظری بنیادین مورد ستایش قرار گرفتند.

ترتسکی به یک دلیل هرگز این اصول را نپذیرفت. اما از آن جایی که فشار زیادی از سوی استالینیسیم وارد می‌شد، پس از ۱۹۱۷ و در تمام طول عمر خود در هیچ نوشته‌ای درباره این موضوع سخنی نگفت. اظهار نظرهایی که درباره چه باید کرد؟ در زندگی نامه ناتمام او از استالین نمودار شد^{۴۰}، در عوض آن که نقطه آغازی برای توسعه فهم طبیعت سازمان انقلابی باشد، برای ترتسکی همیشه دردسر ساز بود. در حقیقت در برخی گروه‌های ترتسکیست موضع لنین در چه باید کرد؟ به صورت بت واره درآمد و کانون اصلی نظریه آن‌ها درباره سازمان را تشکیل می‌دهد.

ایده تمرکز افراطی و «نظم انقلاب» در دستان استالین به صورت ابزاری برای سرکوب هر گونه انتقاد یا بحثی درآمد. هر نوع ایده‌ای از «حزب» به بت واره یا بت‌واره‌هایی مبدل می‌شد که از بحث مارکس درباره این که پرولتاریا باید «حزب خویش را تشکیل دهد» دور می‌افتاد.

واقعه دیگری نیز که در کنگره ۱۹۰۳ رخ داد، می‌تواند روشنگر مسئله باشد. بحثی بر سر اخذ آرای عمومی بر سر برنامه حزب در گرفت. پوسادوفسکی پرسید: «آیا تمامی اصول دمکراتیک می‌باید منحصر در انقیاد منافع حزب قرار گیرند»^{۴۱}.

در میان صدای کف زدن‌ها و اعلام هشدارها او به پرسش خود قاطعانه پاسخ مثبت داد و شدیداً از سوی پلخائف مورد حمایت قرار گرفت.

پلخائف: اگر انتخابات به ضرر ما تمام شود ما می‌باید بکوشیم پارلمان را نه پس از دو سال، بلکه در صورت امکان ظرف دو هفته منحل سازیم.

کف زدن‌ها. برخی نیمکت‌ها او را به سکوت تشویق کردند. صداها: «شما نباید او را ساکت کنید!»

پلخائف: چرا که نه من قویاً خواستارم که رفقا خویشتنداری نشان ندهند ۴۲.

اگر چه لنین عملاً در این بحث سخنی نگفت، اما کاملاً با پلخائف موافق بود. با آشکار شدن شکاف در هئیت تحریریه ایسکرا لنین و پلخائف ابتدا علیه مارتوف و ترسکی موضع گرفتند. تنها در سال‌های بعد بود که شکاف میان «بلشویسم» و «منشویسم» شکل گرفت و پلخائف رهبر منشویک‌ها شد و ترسکی نیز در خارج از دو گروه قرار گرفت. (پلخائف تنها سه سال بعد از آشکار شدن این اختلافات انتقاد از چه باید کرد؟ را آغاز کرد). منشویک‌ها و بلشویک‌ها شکل سازمانی متمرکز و «دیکتاتوری پرولتاریا»ی پلخائف را برگزیدند.

تقابل دیدگاه‌های پلخائف و لنین در زمان مجادله با رزا لوکزامبورگ بسیار مفید است. به دنبال انقلاب ۱۹۰۵ در روسیه، رزا لوکزامبورگ در بحثی در حزب سوسیال دمکرات آلمان با نوشتن رساله اعتصاب عمومی، حزب سیاسی و اتحادیه کارگری شرکت جست.

انقلاب حتی زمانی که پرولتاریا به همراه سوسیال دمکرات‌هایی که در راس آن قرار گرفته‌اند در نقش رهبر نمودار می‌شود مانور پرولتاریا در میدان گاه باز نیست بلکه جنگی است در وسط کارزار بی‌وقفه و فروپاشیدن بنیاد اجتماعی. خلاصه در اعتصاب توده‌ای

روسیه خود به خودی بودن نقش بزرگی ایفا می‌کند نه به این دلیل که پرولتاریای روسیه «تحصیل کرده» نیست بلکه به این دلیل که انقلاب‌ها به هیچ کس اجازه نمی‌دهند با آن‌ها همچون معلم مدرسه رفتار کنند.

«ماتریالیسم دیالکتیک»

جنبش استالینیستی کاربرد عبارت «ماتریالیسم دیالکتیک» را با نام کارل مارکس رایج کرد. این عبارت پیش از این نیز استفاده شده بود، اما نه در زمان حیات مارکس. لنین به سال ۱۹۰۸ در پیشگفتار کتاب ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم نوشت: «مارکس و انگلس به دلایل زمانه دیدگاه فلسفی خود را ماتریالیسم دیالکتیک خواندند^{۴۳}». او در این باره کاملاً مطمئن بود و احساس می‌کرد نیازی به ارائه مرجعی برای این امر وجود ندارد.

در واقع هیچ مرجعی وجود نداشت. مارکس هرگز از این عبارت در نوشته خود استفاده نکرده بود. اصطلاح «ماتریالیسم دیالکتیک» در ۱۸۹۱ توسط پلخانف در مقاله‌ای در نشریه زمانه نو^۱ کائوتسکی مطرح شده بود^{۴۴}. او اشتباه می‌کرد. معتقدم که او این عبارت را صرفاً از کاربرد انگلس در آنتی دورینگ و لودویگ فوئرباخ اقتباس کرده بود. این مسئله صرفاً مسئله واژه شناختی نیست. او قصد داشت با گرایش پوپولیستی^۲ که اساس ایده‌های آن‌ها در مورد انقلاب روسیه بر اراده ذهنی انقلابی استوار بود مبارزه کند. پلخانف به جای آن دیدگاه ماتریالیستی را قرار داد که هیچ جایی برای اراده باقی نگذاشت. در واقع این مفهوم را به مارکس تحمیل کرد. سال‌ها بعد (۱۹۲۰) لنین نوشت: «بلشویسم در ۱۹۰۳ بر بنیان‌های مستحکم نظریه مارکسیستی شکل گرفت^{۴۵}». اما افسوس

که چنین نبود.

الکساندر بوگدانف (۱۸۷۳-۱۹۲۸) یکی از همکاران نزدیک لنین و طرفدار پر و پا قرص افکار اصلی او در چه باید کرد؟ بود. بوگدانف همچون دیگر اعضای حزب یکی از پیروان پرشور ارنست ماخ (۱۸۳۸-۱۹۱۶) فیزیکدان برجسته اتریشی فیلسوف و آشنا با تاریخ علم نیز بود، کسی که به مسائل روش شناختی پیشرفت‌های معاصر فیزیک سخت علاقه نشان می‌داد. بوگدانف چنین پنداشت که افکار ماخ جایگزین «علمی» خوبی برای «دیالکتیک»، یعنی اساس سوسیالیسم است.

نظریه شناخت ماخ بر حس، یعنی چیزی شبیه به شک باوری اسکات دیوید هیوم در قرن هجدهم مبتنی بود. لنین با دنباله روی از پلخانف بعدها نظرات ماخ را حمله به «مارکسیسم سخت کیش» تلقی کرد. آن‌ها باور داشتند که مارکسیسم بر «ماتریالیسمی» مبتنی است که از وجود عینی جهان مستقل از اندیشه افراد آغاز می‌شد.

اما این امر بعدها اتفاق افتاد. تروتسکی زمانی که در ۱۹۰۲ پس از فرار از سیبری به لندن آمد گفته خود را به لنین در زندان درباره بحثی که می‌کرد به خاطر آورد:

در کتاب بوگدانف که مارکسیسم را با نظریه شناختی در می‌آمیخت که ماخ و آوناریوس مطرح ساخته بودند تأثیر فلسفی زیادی بر ما داشت. لنین نیز در آن زمان چنین می‌اندیشید که نظریه‌های بوگدانف درست هستند. او با لحنی شرمسار می‌گفت «من فیلسوف نیستم اما پلخانف فلسفه بوگدانف را ایده آلیسمی در جامه‌ی مبدل خوانده است». چند سال بعد لنین کتاب بزرگی را به بحث‌های ماخ و آوناریوس اختصاص داد و در نقد نظریه‌های آن‌ها با پلخانف همصدا شد.^{۴۶}

بین ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۶ کتاب سه جلدی *امپریو مونیسم بوگدانف* در مسکو به چاپ رسید که همچنان در میان بلشویک‌ها بود و معاون *لنین* به حساب می‌آمد. پس از شکست شورش ۱۹۰۵ تمام جناح‌های حزب سوسیال دمکرات کار روسیه با مشکلات سیاسی بزرگی مواجه شدند. یکی از نمودهای این مشکلات تجدید حیات علائق به فلسفه علم *ماخ* بود. (نمود دیگر این مشکلات تلاش *لونا چارسکی* (۱۸۷۵-۱۹۳۳) در ساختن «مذهب سوسیالیستی» سکولار بود).

در ۱۹۰۵ *شناخت و خطای ماخ* به چاپ رسید. در سال‌های بعد اعضای *ماخیست* جناح‌های بلشویک و منشویک به هم پیوستند و مطالعاتی در زمینه فلسفه *مارکسیسم* را به چاپ رساندند. در ۱۹۰۸ چاپ روسی کتاب *پیشین ماخ* *تحلیل ادراک* با مقدمه پرشوری از *بوگدانف* منتشر شد. اکنون *لنین* مصمم بود که این افکار نماینده یورشی اساسی به ارکان *مارکسیسم* هستند و از این روی برای جناح بلشویک اشکال ایجاد می‌کنند.

برای مدت زمان طولانی او موضع خود را بیان نمی‌کرد تا مانع از انشعاب در درون حزب بلشویک شود و با هیئت سردبیری روزنامه بلشویکی *پرولتاریا* بر سر داشتن موضع فلسفی بی طرف موافق باقی ماند. *پلخانف* که اکنون مخالفان منشویک *لنین* را رهبری می‌کرد از آشفتگی *لنین* شادمان بود. او گروه *لنین* را به «ذهنی‌گرایی»^۱ مشابه تروریست‌های نارودنیک متهم می‌کرد. *پلخانف* با حمله به «*لنین* و نیچه‌ای‌ها و *ماخیست‌هایی* که دور او را گرفته‌اند» با مسرت اعلام می‌کرد: کسانی که «درباره به چنگ آوردن قدرت به وسیله‌ی سوسیال دمکرات‌ها طی انقلاب بورژوازی به تعویق افتاده در حال حاضر سخن می‌گویند به دیدگاه‌های سیاسی «*گرایش نارودنایا و لیا*» بازگشته اند»^{۴۷}.

تا مدت‌ها *لنین* سردرگم بود و پیشنهاد مبارزه مشترک را با *پلخانف* علیه

1. subjektivism

ماخیست‌های منشویک و بلشویک بررسی می‌کرد. سرانجام لنین توافق با ماخیست‌های بلشویک را شکست و با این افراد از در مخالفت حاد سیاسی درآمد. او تعداد زیادی کتاب فلسفی از والنتینوف (۱۸۹۰-۱۹۷۵) منشویک ماخیست (یکی از اهداف حمله خود) به عاریت گرفت و تألیف ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم را آغاز کرد و بیشتر سال ۱۹۰۸ را در ژنو، لندن و پاریس به این کار اختصاص داد. (والنتینوف گزارش داد که لنین زمانی کتاب‌ها را به او برگرداند که تألیف خود را به پایان رسانده بود). این کتاب در دستان استالین به منبع بی‌چون و چرای «ماتریالیسم دیالکتیک» مبدل شد.

پلخانف در تدوین دیدگاه مونیستی تاریخ (۱۸۹۴) بسیار محتاط‌تر بود. قیل و قال ماخیستی هنوز آغاز نشده بود و «تجدیدنظرطلبی» هنوز خود را نشان نداده بود.

ماتریالیسم... می‌کوشد پدیده‌های فیزیکی را با این یا آن کیفیت ماده با این یا آن ساختار انسانی یا به بیانی کلی‌تر با ساختار بدن حیوانی تبیین کند،... این همه آن چیزی است که درباره ماتریالیسم بطور کلی می‌توان گفت^{۴۸}.

پلخانف در پیشگفتار رساله‌ای در باب تاریخ ماتریالیسم (۱۸۹۶) تمام پرسش‌ها در مورد «نظریه شناخت» را کنار می‌زند:

از آن جایی که من نمی‌توانم خود را در زمره پیروان مدرسه‌گرایی نظری که امروزه چنین شایع و رایج است قرار دهم قصد پرداختن به این مسئله مطلقاً فرعی را ندارم^{۴۹}.

اما در ۱۹۰۸ پلخانف با کتاب کوچک ماتریالیست مبارز به چالش آشکار بوگدانف پاسخ داد. او به شیوه معمول مغرورانه خویش به سطحی‌نگری استدلال بوگدانف تاخت. از نظر پلخانف و لنین روش مبارزه با یورش‌های فلسفی به مارکسیسم در انترناسیونال، تأکید بر تداوم دیدگاه مارکس و انگلس و

ماتریالیست‌های مقدم‌تر بود، هر دو آن‌ها بر آن بودند که این به معنای تاکید بر «ماتریالیست» بودن آن‌ها است. بنابراین پلخائف در ماتریالیست مبارز «تعریفی از ماده» ارائه کرد:

ما «ماده» را که بر ارگان‌های حسی ما تاثیر می‌گذارد و احساسات مختلفی را در ما برمی‌انگیزد، مقابل «روح» قرار می‌دهیم ما آن چیزهایی را اشیای مادی (اجسام) می‌خوانیم که مستقل از شعور ما وجود دارند و بر حس ما تاثیرگذارند و احساسات معینی را در ما برمی‌انگیزند احساساتی که به نوبه خود زیربنای پنداشت‌های ما از جهان مادی یعنی از اشیای مادی و روابط متقابل آن‌ها را تشکیل می‌دهند.^{۵۰}

پلخائف با یکسان شمردن ماده با «شی در خود» کانت ادامه می‌دهد و در عین حال بحث کانت را درباره این که «اشیای در خود» اساساً غیرقابل شناخت هستند انکار می‌کند. آیا این به معنای آن است که احساس‌های ما شناخت صحیحی از ماده ارائه می‌کنند پلخائف پاسخ می‌دهد البته که نه آن چه ما از احساس‌های خود دریافت می‌کنیم [لوح] «هیروگلیف»ی است که می‌باید به وسیله‌ی فکر رمزگشایی شود.

«تعریف» پلخائف از ماده، تاریخی پرافتخار دارد اما ربطی به افکار مارکس و انگلس ندارد. این که ماده «توسط احساس‌های ما به ما عرضه می‌شود» به طور قطع دیدگاه ماتریالیست‌های قدیمی بوده است که پلخائف با نوشته‌های آن‌ها آشنایی کامل داشت. او از ماتریالیست بزرگ قرن هجده هوباخ نقل می‌کند که «ماده آن چیزی است که به طریقی بر احساس ما اثر می‌گذارد»^{۵۱}.

اما این متفکران بورژوا بودند که بشریت را ذره‌های متعقل مجزا از یکدیگر انگاشتند. از نظر ایشان احساس‌ها نشانه‌های فیزیکی برجای مانده از اثر اجسام بیرونی بر افراد بودند. بدین ترتیب شناخت تلویحا قابل فروکاهش به واکنش

منفعل شهروندان منفردی بود که بیرون از جامعه در نظر گرفته می‌شدند.^{۵۲} پلخانف کوشید نشان دهد که بازگشت برنشتاین به کانت (یا بهتر بگوئیم روایت نئوکانتی از کانت) بخشی از سازش عمومی با جامعه بورژوازی است. اما در واقع این روایت او از ماتریالیسم قرن هجدهم بود. لنین نیز در ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم تعریفی از ماده ارائه می‌دهد که بسیار به تعریف پلخانف شبیه است:

ماده مقوله‌ای فلسفی است که به واقعیتهای عینی اشاره دارد که از طریق حس قابل دریافت است و توسط احساس‌های ما که مستقل از آنها وجود دارند از آنها رونوشت برداشته عکس‌برداری می‌کنند و آنها را بازتاب می‌دهند.^{۵۳}

لنین برای آن که مشخص کند فیلسوفی رادیکال‌تر از پلخانف است ماتریالیسم خود را تیزتر می‌کند. او تاکید دارد که احساس‌ها «رونوشتی» از واقعیت مادی هستند. لنین اعلام کرد نظریه «هیروگلیف» دادن امتیازی ناروا به کانتی‌ها و پوزیتیویست‌ها است: «در نظر گرفتن احساس‌های ما به عنوان تصاویر جهان بیرونی و تصدیق حقیقت عینی پذیرش نظریه ماتریالیستی شناخت است (همه این‌ها یکی هستند)^{۵۴}» (پلخانف بعدها استفاده از اصطلاح «هیروگلیف» را پس گرفت و آن را «یک اشتباه» خواند).

«نظریه رونوشتی» لنین (که درک مقصود او از آن سخت دشوار است) قصد داشت آخرین آثار ایده‌آلیسم و ذهنی‌گرایی را ریشه کن کند، اما در واقع به نحو نامربوطی «ماتریالیسم دیالکتیک» را به آنجا رساند که «حقیقت عینی» را بر «احساس» فردی بنا می‌کند.

لنین در ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم به نحو مبهمی نسبت به این ضعف‌ها آگاه است با این همه او قدرت گسیختن از آموزه‌های بنیادین پلخانف را ندارد.

هیست سال بعد پس از آن که آثار لنین که در مبارزه‌ای پر تب و تاب و پویا جهت روشن ساختن امور نوشته شده بودند به جزم‌های مذهبی مبدل شدند و زمینه را برای فلسفه بوروکرات‌ها مهیا کردند.

لنین بر این نظر انگلس در لودویگ فوئرباخ تاکید داشت که ماتریالیسم «با توجه به اکتشافات دوران ساز رخ داده در سپهر علوم طبیعی» «ناگزیر از تغییر شکل است». اما ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم با تمامی ناسازگاری‌هایی که داشت به عنوان متنی قطعی تثبیت شد و بخشی از توپخانه «ماتریالیسم دیالکتیک» را شکل داد. البته استالین به چنین جهانبینی جزمی احتیاج داشت اما کسانی که در جنگ علیه استالینیسم از ترسکی پیروی می‌کردند هرگز توانایی آن را نیافتند که وارد عرصه چالش فلسفی با این کتاب شوند و خود را از قید آن آزاد سازند.

مفاهیم سیاسی لنین در عمل به نحو برجسته‌ای با افکار فلسفی مرشدش مخالفت داشتند. اما او هرگز نتوانست بنیان‌های فلسفی دفاع پرشور خود یا برداشت خود را از اثر سه جلدی پلخانف آشکار سازد. لنین در حالی که خیانت پلخانف در ۱۹۰۵ نحوه نگرش او به جنگ دوم جهانی در ۱۹۱۴ و پشتیبانی‌اش از دولت موقت کرنسکی را در ۱۹۱۷ محکوم می‌کرد هرگز از بزرگداشت آثار فلسفی پلخانف دست نکشید و هرگز آشکارا از او نگسست. (جالب توجه است که دیدگاه‌های بوگدانف به واسطه اثری که بر بوخارین داشت عملاً در تاریخ بلشویسم دوباره ظاهر شد).

لنین برابر «سخت‌کیشی»

لنین تا اگوست ۱۹۱۴ از مرجعیت نظری کارل کائوتسکی دفاع می‌کرد و هیچ‌گونه علائمی مبنی بر عدم توافق بنیادین با او را نشان نمی‌داد. هر چند بلشویک‌ها حدود یک دهه علیه خط مشی سیاسی گئورگ پلخانف مبارزه

می‌کردند با این حال نوشته‌های فلسفی او را به عنوان ادامه نبوغ آمیز آثار مارکس و انگلس که تنها با مختصر اضافاتی همراه است، پذیرفته بودند.

در اوایل قرن بیستم همان گونه که کائوتسکی به عنوان رهبر انترناسیونال مورد حمایت پلخانف بود، اشارات و گاه نوشته‌ها و قطعنامه‌هایی مبنی بر مخالفت طبقه کارگر با جنگ امپریالیستی داشت. سرانجام در اگوست ۱۹۱۴ این دو به حامیان امپراتوری‌های متخاصم در جنگ امپریالیستی مبدل شدند. زمانی که سوسیال دمکرات‌های آلمان در رایشتاگ به بودجه نظامی قیصر رای دادند تنها صدای اعتراضی که به گوش رسید صدای کارل لیبنکخت بود. کائوتسکی این «پاپ مارکسیسم» برای توجیه سازش خود به نقل قول‌هایی از مارکس و انگلس متوسل شد. انترناسیونال دوم به عنوان سازمان احزاب کارگری که دارای ابعاد جهانی بود، در واقع به پایان خود رسید.

این دگرذیسی رهبر «سخت‌کیشی» مارکسیستی به هیچ وجه رزا لوکزامبورگ را شگفت زده نکرد. او چهار سال پیش از آن در جریان بحثی که نئین طرف کائوتسکی را گرفته بود از کائوتسکی بریده بود و اکنون به نحو درخشانی فروپاشی بین‌الملل را تحلیل می‌کرد و با همفکران خود در تایید مجدد اصول انترناسیونالیسم پرولتاریایی قهرمانانه می‌جنگید. او در ۱۹۱۹ به دست جنایتکاری که از سوی سوسیال دمکرات‌ها حمایت می‌شد به نحو وحشیانه‌ای به قتل رسید.

اما از نظر نئین خیانت کائوتسکی در ۱۹۱۴ کاملاً غیرقابل پیش‌بینی بود. او که از این دگرگونی شوکه شده بود بر آن شد که تمامی مضامین پنهان و مبانی عینی این دگرگونی را کشف کند. او شروع به بررسی تمامی جوانب افکار انترناسیونال کرد و به ویژه به بازبینی افکار خود پرداخت (هرچند به ندرت چنین می‌کرد). در سوئیس و در هنگامه آغاز جنگ مطالعه فلسفه و بویژه هگل را آغاز کرد. می‌توان آثار مطالعات علم منطق هگل و بخش‌هایی از تاریخ فلسفه او را که به

نظرش هر چه بیشتر پیش می‌رفت بیشتر و بیشتر اهمیت پیدا می‌کرد، در «دفترها» ی ۱۹۱۴-۱۵ یافت. روایت استالینیستی تاریخ طبیعتا ماهیت رادیکال تغییری را که افکار او پدید آمده انکار می‌کرد.

لنین در ۱۹۰۸ در ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم «سخت کیشی» را عمدتاً بر اساس آثار پلخانف و نقل قول‌های کائوتسکی به عنوان یک مرجع تعریف کرد. اما در «دفترهای» خود در ۱۹۱۵ درباره سرمایه چنین می‌نویسد: «نیم قرن بعد هیچ مارکسیستی مارکس را نمی‌فهمید!»^{۵۵}. نباید از کنار نخستین جمله خودانتقادی لنین به عنوان لفاظی ساده گذشت. او می‌کوشید با استفاده از هگل گسست از کائوتسکی و پلخانف را که اساساً بسیار دیر اتفاق افتاده بود تعمیق ببخشد و روشن کند.

«مارکسیست‌های ارتدکس» (و از آن جمله خود من!) با تحریف و تغییر کوشیدند «دفترها» ی لنین را با ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم که فقط شش سال پیش از آن نوشته شده بود سازگار کنند. البته این کار غیرممکن بود. برای مثال لنین در ۱۹۱۸ فلسفه ایده‌آلیستی را نوعی «تاریک اندیشی کشیش‌وار» خواند. هفت سال بعد او نوشت: «ایده‌آلیسم هوشمند از ماتریالیسم کودن به ماتریالیسم هوشمند نزدیک‌تر است»^{۵۶}. او در کتاب پیشین خود ناسازگاری با پلخانف را امری ثانوی می‌شمرد. در دفترها می‌نویسد:

در باب مسئله نقد ماخیزم کانت باوری مدرن و غیره: پلخانف تا آن جایی که صرفاً افکار مقدماتی کانت را انکار می‌کند دیدگاه‌های کانت باوری «و آگنوستیسیسم به طور کلی» را بیشتر از موضع ماتریالیسم عامیانه مورد انتقاد قرار می‌دهد تا از نقطه نظر ماتریالیسم دیالکتیک^{۵۷}.

با این وصف لنین هرگز نتوانست به طور کامل از افکار فلسفی که از پلخانف فراگرفته بود، بگسلد.

لنین و دولت

لنین در جولای ۱۹۱۷ یادداشتی به کامنف (۱۸۸۳-۱۹۳۶) فرستاد که تا حدود زیادی داستان واقعی تکامل مارکسیسم را آشکار می‌کند.

رفیق کامنف محرمانه به شما می‌گویم. اگر من کشته شدم [واژه مرسوم روسی بیشتر به «سربه نیست شدن» یا «مسموم شدن» نزدیک است] از شما می‌خواهم دفتر مرا با نام «مارکسیسم و دولت» (که در استکھلم به امانت گذاشته‌ام) به چاپ رسانید. در این دفتر آماده و با جلد آبی تمامی نقل قول‌های مارکس و انگلس و نقل قول‌های بحث‌های کائوتسکی با پانکوک آمده است. همچنین مجموعه‌ای از گفته‌ها و بازبینی‌ها وجود دارند که تنها باید ویرایش شوند. من فکر می‌کنم می‌توان این کار را ظرف یک هفته به چاپ رساند. فکر می‌کنم این کار بسیار مهم است چرا که این فقط کائوتسکی و پلخانف نیستند که به کجراه افتاده‌اند. [تأکید از من است] تمام این‌ها یک شرط دارد: این رازی است که باید بین ما بماند.^{۵۸}

زمانی که لنین شروع به نوشتن مطالب دولت و انقلاب کرد (او هرگز این کار را به پایان نرساند) با شگفتی دریافت افکار مارکس و انگلس تا چه حد به فراموشی سپرده شده‌اند. این امر زمانی بیشتر به چشم آمد که در فردای انقلاب پرولتری مسئله سرنوشت دولت در مسیر گذار به کمونیسم مطرح شد.

برای مثال لنین از فقر فلسفه این جمله مارکس را نقل می‌کند که «طبقه کارگر... انجمنی را جایگزین جامعه بورژوایی می‌کند که از طبقات و تضاد آن‌ها جلوگیری می‌کند و دیگر به قدرت سیاسی معمولی احتیاجی نخواهد بود»^{۵۹} و در مانیفست کمونیست توانست آن چه را که به طعنه «یکی از نظرات فراموش

شده مارکسیسم» خوانده بود بیاید:

... اولین گام طبقه کارگر در انقلاب بالا کشیدن پرولتاریا به موضع طبقه حاکم و فاتح در جنگ دمکراسی است. پرولتاریا از قدرت سیاسی خود برای بیرون کشیدن تدریجی تمام سرمایه از دستان بورژوازی استفاده می‌کند و تمام وسایل تولید را در دستان دولت متمرکز می‌کند یعنی در پرولتاریا سازمان یافته به مثابه دولت ۶۰.

جالب توجه است که لنین در دولت و انقلاب کاملاً مطمئن است که مرحله «دیکتاتوری پرولتاریا» که مارکس و انگلس گاه از آن استفاده می‌کردند دقیقاً با این فکر معادل است که: پرولتاریا خود را به مثابه طبقه حاکم سازمان می‌دهد. سپس دولت شروع به «محو شدن» می‌کند.

لنین مخصوصاً به پیشرفتی که مارکس در نتیجه تجربه کمون پاریس در ۱۸۷۱ به دست آورد اشاره می‌کند. اکنون او قادر بود روشن کند که «پیش شرط هر انقلاب واقعی مردمی در قاره» «همچون گذشته دیگر انتقال ماشین بوروکراتیک و نظامی از یک دست به دیگری نیست، بلکه درهم کوبیدن آن است ۶۱».

- چه چیزی می‌باید جانشین این «ماشین» شود؟ لنین خاطر نشان می‌کند که مارکس شکل این جایگزینی را به همان شیوه می‌داند که کمون را سازمان داد:
۱. ارتش منظم سرکوب شده و جای خود را به «مردم مسلح بدهد».
 ۲. نمایندگان مردم را که از طریق حق رای همگانی انتخاب می‌شوند، می‌توان هر لحظه برکنار کرد و به آن‌ها می‌باید معادل دستمزدهای کارگران پرداخت شود. قضاوت نیز می‌باید انتخاب شوند.
 ۳. به جای مقامات اجرایی که دور از دسترس رای دهندگان قرار دارند «کمون می‌باید نه صرفاً پیکره‌ای قانونگذار بلکه عامل و اجرایی نیز باشد».
 ۴. کمون‌های محلی باید بسیاری از وظایف دولت مرکزی را بر عهده گیرند ۶۲.

منظوری که مارکس در هنگام سخن گفتن از سرنگونی خشونت‌آمیز نظم موجود و برپایی دیکتاتوری پرولتاریا در نظر دارد همین‌ها است. در ۱۹۱۷ لنین با او موافق بود و نمایندگان شوراهای کارگران و سربازان را معادل روسی کمون و «جمهوری دمکراتیک از نوع کمون^{۶۳}» می‌دید. اما درنده‌خویی و وخامت جنگ مداخله‌جویانه خارجی و جنگ داخلی تمامی این پنداشت‌ها را روفت و این افکار را از خاطره‌ها پاک کرد.

لنین به استثنای تزه‌های آوریل که چند ماه قبل از انقلاب نوشته شده‌اند شاید هرگز چیزی شبیه به دولت و انقلاب را ننوشته بود. او به عنوان شاگرد پلخانف تقریباً در تمامی مقالات نظری خود تفسیر خام آموزگار خود را از مرحله «دیکتاتوری پرولتاریا» تکرار می‌کرد، تفسیری که در برنامه‌های هر دو جناح منشویک و بلشویک حزب سوسیال دمکرات کار روسیه (RSDLP) وجود داشت. همان‌گونه که دیدیم این ایده پلخانف بود که «دیکتاتوری» باید به وسیله اقلیتی از جان‌گذشته اعمال شود و در شکل دولت در مقابل «دمکراسی» قرار گیرد.

لنین در ۱۷-۱۹۱۴ تا حدودی افکار مارکس را درباره کمونیسم مجدد آشکاف کرد و با انتقاد از خودکوشید افکار او را در پرتو فروپاشی انترناسیونال تکامل دهد. او با بازگشت به اساسی‌ترین موارد به دست و پنجه نرم کردن با دروغ‌پردازی در جنبشی پرداخت که خود پاره‌ای از آن محسوب می‌شد. این کتاب‌ها سرشار از افکار ژرفی بودند که راه آزادسازی بشریت را از طریق انقلاب جهانی سوسیالیستی که پیش روی ما قرار داشت، نشان می‌دادند. در هر حال این کتاب‌ها در حکم شروع کاری بودند که هرگز ادامه نیافت و بعدها نیز به فراموشی سپرده شد.

حتی پس از آن که نگرش‌های سیاسی کائوتسکی و پلخانف برای همگان آشکار شد و لنین دلمشغول دفاع از افکار مارکس و انگلس علیه آن‌ها بود، هرگز کلمه‌ای در مخالفت با نگرش فلسفی آن‌ها به چاپ نرساند^{۶۴}. حتی زمانی که

اهمیت هگل را در تفکر مارکس درک کرد و سطحی بودن تفسیرهای پلخانف را از آن دو دریافت هرگز نتوانست خود را از تاثیر مراد خویش برهاند. پس از ۱۹۱۷ هیچ فرصتی برای ادامه این پیشروی یا حتی درک اهمیت انجام چنین کاری وجود نداشت. بعدها تصویر اساطیری که استالین از لنین به جهان عرضه کرد از هر گونه ارزیابی معترضان‌های جلوگیری کرد.

در حقیقت تا آن جا که من اطلاع دارم لنین درباره مطالعاتی که در زمینه هگل انجام داده بود به جز موارد استثنایی حتی کلمه‌ای بر زبان نیاورد. من از دو مورد خاص مطلع هستم. یکی در مقاله‌ای درباره اهمیت ماتریالیسم مبارز (۱۹۲۲) که حتی در آن جا از پلخانف به نیکی یاد می‌کند. مرجع دیگر در بحث در زمینه اتحادیه کارگری در ۲۱-۱۹۲۰ بود که در صفحه ۳۱ و ۳۲ از این موضوع یاد می‌کند. این جانیز لنین بدون نام بردن از پلخانف قادر نبود درباره فلسفه سخنی بر زبان آورد.

اجازه دهید در پراگ برای اعضای جوان حزب اضافه کنم که شما نمی‌توانید به کمونیست روشنفکر واقعی مبدل شوید بی آن که تمام نوشته‌های فلسفی پلخانف را مطالعه کنید (منظور من مطالعه است) چرا که در تمام دنیا هیچ اثر بهتری از آن درباره مارکسیسم نوشته نشده است.^{۶۵}

او حتی در پانوشتی که به متن اضافه کرد به چاپ خاصی از آثار پلخانف و فهرست آن‌ها اشاره می‌کند.

قصد من نشان دادن این است که مبانی فلسفی تفکر مارکس در دوران بین الملل دوم به فراموشی سپرده شد و هرگز در سومین بین الملل از آن‌ها یاد نشد. حتی پیش از این که استالین «تجدید نظر» در مارکسیسم را آغاز کند «نه با قلم نظریه پردازانه بلکه با پاشنه GPU»^{۶۶} افکار بنیادین مارکس مدفون شده بودند.

انگلس و «مارکسیسم»

فردریش انگلس از ۱۸۴۴ تا زمان مرگ مارکس در ۱۸۸۳ همکاری نزدیکی با او داشت. از آن پس تا زمان مرگ او در ۱۸۹۵ انگلس رهبری جنبشی را عهده داشت که با سرعت رشد کرد و به انترناسیونال دوم مبدل شد.

شنیدن سرزنش‌های انگلس که به عامیانه ساختن افکار مارکس منحصر می‌شد، امری بسیار عادی است، به همین دلیل راه بسیار ساده‌ای است. این امر نیز حقیقت دارد که برخی از صورتبندی‌هایی که انگلس انجام داده قابلیت آن را دارند که بتوان از چندین جنبه البته ناقص و نابسندده مورد تفسیر قرار گیرند. بویژه این که سرمایه کتابی درباره «اقتصاد سرمایه داری» است که باید آن را بیشتر از یک خطای ساده و حاصل جلد دوم و سوم آنتی دورینگ انگلس و اعتقاد بی‌چون چرا به ترجمه انگلیسی پریشانی دانست که از جلد اول ارائه شده است. در هر حال، در مقایسه با تحریفات بعدی آثار مارکس، خطاهایی که انگلس مرتکب شده است، از اهمیت چندانی برخوردار نیستند. او تا پایان عمر تقریباً تماماً در دریای فرصت طلبی منزوی مانده بود و به تنهایی برای مفاهیمی که از مارکس سرچشمه گرفته بودند تا آن جایی که خود می‌فهمید، می‌جنگید. پیروان او به طور قطع از نقاط ضعف نوشته‌های او در بنیاد کردن «مارکسیسم» خود بهره بردند. در هر حال در چنین فرایندی حتی خود این آثار که نقش مهمی نیز در محبوبیت افکار مارکس داشتند تقریباً به اندازه خود نوشته‌های مارکس مورد تفسیر نادرست قرار می‌گرفتند.

انگلس آنتی دورینگ را در زمان حیات مارکس نوشت، کتابی که به سرعت به یکی از آثار نظری جنبش سوسیالیستی مبدل شد. (بخش‌هایی از آن بعدها تحت عنوان رساله سوسیالیسم علمی و تخیلی منتشر شد). او در این کتاب نوشت: «مارکس و من تنها کسانی بودیم که به خوبی دیالکتیک آگاهی را از فلسفه

ایده آلیست آلمان رهانیدیم و آن را در مفهوم ماتریالیستی طبیعت و تاریخ به کار گرفتیم^{۶۷}».

چنین اشاراتی آن هم در متونی که برای مطالعه عمومی طراحی شده اند نمی توانند همه چیز را درباره تفکر مارکس در این زمینه بازگو کنند. اما می توان گفت به هیچ وجه با تصویری که پلخانف ارائه می کند جور در نمی آیند. دقیق ترین جملات انگلس درباره «ماتریالیسم دیالکتیک» در قطعه زیر آمده است:

ماتریالیسم قدیمی به تمامی تاریخ گذشته ما چونان انباشته‌ای خام از عقل ستیزی و خشونت می نگرد، ماتریالیسم جدید در آن فرایند تکامل انسانیت را می بیند و قصد کشف قوانین آن را دارد. مفهوم کلی برداشت شده از طبیعت در نزد فرانسویان قرن هجده و هگل در دایره باریک و برای تا ابد تغییرناپذیر حرکت می کند، ماتریالیسم مدرن کشفیات جدیدتر علوم طبیعی را نیز با خود دارد که بر طبق آن‌ها طبیعت نیز تاریخ خود را دارد ... در هر دو مورد این [ماتریالیسم جدید] است که اساسا دیالکتیکی است و دیگر نیازی نیست که فلسفه را ویرای علوم دیگر قرار دهیم^{۶۸}.

این قطعه ممکن است به سادگی و شفافیت همیشگی نوشته‌های انگلس نباشد، اما به هیچ وجه نه از این فکر پشتیبانی می کند که «ماتریالیسم جدید» همان «ماتریالیسم قدیمی» است که با شکوفایی «دیالکتیکی» همراه شده و نه درباره «به کارگیری» مستقل دیالکتیک در طبیعت و در تاریخ تردیدی دارد؛ بلکه استدلال انگلس کاملاً در جهت عکس چنین استنتاجی قرار دارد: «دیالکتیک» هگل بر مبنایی ماتریالیستی پالایش یافته است.

دست‌نوشته‌های ناقص انگلس درباره علوم طبیعی در دهه ۱۸۷۰ نوشته شدند اما تنها در ۱۹۲۵ بود که تحت عنوان دیالکتیک طبیعت انتشار یافتند.

پس از آن بود که «مارکسیست‌ها» با جذب این نوشته‌ها به درون جهان‌بینی خود و به رغم شیوه غیرقطعی و سیاه‌مشقانه انگلس درباره «قوانین دیالکتیک» به این قوانین سیمای قطعی و تغییرناپذیری بخشیدند.

انگلس در ۱۸۸۸ مقاله لودویگ فوئرباخ را نوشت و به بازبینی گذشته پرداخت. این مقاله نیز به منبع دیگری برای «ماتریالیسم دیالکتیک» مبدل شد. این زمانی بود که پلخانف پس از ترجمه آن به زبان روسی شرح‌کشافی درباره آن نوشت و آن را مجموعه قوانین «مارکسیستی» معرفی کرد.

انگلس مسئله ماتریالیسم را چنین مطرح می‌کرد:

مسئله اصلی در تمامی فلسفه‌ها بویژه فلسفه متأخر توجه به رابطه تفکر و هستی است... پاسخ‌هایی که فلاسفه به این پرسش می‌دهند آن‌ها را به دو دسته بزرگ تقسیم می‌کند. کسانی که تقدم روح بر طبیعت را تایید می‌کنند و بدین ترتیب در نهایت جهان را به این یا آن شکل آفریده می‌پندارند (و در نزد هگل که یکی از این فلاسفه است برای مثال این آفرینش اغلب پیچیده‌تر از مسیحیت است) اردوگاه ایده آلیسم را تشکیل می‌دهند. دیگران که طبیعت را مقدم می‌دانند به مکاتب مختلف ماتریالیستی تعلق دارند^{۶۹}. (آنتی دوورینگ)

بعدها در همین کتاب دیدگاه‌های مارکس و خود را با دیدگاه هگل در تقابل

قرار می‌دهد:

این [اختلاف] در فهم جهان واقعی (طبیعت و تاریخ) از میان رفت، درست همان‌گونه که جهان خود را به کسانی که به آن فارغ از تعصبات از پیش تصور شده ایده آلیستی می‌نگریستند عرضه می‌کرد. تصمیم گرفته شد که هرگونه تعصب فلسفی که نمی‌توانست با این واقعیت‌ها که نه بر همبستگی خیالی بلکه بر

خود مبتنی بودند، سازگار نشان دهد بی‌رحمانه قربانی شود. و ماتریالیسم معنایی بیش از این ندارد.^{۷۰} (لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان)

ما مفاهیمی را که در ذهن داریم بار دیگر ماتریالیستی می‌فهمیم (به عنوان تصورات اشیای واقعی به جای آن که اشیای واقعی را به عنوان تصورات این یا آن مرحله از ذهن مطلق بپنداریم). بنابراین دیالکتیک خود را تا حد علم قوانین عام حرکت چه در جهان بیرونی و چه در اندیشه انسان فروکاست (هر دو مجموعه قوانین در ماهیت یکی هستند، اما در شیوه بیان تا آن جایی که ذهن انسان می‌تواند آگاهانه آن‌ها را در نظر آورد متفاوت هستند، در حالی که در طبیعت و نیز تاکنون در بخش اعظم تاریخ انسان این قوانین خود را به نحوی ناآگاهانه در میان مجموعه‌ی بی‌پایانی از وقایع ظاهری به شکل ضرورت خارجی تصریح کرده‌اند). بدین ترتیب دیالکتیک ایده‌ها صرفاً به بازتاب آگاهانه حرکت دیالکتیکی جهان واقعی مبدل شد و از این روی دیالکتیک هگل که روی سر قرار داشت یا حتی روی سر ایستاده بود بر روی پاهای خود قرار گرفت.^{۷۱} (لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه...)

من به هیچ وجه باور ندارم که این همان «ماتریالیسم دیالکتیک»ی باشد که پلخانف از آن سخن می‌گفت. از نظر انگلس «قوانین تاریخ» تنها «تاکنون» «خود را ناآگاهانه تصریح کرده‌اند».

در هر حال شایسته است انگلس به عنوان متفکر مستقل مورد توجه قرار گیرد و نه آن که نوشته‌های او بخشی از تولیدات مارکس نگریسته شود. از آن جایی که چنین نگرشی مرا از هدفی که در این کتاب دارم بسیار دور می‌سازد در این جا

تنها به نوشته‌های خود مارکس بسنده می‌کنم.

کارل مارکس و خاستگاه‌های «مارکسیسم» مارکسیسم در فرانسه و آلمان

در دهه ۱۸۷۰ سوسیالیسم بار دیگر از شکست کمون پاریس و اضمحلال انترناسیونال اول سر بلند کرد. سازمان‌های کارگری بزرگی در کشورهای بسیاری پدیدار شدند که می‌کوشیدند فعالیت‌های خود را بر آن چه افکار مارکس می‌پنداشتند استوار سازند. جلد اول سرمایه خوانندگان زیادی در جنبش کارگری به دست آورد.

البته مارکس و انگلس نیز از این تحولات استقبال کردند و با تمام قوا کوشیدند پاسخ درخوری به این تغییر وضعیت بدهند. اما این کار هزینه‌هایی نیز در برداشت. گرایش‌های فرصت‌طلبی که گاه و بیگاه با ظاهر نمایندگی پارلمانی چنین گروه‌ها و احزابی پدیدار می‌شدند منافع خود را در گرو عامیانه کردن نظریه سوسیالیسم می‌دیدند.

رابطه مارکس با «پیروان» فرانسوی خود امری کاملاً شناخته شده است. همگان می‌دانند که او انکار مارکسیست بودن خود را به زبان فرانسوی گفت و البته از این کار منظوری داشت. مخاطب این جمله به طور مستقیم داماد آینده او پل لافارگ (۱۸۴۲-۱۹۱۱) و برخی از دوستان وی بودند. لافارگ همکاری نزدیکی با مارکس و انگلس در برپا ساختن حزب فرانسه داشت. اما در حالی که او از افکار فلسفی مارکس با حرارت حمایت می‌کرد، بر این خیال بود که لازم است آن دو آن چه را که او «ماتریالیسم اقتصادی» می‌خواند به کار بگیرند.

فعالیت سیاسی لافارگ که رنج و مصیبت فراوانی را به همراه داشت، متأسفانه در نظریه او نیز بازتاب یافت. در اوایل دهه ۱۸۷۰ لافارگ کوشید به نحو ضمنی

میان مارکس و بلانکی آشتی برقرار کند^{۷۲}. بعدها در ۱۸۸۸ انگلس با زحمت زیادی توانست او را از خیال نزدیک ساختن مجدد سوسیالیست‌ها و پیشافاشیسم جزمی ژنرال بولانژ منصرف سازد^{۷۳}.

خود مارکس و انگلس همان گونه که در دهه ۱۸۷۰ مشخص شد دلمشغول حزب آلمان بودند. مسئله اصلی این دو در حزب آلمان به تقسیم جنبش کارگری میان اتحادیه عمومی کارگران آلمان که توسط فردیناند لاسال در ۱۸۶۳ بنیانگذاری شد و حزب سوسیال دمکرات کارگران بود. این حزب که در ۱۸۶۹ در آيسن آک توسط ویلهلم لیبنکخت (۱۸۶۲-۱۹۰۰) و آگوست بیل (۱۸۴۰-۱۹۱۳) شکل گرفته بود بخشی از انترناسیونال محسوب می‌شد و از پشتیبانی مارکس و انگلس برخوردار بود.

در ۱۸۷۵ لیبنکخت بدون پرسش از مارکس و انگلس و بدون اطلاع بیل که در زندان به سر می‌برد، میان این دو گروه اتحاد برقرار کرد و به طرفداران لاسال امتیازات اساسی ارزانی کرد. کنفرانس وحدتی که در شهر گوتا برگزار شد به تاسیس حزب سوسیال دمکرات آلمان و توافق بر سر برنامه‌ای انجامید که آکنده از شعارهای لاسالیستی بود.

رهبران حزب بر نقدی که مارکس از این سند ارائه داد و بعدها به یکی از مهمترین بیانیه‌های نظری مبدل شد سرپوش نهادند. در ۱۸۹۱ انگلس هنوز بر سر چاپ نقد برنامه گوتا (که پانزده سال از تاریخ نوشتن آن می‌گذشت) در نشریه زمانه نو با کائوتسکی جنگ و جدل داشت. او تنها پس از توافق بر سر حذف برخی از اتهامات شدید مارکس موفق به انجام این کار شد. نشریه Vorwarts (به پیش!) لیبنکخت (که انگلس می‌دانست هرگز این سند را چاپ نخواهد کرد) پاسخ نقد مارکس را زمانی که در قید حیات نبود به چاپ رساند، پاسخی که امضای اعضای گروه پارلمانی حزب را در پای خود داشت.

مارکس تا پایان عمر خود منتقد تند فرصت طلبی رهبران جنبش کارگری،

آلمان باقی ماند و گاه و بیگاه برائت خود را از آن‌ها علناً بیان می‌کرد. مارکس و انگلس در ۱۸۷۹ در «نامه سرگشاده» مشهور خود بدون کوچکترین گذشتی نوع جدید رهبری «مارکسیستی» را که شاهد شکلگیری آن بودند، مورد نکوهش قرار دادند. تأثیری که نقد آن‌ها بر جای گذاشت دقیقاً هیچ بود. پس از مرگ مارکس برخورد رهبران آلمانی با انگلس پیر به مراتب بدتر بود. آن‌ها آثار او را تنها پس از حک و اصلاح‌های فرصت طلبانه منتشر می‌کردند و در حالی که آزادانه از شهرت و اعتبار نام او بهره می‌بردند، عملاً او را از انترناسیونال دور نگه می‌داشتند.

مارکس و روس‌ها

روسیه جایگاه خاصی در شکلگیری روایتی دارد که تحت عنوان مارکسیسم بسط و توسعه یافت بنابراین لازم است رابطه خود مارکس با خاستگاه «مارکسیسم» در این کشور به روشنی مشخص شود. همان گونه که همگان می‌دانند خصومت و دشمنی مارکس و انگلس با روسیه در آثار سیاسی اولیه آن‌ها چنان عمیق بود که گاه به نژادپرستی ضداسلاو نزدیک می‌شد. به تزاریسم به مثابه منبع الهام نیروهای ارتجاع در اروپا نگریسته می‌شد. (برای مثال مارکس بر این اعتقاد بود که لرد پالمرستون عامل تزار است). مارکس نسبت به کسانی نظیر ا.ا. هرزن (۱۸۱۲-۱۸۷۰) و ام.ا. باکونین (۱۸۱۴-۱۸۷۶) که معتقد بودند گذار به سوسیالیسم تنها با گذر از مسیر خاص ملی که ملهم ویژگی‌های خاص «روح روسی» است امکانپذیر خواهد بود سخت بیزاری نشان می‌داد.

زمانی که افکار سوسیالیستی در روسیه پیشرفت می‌کرد، در واقع هیچ ربطی به مارکس نداشت. نارودنیک‌های فدایی گروه کوچکی از روشنفکران بودند که وظیفه خود را «پیوستن به خلق» (narod) می‌پنداشتند. هدف آن‌ها انهدام استبداد تزاری و آزادی توده‌های دهقان تحت ستم بود. آن‌ها بر این باور بودند که در صورت موفقیت آن‌ها روسیه دیگر ناگزیر نخواهد بود از جهنم توسعه

سرمایه‌داری گذر کند. برخی از آن‌ها برای نیل به اهداف خویش در عملیات قهرمانانه خشونت باری درگیر شدند که علیه چهره‌های اصلی دولت استبدادی صورت می‌گرفت. آن‌ها امیدوار بودند تزاریسیم را با استفاده از بمب و رولور منهدم سازند.^{۷۴}

کسانی که برخلاف آن‌ها معتقد بودند توسعه سرمایه‌داری در روسیه اجتناب‌ناپذیر است خود را «مارکسیست» می‌نامیدند. آن‌ها معتقد بودند که روسیه ناگزیر است همان مسیر کشورهای دیگر اروپای غربی را طی کند. جنبش پرولتاریایی در شهرها توسعه خواهد یافت و بورژوازی روسیه قدرت سیاسی را به دست خواهد آورد. مارکسیست‌ها می‌باید با سازماندهی کارگران آماده شوند تا در مراحل بعدی انقلاب سوسیالیستی راهبری کنند.

اما زمان این انقلاب کی خواهد بود و آن‌ها تا آن زمان چه خواهند کرد، اکثریت چالش‌های بعدی در درون جنبش مارکسیستی روسیه بر سر این بود که مبارزه برای سوسیالیسم با جنبش دمکراتیک ضد تزاریسیم چه رابطه‌ای پیدا می‌کند. در ۱۸۶۷ در جلد اول سرمایه زیرنویس زیر جلب توجه می‌کند:

اگر در قاره اروپا نفوذ تولید سرمایه‌داری که نوع بشر را نابود خواهد ساخت دست در دست رقابت در ابعاد ارتش‌های ملی و مسائل امنیتی دولتی و غیره ادامه یابد، آن‌گاه بازگشت دوران جوانی و شادابی اروپا می‌تواند با استفاده از شلاق و استفاده از آمیزش اجباری با کالمیکسی امکانپذیر شود، همان‌گونه که هرزن [این امر را] به کرات پیشگویی کرده است این آقا با سبک پرطمطراق نگارش و سطحی خود کمونیسیم «روسی» رانه در داخل روسیه بلکه در آثار هاگستاوزن سفیر دولت پروس کشف کرده است.^{۷۵}

اما مارکس برخلاف بسیاری از پیروان خود همیشه آماده بود که افکار خود را

در پرتو پیشرفت‌هایی که رخ می‌داد، مجدداً بررسی کند. حتی در ۱۱ ژانویه ۱۸۶۰ در نامه‌یی به انگلس درباره جنبش اشراف درجه دو روسیه نوشت، چنین نتیجه گرفت که «بنابراین جنبش "اجتماعی" در غرب و شرق آغاز شده است». اما تغییر بزرگتر در اندیشه او هنوز در راه بود. در ۲۱ اکتبر ۱۸۶۸ به کوگلمان نوشت:

چند روز پیش ناشر پتسبورگی با اخبار جدیدی درباره ترجمه روسی سرمایه که اکنون به چاپ رسیده است مرا شگفت زده کرد. این شوخی تقدیر است که روس‌هایی که مدت بیست و پنج سال با آن‌ها نه فقط به زبان آلمانی بلکه به زبان‌های فرانسه و انگلیسی جنگیده‌ام، همیشه از «حامیان» من بوده‌اند.

(مارکس در اینجا کمی بیش از اندازه خوشبینی به خرج داده است، چرا که اولین ترجمه کتاب او به زبان روسی به طور قطع آماده بود، اما تا مارس ۱۸۷۲ ترجمه کتاب او به چاپ نرسید و در واقع آن هم بخشی از کتاب او، چاپ بخش‌های دیگر آن تا ۱۸۷۵ به طول انجامید).

او در ۷۰-۱۸۶۹ زمان زیادی از وقت خود را به یادگیری زبان روسی اختصاص داد و خیلی زود کتاب *فلوروسکی* را درباره شرایط دهقانان مطالعه کرد. در ۲۱ فوریه ۱۸۷۰ به انگلس چنین نوشت:

از کتاب او چنین برمی‌آید که شرایط دهقانان در روسیه دیگر قابل پذیرش نیست و آزادی سرف‌ها البته تنها فرایند تجزیه را تسریع می‌کند و انقلاب اجتماعی وحشتناکی اکنون در پیش روی آن‌ها است.

در ماه مارس مارکس توانست به انگلس اعلام کند که کلنی انقلابیون روس تبعیدی در ژنو خود را متشکل ساخته و بخشی از انترناسیونال درآمدی است. و (در نهایت شگفتی) آن‌ها از او خواسته‌اند نماینده آن‌ها در شورای عمومی باشد.

تا ۱۸۷۱ او بخشی از آثار چرنیشفسکی را درباره اوبشچینا (obshchina) (کمون‌های دهقانی روسی) مطالعه کرد. ده سال بعد تعداد کتاب‌های روسی کتابخانه او به ۲۰۰ جلد رسیده بود.

پس از شکست کمون پاریس مارکس بر ترجمه فرانسوی سرمایه و برای چاپ دوم آلمانی آن کار کرد. پس از چاپ تحولات مهمی رخ داده بود که تعدادی از آن‌ها به روسیه مربوط می‌شد. زیرنویسی که به هرزن اشاره می‌کرد و در بالا آوردیم به کلی حذف شد. «پسگفتار» مشهور چاپ دوم آلمانی تحسین اثر «استادانه» چرنیشفسکی درباره جان استوارت میل را دربرداشت^{۷۶}. مارکس به ترجمه روسی کتاب خود اشاره کرد و شرح مفصلی درباره توصیه‌های مفید دو پروفیسور روسی ان. سایبر و آی. آی. کافمن نوشت.

چاپ‌های آلمانی توضیح می‌دهند که چگونه انباشت «اولیه» سرمایه سلب مالکیت از دهقانان در کشورهای مختلف «در مراحل مختلف خود با نظم و در زمان‌های متفاوت به اجرا آمدند»^{۷۷}. در هر حال در چاپ فرانسوی مارکس این پاراگراف را بازنویسی کرده و اظهار می‌دارد که «سلب مالکیت... تنها در انگلستان به طور کامل انجام شده است... اما تمامی دیگر کشورهای اروپای غربی در همین مسیر حرکت می‌کنند»^{۷۸}. این محدودیتی که در تحلیل سرمایه به اروپای غربی به چشم می‌خورد کاملاً عامدانه بوده است.

در ۱۸۷۷ جنگ میان عثمانی و روسیه آغاز شد. مارکس و انگلس با هیجان درباره امکانپذیر بودن شکست نیروهای تزار و هموار شدن راه برای آغاز مبارزات انقلابی سخن گفتند. مارکس به سورژ نوشت:

این بحران نقطه عطف جدیدی برای تاریخ اروپا است. روسیه (من وضعیت این کشور را بر اساس منابع رسمی و غیررسمی به زبان روسی مطالعه کرده‌ام) برای مدت طولانی در آستانه انقلاب قرار داشته است. ... انقلاب این بار از شرق آغاز خواهد شد، همان

شرفی که ما تا کنون آن را پشتیبانی استوار برای ذخایر ضدانقلاب می‌پنداشتیم.^{۷۹}

پیروزی روسیه بر ترک‌ها در مارس سال بعد یاسی ناگوار را به همراه داشت. مارکس البته توجه خاصی به مسائل زمینداری در روسیه و سرنوشت کمون‌های دهقانی (obshchina) و مالکیت اشتراکی دهقانان بر زمین داشت که در واقع کانون اصلی بحث میان سوسیالیست‌های روسی نیز بود.

در ۱۸۷۷ ژاکوفسکی در نشریه پترزبورگی vestnik Europa (پیام آور اروپا) به مارکس حمله کرد و به طور خاص زیرنویس نخستین چاپ سرمایه که در صفحه ۵۳ آن نقل شده بود افشا کرد. سیبر در نشریه Otechestvenniye Zapiski (یادداشت‌های سرزمین پدری) به دفاع از مارکس برخاست و علاوه بر آن میخائیلوفسکی (۱۸۴۲-۱۹۰۴) ناردونیک نیز در سرمقاله به این مسئله پرداخت. مارکس نیز پاسخی به این سرمقاله نوشت که به نظر می‌رسد هرگز به دفتر نشریه ارسال نشد.

مارکس با اشاره به تغییرات در چاپ دوم سرمایه به تندی پاسخ داد: نقد من... قاطعانه بر این نکته پای می‌فشارد که طرح تاریخی من درباره تکوین سرمایه‌داری در غرب به نظریه تاریخی - فلسفی عام تبدیل شده است که باید به نحو بی‌چون و چرایی به تمامی مردمان تحمیل شود، حالا شرایط تاریخی که آن‌ها در آن قرار دارند هر چه می‌خواهد، باشد تا از این طریق دست یافتن به شکل‌بندی اقتصادی که عظیمترین گسترش نیروهای مولد کار اجتماعی را دربر خواهد داشت، تضمین شود؛ اما موفقیت هرگز به سراغ نظریه عام تاریخی فلسفی که چونان شاه کلید عمل می‌کند نخواهد آمد نظریه تاریخی فلسفی که مزیت والای آن فراتاریخی است.^{۸۰}

مارکس و «تروریست‌ها»

سازمان پوپولیستی غیرقانونی زملیا آی ولیا (زمین و آزادی - Zemlia I Volya) که در سال ۱۸۷۳ شکل گرفته بود عمدتاً روشنفکرانی را در بر می‌گرفت که از نگرش تاریخی همگنی برخوردار نبودند. در ۱۸۷۹ با انشعاب این سازمان به دو سازمان جدید تقسیم شد. بخش بزرگتر یعنی نارودنایا ولیا (اراده خلق - Narodnaya Volya)، مسبب اصلی تجدید حیات فعالیت‌های تروریستی بود هر چند از کار در میان توده‌های شهری و روستایی نیز اجتناب نمی‌کرد.^{۸۱}

در برابر آن‌ها تبعیدی‌های روسی در سویس قرار می‌گرفتند که چرنی پردل (انشعابیون سیاه - Cherny Peredel) را بنیان گذاشتند. اعضای این گروه در مورد آینده اُشچینا و این که بتوان سوسیالیسم روسی را بر آن بنا کرد تردید نشان دادند. اعضای این گروه به جای حملات فردی به صاحب منصبان حکومت تزار بیشتر به کار میان توده‌های شهری و روستایی اهمیت می‌دادند. همین گروه بود که با رهبری گئورگ پلخانف در ۱۸۸۲ به سرمنشا «مارکسیسم» روسی مبدل شد.^{۸۲}

در هر حال در این جا اسطوره و واقعیت درهم آمیخت: بر خلاف گزارشی که «سخت‌کیشان» داده‌اند مارکس با «تروریست‌ها» کاملاً هم‌دل بوده است! در فوریه ۱۸۸۰ لوهار تمن (۱۸۵۰-۱۹۱۳) به دنبال تلاش ناموفق برای انفجار قطار تزار از روسیه گریخت و به لندن رفت. در نهایت شگفتی هایدمن، مارکس از «تروریست» روسی با گرمی استقبال کرد و تمامی مساعدت‌های ممکن را ارائه کرد.

در نوامبر ۱۸۸۰ مارکس نامه‌ای از کمیته اجرایی نارودنایا ولیا همراه با برنامه آن دریافت کرد. نامه به گرمی از کتاب سرمایه ستایش می‌کرد («این کتاب به موضوع مطالعه روزمره افراد تحصیلکرده مبدل شده است») و اعلام کرد که به

هارتمن این وظیفه سپرده شده است که رابط این سازمان با مارکس باشد: «این مایه سعادت است که فرصت یافته‌ایم به شما این شهروند ارجمند احساسات خود را در احترام عمیق تمامی اعضای حزب انقلابی اجتماعی روسیه ابراز داریم^{۸۴}».

اما درباره دیگر گروه، گروهی که مارکسیسم روسی از درون آن سربرآورد چه باید گفت؟ مارکس در ۱۸۸۰ طی نامه‌ای به سورژ درباره آن‌ها چنین نوشت:

این اشخاص (اکثراً و نه همگی آنها) که داوطلبانه روسیه را ترک کرده‌اند، آن طور که می‌گویند در برابر تروریست‌هایی که جان خود را به خطر می‌اندازند، حزب تبلیغی را تأسیس کرده‌اند. (و به منظور تبلیغ و ترویج در روسیه به ژنو نقل مکان کرده‌اند! چه مقابله به مثلی!) این آقایان علیه هر گونه عمل سیاسی انقلابی قرار دارند. روسیه ناگزیر از تغییری صد و هشتاد درجه‌ای به سمت عصر طلایی آنارشیستی کمونیستی الحادی است! در ضمن آن‌ها برای انجام این جهش آماده ملال‌انگیزترین مکتب‌گرایی هستند که اصول آن، چنان که می‌گویند دوره گردی در خیابان و جار زدن پس از دوران متأخر باکونین است^{۸۴}.

آشکار است که مارکس اطلاع درستی درباره منش سیاسی گروه ژنو نداشته، اما به طور قطع علاقه‌ای نیز به آن‌ها نشان نداده است.

در مارس ۱۸۸۱ نارودنیسم به بزرگترین موفقیت خود دست یافت و تزار الکساندر دوم را در انفجاری تکه تکه کرد. مارکس و انگلس شادمان شدند. زمانی که توطئه گران به مرگ محکوم شدند مارکس شیوه برخورد آن‌ها را در دادگاه مورد ستایش قرار داد و در نامه‌ای که به دخترش جنی نوشت تصریح کرد که متهمین «انسان‌های کاملاً ارزشمندی» بودند که «طرز عملی تماماً روسی داشته

و به لحاظ تاریخی روش اجتناب ناپذیر آن‌ها چونان زلزله در شیوس^۱ نیازمند هیچ‌گونه داوری اخلاقی (له و علیه آن) نیست^{۸۵}».

اما لحن او در ابراز عقایدش نسبت به گروه «انشعابیون سیاه» به دخترش کاملاً با آن چه در بالا آمده متفاوت بوده است (او همچنان از ماهیت آن‌ها اطلاع درستی نداشت).

ژنوبی‌ها در واقع مدت زمانی طولانی است که کوشیده‌اند اروپا را تشویق کنند که آن‌ها واقعاً جنبش روسیه را هدایت می‌کنند، اکنون زمانی که این دروغ از سوی آن‌ها پراکنده می‌شود بیسمارک و دارو دسته‌اش آن را قاپیده و تهدیدی علیه خود می‌دانسته‌اند. آن‌ها مخالفت و تلاش خود را بیهوده صرف متقاعد ساختن جهان نسبت به بی‌گناهی خویش می‌کنند... عملاً آن‌ها مکتبی‌های ناب سوسیالیست‌های آنارشیست سرگشته‌ای هستند که نفوذشان بر نمایش روسی جنگ صفر است^{۸۶}.

مارکس در همان نامه عقاید عمیقاً تحقیرآمیز خود را درباره کائوتسکی ابراز داشته و سپس در لندن می‌نویسد: «او آدمی میان مایه است با دیدگاهی کوتاه نظرانه... او طبیعتاً به قبیله فرهنگ ستیزان تعلق دارد». آشکار است که برخورد مارکس با «مارکسیست»‌ها صرفاً به مخالفت ختم نمی‌شد - او نمی‌توانست آن‌ها را تحمل کند.

دولت و کمون

ورا زاسلویچ (۱۸۴۹-۱۹۱۹) انقلابی مشهوری که زندگی خود را وقف انقلاب کرده بود به دلیل داشتن شخصیتی سالم و پاک نزد سوسیالیست‌ها از حرمت

۱- جزیره‌ی واقع در ۸ کیلومتری ساحل غربی ترکیه در دریای اژه که منشأی آتشفشانی دارد و در واقع پیدایش آن مرهون زمین لرزه و خروش آتشفشانی است - م.

بسیاری برخوردار بود. او در ۱۸۷۸ به رئیس پلیس سنت پترزبورگ شلیک و او را زخمی کرد، چرا که وی زندانی ناردونیک را شلاق زده بود. زاسلوویچ پس از یک دادگاه پر سروصدا از سوی هیئت منصفه تبرئه شد^{۸۷}. در فوریه ۱۸۸۱ او نامه مشهور خود را برای مارکس فرستاد و از نویسنده سرمایه خواست نظر خود را درباره مسئله اصلی مورد اختلاف سوسیالیست‌ها یعنی آینده کمون‌دهقانی اعلام کند.

در صورتی که کمون‌های روستایی از پرداخت مالیات کمرشکن به اشراف یا دولت مستبد آزاد باشند، توانایی تکامل در جهت سوسیالیستی یعنی سازماندهی تدریجی و جمعی تولید و توزیع خود را دارا هستند. انقلابیون سوسیالیست موظف هستند تمام نیروی خود را به آزاد ساختن و تکامل کمون‌ها اختصاص دهند. در هر حال اگر کمون روزی از میان برود، آن چه کم و بیش برای سوسیالیست‌ها باقی خواهد ماند چیزی جز محاسبات بی پایه نظیر این نخواهد بود: این که چند دهه طول خواهد کشید تا زمین‌های دهقانان به دست بورژوازی بیفتد و چند قرن لازم است تا سرمایه داری در روسیه به سطحی برسد که اکنون اروپای غربی بدان دست یافته است. از آن به بعد وظیفه آن‌ها به تبلیغ و ترویج میان کارگران شهری محدود خواهد شد در حالی که کارگران پیوسته در خیل دهقانانی که در اثر نابودی کمون‌ها جهت دست یافتن به دستمزد به خیابانهای شهر پرتاب می‌شوند غرق خواهند شد.

امروزه اغلب می‌شنویم که کمون روستایی شکلی باستانی است که در اثر تاریخ سوسیالیسم و هر آن چه بدیهی به نظر می‌رسد محکوم به نابودی است. کسانی که چنین دیدگاهی را موعظه

می‌کنند و خود را مریدان تمام عیار «مارکسیسم» خوانند.
 قوی‌ترین استدلال‌شان اغلب این است که «مارکس چنین گفته
 است»^{۸۸}.

فراموش نکرده‌ایم کسی که این خطوط را با دقت می‌خواند از طرفداران
 سرسخت پلخانف رهبر این «مارکسیست‌ها» است، کسی که تا پایان عمر خود بر
 این موضع باقی ماند.

مارکس برای پاسخ به نامه زاسلویچ چهار پیش‌نویس طولانی تهیه کرد و
 زحمات فراوانی را متحمل شد. و با این وجود پس از انجام تمامی این کارهای
 مقدماتی پاسخی که عملاً از سوی مارکس فرستاده شد، همان‌گونه که خود
 مارکس گفته یک «یادداشت کوتاه» بود. او ابتدا با عذرخواهی از کوتاه نویسی
 می‌گوید که بیمار بوده است. با توجه به آگاهی ما از دقت و وسواسی که مارکس
 صرف نوشتن پیش‌نویس‌ها کرده ما را به این نتیجه می‌رساند که بیماری او از نوع
 دیپلماتیک بوده است. گفته دیگری وجود دارد که می‌تواند انگیزه‌های سیاسی
 واقعی او را برای ما روشن سازد: «چند ماه پیش من قول متنی را درباره همین
 موضوع به کمیته سنت پترزبورگ دادم»^{۸۹}.

لحن سرد او در این پاسخ ناشی از تمایل او به گروه ناردونایا و لیا است و نه گروه
 زاسلویچ و پلخانف.

مارکس از پاراگراف احتیاط آمیز خود در چاپ فرانسوی سرمایه نقل و در
 صفحه ۵۴ به محدودیت کاربردی کتاب سرمایه تنها در اروپای غربی اشاره
 می‌کند. مارکس با خط کشیدن زیر این نکته بر اهمیت بقای کمون تاکید می‌کند
 تا متمایز بودن تجربه روسیه را با غرب خاطر نشان کند:

در مورد غرب، یک شکل مالکیت خصوصی به شکل دیگری از
 مالکیت خصوصی تبدیل شده است. در مورد دهقانان روسی
 در حال حاضر مالکیت اشتراکی آنهاست که در حال حاضر...

خصوصی تبدیل شود.^{۹۰}

سرانجام مارکس موضع خود را چنین جمع‌بندی می‌کند:

تجلیلی که در کتاب سرمایه آمده هیچ دلیلی له یا علیه بقای کمون روسی ارائه نمی‌کند. اما مطالعات خاصی که من در این زمینه انجام داده‌ام و از آن جمله تحقیق در زمینه منشا مادی اصلی این امر، مرا متقاعد کرد که کمون نقطه اتکا بازتولید اجتماعی در روسیه است. اما به دلیل وجود چنین وظیفه‌ای بر دوش آن می‌باید به تاخت و تازهای زیان بخشی که به آن از همه سو صورت می‌گیرد پایان داده شود و پس از آن لازم است که شرایط عادی تکامل خود به خودی آن تضمین گردد.^{۹۱}

در سال‌های بعد، زمانی که مارکس بیمار و عمیقا از مرگ همسرش مغموم بود، درخواستی از لاوروف برای پیش‌گفتار چاپ جدید روسی مانیفست کمونیست دریافت کرد. انگلس سرانجام پیش‌نویسی برای پیش‌گفتار تهیه کرد که هر دو آن را امضا کردند و دیدگاه هر دو محسوب می‌شد. این پیش‌گفتار با بحث چشم‌انداز کمون‌های دهقانی به پایان می‌رسید:

آیا اوبشچینای روسی، این شکل شدیداً فرسوده مالکیت جمعی ابتدایی زمین قادر است مستقیماً به شکل بالاتر و کمونیستی مالکیت اشتراکی گذر کند یا می‌باید ابتدا از همان فرایندی اضمحلالی که تکامل تاریخی غرب داشته است، گذر کند؟

تنها پاسخ ممکن به این پرسش در حال حاضر چنین است: در صورتی که انقلاب روسیه به علامت شروع انقلاب پرولتاریایی در غرب مبدل شود به نحوی که هر دو انقلاب یکدیگر را تکمیل کنند آن‌گاه مالکیت اشتراکی زمین که اکنون در روسیه دیده می‌شود می‌تواند نقطه عزیمت تکامل کمونیستی محسوب

شود ۹۲.

سال بعد مارکس زندگی را بدرود گفت.

نظر مارکس درباره روسیه از چندین لحاظ مورد توجه بحث کنونی ما در این کتاب است. توجه داشته باشید که او بارها بر نقش دولت تزاری در خیزش سرمایه‌داری و انهدام کمون تاکید می‌کند. با مشاهده امکان‌پذیری انقلاب روسیه که تنها با اتحاد با انقلاب پرولتاریای غرب می‌توانست زنده بماند او بر حمایت از او بشچینا علیه این دولت متمرکز تاکید می‌کند.

لازم است تاکیده‌های مارکس را با درس‌هایی که از کمون پاریس بیرون کشید پیوند بزنیم. او می‌اندیشید که کمون نمایشگر نقشی است که شکل تمرکززدائی سازمان سیاسی را در انهدام دولت بورژوازی و گذار به کمونیسم را بازی می‌کند. این دیدگاه را می‌باید در مقابل تحریف آتی پلخانف از «دیکتاتوری پرولتاریا» مورد تاکید قرار داد.

نکته مورد توجه دیگر مطالعات وسیع مارکس در چند سال آخر عمر در جوامع ابتدایی بود که به تدریج نتایج تحقیقات در مورد آن روشن می‌شد. مطالعات او به ویژه در زمینه شکل‌گیری و پیدایش دولت بود. (جزئیات این کار را می‌توان در دفترهای قوم شناختی^۱ یافت^{۹۳}. این دفاتر یادداشت‌هایی بودند که انگلس در نگارش منشاء خانواده، مالکیت خصوصی و دولت مبنای کار خود قرار داد).

نظرات مارکس درباره روسیه از نقطه نظر دیگری نیز قابل توجه است «مارکسیسم» نیروی زیادی را صرف این فکر کرد که تاریخ به نحو تغییرناپذیری زنجیره‌ای از «مراحل» تکامل اجتماعی را طی می‌کند. این دیدگاه مکانیکی هیچ ربطی به آثار مارکس ندارد، همان‌گونه که افکار بعدی او درباره روسیه و دیگر

جوامع «پیشاسرمایه‌داری» این امر را به اثبات رساند. ما کمی بعد با تفصیل بیشتری به فصل سوم پیشگفتار نقد اقتصاد سیاسی خواهیم پرداخت، اما اجازه بدهید در این جا صرفاً آن چه را که مارکس در این باره نوشته است یادآوری نمائیم (البته نباید فراموش کنیم که این جملات تنها در باره «جامعه انسانی پیش از تاریخ» است و نه «تاریخ آگاهانه و واقعی»): «در یک نگاه کلی، شیوه‌های تولید آسیایی، باستانی، فئودالی و بورژوازی مدرن را می‌توان به عنوان اعصاری که شکل‌بندی اقتصادی جامعه طی کرده است، تشخیص داد»^{۹۴}.

در ضمن پلخانف و دوستانش در زمان تبعید در ژنو گروه اوسووبوژنیه ترودا (آزادی کار - Osvobozhdeniye Truda) را تاسیس کردند که اولین گروه روسی بود که خود را پیرو مارکس خواند. اعضای این گروه جدید همان اعضای پیشین «انشعابیون سیاه» (perdeltsy) بودند که خود را بر اساس مدل تشکیلاتی سوسیال دمکرات‌های آلمان که رکن اصلی انترناسیونال دوم را شکل می‌دادند سازماندهی کردند.

در ۱۸۸۹ پلخانف در کنگره بین‌المللی کارگران سوسیالیست در پاریس اولین گردهمایی بزرگ انترناسیونال دوم سخنرانی کرد و این سرآغاز رسمیت یافتن او به عنوان نظریه پرداز اصلی انترناسیونال بود. او اصرار داشت که بر شباهت میان روسیه و کشورهای پیشرفته غربی تاکید کند.

بنیان‌های اقتصادی قدیمی روسیه اکنون فرابند فروپاشی کامل را از سر می‌گذرانند. جامعه روستایی ما که سخن‌های بسیاری حتی در نشریات سوسیالیستی درباره آن گفته شده است، در واقع چیزی جز خاکریز استبداد نبوده است (این جامعه که ستایش بسیاری از آن شده است رفته رفته به ابزاری برای استثمار سرمایه داری در دستان دهقانان ثروتمند مبدل می‌شود در حالی که دهقانان فقیر روستاها را ترک و به شهرهای بزرگ و مراکز صنعتی می‌روند....

حکومت خودکامه این وضعیت را با تمام توان شدت می‌بخشد و توسعه سرمایه داری را در روسیه ارتقا می‌بخشد. ما سوسیالیست‌ها تنها می‌توانیم از این جنبه فعالیت [حکومت خویش] خرسند باشیم، چرا که سرنگونی خود را تدارک می‌بیند.^{۹۵}

این سخنرانی کمک می‌کند تا تعارض بنیادین میان مفاهیم کارل مارکس و «مارکسیست‌ها» به خوبی مشخص شود. هیچ توافقی بر سر «واقعیت» تاریخی وجود ندارد: در حالی که در قلمرو تزار سرمایه با سرعت توسعه می‌یافت، کمون دهقانی رو به زوال می‌رفت و دهقانان برای کار در کارخانه‌ها راهی شهرها شده بودند. اگر مارکس چند سال دیگر زنده می‌ماند می‌پذیرفت که تباهی این بنیان دهقانی به تجزیه هواداران نارودنایا و لیا خواهد انجامید. از یک سو فعالیت‌های آن‌ها به نحو روزافزونی نومیدانه و فردگرایانه‌تر می‌شد. از سوی دیگر «پوپولیسم قانون‌گرایی» رشد کرده بود که بعدها خود را در قامت جناح راست حزب انقلابیون سوسیالیست نشان داد.

اما این «واقعیت‌ها» در آخر عمر چه معنایی برای مارکس داشتند، آن چه برای او اهمیت داشت، یعنی گذار کمتر دردناک به کمونیسم، دیگر از دست رفته بود. او می‌پنداشت تحول در جامعه روسیه متضمن امکان‌پذیری انقلاب قریب‌الوقوع بود. سوسیالیست‌های انقلابی روسی می‌باید تا زمانی که اشکال مالکیت اشتراکی روستایی همچنان برجای مانده بود تلاش‌های خود را برای آماده ساختن این انقلاب دوچندان می‌کردند، در غیر این صورت این فرصت بازگشت‌ناپذیر بود.

و نظر پلخانف چه بود؟ در نظر او اوبشچینا «خاکریز استبداد روسیه» بود که اکنون به «ابزاری برای استثمار سرمایه دارانه در دستان دهقانان ثروتمند» تبدیل شده بود.^{۹۶} نه طبیعت اشتراکی این شکل اجتماعی و نه مصیبتی که

توده‌های دهقانی با از میان رفتن آن متحمل می‌شدند در محاسبات او جایی نداشت. در حقیقت تا سرنگونی استبداد که می‌بایست به دست طبقه کارگر روسیه انجام می‌شد، راه طولانی وجود داشت و انتظار برای رشد طبقه نوین.

جای شگفتی نیست که این افکار از سوی کائوتسکی مورد استقبال قرار گرفت. حتی باید گفت که دلایل جذب این گونه افراد به مارکس صرفاً نوعی بدفهمی از اندیشه‌های او بود. آن‌ها می‌پنداشتند که او همانند آن‌ها خواهان «تبیین» تکامل تاریخی از طریق «تفسیر جهان» بر اساس «قوانین» است.

آن‌ها بسیار مشتاق ایجاد تقابل میان سوسیالیسم «علمی» و «تخیلی» بودند، اما آن چه از معنای «علم» مراد می‌کردند به هیچ وجه همان چیزی نبود که مارکس در ذهن داشت. آن‌ها علم را تبیین جهان عینی می‌پنداشتند که دانشمندان از آن فاصله‌ی مطمئن و جداگانه‌ای دارند، جهانی که نسبت به دانشمندان کاملاً بیرونی محسوب می‌شود. بنابراین از نظر این «ماتریالیست دیالکتیسیست‌ها» سوسیالیسم عملاً آمیزه‌ای از خیال و علم تجربی «قوانین تاریخ» بود. از نظر آن‌ها دمکراسی بوروکراتیزه اجتماعی به ما می‌آموزد که سخنرانی‌های روز کارگر درباره آینده کمونیستی را با دغلکاری پارلماناریستی جمع کنیم.

افکار مارکس درباره روسیه همچون بسیاری از نظرات او به دلیل تلاش بی‌وقفه‌ای که صرف عمق بخشیدن به درک خود از واقعیت‌ها می‌کرد به نحو ریشه‌ای دستخوش تغییر شد. پلخانف با تاکید بر تخاصم میان «ماتریالیسم» و «روش ذهنی جامعه‌شناسی» خواهان «علمی» سخن گفتن درباره جهان موجود بود. علم مارکس از «جنبه فعال» به «دریافت ذهنی عینیت آغاز می‌شد»^{۹۷}. و از نظر او صرفاً تفسیر جهان نبود بلکه تغییر آن بود.

نتیجه‌گیری

مشاهده کردیم که منظور ما از اشاره به «مارکسیسم» که تنها پس از مرگ مارکس شکل گرفت، چیست. در دو فصل آتی خواهیم دید که افکار کارل مارکس در مقابل آن چه «مارکسیسم» خوانده می‌شود، قرار می‌گیرد. و آن گاه ما تاریخ مارکسیست‌های روسیه را که علیه فرصت طلبی انترناسیول به مبارزه پرداختند، و زمانی که سرانجام در ۱۹۱۴ انترناسیونال دوم رنگ واقعی خود را نشان داد، از آن گسستند چگونه ارزیابی می‌کنیم، و آیا باید عظمت لنین و ترسکی را در کوشش بی‌دریغی دانست که صرف برپایی «سخت‌کیشی» کردند

من بر عکس معتقدم آن چه در حال حاضر اهمیت دارد، توانایی آن‌ها در شکستن جزم‌ها است، حتی اگر این تلاش آن‌ها طی مسیر مبارزات انقلابی غیرنظام‌مند و جزئی بوده باشد. جایی که «ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی» پلخائف به پذیرش قدرگرایانه منتهی می‌شود، و انقلاب روسیه ناگزیر از دنباله روی از مسیر «انقلاب‌های بورژوایی» غرب است، آن‌ها امکان‌پذیری مسیر جایگزین را دریافتند (برای مثال سیاست بعدی استالین و بوخارین در چین در دهه ۱۹۲۰ را می‌توان بازگشت به نظرات پلخائف در ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ دانست).

تلاش‌های نظری آن‌ها هر نقصی که داشته باشد در نهایت آن‌ها (انسان و نه ابرانسان‌هایی) بودند که برای مارکسیسم جنگیدند و کوشیدند با شناخت مبانی استثمار و ستم، مردمان کارورز را در مبارزه برای آزادی خویش سازمان دهند و یاری کنند. این افراد بیش از هر کس دیگری در تمامی طول تاریخ به پنداشت‌هایی علاقه نشان دادند که قادر باشد زندگی انسان‌ها را دستخوش انقلاب و دگرگونی سازد.

اما چنین شیوه‌نگرشی مسائل بزرگی را پدید می‌آورد، مسائلی که تلاش هر فیلسوف بزرگی را که تاکنون دربرگرفته و از آن درمی‌گذرد. انرژی، عزم و

از خودگذشتگی مارکسیست‌ها بخش پر خون تاریخ زمانه‌ی ماست، اما این همه به هدر خواهد رفت اگر نتوانیم با نگرش معترضانه و بی‌پروا به مبارزات آن‌ها بنگریم. کسانی که به آن‌ها احترام می‌گذارند می‌باید وظیفه درک نقاط ضعف آن‌ها را نیز بپذیرند.

فصل سوم

دیدگاه انسانیت اجتماعی^{۹۸}

فردیتِ بارور... همانقدر که در مصرف خود متنوع و جامع است، در تولید خود نیز تنوع و جامعیت دارد و... بدین ترتیب کار دیگر نه به مثابه کار، بلکه همچون توسعه کامل خودِ فعالیت نمودار می شود که در آن ضرورت طبیعی، شکل واسطه خود را از دست می دهد، زیرا نیازهای طبیعی جای خود را به نیازهایی می دهند که به لحاظ تاریخی ایجاد شده اند^{۹۹}. (گروندریسه)

کارل مارکس و انسانیت

چگونه می توانیم دریابیم که به راستی چه کسی هستیم؟ از نظر من در پایان

قرن بیستم ضرورت پاسخ به این پرسش بیش از همیشه بر ذهن ما سنگینی می‌کند. قصد دارم با نگاهی به رویکرد کارل مارکس به این پرسش نظر او را درباره چیستی انسان و ارسی کنم، اما در همین آغاز باید گفت به هیچ وجه نمی‌توان نتایجی را که مارکس به دست آورده است از شیوه‌ای که اتخاذ کرده و او را به این نتایج رسانده است، یعنی از شیوه نگرش او به چیستی علم جدا کرد. ما به این نکته در فصل چهارم خواهیم پرداخت.

استدلال من این بود که تمام آثار مارکس بر این دو مسئله و رابطه میان آن‌ها متمرکز است. قصد او از درآویختن با چنین پرسش‌های نظری دشواری به هیچ وجه نوعی ورزش ذهنی نبوده است، بلکه او در پی آن بود که هم مسائل برخاسته از این پرسش و هم راه حل‌های آن‌ها را بیابد: انسان‌ها برای آن که بتوانند انسانی زندگی کنند، چه کاری باید انجام بدهند.

شاید مسئله را بتوان به این شکل مطرح کرد: چگونه انسان‌ها می‌توانند خود را آن گونه بسازند که در گوهر خود هستند؟ درک مارکس از تاریخ، نقد او از اقتصاد به عنوان تبارز علمی نظم اقتصادی اجتماعی موجود، ایده‌های اخلاقی او، تلقی او از دولت، مبارزه طبقاتی و انقلاب، تصور او از جامعه کمونیستی، همه و همه به شیوه برداشت او از انسان بستگی دارد.

مارکس باور نداشت که «طبیعت انسان» ثابت و همیشگی است. به همین دلیل اغلب «مارکسیست‌ها» این گزاره را به عنوان حقیقتی آشکار به یکدیگر گوشزد می‌کنند و از خاطر می‌برند که مارکس کمونیست بود. منظور من از «کمونیست» سیاست‌ها، نظریه‌ها یا اعمال احزاب یا دولت‌هایی نیست که به زور قدرت را کسب می‌کنند، بلکه این است که مارکس تمام آثار خود را برای دست یافتن به جامعه واقعا انسانی و از این روی به ایده فرد واقعا انسانی اختصاص داده بود.

البته او می‌دانست که هیچ گوهر انسانی از قبل وجود نداشته و خداوند یا مداخلت نیست شناخته. انسان اندیشه‌ورز (هموساینس) «شرایط انسانی» هر

فرد را برنگزیده و یا تعیین نکرده است. در عوض او فکر می‌کرد که ما خود طبیعت انسانی را به مثابه «مجموعه‌ای از روابط اجتماعی»^{۱۰۰} تولید می‌کنیم. افراد از طریق فعالیت در تاریخ تماماً زیست‌شناسانه و اجتماعی خود پیوسته خویشتن و روابط متقابل خویش را ساخته‌اند و دوباره می‌سازند.

خودآفرینی خصیصه ویژه نوع بشر است. شما می‌توانید بگوئید انسان آن بخش از طبیعت است که خودآفرین خودآگاه و اجتماعی است. البته این تعریف نیست. در واقع شما نمی‌توانید موجودی را که شیوه زیستن او دگرگون ساختن مداوم خود است، با هیچ تعریفی (یعنی با گذاشتن محدودیت) سازگار کنید. علاوه بر این در بررسی این جوانب بر ما روشن خواهد شد هیچ کدام از این جوانب از دیگری جدا نیست.

به راستی درباره موجودی که خود طبیعت خویش را می‌آفریند چه چیزی می‌توان گفت؟ چگونه بخشی از طبیعت قادر است آگاه باشد چه رسد به این که خود آگاه باشد؟ چنین پرسش‌هایی در سرتاسر تاریخ بر اذهان فلاسفه فشار آورده است. آن‌ها کوشیده‌اند به چنین پرسش‌هایی پاسخ دهند و یا خود را قانع کرده‌اند که این پرسش‌ها اساساً از اهمیت برخوردار نیستند.

مسئله بر یافتن تعریف خوب نیست که بتوان آن را در قالب کلمات گنجاند: ما خود را «تعریف می‌کنیم» (خود را از هر چیز دیگر متمایز می‌سازیم) و نسبت به خود به عنوان نوعی که به شیوه ما زندگی می‌کند آگاه می‌شویم. در نتیجه برخی از ما ممکن است بکوشند آن را در قالب کلمات قرار دهند. مارکس در جستجوی یافتن بهترین تمایز نظری میان ما و مابقی قلمرو حیوانی نبود. موضوع این است که در رابطه با یکدیگر و طبیعت چگونه عمل می‌کنیم و شیوه زندگی خود را دگرگون می‌نمائیم. کدام اعمال ما را قادر می‌سازند به نحوی آگاهانه و هدفمند رابطه میان خودمان را بازسازی کنیم به نحوی که به آن چه واقعاً هستیم مبدل شویم: افرادی همه جانبه اجتماعی و آزاد.

«مارکسیست‌ها» به درستی بر ارجحیت تولید مادی در گزارش مارکس از تاریخ انسان اشاره می‌کنند. آنها در سرمایه می‌خوانند:

او با مواد طبیعت همچون نیروی طبیعت مواجه می‌شود. نیروهای طبیعی را که به بدن او بازوها و پاهای او سر و دستان او تعلق دارند، در جهت تبدیل مواد طبیعت به شکلی که با نیازهای او سازگار باشند به حرکت در می‌آورد. از خلال این حرکات بر طبیعت بیرونی عمل کرده و آن را تغییر می‌دهد و بدین طریق او همزمان طبیعت خود را دگرگون می‌سازد. امکانات خفته درون طبیعت را بیدار کرده و به بازی نیروها در جهت تحکیم حاکمیت خود وامی‌دارد.^{۱۰۱} (سرمایه، جلد ۱)

زمانی که «مارکسیست‌ها» نوشته‌های اولیه مارکس را مطالعه می‌کنند خواندن جملاتی نظیر این برای آن‌ها کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد:

انسان‌ها به واسطه آگاهی مذهب یا هر چیز دیگری که شما دوست دارید، از حیوانات متمایز هستند. به محض این که آن‌ها شروع به تولید وسایل معیشت خود می‌کنند تمایز خود را از حیوانات آغاز می‌کنند، این گامی است که به سازمان اجتماعی آن‌ها مشروط است. با تولید وسایل معیشت انسان‌ها غیر مستقیم وسایل زندگی خود را تولید می‌کنند.^{۱۰۲}

(ایدئولوژی آلمانی)

یا حتی این جمله:

علوم طبیعی با میانجی‌گری صنعت به شیوه‌ای عمدتاً عملی تمامی زندگی انسان را مورد هجوم قرار داده و دگرگون کرده و زمینه را برای رهایی انسان آماده کرده است، هر چند که اثر بی‌واسطه صنعت به نحو اجتناب‌ناپذیری بیشتر انسانیت زدایی از انسان بوده

است. صنعت رابطه‌ای عملی و تاریخی طبیعت و از این روی رابطه عملی و تاریخی علوم طبیعی با انسان است. بنابراین اگر صنعت همچون تحقق بیرونی قدرت‌های ذاتی انسان تصور شود، ما نیز به درک ذات انسانی طبیعت یا ذات طبیعی انسان دست می‌یابیم^{۱۰۳}.

(مالکیت خصوصی و کمونیسم)

(راستی پیش از آن که کسی به کاربرد جنسیت گرایانه آشکار کلمه Man در این قطعه اعتراض کند، به خاطر داشته باشید که این ترجمه آلمانی واژه Mensch است که واژه‌ای خنثی برای «انسان» یعنی نوع انسان هموساپینس است. در حقیقت مارکس از این کلمه در تمامی نوشته‌های خود که به توضیح اهمیت رابطه میان مردان و زنان اشاره دارد، استفاده می‌کند: «رابطه مستقیم طبیعی و ضروری مردان (Mann) با زنان (Weib)^{۱۰۴}». ما به این قطعه باز خواهیم گشت، چرا که این قطعه روشنگر هسته اصلی مفهوم مارکس از خصلت اجتماعی جایگاه ما در طبیعت است).

مارکس به انسانیتی توجه دارد که در تمامی اعصار بخشی از طبیعت است، به انسان واقعی و جسمانی؛ انسانی که با پاهای استوار روی زمین ایستاده، انسانی که تمام نیروهای طبیعت را درونی کرده و سپس تحقق خارجی می‌بخشد...

انسان موجودی کاملاً طبیعی است. به عنوان یک موجود طبیعی و به عنوان یک موجود طبیعی زنده او از یک سواز قدرت‌های طبیعی و قدرت‌های حیاتی بهره‌مند است (او موجود طبیعی فعالی است). این نیروها در او به مثابه امیال و استعدادها (غرایز) وجود دارند. از سوی دیگر همچون موجودی طبیعی جسمانی حساس و عینی همانند حیوانات و گیاهان، موجودی آسیب‌پذیر، مشروط و محدود است^{۱۰۵}. (نقد فلسفه و دیالکتیک هگلی در کل)

ما همگی به عنوان بخشی از جهان طبیعی زندگی می‌کنیم. در هر حال هر چه قدر بکوشیم جهان را در کنترل خویش درآوریم، در نهایت نیز قادر نخواهیم بود از نحوه عمل آن شانه خالی کنیم. ما موجودات طبیعی نیازهایی داریم که از ساختار طبیعی ما برمی‌خیزند، برای نمونه ما پیر شده و می‌میریم. ناگزیر از خوردن و گرم نگهداشتن خویش هستیم و غیره و غیره. در فرایند آفرینش و خودآفرینی که صنعت خوانده می‌شود، انسان‌ها می‌کوشند طبیعت را در جهت خواسته‌های خود سوق دهند. آن‌ها در این کار خود موفق خواهند بود، البته تنها تا حد معینی و گاه نتیجه آن چیزی نخواهد بود که انسان‌ها می‌خواستند.

(من روزی را به خاطر می‌آورم که در صنعت ذغال سنگ فعال بودم و در هزار پایی زیر زمین مشغول کار، پیرمردی به من گفت: «هرگز فراموش نکن که هر چه قدر هم ستون‌های قدرتمند بزنی سرانجام سقف فرو خواهد ریخت، تنها یادت باشد زمانی که این اتفاق رخ می‌دهد اینجا نباشی!»).

در هر حال سهمیم بودن انسان در طبیعت تنها آغاز داستان است: «انسان موجودی صرفاً طبیعی نیست: او موجودی طبیعی و انسانی است. یعنی او موجودی برای خود است»^{۱۰۶}. تولید انسانی فعالیتی عامدانه و هدفمند است که مستلزم نه فقط هوش و اراده که تخیل نیز هست. انسان‌ها در تلاش برای تامین نیازهای خویش چیزهایی را با فعالیت خود می‌آفرینند که در طبیعت وجود ندارند. پیش از انجام هر کاری نتیجه‌ای را که امیدواریم حاصل آید، به قوه خیال ایجاد می‌کنیم. در هر فرایند دستیابی به هدف درباره روش بهتر فعالیت و دستیابی به اهداف جدید دل‌نگران هستیم. انسان‌ها پیوسته با فعالیت خویش رابطه خود را با طبیعت و دیگر انسان‌ها تغییر می‌دهند. آن‌ها با به دست آوردن دانش جدید، نیازهای تازه‌ای را می‌پرورند و راه‌های نوینی برای درک جهان پیرامون خود می‌یابند.

فعالیت خلاقانه انسان مستلزم نه فقط آگاهی بلکه خودآگاهی است، و این به

نوبه خود تنها در جامعه امکانپذیر است، چرا که هیچ کس به خودی خود نمی‌تواند خودآگاه باشد. انسان‌ها زندگی خود را از طریق فعالیت کل جامعه می‌سازند و رابطه فردی آن‌ها با طبیعت به وسیله همین فعالیت مشترک تعیین می‌شود.

ارضای نیازهای انسانی برای فرد منزوی امکانپذیر نیست. تنها با شرکت در فرایند تولید جمعی و تلاش به همراه دیگران در جهت تولید آن چه همگی ما نیاز داریم فرد می‌تواند به انسانی واقعی مبدل شود. انسان‌ها با کل طبیعت در هر سطحی درگیر هستند و این کاملاً به درگیری ما با یکدیگر پیوند دارد. هر فعالیت انسانی هر چه باشد در عین حال فعالیتی طبیعی و آگاهانه فردی و اجتماعی است.

بدین ترتیب فعالیت کار و آن چه حاصل آن است، صرفاً مادی نیست، بلکه خصلتی اجتماعی داشته و به موجودیت و تاریخ کل جامعه بشری تعلق دارد. اقتصاد و از آن جمله «اقتصاد مارکسیستی» که تنها به جنبه مادی محصولات کار توجه نشان می‌دهد در بهترین حالت تصویری حقیر از انسانیت است.

یک قرص نان، فعالیت نانوا یا تجهیزاتی که برای پخت نان مورد استفاده قرار می‌گیرند، صرفاً اشیا یا فرایندهای مادی نیستند. آن‌ها گره‌هایی در شبکه پیوندهای اجتماعی هستند: رابطه مشتری با نانوا، کشاورز تولیدکننده گندم، و غیره غیره. همه این زندگی‌ها با یکدیگر گره خورده‌اند، پیوندی که صرفاً بر خصوصیات غذایی، زیست‌شناختی یا مکانیکی اشیا متکی نیست بلکه علاوه بر آن شیوه احساس انسان‌ها درباره آن‌ها یکدیگر و خودشان را نیز دربردارد.

انسان بودن هم به معنای فرد اجتماعی و هم فرد خاص یا شخص بودن است. در حقیقت مفهوم مارکس از کمونیسم بر امکان «تکامل آزادانه افراد»^{۱۰۷} متکی است. انسان‌ها افرادی نیستند که خارج از جامعه موجودیت داشته باشد: «انسان‌ها تنها از طریق فرایند تاریخ که فردیت می‌یابند»^{۱۰۸}. «فردیت خود

توسط فعالیت انسان‌ها در طی تاریخ جمعی آن‌ها شکل می‌گیرد».

انسان هر چه قدر هم فرد خاصی باشد (و این دقیقاً همان خاصیت او است که او را یک فرد واقعی با وجودی اجتماعی می‌سازد) باز هم یک تأمیت - تأمیت آرمانی - است، وجود ذهنی که جامعه را برای خود تصور کرده و تجربه می‌کند، درست همان گونه که در جهان واقعی نسبت به وجود اجتماعی هم آگاه است و هم از آن بهره می‌برد و تأمیت انسانی تبارز حیات است ۱۰۹.

(مالکیت خصوصی و کمونیسیم)

شما فقط خودتان هستید، شخص خاص. اما این تنها به آن معناست که شما جایگاه خاصی در جهان دارید: شما به زبان خاصی سخن می‌گوئید و رفتار مخصوص خود را دارید، به غذا و موسیقی خاصی علاقمند هستید و غیره و غیره. هیچ کدام از آن چیزهایی که شما را دقیقاً کسی می‌کند که هستید، قادر نیست شما را از کل تاریخ نوع بشر مستثنی کند.

ما تنها به این دلیل و تا اندازه‌ای می‌توانیم به انسان بودن خود آگاهی یابیم که به نحو انسانی عمل می‌کنیم و این به معنای آفریدن خودمان است. ما نه نوعی ماشین هستیم و نه قربانیان منفعل تاریخ تکامل که تحت انقیاد «غریزی» قرار دارند که هرگز نه می‌توان از آن‌ها سر درآورد و نه آن‌ها را کنترل کرد، ما موجوداتی نیستیم که بر اساس برنامه کامپیوتری جامعه برنامه‌ریزی شده باشیم. آن چه انسان را از مابقی طبیعت متمایز می‌سازد رابطه فعال آگاهانه‌ای است که ما با دیگر چیزها افراد و خودمان داریم.

البته ما ساختاری زیست‌شناختی داریم که حاصل تاریخ تکامل نوع ما است. اما این شرایط اعمال شخصی یا جمعی ما را مقید نمی‌سازد. آن چه ما را انسان می‌کند فعالیت آگاهانه اجتماعی و هدفمند است و این محتوای صورت زیست

شناختی ما را تشکیل می‌دهد. روابط ما با طبیعت و یکدیگر به وسیله فعالیت تولیدی ما تعریف می‌شود: ما چیزی هستیم که انجام می‌دهیم.

حیوان بی‌واسطه همان فعالیت حیاتی آن است... انسان فعالیت حیاتی خود را به موضوع اراده و آگاهی خود مبدل می‌سازد. او فعالیت حیاتی آگاهانه دارد. فعالیت حیاتی آگاهانه انسان را از فعالیت حیاتی حیوانی به نحو بی‌واسطه جدا می‌سازد.^{۱۱۰}

(کار بیگانه شده)

برخلاف علائق و گفته‌های جامعه‌شناسان و روانشناسان هیچ فرد انسانی موجودی منزوی نیست که از همان ابتدا مستقل از دیگران وجود داشته باشد و سپس «جامعه آن را شکل دهد» یا «محیط طبیعی بر او موثر واقع شود». هر انسان (بالقوه) «فرد اجتماعی» و «فرد کلی» است. آن قدرت‌های خلاقیتی که او را واقعا به انسان مبدل می‌سازند، همان که مارکس با عنوان «نیروهای مولد» از آن‌ها یاد می‌کند، تماماً اجتماعی و فردی هستند. او اثر خود را به عنوان نمونه در نظر می‌گیرد:

زمانی که من فعالیت علمی می‌کنم (فعالیتی که بندرت می‌توانم آن را با مشارکت دیگران انجام دهم)، فعالیت من اجتماعی است، چرا که من آن را به مثابه انسان انجام می‌دهم. نه فقط موضوع فعالیتی که [انجام دهم] محصولی اجتماعی است که به من داده شده (همان گونه که حتی زبان کنشی متفکرانه است) [بلکه] وجود خود من [نیز] فعالیتی اجتماعی است و بنابراین وقتی که من خود را می‌سازم خود ساخته‌ای برای جامعه و با آگاهی نسبت به خود به عنوان وجودی اجتماعی هستم.^{۱۱۱} (مالکیت خصوصی و کمونیسم)

هر کاری که انجام می‌دهیم تماماً هم برای خودمان است و هم تبارز و باز نمود کل جامعه. علاوه بر این

انسان ذات جامع خود را به شیوه‌ای جامع یعنی همچون انسان تمام متجلی می‌سازد. هر کدام از روابط انسان با جهان (دیدن، شنیدن، بوئیدن، چشیدن، حس کردن، تفکر، مشاهده کردن، تجربه نمودن، خواستن، فعالیت کردن، عشق ورزیدن) خلاصه تمام اندام‌های هستی فردی او، همانند اندام‌هایی که مستقیماً شکلی اجتماعی دارند، در جهت‌گیری عینی خود یا در جهت‌گیری نسبت به عین تملک، واقعیت انسانی هستند^{۱۱۲}.

(مالکیت خصوصی و کمونیسیم)

فرد انسان آزاد و خودآفرین است، اما تنها در هستی راستین اجتماعی خود. در هر حال این هستی راستین تنها از زاویه‌ی خاص که مارکس «دیدگاه جامعه انسانی یا انسانیت اجتماعی^{۱۱۳}» می‌خواند قابل دستیابی است. و این دقیقاً همان چیزی است که زندگی ما آن را پنهان و پیچیده ساخته است.

بنابراین اشکالی از زندگی که طی چند هزاره و به‌ویژه چند قرن گذشته شکل گرفته اند تنها از جنبه خاصی انسانی محسوب می‌شوند. دلیل دشواری اتخاذ دیدگاه راستین یعنی «اجتماعی» و انسانیت نیز همین است، وظیفه‌ای که انجام آن صرفاً با تزلزل همراه است، چرا که تا اندازه‌ای در تقابل با نگرش غالب و شیوه زندگی قرار دارد. دیدگاه اکثریت مردم جهان در غالب مواقع بیشتر «موضع افراد منفرد در جامعه مدنی است^{۱۱۴}». مردم تحت تاثیر سلطه جویانه مالکیت خصوصی، پول و دولت، به خود همچون پاره‌هایی مجزا از جامعه، ماشینی خصومت جو و بیگانه که ساخته دست دیگران است، می‌نگرند.

انسانیت در شکلی غیرانسانی

جهانی از خودبیگانه

شکل اجتماعی حیات انسانی که امروزه زندگی خود را در آن سپری می‌کنیم افراد را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد. کل جامعه چونان دشمن یکدیگر برابر هم قرار می‌گیرند. کل فرایند رابطه میان انسان‌ها با یکدیگر و انسان‌ها با طبیعت از چشم پنهان مانده، تحریف شده و رازگونه گشته است. رابطه میان انسان‌ها و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، مشکل بزرگتری است که فیلسوفان، روانشناسان و دانشمندان علوم سیاسی را به فکر واداشته است. در حقیقت همه چیز در فلسفه دال بر آن است که مردم نمی‌دانند که هستند: اگر آن‌ها می‌دانستند دیگر نیازی به پی بردن به آن نبود.

اگر به پشت سر خود و تاریخ نوع انسان در هزاره گذشته بنگرید و به ویژه به نحوه زندگی امروزین ما توجه کنید با توصیفی که من از انسانیت می‌کنم به هیچ وجه جور در نمی‌آید. زندگی انسان‌ها از خودآفرینی بسیار دور افتاده است. آن‌ها، نیروهایی را که بر ایشان فرمان می‌رانند، حتی درک نمی‌کنند، چه رسد به این که آن‌ها را در کنترل خود درآورند. چنین به نظر می‌رسد که تفکرات انسان‌ها ودیعه‌یی است که از بیرون به آن‌ها ارزانی شده است. جامعه و طبیعت همچون قدرت اسرارآمیز بیگانه و متخاصم در مقابل انسان‌ها قرار می‌گیرند. مردم (حداقل اکثر مردم در غالب لحظات) خود را همچون خرده‌های متمایزی می‌بینند که برخورد آن‌ها با یکدیگر برخوردی نامشخص و کورکورانه است. در واقع شیوه زندگی ما هستی راستین ما را انکار می‌کند.

مارکس به خاطر مفهومی که از هستی راستین انسان داشت، توانست این غیرانسانی بودن را زیر سؤال ببرد. مارکس کوشید درک کند که چرا در جامعه

کنونی انسانیت در درون غیرانسانیت مدفون شده است. او اغلب از استعاره پوش یا پوسته یا غشا (Hülle) برای توصیف اشکال غیرانسانی که محتوای انسانی را محصور کرده بودند، استفاده می‌کرد^۱. رهایی از قید این اشکال به معنای کنارزدن^۱ لفافی است که در آن راستی گرفتار و محبوس^۲ شده است.

واژه «غشا» در نزد زیست‌شناسان معنای پوششی را دارد که بافت‌ها را دربرگرفته و به هیچ وجه شبیه به محفظه‌ای نیست که هسته بعدها در آن قرار گرفته است. هسته و غشا به نحوی ارگانیک به یکدیگر تعلق دارند و تنها در ارتباط بایکدیگر تکامل می‌یابند. وحدت و هم‌گسستگی آن‌ها به جوهر هر یک از آن‌ها بستگی دارد و در تاریخی که سپری کرده اند شکل گرفته است. تنها انسان‌ها می‌توانند غیرانسان باشند (شما نمی‌توانید یک گربه غیرانسان داشته باشید!)

از این روی انسانیت خود را در محاصره اشکال غیرانسانی زندگی می‌آفریند که اکنون مثل صدف سخت شده‌اند. ارتباط میان افراد و جامعه، جامعه و آگاهی میان اهداف و نتیجه فعالیت در تمام تاریخ مکتوب گسسته و تحریف شده است. جای شگفتی نیست که در آخرین مرحله این بازی شاهد به لجن کشیده شدن کامل رابطه انسان و طبیعت هستیم.

برای مثال قدرت سخنوری را در نظر بگیرید. این قوه پیوندی حیاتی با جنبه‌ای از انسان بودن دارد: توانایی هر یک از ما در داشتن این شناخت حداقلی که کس دیگری بودن چه چیزی می‌تواند باشد. در غیر این صورت زبان غیرممکن بود. پیش از آن که بتوانیم چیزی بگوئیم، لازم است که بدانیم کس دیگری صداهایی را که شما از خودتان درمی‌آورید، بدون آن که نیازی به تفکر داشته باشد، می‌شنود و به امری پی می‌برد.

اما توجه کنید که توانایی به چه چیزی تبدیل شده است. امروزه شناخت ما از دیگران عمدتاً سخن گفتن ما را به وسیله‌ای برای تشخیص شیوه فریب دادن و واداشتن آنها به کاری که تمایل ندارند، تبدیل کرده است. (این همان «مهارت‌های میان فردی» است که من پیش از این ذکر کردم. به این مهارت عنوان «روابط عمومی» یا به زبان سلیس «دروغ» نیز اطلاق می‌کنند). «کلمات به انسان‌ها ارزانی شده تا آنها را قادر سازد تفکرات خود را پنهان سازند». من با قطعه‌درباره رابطه زن و مرد که پیش از این آورده بودم، ادامه می‌دهم:

رابطه مرد [Matin] با زن [Weib] رابطه مستقیم طبیعی و ضروری شخص [Mensch] است با شخص. در این رابطه نوعی رابطه طبیعی، رابطه انسان با طبیعت به نحوی واسطه‌ای رابطه او با انسان است، درست همان گونه که رابطه او با انسان به نحوی واسطه‌ای رابطه با طبیعت (عامل تعیین کننده طبیعی خود او) است. بنابراین در این رابطه که به نحوی حسی تبارز یافته به حقیقتی قابل مشاهده تقلیل می‌یابد تا حدی که طبیعت به ذات انسان مبدل می‌شود. این رابطه همچنین حدودی را آشکار می‌سازد که در آن نیاز انسان به نیازی انسانی مبدل می‌شود حدودی که بدین ترتیب شخص دیگری را به عنوان یک شخص برای او به یک نیاز مبدل می‌سازد (حدودی که او در وجود فردی خود دارد در عین حال وجودی اجتماعی نیز هست ۱۱۶).

(مالکیت خصوصی و کمونیسیم)

این جملات قابل توجه وحدت تمام خصایص انسانی را که در جست‌وجوی آنها بودم، مشخص می‌سازد. رابطه جنسی بی‌شک طبیعی است و به خصلت زیست‌شناختی زندگی انسانی تعلق دارد، اما در عین حال رسوم اجتماعی بر آن حاکم است. رابطه‌ای کاملاً شخصی که با این همه توسط تمامی انواع نه‌ه‌ها.

اجتماعی، سیاسی و اقتصادی شکل گرفته و از ریخت می‌افتد. رابطه‌ای که در عین «درون زاد» بودن حاصل تصمیمی آگاهانه و خودآگاهانه است. به همین دلیل است که این آزادترین و انسانی‌ترین محدوده‌ها، مکانی است برای غیرانسانی‌ترین جوانب زندگی اجتماعی، همین مورد است که مارکس توانسته آن را به مقیاسی برای اندازه‌گیری میزان پیشرفت انسان به سمت انسان شدن و موجودی اجتماعی مبدل سازد. در این جا کافی است به ستمی اشاره کنم که مردان بر زنان روا می‌دارند و آن‌ها را هم‌چون جزئی از اموال خود به حساب آورند. این غیرانسانی بودن زندگی انسان در کل است که تا زمانی که مردان بر زنان ستم روا می‌دارند، انسانیت واقعی آن‌ها را پنهان، مسموم و تباه می‌سازد.

بیگانگی از خویشتن

تشخیص این نکته که جهان در پایان قرن بیستم به هیچ وجه مکانی مناسب برای «تکامل آزادانه فردیت» نیست بسیار ساده است. هر آن چه در جهان مدرن وجود دارد منکر و تباه کننده وجود ذاتی انسان است. روابط اجتماعی همچون زنجیری بر پای تکامل قدرت خلاقه انسانی سنگینی می‌کند و مدام آن را به عقب می‌کشد. هر چه این قدرت بیشتر رشد کند، زندگی ما از آزادی کمتری برخوردار می‌شود و زندگی ما بیش از پیش محدود و مسموم می‌گردد.

به جای آن که جهان را از «زاویه انسانیت اجتماعی» مورد توجه قرار دهیم به آن از منظر افرادی منزوی می‌نگریم، به مثابه پاره‌های یک سویه انسانیتی که با روابط و قدرت‌های اجتماعی رودررو هستند. این روابط در عین آن که محصول عامل انسانی هستند، فراتر از کنترل انسان قرار دارند.

ما نمی‌دانیم واقعا که هستیم و اکنون از تفکر درباره این که به چه کسی می‌توانیم مبدل شویم، تقریبا دست کشیده‌ایم. روابط ما با یکدیگر اکنون بیگانه و

بسیار بیشتر از زمانه مارکس است. در جامعه ذره‌ای شده افراد تنها بایکدیگر بیگانه نیستند، بلکه دشمن یکدیگر، طبیعت و خودشان محسوب می‌شوند. قدرت‌های آفرینش انسانی که با رشد فن‌آوری صدها برابر شده است، با نابینایی کامل علیه آفرینندگان خود عمل می‌کنند و امروزه به نیروهایی خودویرانگر مبدل شده‌اند.

مارکس در طرحی که برای «جهان بهتر» اندیشیده بود به توجیه چنین شرایطی نپرداخت. او همچنین نپذیرفت که روش زندگی ما نمود اجتناب‌ناپذیر هستی راستین ما است. او با پرهیز از خیالپردازی‌های رویایی و باور بدبینانه به این نتیجه رسید که شیوه زندگی ما با طبیعت ذاتی ما «بیگانه» است.

مارکس به این دیدگاه دست یافت که طبیعت ذاتی انسانیت در قالب زندگی انسان در عصر مدرن شکلی غیرانسانی به خود گرفته است. او دید که اشکال زندگی اجتماعی حاصل تصمیم‌گیری آگاهانه جمعی مردان و زنان نیست. ما این اشکال را می‌آفرینیم، اما آن‌ها را چونان امری تحمیلی می‌انگاریم که همچون قدرتی بیرونی و به مثابه «طبیعت ثانوی» رود روی ما قرار می‌گیرند.

اشیا به اموال افراد مبدل می‌شوند و در چنین شکلی بر زندگی آن‌ها فرمان می‌رانند. انسان‌ها (چه کسی دیگر می‌تواند؟) دولت این نهاد سیاسی را برپا کرده و به عمل وامی دارند پس از این است که دولت به قدرتی مبدل می‌شود که آن‌ها ناچار از اطاعت از آن هستند. دولت به نحوی غیر شخصی زندگی افراد انسانی را تنظیم (و گاه تخریب) می‌کند. این اشکال متخاصم طبیعت اجتماعی انسانیت را که در درون آن‌ها زنده است به طور اساسی حذف نمی‌کنند، بلکه آن را چنان تحریف می‌کنند که دیگر قابل بازشناسی نیست. مسئله دست یافتن به درون مایه راستین انسانی و پذیرش این امکان است که این درون مایه قادر است جلد غیرانسانی خود را که در آن رشد کرده کنار زند.

ما شیوه نگرش مارکس را به انسان شاهد بوده‌ایم: پاره‌ی خودآفرین، خودآگاه

و اجتماعی طبیعت. این مفهوم قلب پنده تفکر او را شکل می دهد، اما به هیچ وجه نقطه آغاز او محسوب نمی شود. منظور من این است که بررسی او می باید با شیوه زندگی کنونی ما آغاز شود. در غیر این صورت تنها یک خیالپرداز رویایی بوده است که صرفاً عقیده‌ای را در این باره مطرح ساخته است که جهان چرا می باید آن گونه‌ای باشد که متاسفانه هست.

مارکس بسیار بالاتر از خیالپردازان می اندیشید. افرادی نظیر فوریه و رابرت اوون بنیان بسیاری از افکار سوسیالیستی بودند. آن‌ها این افکار را به مثابه طرح‌هایی از پیش ساخته در مورد این که جامعه چگونه باید باشد، ارائه کردند. استدلال آن‌ها این بود که چنین برنامه‌هایی نتیجه کار «علمی» و به نوعی محصول خرد انسانی محسوب می شوند. اما محور اصلی برنامه‌های او را این ایده تشکیل می داد که انسانیت را مجموعه‌ای از افراد خردمند تشکیل می دهند. موقعیتی که با برپاکنندگان نظم موجود اجتماعی تفاوت چندانی ندارد. بنابراین آن‌ها به جامعه به مثابه موضوعی می نگریستند که از بیرون مورد مشاهده آن‌ها قرار دارد.

در حالی که مارکس بخش اعظم مفهوم خود را درباره کمونیسم از خیالپردازان گرفته بود، اما تفکر اصلی آن‌ها را انکار می کرد:

کمونیسم برای ما یک حالت خاصی از امور نیست که برقرار شود، آرمانی نیست که واقعیت باید با آن سازگار شود. ما کمونیسم را جنبش واقعی می خوانیم که حالت کنونی امور را منسوخ می سازد. شرایط این جنبش نتیجه‌ای است که از مقدمات حال حاضر بر می آید.^{۱۱۷} (ایدئولوژی آلمانی)

خیالپردازان در پارادوکسی حل ناشدنی گرفتار شده بودند: آن‌ها قادر به توضیح این نکته نبودند که افکار آن‌ها از کجا سرچشمه گرفته اند. در نتیجه هرچه قدر هم که قصد آن‌ها خیر می بود، چاره‌ای جز این نداشتند که خود را نوع

خاصی از انسان به حساب آورند که به نوعی این قدرت را یافته که بالاتر از انسان‌ها قرار گیرد.

این آموزه ماتریالیستی که انسان‌ها محصول شرایط و تربیت هستند و بنابراین انسان‌های تحول یافته محصول شرایط و تربیت تحول یافته می‌باشند، فراموش می‌کند که این انسان‌ها هستند که شرایط را متحول می‌نمایند و این که مربی خود نیازمند تربیت است. از این روی این اصل اعتقادی ضرورتاً به جامعه‌ای می‌رسد که به دو پاره تقسیم شده و در آن یک بخش مافوق جامعه قرار می‌گیرد (برای مثال دابرت اوون). تقارن تغییر شرایط با فعالیت انسانی یا تغییر خود (Selbstveränderung) را تنها می‌توان به عنوان عمل انقلابی تصور کرد و به نحو عقلایی فهمید^{۱۸}. (ترزهای فوئرباخ)

بسیاری از سردرگمی‌های که در سنت «مارکسیستی» دیده می‌شوند، ناشی از عدم تعمق درباره معنای این جملات است. بیان افکار درباره «بردن آگاهی سوسیالیستی به درون طبقه کارگر از بیرون» «رهبری پیشاهنگ» و غیره و غیره نتیجه چنین سهل‌انگاری است. امروز به طور قطع می‌دانیم و پیش از این نیز می‌دانستیم که هیچ‌کس را نمی‌توان به زور آزاد کرد یا به سوی انسان شدن سوق داد. هر نوع تفکری به جز این معنای انسان بودن را تحریف می‌کند. به علاوه آن کسانی که مدعی «بردن» آگاهی «صحیح» به میان توده‌ها هستند آگاهی را از کجا آورده‌اند؟

در جامعه‌ای که روز به روز بر نفع شخصی اتکای بیشتری می‌یابد، افراد چگونه قادر خواهند بود به «دیدگاه انسانیت سوسیالیستی» دست یابند؟ در میان همه این فسادها و چندپارگی‌های جهان مدرن ما همچنان انسان باقی مانده‌ایم (نه بیشتر، نه همیشه، عموماً ناشناخته برای خودمان و با خطاها و تحریفات بسیار). ما در پس ذهن خود هنوز از این نکته آگاهی‌م.

اگر چنین نبود دیگر هیچ زبانی، علمی، فلسفه‌ای، سیاستی، شعری و عشقی باقی نمی‌ماند. این فعالیت‌ها (هر چه قدر هم تحریف شده و منحرف، در اصل با این پوسته غیرانسانی ما آغشته شده است) هنوز وجود دارند. این‌ها به ما می‌گویند که انسانیت در حقیقت باقی است، اما اسیر و پنهان شده در ضد خود یعنی اشکالی که به نحوی مستقیم و همزمان هم دربردارنده پیام انسانیت و هم انکار آن هستند.

بدین ترتیب مسئله مارکس در نهایت شگفتی «مارکسیست‌ها» و معتقدان به «ماتریالیسم دیالکتیک» به مسئله اصلی آگاهی فردی مبدل می‌شود.

آگاهی [das Bewusstsein] هرگز نمی‌تواند چیزی جز وجود آگاه [das bewusste Sein] باشد و انسان بودن فرایند زندگی آگاهانه او است. اگر در تمامی ایدئولوژی‌ها انسان‌ها و روابط آن‌ها همچون صفحه دوربین عکاسی وارونه ظاهر می‌شوند، این پدیده همان قدر حاصل فرایند زندگی تاریخی آن‌ها است که وارونگی اشیا روی شبکه ناشی از فرایند زیست جسمانی آن‌ها است.^{۱۱۹}

هیچ فعالیت انسانی یا رابطه انسانی بدون نقش آفرینی آگاهی ممکن نیست. این واقعیت که به زندگی غیرانسانی خود ادامه می‌دهیم نشان دهنده آن است که شیوه نگرش ما به جهان گونه‌ای است که این غیرانسان بودن را به نوعی «طبیعی» و اجتناب‌ناپذیر جلوه می‌دهد. اشکال غیرانسانی زندگی را نمی‌توان دریافت مگر این که به حیات اشکال این نوع آگاهی در درون خود پایان دهیم.

اگر منظور از علم، تشریح منطقی جهان است، باید گفت مارکس جامعه‌شناس یا اقتصاددان و یا حتی یک دانشمند علوم اجتماعی یا سیاسی نبود. او کاملاً اطمینان داشت که جهانی که او سعی در شناخت آن دارد به هیچ روی منطقی نیست. تلاش برای ایجاد یک مدل برازنده و خوش ساخت از این نابسامانی را نوعی رویای غیرمنطقی می‌دید، تلاش برای عقلانی ساختن امری

غیرعقلانی.

این امر به خوبی نشان می‌دهد که نحوه قضاوت درباره اقتصاد سیاسی به مثابه حوزه بررسی و تحقیق چگونه است. از نظر او اقتصاد سیاسی تبارز شیوه کاذب نگرش به خویشتن و به واسطه آن روش کاذب (غیر انسانی) شیوه زندگی بود. بنابراین او بر آن نبود که «مدل» انتزاعی از چنین امر غیرعقلانی ارائه کند. او بر آن بود که چنین کوششی در حکم پوشاندن غیرانسانی در زوررقی علمی است، و خود نشانه شیوه کاذب زندگی است. «هدف» «علم» بر عکس می‌باید کوشش برای آشکار ساختن غیرانسانی از پس پوشش ایدئولوژیکی آن باشد. به همین دلیل بود که بخش اعظم زندگی کاری او به «نقد اقتصاد سیاسی» گذشت.

مارکس و اقتصاد

هر کسی که از بخت بد ناگزیر از باز کردن متون اقتصادی باشد، با انبوهی از اصطلاحات غریب فنی مواجه می‌شود که با نمودارها و اندکی ریاضیات جبری تزئین یافته‌اند. این نوع اقتصاد قطعه فوق العاده پیچیده ماشینی است که از درک انسان‌های عادی خارج و مطالعه آن بسیار علمی است. این دم و دستگاه پیچیده برابر چشمان گشاد شده دانشجوی اقتصاد همچون ترفندی اسرارآمیز می‌نماید. چرا باید این چنین باشد؟ آیا فعالیت‌های روزمره مردم در طول زندگی موضوع ساده‌ای نیست؟ پس این رازوارگی از کجا می‌آمده است؟

نقطه آغاز اقتصاد فرایند شستشوی مغزی است. مبتدیان می‌باید یاد بگیرند که برای گذراندن دوره آموزشی و امتحانات تنها کافی است به پرسش‌های معینی پاسخ دهند. سوالات دیگری که در هر حال به طور طبیعی پیش می‌آیند می‌باید بدون هیچ‌گونه مماشاتی کنار گذاشته شوند. (البته این مسئله تمامی کسانی است که روی سبندلی‌های آموزشی می‌نشینند. اقتصاد تنها یکی از نمونه‌های چشمگیر این شیوه آموزشی است).

متون پایه علم اقتصاد تمایل دارند از گزاره‌های ظاهراً مفیدی نظیر این آغاز کنند (که در متون بسیار رایج هستند): «اقتصاد مطالعه شیوه تصمیم‌گیری جامعه درباره این است که چه چیزی چگونه و برای چه کسانی تولید شود». این تعریف به جای آن که مسئله را روشن کند بیشتر مسئله‌ساز است. از آن جایی که بررسی ما بر هیچ درسنامه‌ای مبتنی نیست و در پایان نیز امتحانی گرفته نمی‌شود، لذا من برای طرح پرسش‌های غیرمجاز کاملاً آزاد هستم. قصد من صرفاً طرح مسائلی نظیر این‌ها نیست که: چرا برخی از مردم جهان بیش از حد مواد غذایی مصرف می‌کنند، در حالی که اکثریت مردمان از ادامه حیات فرزندان خود مطمئن نیستند؟ چرا پولی که برخی از افراد در می‌آورند از مجموع درآمدی که چندین خانوار طی تمام عمر خود کسب می‌کنند بیشتر است؟ چرا حتی زمانی که در زمینه‌های مختلف کمبودهای مختلفی وجود دارد که سرمایه‌گذاری و تولید را ضروری می‌سازند، باز هم مردم بیکار می‌شوند؟

اقتصاددانان چپ‌گرایی وجود دارند که به چنین تحقیقاتی اهمیت می‌دهند و صرفاً به پاسخ‌های ملایم و محبت‌آمیز بسنده می‌کنند. اما پرسش‌دیگر نیز وجود دارند که چندان استقبال نمی‌شوند: منظور از این که «جامعه تصمیم‌گیری می‌کند» چیست (و خود جامعه به چه معنا است؟) چرا مردم به جای آن که اشیاء را به کسانی که نیازمندند، اهدا کنند، آن‌ها را به یکدیگر می‌فروشند؟ چرا بخش اعظم ثروتی که توسط کار انسانی تولید می‌شود، شکل مالکیت خصوصی پیدا می‌کند و معمولاً به کسی تعلق می‌گیرد که خود تولیدکننده آن‌ها نبوده است؟ آن چه در حوزه اقتصادی رخ می‌دهد، صرفاً نمونه‌ای از کنش انسانی است، چرا توضیح آن‌ها مستلزم مطالعه حرفه‌ای می‌باشد؟

با احتساب فرضیاتی که مطالعات اقتصادی به طور کلی بر اساس آن‌ها شکل گرفته، کاملاً طبیعی است که اقتصاد دانان در مورد چنین سؤال و جواب‌هایی شکیبایی نشان ندهند. (بویژه این که پرسش آخر سخت آن‌ها را آشفته خواهد

ساخت). آن‌ها دلمشغول ساختن «مدل‌هایی» برای مجموعه روابط اقتصادی هستند. فرضی که قبل از آغاز مطالعه مسلم‌انگاشته می‌شود این است که جهانی که آن‌ها قصد «مدلسازی» آن را دارند، روال معینی دارد. به نظر می‌رسد آن‌ها فراموش می‌کنند که درباره روابط میان انسان‌ها و فعالیت‌های ایشان سخن‌گویند. بنابراین بی‌توجهی به این مسئله خود به معنای اتخاذ دیدگاه خاصی درباره انسان است. برای مثال آن‌ها بدون چون‌چرا فرض می‌کنند که هر عامل اقتصادی تنها به رفاه خود جدای از رفاه دیگران می‌اندیشد.

نظر کارل مارکس درباره این نوع اقتصاد دانان حتی از این هم بدتر است و از آن‌ها به عنوان اقتصاددانان «عامی» نام می‌برد:

آنها گیر افتاده در چهارچوب ظاهری روابط [حاکم] بی‌وقفه مطالبی را که مدت‌ها پیش توسط اقتصاد سیاسی علمی کشف شده است، نشخوار کرده و در جستجوی یافتن تبیین‌های قابل پذیرشی برای ابتدایی‌ترین پدیده‌هایی هستند که مورد نظر بورژوازی داخلی است. صرف نظر از این امر اقتصاد دانان عامی خود را به نظام‌مند ساختن آن، آن‌هم به شیوه‌ای فضل‌فروشانه راضی ساخته و از حقایق سرمدی دم می‌زنند، پنداشت‌های مبتذل و نخوت‌باری که عاملان بورژوازی تولید درباره جهانی که از نظر آن‌ها بهترین جهان ممکن است باور دارند^{۱۲۰}. (سرمایه جلد اول)

ابتدال و نخوتی که گزاره‌های اقتصاددانان عامی دربردارد، تنها نشانه غیرانتقادی بودن مفروضات اساسی این شکل از جامعه است.

مارکس میان این افراد و متقدمین ایشان یعنی «اقتصاددان‌های سیاسی کلاسیک» که از نظر او نسل آن‌ها حدود ۱۸۳۰ منقرض شده است، تفاوت عظیمی قائل می‌شود. آن‌ها عبارتند از آدام اسمیت و دیوید ریکاردو و به همراه

آن‌ها «تمامی اقتصاددانی را که از زمان ویلیام پتی ساختار درونی واقعی (= intern Zusammenhang) روابط بورژوازی تولید را بررسی کردند»^{۱۲۱}. او به رغم اختلاف نظر با اقتصاددان‌های کلاسیک بر سر نتایجی که می‌گرفتند، بر آن بود این افراد به معنای راستین کلمه دانشمند بودند. او چهار دهه که البته هرگز به پایان نرسید به «نقد» اقتصاد سیاسی و گزارش طولانی تاریخ این رشته اختصاص داد. حاصل کار چه بود؟

در «سنت مارکسیستی» چنین پنداشته می‌شود که تلاش مارکس مدون ساختن اقتصاد «مارکسیستی» سوسیالیستی بهتری بوده است. من فکر می‌کنم چنین برداشتی کاملاً نادرست است. از نظر مارکس «نقد» به معنای نشان دادن مجموعه خاصی از دیدگاه‌های نادرست و جایگزین ساختن آن‌ها با مجموعه دیگری نیست. مسئله او این نبود که دست آوردهای اقتصاددان‌ها را در مورد نحوه عملکرد نظام مکانیکی که «سرمایه‌داری» خوانده می‌شد به کلی انکار کند. او همچنین قصد نداشت شیوه درست انجام این کار را به آن‌ها یاد بدهد. (راستی فراموش نشود که «سرمایه‌داری» واژه‌ای است که مارکس بندرت به کار می‌برد). مارکس معتقد بود آثار بزرگان اقتصاد سیاسی کلاسیک در واقع بررسی روابط اجتماعی جهان مدرن است که از نظر آن‌ها «طبیعت انسانی» را بیان می‌کند. (تشابهی میان این شیوه نگرش مارکس به اقتصاددانان کلاسیک و نحوه نگرش او به هگل وجود دارد که در ضمایم فصل چهارم به آن خواهیم پرداخت). نقد مارکس از اقتصاد سیاسی رویکرد او به درک روابط اجتماعی مدرن و پیش‌نیاز منطقی برای جایگزین کردن آن‌ها بود.

آن چه او در تکامل یافته‌ترین شکل تفکر بورژوازی دنبال می‌کرد، «پیوندهای درونی» اشکال گوناگون روابط اجتماعی بود که خصلت ضد انسانی آن‌ها را طبیعی جلوه می‌داد. اقتصاددانان عامی برای این کار خمیرمایه لازم را نداشتند: نحوه برخورد آن‌ها با این مسئله به لحاظ چرند بودن در نوع خود اعجاز به حساب

می آید.

اما اسمیت، ریکاردو و جیمز میل به نحو شگرفی سودمند بودند. آن‌ها بر خلاف جانشینان خود کوشیدند از پیشرفت‌های عظیم اقتصادی و اجتماعی که در اروپا طی سال‌های عمر آن‌ها در حال رخ دادن بود، تبیینی عینی ارائه کنند. آن‌چه تلاش آن‌ها را برای مارکس جذاب می‌ساخت کوششی بود که آن‌ها برای مدون ساختن «قوانین مالکیت خصوصی» انجام می‌دادند، آن‌ها در پی آن بودند چیزی را که اساساً غیر عقلایی و جنون‌آمیز بود به نحوی عقلایی تبیین کنند.

کشف بزرگ کلاسیک‌ها نقشی بود که برای کار در تعیین روابط کمی قیمت کالاها در بازار قائل بودند. مارکس تنها نشان داد که معنای واقعی این امر چیست. چنین نقشی دال بر آن بود که این کالاها یعنی اشیاء تولید شده توسط کار انسانی هستند که بر حیات مالکان فرمان می‌رانند. بنابراین این تنها کار تجسم یافته در کالاها است که به «کار جمعی جامعه» ارتباط پیدا می‌کند.

اقتصاددانان سیاسی هرگز نمی‌پرسیدند چرا روابط میان افراد چنین شکلی به خود گرفته است. و به همین دلیل توصیف علمی آن‌ها از زندگی اقتصادی به نحو‌گریزناپذیری به تناقض می‌انجامید. اما این دقیقاً همان چیزی بود که از نظر مارکس اهمیت داشت. چرا که این تناقضات منطقی نشانه‌های تناقضات بالفعل زندگی اجتماعی بودند. اشکال مختلف زندگی در زیر سلطه مبادله کالاها و پول کاملاً جنون‌آمیز (verrckte) می‌نمایند.^{۱۲۲}

مقولات اقتصاد بورژوازی دقیقاً دارای چنین اشکالی هستند. آن‌ها

به لحاظ اجتماعی برای روابط تولیدی چنین شیوه تولید اجتماعی

معتبر می‌باشند، بنابراین عینیت دارند.^{۱۲۳} (سرمايه جلد اول)

واژه «معتبر» (gültige) بسیار جالب توجه است. این واژه به معنایی استفاده شده که برای بلیط قطار یا اسکناس می‌تواند مورد پذیرش قرار گیرند. این‌ها اشکالی هستند که اگر شما بخواهید در نظم اجتماعی موجود مشارکت داشته

باشید، ناگزیر از پیروی از آن‌ها هستید. اما این وضعیتی اساساً جنون آمیز است.

این صورتبندی که مُهر شکل‌بندی اجتماعی خاصی را بر پیشانی دارد که در آن فرایند تولید بر انسان فرمان می‌راند، به جای آن که مورد مخالفت قرار گیرد در آگاهی اقتصاد سیاسی بورژوازی بیشتر همچون ضرورتی بدیهی که به طور طبیعی به ما تحمیل شده است، همانند خودِ کار مولد جلوه می‌کند.^{۱۲۴} (سرمايه جلد اول)

دقیقاً بدین خاطر که آن‌ها می‌کوشند شرحی علمی و عقلانی از جهان روابط اجتماعی ارائه کنند تناقض میان این روابط و طبیعت واقعی انسان را مشخص می‌سازند. بنابراین نقد آثار آن‌ها می‌تواند ما را به درون ظلمات فرایندی ببرد که در آن دیوانگی «طبیعی» به نظر می‌رسد.

تعمق بر روی اشکال زندگی انسان، از این روی تحلیل علمی این اشکال نیز مسیری مستقیماً متضاد با پیشرفت واقعی آن‌ها پیدا می‌کند. تعمق پس از واقعه (post festum) آغاز می‌شود و بنابراین نتایج فرایند پیشرفت از پیش در دسترس است.^{۱۲۵} (سرمايه جلد اول)

مارکس در تلاش تبیین «کارکرد» پول نبود، بلکه می‌کوشید این نکته را روشن کند که پول چیست و چگونه این واسطه میان افراد زندگی آن‌ها را در کنترل خود گرفته است. چگونه پول میان زندگی انسان‌های جدا از هم پیوندی جهانی برقرار ساخته و در عین حال میان آن‌ها سیم خاردار کشیده است؟

وابستگی متقابل کامل افرادی که بایکدیگر متفاوت هستند پیوند اجتماعی آن‌ها را برقرار ساخته است... قدرتی که هر فرد بر فعالیت دیگران یا ثروت اجتماعی اعمال می‌کند، در وجود او به مثابه مالک ارزش مبادله و مالک پول وجود دارد. او قدرت اجتماعی خود و همچنین پیوند خود با جامعه را در جیب هایش

حمل می‌کند^{۱۲۶}. (گروندر یسه)

بدین ترتیب نقد اقتصاد سیاسی مارکس، یعنی نپذیرفتن مفروضات اولیه آن، در عین این که پی آمدهای آن با دقت تمام واکاوی می‌شود، به قلب تپنده بررسی مشکلات جهان مدرن مبدل می‌شود.

فصل اول سرمایه با دنبال کردن «منطق» نامعقولی که از «شکل کالایی^۱» به «شکل پولی^۲» می‌انجامد، نشان می‌دهد چگونه روابط میان انسان‌ها به روابط میان اشیا مبدل می‌شود.

کار شخصی فرد تنها از خلال روابطی که عمل مبادله که میان محصولات و از طریق آن‌ها میان تولیدکنندگان برقرار می‌کند خود را همچون جزئی از کار کلی جامعه جلوه گر می‌سازد. بنابراین روابط اجتماعی در نزد تولیدکنندگان همان گونه جلوه می‌کند که هست، یعنی نه به عنوان روابط مستقیم اجتماعی میان اشخاص طی کار ایشان، بلکه همچون روابط مادی [اشی واره = dinglich] میان اشخاص و روابط اجتماعی میان اشياء نمودار می‌شود^{۱۲۷}.

(سرمایه جلد اول)

اقتصاد سیاسی (صرف نظر از اقتصاد دانان عامی) عمل مبادله را امری مسلم فرض می‌کند. آن چه آدام اسمیت «میل طبیعی^۳» انسان می‌خواند، مارکس امری غیرانسانی می‌داند. از زمانی که او مطالعه این موضوع را در ۱۸۴۳ آغاز کرد، آگاه بود که این فعالیت در بطن خود بی‌عاطفگی زندگی مدرن را گنجانده است. بنابراین در یادداشتی درباره جیمز میل اوایل ۱۸۴۴ تقابل میان انسان و پوشش غیرانسانی او را نشان می‌دهد:

1- Commodity-form

2- money-form

3- natural propensity

بنابراین مبادله یا معامله عملی اجتماعی، نوعی^۱ و گروهی است،
 مراددهای اجتماعی که انسان را در مالکیت خصوصی ادغام می‌کند
 و از خودبیگانه و بیرونی است... به این دلیل... مقابل رابطه
 اجتماعی است^{۱۲۸}.

رابطه مبادله رابطه «ضداجتماعی اجتماعی» بود و کاملاً جنون‌آمیز:
 شما البته به عنوان یک انسان رابطه‌ای انسانی با محصول من دارید؛
 شما به محصول من نیاز دارید. از این روی محصول من همچون
 شیء مورد خواست و اراده شما وجود دارد. اما نیاز شما، میل
 شما، اراده شما همچون محصول من فاقد قدرت است... [آن‌ها]
 بندهایی می‌شوند که شما را به من وابسته می‌سازند... ابزاری که به
 من قدرت برتری نسبت به شما را می‌بخشد^{۱۲۹}. بازشناسی
 متقابل قدرت‌های خاص اشیا توسط ما در هر حال نوعی مبارزه
 است... اگر نیروی بدنی را نتوان مورد استفاده قرار داد، خواهیم
 کوشید با نیرنگ و زیرکی بر دیگری غلبه کنیم^{۱۳۰}.

این «مارکس جوان» بود (او ۲۵ سال داشت). زمانی که او دو برابر این سن را
 داشت هنگام نوشتن فصل دوم سرمایه یا «فرایند مبادله» پیام او همچنان همان
 است:

به خاطر این که اشیاء ممکن است به عنوان کالاها در رابطه
 بایکدیگر قرار گیرند، نگهدارندگان آن‌ها (منظور مارکس مالکان
 آن‌ها است) می‌باید خود با یکدیگر وارد چنان رابطه‌ای بشوند که
 پیروزی یک طرف اراده دیگری باشد و این که هر کدام به واسطه
 فعل ارادی مشترکی برای تصاحب کالای دیگری از کالای خود

دست کشد، محتوای این رابطه حقوقی (یا رابطه دو اراده) خود به وسیله رابطه اقتصادی تعیین می‌شود. در اینجا افراد برای یکدیگر صرفاً نمایندگان و از این روی مالکان کالاها هستند^{۱۳۱}. (سرمايه جلد دوم)

(در ضمن این قطعه اشاره مستقیم و عامدانه‌ای به قطعه‌ای از پدیدارشناسی روح^{۱۳۲} هگل است، جز این که به جای دو مالکِ مارکس، هگل از دو «خودآگاهی» سخن به میان آورده است).

مارکس دو شکل متضاد را برابر یکدیگر قرار می‌دهد. مبادله محصولات کار در حقیقت عمده‌ترین بخش فعالیت آدمی را تشکیل می‌دهد: یعنی چگونگی همداستانی ما در زندگی مشترک خودمان. اما فعالیت مبادله اموال خصوصی به معنای رابطه‌ای غیرانسانی است. در پایان فصل دوم سرمايه هنگام بحث خاستگاه پول مارکس می‌نویسد:

رفتار صرفاً ذره‌ای انسان‌ها در فرایند تولید اجتماعی خود و شکل عینی که روابط تولید ایشان به خود می‌گیرد، به نحوی مستقل از اختیار آن‌ها و اعمال فردی آگاهانه ایشان چنان نمودار می‌شود: که محصولات آن‌ها را به شکل کالا درمی‌آورد^{۱۳۳}. (سرمايه جلد اول)

در این چهارچوب مارکس روشی را دنبال می‌کند که حتی عینی‌ترین اقتصاددانان که توصیفی عقلایی و «علمی» از غیرانسانی بودن جامعه مدرن می‌دهند، قادر به درک جنون ذاتی آن نیستند.

اسطوره «مارکسیستی» مستلزم این باور است که مارکس به «نظریه ارزش مبتنی بر کار» اعتقاد داشته و آن را از آدام اسمیت و ریکاردو گرفته و اندکی بهتر ساخته است. مارکس با تمایز قائل شدن میان «کار» (فعالیت تولید) و «نیروی کار» (توانایی انجام کار که با عنوان دستمزد توسط سرمايه دار خریداری شود)، منشا

ارزش اضافی را که به شکل سود بهره و رانت و غیره درمی آید، به طور قاطعانه آشکار ساخت و نشان داد که کار مزدی «آزاد» در واقع «بردگی مزدی» بود. آیا چنین نحوه نگرشی آن گونه که «مارکسیست ها» باور دارند، نوع متفاوتی از اقتصاد سیاسی است؟ به هیچ وجه آن چه از نظر مارکس حیاتی است آن که اقتصاد سیاسی به ساحل صخره‌ای تناقض منطقی کشیده می شود، نه به واسطه استدلال‌های خطاها، بلکه به خاطر ناتوانی اصول در نگریستن به ورای نظم اجتماعی موجود. مارکس از ناسازگاری‌های نظری که در نظام ریکاردو یافت استقبال کرد، چرا که آن‌ها به نحو صریح و درستی تناقضات بالفعل جامعه بورژوازی را نمودار می کردند. هر یک از این تناقض‌ها نتیجه تخصصی اساسی میان انسان و شکل اجتماعی غیرانسانی آن بود، تخصصی که در چشمان حتی ریکاردو قابل رویت نبودند.

زمانی که مارکس طبیعت رابطه پولی را آشکار می کرد و نشان می داد که چگونه این رابطه خود را ضرورتاً به سرمایه یعنی قدرت اجتماعی غیرشخصی مبدل می کند که انسانیت کارگران مزدی و خانواده‌های ایشان را ویران می کند. آن چه در نگاه اول روابطی آزاد و برابر به نظر می رسید، خود را چونان استثمار و ستم نمایان می کند.

کتاب مارکس به بررسی آن می پردازد که چگونه سرمایه، رابطه اجتماعی غیرانسانی با بردگی کشاندن انسان‌هایی که فعالیت‌های حیاتی و اشکال آگاهی آن‌ها صرفاً جوابگوی بقای آن‌ها است خود را تولید و بازتولید می نماید. او در هر گامی که بر می دارد به طور همزمان هم اشکال این حرکت و هم شیوه کاذب و «بت‌واره»ی نمود این اشکال را در چشم کسانی که در این اشکال زندگی کنند، توصیف می کند. به همین دلیل است که معنای مبارزه کار علیه سرمایه را درمی یابد.

مارکس کتاب مورد نظر خود را چنین اعلام می کند: «سرمایه: نقد اقتصاد سیاسی جلد اول فرایند تولید سرمایه» و نه «سرمایه: تحلیل انتقادی تولید

سرمایه‌داری» آن گونه که در چاپ اول ترجمه انگلیسی آن آماده است. اهمیت این تفاوت ظریف بسیار عظیم است: مارکس به تشریح چگونگی تولید کالاها در درون «نظام تولید سرمایه‌داری» نمی‌پردازد.

نکته این است که هر بار کارگر به کارخانه می‌رود، آن چه او تولید می‌کند همان چیزی نیست که می‌تواند مورد استفاده قرار دهد و دقیقاً پولی را که دریافت می‌کند، معادل ارزش مبادله‌ای آن کالا نیست. این رابطه - سرمایه^۱ است که بازتولید می‌شود، رابطه‌ای که کارگران را از شرایط تولید که در مالکیت صاحب کارخانه باقی می‌ماند، جدا می‌سازد. نتیجه فعالیت او چیزی است که نسبت به او بیگانه است.

همان‌گونه که مارکس بیش از یک بار اعلام می‌کند آن چه باید تبیین شود نه تاریخ نحوه کنار هم قرار گرفتن عناصر برای ممکن ساختن تولید، بلکه نحوه جدا ساختن در همان لحظه آغاز و نحوه بازتولید این جداسازی است. این همان چیزی است که کارگر را وامی‌دارد، موضع کارگر مزدی را بپذیرد و او را از خانه به کارخانه می‌کشاند و وامی‌دارد فعالیت زیستی خود را صرف تولید چیزی کند که هیچ ربطی به علائق و زندگی او ندارد.

آن چه نیازمند توضیح است وحدت زندگی و فعالیت انسانی با شرایط طبیعی و غیرارگانیک مبادله مواد آنها با طبیعت و از این روی تصاحب طبیعت نیست، البته این نتیجه فرایند تاریخی نیز نیست. آن چه می‌باید توضیح دهیم جدایی میان این وضعیت غیرارگانیک وجود انسانی و فعالیت است جدایی که در شکل کامل خود صرفاً در رابطه میان کار مزدی و سرمایه مطرح می‌شود^{۱۳۴}.

(گروندریسه)

آن چه در این جا اهمیت دارد و می باید به خوبی درک شود، صرف امکان پذیر بودن فعالیت انسانی نیست، بلکه شکل غیرانسانی و تحریف شده این فعالیت در جامعه بورژوازی است. این اقتصاد نیست، و به طور قطع اقتصاد سیاسی نیز نیست؛ بلکه عملاً در جهت عکس آن است. تلاشی در جهت خلاف* کار اقتصاددانان. آن گاه که اقتصاد دانان می کوشند دلایل ضروری این گونه بودن اشیا را توضیح دهند، مارکس امکان و ضرورت تغییر دادن آن ها را نشان می دهد. مارکس پیشرفتی را که نظریه پردازان بزرگ اقتصاد سیاسی کلاسیک در دانش ما بوجود آورده اند، به رسمیت می شناسد. اما نظریه های ایشان (برای مثال رابطه میان ارزش و کار) را تایید نمی کند. آن گاه که آن ها برای توضیح ارزش تلاش می کنند، مارکس خواستار آن است که روشن سازد که چرا رابطه ارزش شکل خاصی به خود می گیرد و چگونه این رابطه قدرت خود را بر زندگی ما اعمال کند.

اقتصاد سیاسی... هرگز حتی یک بار هم نمی پرسد که چرا این محتوا چنین شکلی به خود می گیرد، یعنی برای مثال چرا کار در ارزش تبارز می یابد و چرا مقدار کار بر اساس طول مدت آن و در ارزش محصول خود تبارز می یابد^{۱۳۵}. (سرمايه جلد اول)

مارکس چند صفحه پیش از این و قبل از آن که اشکال ارزش را مدون سازد وظیفه خود را «نشان دادن منشأ (Genesis) این شکل پولی^{۱۳۶}» اعلام می کند. پروفیسورهای اقتصاد به این می اندیشند که آن چه را لازم است آنها به دانشجویان خود بیاموزند تنها «نحوه عمل پول» است، چرا که «همه می دانند» پول چیست. ارزش اضافی به مثابه اختلاف کمی میان دریافتی های سرمايه داران نسبت به پرداختی های آن ها، البته از اهمیت فراوانی برخوردار است. اما آن چه واقعا از

نظر مارکس اهمیت دارد اساس غیرانسانی است که انسان فعالیت زیستی خود را در ازای پول می فروشد، صرف نظر از این که ما به ازای آن چراغ، قطعه پنیر یا میز باشد. رابطه مزدی به معنای آن است که با انسان‌ها همچون اشیاء رفتار می‌شود، چونان ابزارهایی برای خودگسترشی سرمایه نه غایتی برای خود.

استاندارد زندگی که کارگران و خانواده‌های ایشان محکوم به آن هستند و شرایط زندگی و کار آن‌ها تجلی بارز غیرانسانی بودن و رابطه بیگانه‌ای است که آن‌ها با فعالیت زیستی خود یعنی خود دارند. بنابراین «جنون»ی که در شکل ارزش و پول دیده می‌شود، اکنون در سطحی بالاتر مطرح می‌شود.

شکل سرمایه خصوصیات انسانی کارگر و توانایی او را در ایجاد اشکال اجتماعی غصب و تباه می‌کند. آن چه مارکس در این جا مورد تاکید قرار دهد، صرفاً اختیار گرفتن توانایی کارگر در تولید توسط فرد دیگر، یعنی سرمایه دار یا مدیر او نیست. بلکه او می‌کوشد این نکته را افشا نماید که این قدرت انسانی که در شکل سرمایه تجلی می‌یابد به سرمایه تعلق داشته و در اختیار آن است، قدرتی اجتماعی غیرشخصی است که سرمایه دار صرفاً «نماد» آن است.

سرمایه تحت کنترل هیچ فرد خاصی نیست. در حقیقت این سرمایه است که کنترل همه را در اختیار دارد. به همین دلیل است که وقتی کارگران با یکدیگر متحد می‌شوند تا شرایط کاری خود را بهبود بخشند، در عین این که مسائل آن‌ها مادی و پیش پا افتاده است، اما باید آن را جنگی پنهان بر سر انسانیت خود آن‌ها علیه قدرت سرمایه دانست، قدرتی که به آن‌ها سیمایی غیرانسانی می‌بخشد. اکنون مسئله آشکار کردن این جنگ است؟

بدین ترتیب قدرت جمعی کار، خصلت آن به عنوان کار اجتماعی، قدرت جمعی سرمایه است. درست به همان ترتیبی که علم و تقسیم‌گاز چونان تقسیم‌بندی کارکنان و مبادله میان آن‌ها نمودار می‌شود. تمامی قدرت تولید نیروهای مولد سرمایه است و در

نتیجه سرمایه خود همچون سوزنه (عامل خودمختار) آن‌ها به نظر می‌رسد.

از این روی پیوستگی کارگران در کارخانه نه به وسیله آن‌ها که به واسطه سرمایه برقرار شده است. ترکیب آن‌ها نه ناشی از وجود آن‌ها که ناشی از وجود سرمایه است. کارگر منفرد به عنوان شیوه‌ای از سرمایه با دیگر کارگران ارتباط دارد و با آن‌ها چون بیگانه همکاری می‌کند^{۱۲۷}. (گروندریشه)

چگونه ممکن است که کالاها، این اشیای بی‌جانی که افراد تولید می‌کنند اختیار زندگی آن‌ها را در دست داشته باشد، چگونه ممکن است «کار مرده»، «کار زنده» را در اختیار بگیرد؟ به این دلیل ساده که این اشیا صرفاً اشیای مادی نیستند، بلکه در جهانی که هستی‌های اجتماعی مرده بر افراد زنده قدرت اعمال می‌کنند، هستی اجتماعی پیدا کرده‌اند. تولیدکنندگان آن‌ها تنها از طریق رابطه اجتماعی میان این اشیا به عنوان کالا است که با یکدیگر مرتبط می‌شوند.

مارکس با اشاره به این ساختار وارونه که در آن محصولات خلق شده انسان بر تولیدکنندگان حکومت می‌کنند، از آن «بت‌وارگی کالایی» یاد کرده است و آن را با جهان مذهب مقایسه می‌کند. به نظر می‌رسد که گویی طلا «طبیعتاً» پول است، کار «طبیعتاً» کار مزدی است و ماشین آلات «طبیعتاً» سرمایه هستند.

شکل‌های غیرانسانی پول و سرمایه، کارگران را که درگیر فعالیت اساسی انسانی، یعنی کار، می‌باشند به تبعیت از الزامات خود وامی‌دارند. سرمایه کارگران را در چنگال خود می‌گیرد و آن‌ها را وامی‌دارد پیوسته فعالیت خود را به تولید و بازتولید قدرت متخاصم غالب بر خویش اختصاص دهند. این رابطه متناقض میان کار مزدی و سرمایه اساس و جوانب دیگر جامعه مدرن را شکل می‌دهد.

تعریف سرمایه به عنوان «کار انباشته‌ای که چون ابزار تولید عمل می‌کند»، آن گونه که ریکاردو در اصول اقتصاد سیاسی و مالیات تعریف می‌کرد، منطقی

معادل تعریف برده سیاه چون «انسانی از نژاد سیاه» است. ناپکار بودن چنین منطقی آشکار است. اقتصاد درباره سرمایه به همین شیوه می‌اندیشد. سیاه، سیاه است. او در روابط خاصی به برده مبدل می‌شود. ماشین نخ‌ریسی کتان، ماشینی است برای نخ‌ریسی کتان که تنها در روابط خاصی به سرمایه مبدل می‌شود. جدای از این روابط دیگر سرمایه نیست، همان‌گونه که طلا به خودی خود پول نیست یا شکر قیمت شکر^{۱۳۸}. (کار مزدی و سرمایه)

مهمترین نکته درباره سرمایه فعالیت غیرشخصی آن است. شیوه‌ای که سرمایه خود را به واسطه آن تولید و بازتولید می‌کند. یعنی «در پشت سر تولیدکنندگان». حرکت‌های آن نتیجه اعمال افرادی است که زندگی آن‌ها تحت اختیار آن است. اما این حقیقت از چشم آن‌ها، یعنی سرمایه داران و کارگرانی که استخدام و استثمار می‌شوند (و بویژه اقتصاددانان)، پنهان مانده است. این قدرت جادویی توهمی است که صرفاً توهم نیست: بلکه در واقع شبیه توهم است.

افزایش قیمت کار در نتیجه انباشت سرمایه در واقع صرفاً به این معنا است که طول و وزن زنجیری که کار مزدی برای خود ساخته اجازه می‌یابد تا اندازه‌ای سُست شود... نیروی کار تنها تا آن جایی فروخته می‌شود که ابزار تولید را به عنوان سرمایه نگهداری کند ارزش خود را به عنوان سرمایه بازتولید کند و منبعی برای سرمایه اضافی در شکل کار پرداخت نشده مهیا کند^{۱۳۹}. (سرمایه جلد

اول)

سرمایه شکل اجتماعی متناقض است. مبارزه میان کارگران و کارکنان جزء ذاتی این روابط است. سرمایه تا زمانی که کارگران مزدی کالا تولید می‌کنند به وسیله خود آن‌ها تولید و بازتولید می‌شود. به همین دلیل است که سردرگمی بزرگترین نظریه پردازان اقتصاد سیاسی در مورد تناقض طبیعت سرمایه

مهمترین کمکی است که آن‌ها در فهم سرمایه به ما کرده‌اند.

ثروت و ارزش

مارکس در حوزه اقتصاد سیاسی به بررسی تقابل میان دو شکل متضاد پرداخت: فعالیت زیستی از خودبیگانه‌ای که «سرمایه با خود به همراه دارد» و تولیدی که به نحو انسانی در «انجمن آزاد تولیدکنندگان» صورت می‌گیرد. این تقابل به این که آیا اشیا «یکسان» با مواد و تجهیزات «یکسان» ساخته می‌شوند توجهی نداشت.

به همین دلیل مارکس بر تضاد ارزش، یعنی شکل «محض واقعیت اجتماعی» که صرفاً به شکل غیرانسانی تولید تعلق دارد و ثروت تاکید می‌ورزید. ثروت در اصل به معنای بهروزی کل انسانیت، چونان «سعادت جامعه» معنای داد. ثروت اسیر شده در درون شکل جنون آمیز و غیرانسانی مالکیت بورژوازی خود را به صورت کمی و در قالب مقدار پول متجلی می‌سازد. پولی که به شکل سرمایه درمی‌آید و به مالک سرمایه اجازه می‌دهد کسانی که آن را تولید کرده‌اند استثمار کند.

در صفحات متعدد فصل ۱ سرمایه به دو گزاره برمی‌خوریم که یکی درباره ثروت است و دیگری درباره ارزش.

کار... صرفاً تنها منبع ثروت مادی، یعنی ارزش مصرفی که تولید می‌کند، محسوب نمی‌شود، همان‌گونه که ویلیام پتی می‌گوید کار پدر ثروت مادی است، زمین مادر آن^{۱۴۰}. (سرمایه جلد اول)

میزان گمراهی برخی اقتصاددانان که خود را در بت‌وارگی ناشی از جهان کالاها یا نمود عینی خصایص کار (Arbeitsbestimmungen) نشان می‌دهد، قبل از هر چیز در بحث گنگ و کسالت بار آن‌ها درباره سهمی که طبیعت در شکل‌گیری ارزش مبادله بازی

می‌کند، تجلی می‌یابد. از آن جایی که ارزش مبادله شیوه خاص اجتماعی بیان‌کاری است که به شیء اختصاص یافته، دیگر نمی‌تواند محتوای طبیعی بیش از آنچه برای مثال در نرخ مبادله دارا است، در برداشته باشد^{۱۴۱}. (سرمايه جلد اول)

در گروندریسه مارکس ثروت را چنین تشریح می‌کند:

در هر حال، در واقع اگر شکل محدود بورژوازی کنار زده شود، ثروت چه چیزی خواهد بود جز کلیت نیازها، توانایی‌ها، بهره‌مندی‌ها نیروهای مولد و غیره که در مبادله همگانی ایجاد می‌شوند؛ چه چیزی خواهد بود جز تکامل تمام عیار کنترل انسان بر نیروهای طبیعت (بر نیروهای طبیعت همان گونه که بر نیروهای خود؛ ثروت چه چیزی خواهد بود جز شکوفایی مطلق توانایی‌های خلاق انسان بدون هیچ گونه پیش شرط دیگری جز تکامل تاریخی پیشینی که کل این پیشرفت حاصل آن است (یعنی تکامل قدرت‌های انسان به خودی خود قدرتی که با معیارهای از پیش داده شده اندازه‌گیری نمی‌شود؛ غایتی در خود که خود را از طریق آن و نه در قالب بازتولید خصلتی خاصی، بلکه چونان تمامیت خویش تولید می‌کند و در پی آن نیست که همان چیزی باقی بماند که پیش از این بوده است، بلکه خود حرکت راستین شدن است^{۱۴۲}؟

مارکس بعدها در دستنویس‌ها بحث می‌کند که چگونه رشد فن‌آوری مدرن تولید ثروت انسانی «ثروت واقعی» (Wirckliche Reichtum) و زندگی واقعا انسانی «تکامل آزاد فردیت‌ها^{۱۴۳}» را ممکن می‌سازد. این با شکل غیرانسانی ثروت که در جامعه بورژوازی مرسوم است، کاملاً مغایرت دارد.

به اسارت افتادن انسانیت در درون غیرانسانیت چه تأثیری بر زندانیان

می‌گذارد؟

در اقتصاد بورژوازی (و در عصر تولید متناظر با آن) این شکوفایی کامل توان بالقوه درونی انسان از درون تهی می‌شود. عینیت یافتگی جامع به از خودبیگانگی کامل مبدل می‌شود و ویرانی تمامی اهداف یک سو به غایت در خود (انسان) را به مقصودی یکسره بیرونی فرومی‌کاهد).^{۱۴۴} (گروندرپسه)

آدام اسمیت (همراه با دیوید ریکاردو) «مولد» بودن را دقیقاً همان کاری می‌دانند که برای سرمایه ارزش اضافی تولید می‌کند. آن‌ها کسانی را که «درآمد» دارند، کارگران غیرمولد می‌خوانند. اسمیت چندان ثبات قدمی در این مسئله نشان نمی‌دهد، با این حال مارکس اقتصاددانان درجه دومی را که از اسمیت انتقاد می‌کنند، محکوم می‌کند. نقطه قوت اسمیت تلاش مصممانه او برای تحلیل شکل تاریخی تولید بود، نکته‌ای که با کمک مارکس به نتیجه رسید.

مارکس با شیطنت دو نمونه از مقولات «کار غیرمولد» را نام می‌برد: روسپی و پاپ^{۱۴۵}. مارکس با استفاده از استدلال منتقدین عامی اسمیت طی دو صفحه شگفت‌انگیز این ادعا را به «اثبات» می‌رساند که مجرمین نیز کارگر مولد هستند: «مجرمین نه تنها مرتکب جرم می‌شوند، بلکه قوانین جنایی و به همراه آن پرفسوری را که رساله‌ای در باب حقوق جزا می‌نویسد، ایجاد می‌کنند...^{۱۴۶}». او سپس پلیس، قضات، وسایل شکنجه، طراحی اسکناس، ساخت قفل، کتاب پروفسورها و غیره و غیره! را به این فهرست می‌افزاید.

در هر حال معنای واقعی تمایزی که اسمیت قائل می‌شود، در نمونه بعدی به روشنی تشریح شده است.

برای مثال، میلتون که بهشت گمشده را برای ۵ پوند نوشت یک کارگر غیرمولد بود. از سوی دیگر نویسنده‌ای که برای ناشر خود به سبک کارخانه تولید می‌کند کارگر مولد است. میلتون بهشت

گمشده را به همان دلیلی تولید کرد که کرم ابریشم به تولید ابریشم می پردازد. این فعالیت طبیعی او بوده است. بعدها این محصول را به پنج پوند فروخت. اما پرولتر ادبی لایبزیگی که با هدایت ناشر به تولید کتاب (برای مثال رسالات اقتصادی) مشغول است، کارگری مولد محسوب می شود. چرا که محصول او از همان آغاز بر سرمایه مبتنی بوده است و تنها به منظور افزایش سرمایه بوجود می آید.^{۱۴۷} (نظریه های ارزش اضافی)

«مارکسیسم» چنان شیفته توصیف صرفاً کمی استثمار کار مزدی در سرمایه است که فراموش می کند، بیان کمی استثمار تنها بیان یکی از نشانه بیماری نهفته است. زندگی کارگر مزدی به نحو روزافزونی «فقیرانه تر» می گردد، حالا هر چقدر هم که به او پرداخت شود، چرا که زندگی را تنها نمی توان بر اساس دریافت چند پوند در هفته که البته نمایانگر استاندارد زندگی نیز هست، ارزیابی کرد، این تنها بخشی از تصویر است، معیار اصلی این است که زندگی تا چه حد انسانی است. «قانون عام انباشت سرمایه» طبیعت این شکلبندی اجتماعی را بیان کند:

شیوه تولیدی که در آن کارگر وجود دارد تا به نیاز تحقق^۱ ارزش موجود پاسخ دهد با وضعیت معکوس آن یعنی موقعیتی که در آن ثروت عینی نیازهای خود کارگر را برای تکامل ارضا می کند در تقابل قرار می گیرد. درست همان گونه که در مذهب انسان تحت حاکمیت محصول مغز خویشتن است، در تولید سرمایه داری او تحت فرمان محصول دست خویش است.^{۱۴۸} (سرمایه جلد اول)

(«تحقق» یا (Verwertung) به معنای فرایندی است که به وسیله آن سرمایه -

ارزش در حال پردازش، ارزش خود را افزایش می دهد)

به رابطه میان کارگر و فن آوری که زندگی کاری خویش را با آن سپری می‌کند، توجه کنید. در عوض این که کارگر از ماشین استفاده کند، این ماشین است که از کارگر استفاده می‌کند. اما ماشین تبارز قدرت انسانی است که در شکل غیرانسانی سرمایه مستحیل شده است.

هر چقدر تحلیل مارکس در سرمایه پیشتر می‌رود، او اشکال اجتماعی را که بر زندگی انسان حاکم هستند، بیشتر و بیشتر غیرانسانی و کمتر و کمتر تحت کنترل آگاهی نشان می‌دهد. طبیعتاً طرز تفکر اقتصاددانان درباره آن‌ها به نحو روزافزونی غیرواقعی و خیالی است. تمامی اشکال سرمایه دارای این منش جنون آمیز هستند و از درون بنیان‌های جنون آسای ارزش مبادله سربرمی‌کشند. اما پوچی و تباهی در اشکال تکامل یافته‌تر رابطه سرمایه به بلندای تازه‌ای دست می‌یابد. برای مثال اجاره را در نظر بگیرید. چگونه می‌توانید زمین را که هیچ‌کس در تولید آن نقشی نداشته براساس کالا یا پول اندازه‌گیری کنید.

نسبت یک بخش از ارزش اضافی، اجاره پولی به زمین کاملاً بی‌معنا و غیرعقلایی است. چرا که این‌ها کمیتی غیرقابل محاسبه هستند که در اینجا برابر یکدیگر سنجیده می‌شوند، ارزش مصرف خاص از یک سو و قطعه‌ای از زمین چند در چند فوتی و ارزش در [شکل] ارزش اضافی خاص در سوی دیگر^{۱۴۹}.

از نقطه نظر شکل‌بندی اقتصادی اجتماعی بالاتر، مالکیت خصوصی اشخاص خاص بر زمین به اندازه مالکیت خصوصی انسان بر انسان دیگر بی‌معنا و پوچ به نظر می‌رسد^{۱۵۰}. (سرمایه جلد سوم)

در اواخر جلد سوم مارکس از شیوه جنون آمیز نگرش اقتصاددانان به جهان چنین یاد می‌کند:

جهان سحر شده کژدیس و وارونه به وسیله آقای سرمایه و بانوی

زمین که در عین حال هم شخصیت‌های اجتماعی و هم شی هستند، تسخیر شده است؛ حتی بهترین بازنمودهای این دو (اقتصاد کلاسیک) کم و بیش در دام جهان موهومی باقی می‌ماند که نقد آن‌ها را زایل کرده است^{۱۵۱}. (سرمایه جلد سوم)

در اشکال تکامل یافته‌تر، اعتبار مناسبات مالی پدیدار می‌شوند که در آن پول به نحوی جادویی پول بیشتری می‌زاید. چنین به نظر می‌رسد که مناسبات مالی بدون داشتن هیچ‌گونه رابطه‌ای با تولید دارای این «مالکیت اسرارآمیز» هستند «به نحوی که زایش پول چونان رشد درختان، خصیصه سرمایه در شکل پولی آن به نظر می‌رسد^{۱۵۲}». و آن هنگام که مارکس درباره خرید و فروش قرضه‌های دولتی سخن می‌گوید، اشاره می‌کند: «سرمایه نزول خور همیشه مادر تمامی اشکال نامعقول است، چرا که برای مثال قرض دادن در ذهن بانکدار می‌تواند چونان کالا نمود یابد^{۱۵۳}».

تمامی خصایص جامعه مدرن را که مارکس در نقد اقتصاد سیاسی تحلیل می‌کند نشان دهنده تناقض میان توان خلاق و خودآفرینی بالقوه انسان و انکار غیرانسانی این توان که آن را به دام کشیده و ذات سرمایه به عنوان قدرت اجتماعی هستند. افراد در چنین قدرتی بررسی می‌شوند و گاه خود را چونان «مظهر تباهی مقولات اقتصادی حاملان (Träger) روابط و منافع طبقاتی خاص می‌بینند^{۱۵۴}».

تخاصم میان کارگر و سرمایه دار این امر را قابل رویت می‌نماید. کارگران به مثابه طبقه‌ای که با ابزار تولید که بازنمود دانش و شناخت جامعه در کل است، پیوند خورده‌اند، در قالب فردی کسانی محسوب می‌شوند که توان بالقوه انسانی یا همان نیروی کار خویش را در ازای دستمزد می‌فروشند. بدین ترتیب آن‌ها از بروز خصایص واقعی انسانیت (خودآفرینی آگاهانه به مثابه جزئی از طبیعت) جلوگیری می‌کنند.

مبارزه طبقه کارگر برای وحدت سازمان یافته، نشان دهنده ممکن و ضروری بودن فراتر رفتن از این شرایط غیر انسانی زندگی است. آن کسانی که فعالیت زیستی آن‌ها فرایند انسانی همکنشی با طبیعت برای تولید ثروت است، علیه تنزل خود به هستی‌هایی که صرفاً «مظهر نیروی کار» محسوب می‌شوند به ستیز برمی‌خیزند. این جنبش (چه شرکت‌کنندگان در آن آگاه باشند، چه نباشند) با قدرت بی‌واسطه سرمایه حاکم بر فعالیت زیستی به چالش برمی‌خیزد و تمامی شیوه‌هایی را که اشکال غیرانسانی متعدد جامعه مدرن زندگی انسانی را مورد تهدید قرار می‌دهند، زیر سؤال می‌برد.

در جامعه‌ی امروزی کار مولد معنای دیگری به جز تولید تحت سلطه سرمایه ندارد. نیروهای مولد می‌توانند شکل نیروی مولد سرمایه را به خود بگیرند و روابط اجتماعی سرمایه تنها می‌توانند روابط غیرشخصی و انتزاعی سرمایه باشند. هدف مارکس از «نقد اقتصاد سیاسی» به نمایش گذاشتن و به چالش کشیدن این فرض مشترک در میان تمام مکاتب اقتصادی است که چنین اشکال اجتماعی از زندگی مردمانی که در درون قرار دارند متمایز بوده و در تقابل با زندگی است که می‌باید وجود داشته باشد.

تاریخ چیست

به دلیل زندگی از خودبیگانه انسان‌ها فرایند تاریخی در نزد آن‌ها چونان نیرویی بیرون از زندگی انسان چونان امری که برای ما رخ می‌دهد و نه حاصل آن چه که ما انجام می‌دهیم، به نظر می‌رسد. مارکس تاکید می‌کند که تاریخ حاصل فعالیت زنان و مردان است، اما نتایج همیشه آن چیزی نیست که انسان‌ها انتظار دارند.

انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند، اما نه آن گونه که خود می‌خواهند؛ آن را نه تحت شرایط برگزیده خود بلکه تحت شرایطی

می سازند که بی واسطه با آن روبرو هستند. شرایطی که از گذشته ارائه و منتقل شده است، سنت تمامی نسل گذشته همچون بختکی بر مغز زندگان سنگینی می کند^{۱۵۵}. (هجدهم برومر)

البته ما را هرگز گریزی از تاریخ مان نیست. این تاریخ ما است که همیشه شرایط حیات ما را فراهم می آورد. در هر حال سرانجام روزی خواهد رسید که دیگر تاریخ چونان «بختک» به نظر نخواهد رسید.

«مارکسیسم» فرایند تاریخی را چنان روایت می کند که گویی مارکس خصایص ذاتی و سرمدی زندگی انسانی را توصیف می کند. تمامی آثار او دقیقاً با چنین برداشتی مخالفت کرده اند. او از شرایط غیرانسانی سخن می راند از دورانی که حیات ما را نیروهایی که بیرونی به نظر می رسند، به دنبال خود می کشند. انسانی زندگی کردن بدان معنا است که روابط اجتماعی میان ما موضوع تصمیم گیری جمعی باشد. این آغاز «تاریخ واقعی و آگاهانه» خواهد بود. توان خلاقه انسان که در شکل از خودبیگانه زندگی و در چهارچوب روابط اجتماعی از خودبیگانه عمل می کند، پیوسته با این روابط در تضاد قرار می گیرد. خود فعالیتی (Selbstbeteiligungen) افراد.

همچون جهانی برای خود ایشان کاملاً مستقل منفک و در کنار افراد به نظر می رسد، دلیل این امر آن است که نیروهایی که در اختیار افراد هستند، منفک از آن‌ها و در تقابل با یکدیگر تحقق می یابند^{۱۵۶}. (ایدئولوژی آلمانی)

از نظر انسان‌ها «جدا و در تقابل با یکدیگر» بودن، دال بر آن است که آن‌ها با یکدیگر تضاد دارند. انسان بودن مستلزم فعالیت مولد و ارتباط اجتماعی به مثابه کل واحد است، اما در حال حاضر انسان‌ها مستقیماً با یکدیگر در چالش هستند. نتیجه این چالش شکاف برداشتن کلیت اجتماعی و شخصیت فردی است.

«مارکسیسم» نوعی «مدل» مکانیکی درباره «بنیان و فراساختار» است که با استعاره مارکس هیچ قرابتی ندارد. در واقع آن چه مارکس گفته مشهورترین گزاره فکری اوست که در پیشگفتاری بر نقد اقتصاد سیاسی به وفور تجدید چاپ شده است

مجموعه کلی این روابط تولید ساختار اقتصادی جامعه را می سازد
 (bilden = شکل می دهد، تشکیل می دهد) بنیان واقعی که بر آن
 فراساختار قانونی و سیاسی و اشکال متناظر معین (bestimmte)
 آگاهی اجتماعی برپا می شود. شیوه تولید زندگی مادی
 (materiellen) فرایند زندگی سیاسی اجتماعی و عقلانی
 (geistigen = روحی) را در کل مشروط (bedingt) می سازد ۱۵۷.

«مارکسیسم» در شکل خام تری این جملات را چنان می خواند که گویی توصیف تغییرات وجود آگاهی است که روابط اجتماعی به بار آورده است. (برخی روایت‌ها حتی از نیروهای مولد نیز سخن می گویند در حالی که در بدترین حالت از آن صرفاً به عنوان فن آوری یاد می شود). حتی اگر در این قطعه بسیار فشرده منظور مارکس تا این حد روشن نبود، باز هم امکان این که بتوان از آن تفسیری علت و معلولی ارائه کرد، وجود نداشت. به نظر من منظور او این است: در زمانه‌ای که روابط اجتماعی نسبت به ما بیگانه است و در ستیز با ما قرار دارد ما کنترل زندگی خود را در دست نداریم. افکار ما در چهارچوبی شکل می گیرد که بوجود نیاورده ایم، بلکه به طور «مستقل از اراده ما» به ما داده شده‌اند.

زمانی که زندگی در مجموعه‌ای از روابط از خودبیگانه جریان می یابد تمامی چنین فرایندی از چشم ما پنهان می ماند. پیوندهای اجتماعی چنان به نظر می رسند که گوئی حیات مستقل خود را دارا هستند. هر تغییری در نیروهای تولید برای مثال کارایی ماشین‌آلات پخت یا تراکتورها این شبکه پیوندها را به طریقی غیرقابل پیش بینی آشفته می سازد. زندگی سیاسی ایدئولوژیکی و

عاطفی بر مبنای جدیدی شکل می‌گیرد و هیچ یک از این‌ها نتیجه تصمیمات آگاهانه هیچ کس نیست.

تمایز و تقابل میان نیروهای مولد و روابط اجتماعی دلیل این کژدیسی‌گی محسوب می‌شود. مارکس پیوند ارگانیک این دو مقوله متضاد را نشان می‌دهد. او گاه از سرمایه این رابطه اجتماعی به عنوان نیرویی خودبنیاد تولید سخن می‌گوید^{۱۵۸}؛ توانایی تولیدی که از هدایتی آگاهانه برای ارضای نیازهای جمعی انسان‌ها برخوردار نیست، به نحوی که روابط غیرانسانی میان افراد متخاصم مانع از تکامل این توانایی‌ها می‌شود و آن را به انحراف می‌کشاند.

ظرفیت تولیدی انسان، خودآفرینی انسان در درون اشکال غیرانسانی رشد می‌کند و همراه با آن امکان زندگی به سبک انسانی رشد می‌نماید (اما صرفاً امکان، چرا که پوسته غیرانسانی همچون مانعی برای محتوای انسانی عمل‌کند). در زمانه مدرن هنگامی که تناقض به حادترین درجه خود می‌رسد، امکان بازشناسی این نیروهای انسانی وجود دارد و به دلیل همین بازشناسی زمینه برای عمل آگاهانه مهیا می‌شود.

این معادله «مارکسیستی» که نیروهای مولد = ماشین آلات + نیروی کار بسیار «ماتریالیستی» به نظر می‌رسد، اما در واقع نمونه‌ای واقعی از نحوه نگرش از خودبیگانه محسوب می‌شود. این معادله دقیقاً همان چیزی را مسلم فرض کرده که مارکس با آن به چالش برخاسته بود: جدایی کار از ابزار تولید. این روایت تحریف شده «مارکسیستی» در واقع نوعی «جبر باوری اقتصادی» است که در آن فن آوری به شیوه‌ای اسرارآمیز همه افراد را به سوی عمل ناآگاهانه در پشت سر انسان‌ها می‌راند.

بحث «مارکسیستی» رابطه میان «روابط مادی اجتماعی» و آگاهی دلیل روشنی است که این نظریه جدایی این دو را می‌پذیرد. می‌توان فعالیت انسانی را مستقل از آگاهی و اشکال آن بررسی کرد، تنها کافی است چشم خود را بر روی

انسانیت ببندیم. زمانی که مارکس می‌گفت: «این آگاهی انسان‌ها نیست که هستی آن‌ها را تعیین می‌کند (bestimmt)، بلکه هستی آن‌ها است که آگاهی آن‌ها را تعیین می‌کند»^{۱۵۹}، «مارکسیست‌ها» چنین می‌شنوند که «شرایط اجتماعی» به نحو اجتناب‌ناپذیری تفکر اجتماعی را شکل می‌دهد. آن‌ها خوب گوش نمی‌کنند. در واقع اشاره مارکس به شیوه تجلی زندگی اجتماعی از خودبیگانه در چشم کسانی است که در آن زندگی می‌کنند. آزادی آن‌ها زمانی تحقق خواهد یافت که نیروی آگاهی آن‌ها تا حدی گسترش یابد که قادر شود هستی اجتماعی آن‌ها را تعیین کند.

در لحظاتی از زمان درک آن چه در حال رخ دادن است، آسان‌تر می‌شود، در واقع موقعیت‌هایی استثنایی وجود دارند، هر چند چنین درکی جزئی باشد. به نقطه اوج رسیدن رقابت نابرابر میان نیروهای انسانی تولید و روابط اجتماعی یکی از این موقعیت‌های استثنایی است. بنابراین برخی از افراد می‌توانند نسبت به معنای رنجی که خود و دیگران می‌برند، رنجی که نیروی انسانی آن‌ها را از پای می‌اندازد، تا حدی آگاهی یابند. درک این نکته که روش متفاوتی از زندگی می‌تواند امکان‌پذیر باشد در واقع فرصتی است برای سرک کشیدن از لابلای اشکال بیگانگی. «بدین ترتیب دوران انقلاب اجتماعی فرامی‌رسد. با تغییر بنیادهای اقتصادی فراساختارهای سهمگین یکپارچه نیز کم و بیش با شتاب دستخوش دگرگونی می‌شوند.»^{۱۶۰}

برداشت مارکس از وقوع چنین فرصت‌هایی به هیچ روی مکانیکی نیست. او به جای آن که زنان و مردان را صرفاً به پیروی از تاریخ بخواند، دلبسته اندیشه آن‌ها و فرصت انجام کارهایی است که چنین دوران‌هایی در اختیار آن‌ها قرار می‌دهد، دوران‌هایی که رنج و تعب آن‌ها را به این پرسش وامی‌دارد که: چرا؟ تنها پس از این است که برای برخی از افراد این امکان بوجود می‌آید تا درک کنند که فلاکت آن‌ها ناشی از تضاد میان توانایی بالقوه انسانی آن‌ها و ساختار اجتماعی

موجود است. پس از آن است که برای یافتن راه‌های بازسازی روابط اجتماعی خود به مبارزه برمی‌خیزند.

مارکس با اشتیاق خاصی اشاره می‌کند، اگر چه می‌توان «تغییر مادی در شرایط اقتصادی تولید» را «با همان دقت علوم طبیعی تعیین کرد»، اما این امر ابداع در مورد «اشکال ایدئولوژیکی» نظیر حقوق، سیاست، مذهب، هنر یا فلسفه صادق نیست. این‌ها اشکالی هستند که «انسان‌ها» به واسطه آنها «نسبت به این تخصص آگاهی یافته و وارد جنگ می‌شوند. این آگاهی را می‌باید بیشتر بر اساس تناقض زندگی مادی توضیح داد. ۱۶۱»

در گروندریسه قطعه‌ای وجود دارد که آگاهی پرولتاریا را با آگاهی برده مقایسه می‌کند. فکر می‌کنم این قطعه قادر است حتی سرسخت‌ترین «مارکسیست»ها را نیز به تفکر وادارد:

به رسمیت شناختن محصولات به عنوان مال خود و آگاهی یافتن به جدایی میان خود و شرایط تحقق خویشتن که به ناروا و به زور تحمیل شده است، آگاهی فوق‌العاده‌ای است که خود محصول شیوه تولید مبتنی بر سرمایه است و درست هر چه بیشتر ناقوس محکومیت او به آگاهی برده‌ای که نمی‌تواند ملک دیگری باشد، در گوش او طنین اندازد، آگاهی او از شخص بودن بردگی را تا حد وجودی که به نحوی ساختگی معطل مانده تقلیل می‌دهد و برای آن ادامه تامین بنیان تولید را غیرممکن می‌سازد ۱۶۲.

(گروندریسه)

اکنون بار دیگر به آن چه مارکس «فراساختار» (Überbau) خوانده است، نگاهی می‌افکنیم: حقوق، دولت، مذهب و فلسفه (تمامی این نهادها و اشکال تفکر از خودبیبگانگی را ترسیم می‌کنند. البته هر یک از آنها نقش خود را در

فرایند تاریخ ایفا کرده‌اند، اما به مثابه شکلی که تناقض میان فرد و جامعه را نمودار سازد. هر یک از آن‌ها شکل غیر انسانی غیر اجتماعی امور انسانی و اجتماعی هستند، شکلی از زندگی انسانی که منکر انسانیت است. این روشن کننده آن گفته مارکس است که زندگی ما چنان به نظر می‌رسد که «تحت حکومت مجردات» است (پول، ملت، دولت و غیره) در حالی که «مجرد یا ایده چیزی نیست به جز تجلی نظری روابط مادی که بر فرد حاکم است»^{۱۶۳}.

مارکس در گروندریسه از درک ضرورت تاریخی به مثابه امری که می‌باید بر آن غلبه کرد، آغاز می‌کند. مارکس با سخن گفتن از «تحریف و وارونگی» ناشی از روابط استثمار کار مزدی و سرمایه تاکید می‌کند که

این فرایند وارونگی صرفاً ضرورتی تاریخی است، صرفاً ضرورتی برای درگذشتن نیروهای مولد از نقطه معین عزیمت یا زیرساخت تاریخی. این به هیچ وجه ضرورت مطلق تولید نیست، بلکه بیشتر ضرورتی گذرا و ناپایدار است (verschwindence = محو شونده) و نتیجه و هدف ماندگار این فرایند تعالی جستن خود این بنیان و این شکل از فرایند است^{۱۶۴}. (گروندریسه)

طبیعت قوانینی دارد: ما از این قوانین در جهت اهداف خود استفاده می‌کنیم، اما قادر به تغییر آن‌ها نیستیم. تاریخ نیز قوانینی دارد: هدف غلبه بر آن است. دیدگاه مارکس درباره تاریخ، به تاریخ اسارت انسانیت در پوسته غیر انسانی اشاره دارد (و مبارزه برای بیرون آمدن از این پوسته). تنها بر این بستر است که می‌توان از خود پرسید چرا میان نیروهای مولد انسانی و روابط اجتماعی که در درون آن تکامل می‌یابند تضاد وجود دارد. تنها پس از این است که پرسش درباره نحوه سربرون کردن از این رخنه معنا می‌یابد. این تقسیم بنیانی است برای آن «تناقضات زندگی مادی» که خود امکان فهم این نکته را بوجود می‌آورند که چرا

اشکال آگاهی از شیوه زندگی ما مستقل به نظر می‌رسند.

بدین ترتیب مفهوم مارکس از تکامل تاریخی زندگی از خودبیگانه به کانون اصلی طبیعت فعالیت انسان و رشد توان آفرینش انسان مبدل می‌شود. مارکس پیشبینی می‌کند در جامعه‌ای که در آن روابط میان انسان‌ها جمعی و آگاهانه با منش اساسی انسانیت سازگار است «نیروهای مولد و روابط اجتماعی» به «دو جنبه از تکامل فرد اجتماعی مبدل می‌شوند^{۱۶۵}».

در برشمردن ارکان تشکیل دهنده «فراساختار» از نظر مارکس، یکی از پایه‌ها را که هنر است، از قلم انداختم. چه چیزی در هنر موجب آن می‌شود که به موازات مذهب، فلسفه، حقوق و سیاست عمل کند؟ فکر می‌کنم نکته مشترک این پایه با دیگر ارکان جدایی آن از زندگی است و این حقیقت که عمل آن در دستان مردمان خاصی قرار دارد که «هنرمند» نامیده می‌شوند. غلبه بر از خودبیگانگی مستلزم وحدت ارگانیک تولید هنری با تمام بخش‌های دیگر تولید است. تخیل باهوش و احساس با خرد وحدت می‌یابد.

با این همه حتی امروز نیز اشیاء زیبا و شیوه‌های تولید آن‌ها می‌باید بر روی ما دریچه‌ای به انسانیت بگشایند و امکان‌پذیری آفرینش آزادانه را به کرسی بنشانند. اما [متاسفانه] این دریچه چرکین است، آلوده به پلشتی پول، ستم، استثمار و امتیاز و این دیدگاه که ما گاه می‌توانیم از میان آن دسترس ناپذیری مضحک خویش را به جهان تشخیص دهیم.

مارکس به تاریخ به مثابه جنبشی مضاعف می‌نگریست. «انسان‌ها» فعالیت انسانی با هر پیشرفت فن آوری گسترش می‌یابد. اما این گسترش در درون قفسی رخ می‌دهد که به نحو روزافزونی غیرانسانی گشته است. تخصص و وابستگی متقابل ارگانیک این دو جنبه منشا تغییر است. این درس قرن بیستم است که حتی از ماحصل قرن نوزده نیز واضح‌تر به نظر می‌رسد. آیا در قرن بیستم و یکم حداقل شرایط برای از میان بردن این تناقض مهیا خواهد بود

مبارزه طبقاتی

همه کس جمله‌ای را که مارکس و انگلس مانیفست کمونیست را با آن آغاز کرده‌اند، می‌دانند: «تاریخ جوامع کنونی تا به امروز تاریخ مبارزه طبقاتی است». در هر حال جایگاه مبارزه طبقاتی در شیوه نگرش مارکس به تاریخ به همان سادگی نیست که «مارکسیست»ها می‌پندارند. حتی همین جمله نیز از دست درازی مصون نمانده است: انگلس بعدها در پانوشتی که اضافه کرد، پیش از تاریخ را از این جریان مستثنی نمود. علاوه بر این، پیشگفتاری بر نقد اقتصاد سیاسی ذکر از طبقات به میان نمی‌آورد.

منظور مارکس از بیان واژه «طبقه» اشاره به مقوله‌ای جامعه‌شناختی نیست که به کمک آن بتوان مردمان را بر اساس نقش اقتصادی یا ممر درآمد آن‌ها دسته‌بندی کرد. طبقه به هیچ وجه جزئی از «مدل» جامعه یا تاریخ نبوده است: تفکر مارکس جایی برای چنین نحوه نگرشی باز نمی‌گذارد. تعریف کلاسیک مارکسیستی از طبقه به عنوان «گروهی که رابطه یکسانی با ابزار تولید دارند» عملاً یکی از جوانب کار ریکاردو است که مارکس آن را در نقد خود آورده است.

ریکاردو جامعه بورژوازی را بر اساس سه طبقه بزرگ تقسیم می‌کند که دارای «درآمدها»ی متفاوتی هستند: سرمایه داران که سود دریافت می‌کنند، کارگران که دستمزد می‌گیرند و زمینداران که اجاره به آن‌ها تعلق می‌گیرد. ۱۶۶ اما آن چه مارکس می‌خواهد بداند آن است که چگونه سرمایه، این رابطه اجتماعی زندگی ما را شکل می‌دهد و چگونه تقسیم به طبقات و زیرطبقات به پنهان ساختن و در تنگنا افتادن انسانیت منجر می‌شود.

از نظر مارکس طبقه واقعی تاریخی است، چیزی که تاثیر خود را به جای می‌گذارد و طی تخاصم خویش با دیگر طبقات خود را شکل می‌دهد. طبقات جامعه مدرن را نمی‌توان جدا از یکدیگر به تصور آورد. هر کدام از آن‌ها می‌باید در

رابطه باکل «شکلبندی اجتماعی» همچون شیوه از خودپییگانه زندگی درک کرد. درگذشتن از بیگانگی دلالت دارد بر محو شدن طبقات و تناقض میان طبقات.

افراد مجزایی طبقه را شکل می دهند که تا کنون ناگزیر از جنگی مشترک علیه دیگر طبقات بوده اند؛ به کلامی دیگر طبقات به مثابه رقبا در خصومت بایکدیگر بسر می برند. از سوی دیگر طبقه به نوبه، از وجود مستقلی در برابر افراد برخوردار است، به نحوی که افراد شرایط زندگی خویش را از پیش تعیین شده می دانند... گنجاندن افراد زیر عنوان طبقه تا زمانی که طبقه ای برنخاسته که منافع خاص طبقاتی آن دیگر نیازمند تایید در مقابل طبقه حاکم نباشد ملغی نخواهد گشت^{۱۶۷}. (ایدئولوژی آلمانی)

شیوه تولید بورژوایی آخرین شکل تناقض آمیز فرایند اجتماعی تولید است (تناقض آمیز نه به معنای تناقض فردی بلکه در معنای تناقضی که از شیوه وجود اجتماعی افراد سرچشمه می گیرد^{۱۶۸}). (گروندریسه)

در این «شیوه تولید بورژوایی» چه چیز خاصی وجود دارد؟ چرا مارکس معتقد بود که طبقه کارگر مدرن طبقه ی انقلابی است و جامعه بورواژیی «آخرین شکل بردگی (die letzte Knechtschaft) فعالیت انسانی است^{۱۶۹}؟ سرمایه داری به دو طریق «شرایط لازم را برای حل این تناقض» فراهم می آورد. فعالیت سرمایه موجب شکلگیری نیروی مولد کار می شود. انسانیت در مقیاس جهانی از امکان بالقوه رهایی از شرایط غیرانسانی زندگی و کار برخوردار است. سرمایه این توان بالقوه را با ایجاد اشکال غیرانسانی زندگی تحریف و تباه کرده است.

با انجام این کار جامعه سرمایه داری پرولتاریا را بوجود می آورد، طبقه اجتماعی که در طول تاریخ همانندی ندارد. این طبقه قادر است «خود را در یک طبقه متشکل» کند، خود را سازمان دهد و طی این فعالیت نسبت به خویش آگاه

گشته و «حزب خود را برپا سازد». شرایط غیرانسانی زندگی پرولتاریا که تنها با فروش فعالیت حیاتی خود در ازای پول قادر به زندگی است، معنایی جز این ندارد که او انسانیت خویش را تنها از طریق مبارزه جمعی برای سرنگون ساختن قدرت سرمایه در سطح جهان می‌تواند تأیید کند.

کارگر مزدی در مبارزه برای کسب انسانیت خویش قادر نیست از مواجهه با وظایفی که از سطح مشکلات فردی او فراتر می‌روند، اجتناب کند: وحدت بخشیدن به کل پیکره کارگران مزدی الغای تمامی طبقات از آن جمله خود طبقه کارگر، آزاد ساختن کل نوع بشر از اشکال از خودبیگانگی. پرولتاریا به عنوان طبقه و برای بیرون کشیدن ابزار تولید از دست‌های مالکان سرمایه و رهبری کل جامعه در جهت برپا ساختن انجمن آزاد تولیدکنندگان چاره‌ای جز ایجاد ماشین دولتی خویش ندارد.

مارکس و انگلس در مانیفست کمونیست شکلگیری تاریخی طبقه کارگر را به عنوان فرایندی عینی دنبال می‌کنند که به خیزش قدرت سرمایه وابسته است. مبارزه برای استقلال طبقه کارگر از مبارزه فردی کور به مبارزه بخشی و محلی تکامل یافته و به مبارزه بین الملل برای کمونیسم می‌انجامد. تنها زمانی که این طبقه به این وظیفه آگاه شود، گذشته او معنا می‌یابد.

جنبشی که با تأیید منافع فردی و بخش‌هایی از طبقه استثمارشده آغاز شود به مبارزه‌های منسجم و وحدت یافته کل طبقه که در ابتدا ملی است و سپس جهانی می‌شود، تبدیل گشته و عاقبت به جنگ برای محو تمامی طبقات می‌انجامد. بدین ترتیب نقطه اوج این تکامل از گسترش قدرت مولده انسانی و آگاهی جنبش طبقه کارگر نسبت به خویش‌جدایی ناپذیر است.

«مارکسیسم» بینش خود را نسبت به پیوند میان مبارزه طبقاتی و مبارزه برای انسانیت از دست داده است. امروزه تشخیص این پیوند در فعالیت جنبش کارگری سخت دشوار شده است. با این همه صرف نظر از تمامی گمراهی‌ها و

خیانت‌ها، سازمان کارگران مزدی به عنوان قدرت اجتماعی متحد، هرگز از حرکت باز نایستاده است. مارکس کمونیسم را همچون مبارزه عینی جنبش برای رهایی خویش از اشکال از خودبیگانگی آگاهی می‌داند که توسط روابط سرمایه از خودبیگانه شده است. فعالیت سیاسی کمونیستی او برای آوردن افکار سوسیالیستی به درون مبارزه طبقه کارگر «از بیرون» نیست، بلکه بیان آن به هر کسی است که گوش فرادهد، بیان معنا و جنبه انسانی فعالیتی که افراد انجام می‌دهند.

دولت (علت گرفتاری و راه رهایی از آن)

دولت به عنوان یکی از اجزای «فراساختار» از اهمیت بالنسبه آشکارتری برخوردار است. جملات مارکس و انگلس درباره دولت وسیله سرکوب وحشیانه طبقه استثمار شده برای همگان شناخته شده است. در دهه ۱۹۹۰ دیگر نیاز به یادآوری درندگی و فساد این ساختار عظیم بوروکراتیک عاری از احساسات، یعنی دولت ملت مدرن و سازمان‌های بین‌المللی که از آن سرچشمه گرفته‌اند، دیده نمی‌شود.

اما قدرت دولت را نمی‌توان به ابزار خشونت تقلیل داد، هرچند در برخی زمان‌ها تجلی مستقیم آن چیزی جز این نیست؛ در عین حال نباید آن را صرفاً ابزاری در دست طبقه حاکم دانست. چنین برداشتی ما را در دام پرسش عمیق‌تری گرفتار می‌کند: چرا اکثریت افراد در مقابل اقلیت نسبتاً کوچکی که چنین قدرتی را اعمال می‌کنند، سر خم می‌کنند؟ چرا آن‌ها عموماً بدون هیچ پرسشی ضرورت حکومت کسی را بر خود می‌پذیرند؛ برای مثال پلیس، سرباز، قاضی، زندانبان و میرغضب قوانینی را اجرا می‌کنند که دلیل وجودی آن‌ها روشن نیست و یا روشن نیست که چرا همگان اعمال این قوانین را قبول دارند. تلاش ما برای گلاویز شدن با چنین مسائلی در واقع فایده چندانی ندارد، چرا

که مارکس هرگز چیزی درباره دولتی که طراحی کرده بود، ننوشت. تنها کار کاملاً طولانی او در این باره نقد فلسفه هگل درباره دولت است که در ۱۸۴۳ (در ماه عسل خود) نوشت. نوشتن این کتاب پیش از آغاز کار او بر روی سوسیالیسم یا اقتصاد سیاسی و پیش از شکل‌گیری نظر او درباره چگونگی پیدایش پرولتاریا بود. تنها «مقدمه» مشهور این اثر تکمیل شد و به چاپ رسید.

مارکس البته در آثار سیاسی بعدی خود درباره دولت و اشکال مختلف آن سخن زیاد گفته است (اما این گفته‌ها هرگز شکل کامل یک اثر را به خود نگرفتند). هدف او مدون ساختن روشی بود که به کمک آن بتوان با تحلیل اشکال سیاسی بیگانه شده روابط اقتصادی بیگانه شده را مطالعه کرد.

حتی همان هدف اولیه او یعنی «[بخش] اقتصادی» که قسمت عمده‌ای از طرح مطالعاتی او را تشکیل می‌داد، هرگز به پایان نرسید. تداوم این مطالعات بی‌شک به چگونگی تکامل تاریخی اشکال سیاسی روابط میان آن‌ها و اشکال تجلی آن‌ها در آگاهی می‌پرداخت. شاید بتوان این مطالعات را در کنار مطالعه اشکال ارزش در فصل اول بخش سوم سرمایه و بخش چهارم که به بحث بت‌وارگی اختصاص دارد قرار داد.

مارکس زمان طولانی را صرف اشکال اولیه جامعه کرد، هر چند تنها در اواخر عمر او بود که داده‌های علمی در این زمینه افزایش یافت. ۱۷۰. او می‌خواست بداند که اشکال از خود بیگانگی نظیر مالکیت خصوصی، پول و دولت عملاً چگونه از اشکال اجتماعی سرچشمه گرفته‌اند که کشورهای بی‌شمار دیگری مدت‌ها بی‌نیاز از آن‌ها توانسته‌اند به حیات خود ادامه دهند.

دولت همچون سرمایه، تبارزی کاملاً مادی و خشن داشت. با این وجود هر دولتی را می‌توان وجودی معنوی دانست که همانند ارزش از بازتاب آگاهانه آن قابل تفکیک نبود. تمایز قائل شدن میان دولت از این نظر و تجلی آن در اشکال خاص ماشین حکومتی اهمیتی بسیاری داشت. مارکس بحث درباره این

موضوعات را با بررسی شیوه‌های مختلفی که بر ملت‌ها حکومت کرده و رابطه میان نهادهای حکومتی از یک سو و طبقات اجتماعی و اجزای طبقات از سوی دیگر دنبال کرد. اما هیچ یک از این موضوعات از چهارچوب مسئله اصلی بیرون نبود: چرا برخی از افراد بر برخی دیگر تسلط پیدا می‌کنند؟ چرا دولت‌ها وجود دارند؟ چرا شکافی میان «قدرت مدنی» و «جامعه مدنی» دیده می‌شود؟ این پرسش‌ها در موارد عام رابطه میان «بنیان» و «فراساختار» که پیش از این مورد بحث قرار گرفت، بسیار حیاتی هستند.

جنگ مارکس با مخالفان سیاسی اصلیش را تنها بر این بستر می‌توان درک کرد. جنگی که او در سرتاسر عمر خویش علیه اگوست بلانکی و پیروانش و پرودون، باکونین و قبل از آن‌ها علیه ماکس شتیرنر دنبال می‌کرد اساساً علیه شیوه نگرش این افراد به روابط میان فرد و دولت بود. (من در بخش بعدی که به انقلاب یا «درگذرشتن از خودبیگانگی» اختصاص دارد، درباره این افراد بیشتر خواهم گفت).

مارکس نشان داد، چگونه دولت در بین نهادهای مختلف موجود به لحاظ از خودبیگانگی زندگی اجتماعی نمونه وار است و تناقض میان منافع فرد و جمع که عملاً زیربنایی تر از تناقض طبقات است، به خوبی به نمایش می‌گذارد.

دولت بر تناقض میان زندگی عمومی و خصوصی و منافع عمومی و خصوصی مبتنی است.^{۱۷۱} (مجموعه آثار، جلد سوم، صفحه ۱۹۸)

«اجتماع» به مثابه دولت جدا از منافع واقعی افراد و جامعه و در عین حال به مثابه یک زندگی جمعی خیالی شکل مستقلاً به خود می‌گیرد... از سوی دیگر مبارزه عملی این منافع خاص نیز که به نحوی واقعی پیوسته در تقابل با منافع جمعی و خیالی قرار می‌گیرد، مداخله عملی و کنترل بر منافع «عمومی» خیالی را در شکل دولت ضروری می‌سازد.^{۱۷۲} (مجموعه آثار، صفحه ۴۶)

بنابراین دولت شکلی از اجتماع است اما شکل تصویری آن که مقابل جامعه انسانی واقعی قرار می‌گیرد: «در اجتماع واقعی افراد در انجمن خود و به واسطه آن آزادی کسب می‌کنند»^{۱۷۳}.

مارکس می‌خواهد زیربنای توهمی را که مستلزم «اجتماع تصویری» است کشف کرده و بیش از همه بفهمد که چگونه این وهم زایل می‌شود و اجتماع واقعی تحقق می‌یابد.

از درون اشکال اجتماعی از خودبیگانه دولت همچون قادری متعال به نظر می‌رسد، حتی برای کسانی که آگاهی کامل دارند که دولت (نیز همچون خدایان) عملاً محصول فعالیت‌های تمامی انسان‌های فانی است. اعلام این که دولت چیزی نیست جز «مردمانی که چنین رفتار می‌کنند، چرا که چنین خواهند» صرفاً تبیینی است بر اساس اراده فردی که کاملاً بی‌فایده است. نه نیت پاک و نه بدسگالی افرادی که کارکرد دستگاه دولت را در اختیار دارند، قادر نخواهند بود، دلیل شکلگیری دولت را توضیح دهند و در عین حال نمی‌توان راز دولت و قدرت آن را با استفاده از چنین گزاره‌هایی تبیین کرد: «در صورت تمرد کشته خواهند شد».

مارکس نشان داده است که دولت بورژوایی و جدایی آن از بنیان اقتصادی ضرورتاً ناشی از ذره‌ای شدن زندگی فردی در بنیان اقتصادی است. از خودبیگانگی و بت‌وارگی به معنای آن است که زندگانی افراد تحت کنترل قدرت‌هایی است که خود آن‌ها بوجود آورده‌اند، اما بیرون از آن‌ها قرار دارد. شکل سیاسی نیز همچون پول و سرمایه به نحوی همزمان مردمان را با جداساختن آن‌ها از یکدیگر به هم پیوند می‌زند:

تناقض میان مقصود و نیت پاک اداره‌کنندگان از یک سو و ابزارها و امکانات آن از سوی دیگر نمی‌تواند از سوی دولت ملغی شود بدون آن که دولت خود را ملغی سازد چرا که خود بر چنین تناقض

مبتنی است^{۱۷۴}. (مجموعه آثار، جلد سوم، صفحه ۱۹۸)

این امر زمانی رخ می‌دهد که موضوع به طریقی تغییر کرده باشد که انسان به عنوان فرد منزوی تنها با خود ارتباط داشته باشد، اما ابزار فرض کردن خود به مثابه فردی منزوی دقیقاً به آن چیزی مبدل می‌شود که به او شخصیت عام و مشترک می‌بخشد. در جامعه بورژوازی کارگر جایگاهی صرفاً ذهنی و فاقد شیء (objectivols) دارد، اما اشیائی که برابر او قرار دارند به اجتماعی واقعی مبدل شده‌اند که می‌کوشد خود را صرف آن‌ها کرده و آن‌ها را صرف خود کند^{۱۷۵}. (گروندریسه)

برای مثال در نظر آورید، کارگری با نوع جدیدی از فن آوری مواجه می‌شود. قانون می‌گوید این فن آوری به او تعلق ندارد، بلکه به کارفرمای او متعلق است. این فن آوری تازمانی که منسوخ نشده است، بر زندگی منتزع شده او حاکم است. با این همه این فن آوری عملاً پیوند او با دنیای پیشرفت فن آوری در سطح جهان محسوب می‌شود.

مارکس شکلگیری چنین شکلی را ضروری می‌دید. مفهوم روشنگران از تصمیم‌گیری آزادانه از پیشی افراد برای گرد آمدن دور یکدیگر در استقرار دولت، به خودی خود بیانگر ذره‌ای بودن جامعه بورژوازی است. این پندار وهم‌گونه «فرد خودگرایی در جامعه مدنی» است.

در هر حال تمامی نیازهای فرد او را به جستجوی دیگران وامی‌دارد. بدین ترتیب این ضرورت طبیعی، خصایص ذاتی انسان (هر چند ممکن است غریب به نظر رسند) و منافع است که اعضای جامعه مدنی را دور یکدیگر گرد آورد، این مدنیت است و نه زندگی سیاسی که پیوند واقعی آن‌ها محسوب می‌شود. بدین ترتیب این دولت نیست که ذره‌های جامعه مدنی را گرد یکدیگر می‌آورد،

بلکه حقیقت این است که آن‌ها صرفاً در تصور و در بهشت خیالی خویش است که چونان ذره‌های [جامعه] به نظر می‌رسند نه خودگرایان مقدس، بلکه انسان‌های خودگرای. تنها خرافات سیاسی است که هنوز تصور می‌کند که زندگی مدنی می‌باید توسط دولت برقرار بماند در حالی که در واقعیت، بر عکس این دولت است که توسط زندگی مدنی برقرار می‌ماند^{۱۷۶}. (مجموعه آثار جلد ۴ صفحه ۱۲۰)

به نظر می‌رسد که قوانینی بر جامعه حاکم هستند از سوی دولت وضع شده‌اند. مارکس نشان می‌دهد که این توهم از طبیعی انگاشتن دولت برمی‌خیزد. همان‌گونه که او بعدها در گروندریسه توضیح داد: «جامعه مرکب از افراد نیست بلکه تبارز مجموعه روابط و شرایطی است که در آن افراد در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند^{۱۷۷}».

مارکس در تلاش یافتن سرچشمه‌های «روابط مشروع و اشکال سیاسی» در «شرایط مادی زندگی» بود.

شکل خاص اقتصادی که در آن کار پرداخت نشده از تولیدکنندگان مستقیم بیرون کشیده می‌شود، رابطه سلطه و بردگی را تعیین می‌کند، همان‌گونه که این رابطه مستقیماً از درون خود تولید برمی‌آید و به نوبه خود به عنوان عامل تعیین‌کننده بر آن تاثیر می‌کند. کل پیکره جامعه اقتصادی از روابط بالفعل تولید برمی‌خیزد و شکل سیاسی نیز به همین ترتیب. در هر مورد ما محرمانه‌ترین راز و اساس پنهان کل ساختار اجتماعی و از این روی شکل سیاسی رابطه خودمختاری و استقلال و در یک کلام شکل خاص دولت را در رابطه مستقیم مالکان شرایط تولید با تولیدکنندگان بلاواسطه (رابطه‌ای که شکل خاص آن طبیعتاً همیشه با سطح معین تکامل

نوع و شیوه کار و از این روی قدرت مولد اجتماعی آن متناظر است) می‌یابیم^{۱۷۸}. (سرمایه، جلد ۳)

تحلیل مارکس از کالا پول و سرمایه نشان می‌دهد، چگونه این هستی اجتماعی «در پشت سر» افراد در جنبش هستند و در نهایت زندگی کارگران مزدی و خانواده‌های ایشان را به بردگی می‌کشانند. بدین ترتیب دولت بورژوازی در هر شکلی چیزی به جز نماینده سیاسی سرمایه و طبقه سرمایه دار نمی‌تواند باشد. سرمایه همچون «عامل خودمختار» (سوژه) عمل می‌کند و دولت که به فراساختار تعلق دارد، بر روابط اقتصادی استثمار از خودبیگانه مبتنی است.

مارکس در گروندریسه از قول تاونزند کشیش اقتصاددان قرن هجده و نویسنده رساله‌ی در باب قوانین فقرا نقل کرده است که

به نظر می‌رسد این قانون طبیعت است که فقرا تا اندازه معینی لاابالی باشند؛ این که همیشه عده‌ای برای انجام پست‌ترین، خوارترین و خفت‌بارترین کارها در جامعه وجود داشته باشند، موجب افزایش سهم شادی‌های انسان می‌شود... الزامات قانونی کار با دردمسرها، خشونت‌ها و قیل و قال‌های فراوانی به دست آمده‌اند و خصومت و غیره را برانگیخته‌اند، از آنجا که گرسنگی نه تنها صلح‌جویی و سکوت دو برابر فشار بی‌وقفه است، بلکه به عنوان طبیعی‌ترین انگیزه صنعت و کار قویترین تلاش و کوشش را ایجاد می‌کند.^{۱۷۹} (گروندریسه)

مارکس می‌داند که شما باید «گرسنگی» را «سرمایه» بخوانید:

تحت سرمایه، مشارکت کارگران نه از طریق نیروی مادی، اجبار، کارشمار و برده، بلکه از سوی وضعیتی تحمیل می‌شود که شرط تولید در آن مالکیت بیگانه است، شرایط تولیدی که خود را

همچون مشارکتی بی طرفانه عرضه می‌کند، همان گونه که انباشت و تمرکز شرایط تولید چنین به نظر می‌رسند.^{۱۸۰} (گروندریسه)

گرسنگی با اعمال «سکوت در برابر فشار بی‌وقفه» خود بر کارگر از خلال «انباشت و تمرکز شرایط تولید» در دستان سرمایه دار عمل می‌کند. جایگزین این وضعیت (خشونت مستقیم دولت) بسیار مسئله سازتر است، همان گونه که کشیش تاونزند مسیحی ما در اظهار نظر پر شکوه خود به آن اشاره کرده است. دولت دست در دست مذهب، قانون و فلسفه، اکنون می‌تواند به عنوان نمونه‌ای از انسانیت در شکل غیرانسانی تجلی کند. اشکال سیاسی مذهبی و علمی، چونان جانشینان واهی جامعه و تجربه مشترک نوع انسان برمی‌خیزند. این جایگزینی تا زمانی ضرورت دارد که تجربه ذره‌ای شده است. هنگامی که ما از «جامعه واقعی» جدا می‌شویم، این اشکال همچون قدرتهای بیرونی تحمیل شده و فرانسانی تجلی می‌کنند و آگاهی ما از هر یک از آنها رابطه واقعی آنها را با ما وارونه می‌کند. بدین ترتیب آنها به درستی طبیعت سر و ته جهانی را نشان می‌دهند که بر آن حکم می‌رانند.

آنها فراساختار هستند و نه مسئله بنیانی. آنها در تاریخ، تا زمانی پدیدار شوند که تولید زندگی انسان شکل محصول و نه شکل «ثروت واقعی» انسانیت اجتماعی، بلکه شکل مالکیت خصوصی افراد خاص را به خود می‌گیرد. این بنیاق زندگی‌های انسانیت زدایی شده ما است. مفاهیم کاذبی که با این اشکال همراه هستند، برساخته فعالیت‌های خود ما، فعالیت‌هایی که دشمن خود ما هستند.

مارکس خود، بر خلاف «مارکسیسم»، هیچ‌انگاره‌ای درباره جایگزینی «دولت کارگری» به جای دولت بورژوازی نداشت.^{۱۸۱} من کمی بعد در هنگام بحث بر سر مسئله گذار به کمونیسم به اختصار به این امر خواهم پرداخت. غلبه بر زندگی بیگانه شده آن چه مارکس «کمونیسم» می‌خواند، به معنای محو تضاد میان

قدرت سیاسی و فعالیت تولیدی است. تصمیم‌گیری اشتراکی به بخشی از زندگی تولیدی مشترک مبدل می‌گردد.

بیرون کشیدن انسانیت از درون پوسته غیرانسانی هرگونه سازمان سیاسی که بر فراز «جامعه خیالی» قرار می‌گیرد در «جامعه واقعی» مستحیل خواهد شد. این همان فرایندی است که طی آن طبقه کارگر و همراه با آن دیگر طبقات محو می‌شوند. بدین ترتیب انتساب این اندیشه به مارکس که مالکیت ابزار تولید توسط ماشین بوروکراتیک دولتی به استقرار «سوسیالیسم» خواهد انجامید، بسیار نفرت‌انگیز و مضمض کننده خواهد بود.

فراروی از مرزهای خود بیگانگی

زندگی انسانی

ما اغلب با این ادعای مشهور مواجه می‌شویم که مارکس «توصیف» روشنی از «جامعه کمونیستی» ارائه نکرده است. برخی از افراد در این مورد گله مند هستند و «مارکسیسم» مارکس را برای توصیف نکردن کمونیسم ستایش می‌کند و با به کار بردن واژه «خیالی» به عنوان ناسزا از هرگونه بحثی بر سر شیوه زندگی ما جلوگیری می‌کند. اما چنین به نظر می‌رسد که ما فراموش کرده‌ایم که مارکس تمام زندگی خود را وقف مبارزه برای کمونیسم یعنی جهانی کرد که در آن ما از اشکال از خود بیگانگی نظیر مالکیت پول و دولت در خواهیم گذشت.

تصور او از فرایند تحقق کمونیسم این نبود که عده‌ای کارشناس مجموعه جدیدی از روابط را ابداع می‌کنند و پس از آن معدودی افراد هوشمند و زیرک به عنوان «مهندسان اجتماعی» این مجموعه را محقق می‌سازند، بلکه مسئله او این بود که ما (همه ما) چگونه خواهیم توانست پوسته‌ای را که منکر واقعیت وجودی ما در گذشته بوده است، درهم بشکنیم. ما تنها به طور جمعی قادر خواهیم بود،

موانع را از سر راه شیوه زندگی برداریم که در آن «انسانیتی» که پیش از این نیز وجود داشته اجازه تکامل یافتن بیابد. هدف او این بود که به جای واداشتن مردم به زندگی با یکدیگر به آن‌ها اجازه داده شود آن‌گونه زندگی کنند که واقعاً هستند. هر جزء از آثار مارکس بر مفهوم او از کمونیسم به عنوان «انجمن آزاد انسان‌هایی» استوار است «که با ابزار تولید مشترک کار می‌کنند و به نحو آگاهانه قدرت کار فردی فراوان خود را به مثابه قدرت کار اجتماعی منفرد تکامل می‌دهند»^{۱۸۳}.

افراد به نحو آزادانه جمعی و آگاهانه روابط اجتماعی خود را بنا می‌کنند. فعالیت تولیدی آن‌ها در عوض آن که با روابط اجتماعی که آن‌ها را از یکدیگر دور می‌سازد، در تضاد قرار گیرد، به روشنی به روابطی برای یکدیگر مبدل خواهد شد. چگونه می‌توان شکل چنین صورت اجتماعی آتی را از پیش با جزئیات مشخص کرد؟ آیا می‌توان مسئله را چنین تعبیر کرد: «از سه شنبه آینده شما بر اساس قوانین زیر آزاد خواهید بود...».

خود مارکس مفهوم کمونیسم را پیش از آن که به نحو نظام مندی از آن استفاده کند در یادداشتی بر جیمز میل در ۱۸۴۴ چنین توصیف می‌کند:

بگذارید فرض کنیم که به شیوه‌ای انسانی تولید کرده بودیم. [در این صورت] هر کدام از ما خود و دیگران را به دو طریق به اثبات می‌رساندیم: (۱) من فردیت و منش خاص خود را در محصول خویش تحقق می‌بخشیدم و بدین ترتیب نه تنها از تبارز فردی زندگی خویش در فعالیت بهره‌مند بودم، بلکه هنگامی که به شی می‌نگریستم، از بازشناسی شخصیت عینیت یافته خویش که اکنون به لحاظ حسی نیز قابل دریافت شده بود و از این روی قدرتی فزاینده‌تر از هر گونه شک و تردید یافته، لذت فردی می‌بردم. (۲) در بهره‌مندی یا استفاده مستقیم شما از محصول، من هم از

آگاهی یافتن به این که کار من نیاز یک انسان را ارضا کرده است، یعنی به طور مستقیم طبیعت ذاتی انسان را عینیت بخشیده است، لذت می‌بردم و از این روی از آفرینش شیئی مطابق با نیاز ذات طبیعی یک انسان دیگر نیز مستقیماً بهره‌مند می‌گشتم. (۳) من برای شما واسطه‌ای بوده‌ام میان شما و نوع انسان و بنابراین از سوی خود شما به عنوان مکمل طبیعت ذاتی خود شما و همچون بخش ضروری خود شما شناخته شده و احساس می‌شدم و در نتیجه خود را هم در اندیشه و عشق شما تأیید شده می‌دیدیم. (۴) من در بیان فردی زندگی خویش به طور مستقیم جلوه‌ای از زندگی شما را آفریده بودم و بنابراین در فعالیت فردی خویش به طور مستقیم، طبیعت راستین خویش، طبیعت انسانی خویش و طبیعت اجتماعی خویش را اثبات کرده و واقعیت می‌بخشیدم.^{۱۸۴}

آن چه پیش از این آمده نه تلاشی برای خلاصه کردن این قطعه، قطعه‌ای که خود به لحاظ مفهومی به نحو شگفت‌انگیز تلخیص شده است و نه تلاشی برای ارائه چکیده‌ای از کل این سند قابل توجه. با این حال باید تأکید کرد که در این جا چند نکته قابل ذکر وجود دارد:

۱. افراد انسانی آن زمان که برای یکدیگر تولید می‌کنند به نحوی آگاهانه فردیت خویش را اثبات می‌کنند.
۲. آن‌ها با این عمل و در طبیعت اجتماعی اشیائی که تولید می‌کنند، منش انسانی خویش را آشکار می‌سازند.
۳. آن‌ها به عنوان افراد طبیعت اجتماعی خویش را شکل بخشیده و مجدداً به اثبات می‌رسانند و روابط اجتماعی خویش را از خلال ارضای نیازهای انسانی افراد دیگر به نحوی آزرده می‌آفرینند.
۴. آن‌ها در هر عمل تولید کاملاً اشتراکی خویش منش تمامی کسانی را که به

مثابه افراد اجتماعی درگیر هستند، تحقق می‌بخشند.

قطعاتی از این دست «مارکسیست‌ها» را که این نوع «احساسات‌گرایی» را به «کم‌تجربگی» نویسنده آن‌ها منسوب می‌کنند، عمیقاً برآشفته می‌سازد. در واقع این نوع قطعات جوهره تمامی آثار مارکس را دربردارند. به عقیده من یادداشتی بر جیمز میل تجسم (البته نامدون) محتوای کلی گروندریسه و سرمایه است. پانزده سال بعد پس از نوشته شدن این رساله شیوه نگرش مارکس «پخته» به مسئله این چنین است:

اقتصاددانان بورژوا چنان درگیر پنداشت‌های عصر تاریخی خاصی از تکامل اجتماعی شده‌اند که ضرورت عینیت بخشیدن به قدرت‌های اجتماعی کار در چشم آن‌ها از ضرورت از خودبیگانگی آن‌ها در مقابل کار زنده جدایی ناپذیر به نظر می‌رسد. اما به محض این که از منش بی‌واسطه کار زنده فراتر می‌رویم یعنی از منش آن امری صرفاً فردی یا امری صرفاً عام به لحاظ درونی یا بیرونی یا فراتر می‌نهییم با اصل قرار گرفتن فعالیت افراد به مثابه فعالیت بی‌واسطه عام یا اجتماعی این شکل از بیگانگی از لحظات مادی شده تولید جدا می‌شود. سپس همچون مالکیت اجتماعی] همچون پیکره ارگانیک اجتماعی که در آن افراد خود را چونان افراد اما افرادی اجتماعی بازتولید می‌کنند اصل قرارگیرد^{۱۸۵}. (گروندریسه)

این باور اقتصاددانان بورژوا (حتی بهترین آن‌ها نیز در آن سهیم هستند) که ساختار موجود «طبیعی» است، فهم آن را برای آن‌ها غیرممکن می‌سازد. آن‌ها قادر به جدا ساختن منش اجتماعی کار مدرن از شکل سرمایه‌داری نیستند. زمانی که از این شکل فراتر می‌رویم، کار بیگانه شده (به معنای تولید در شکل اجتماعی که دشمن تولیدکننده است) جای خود را به «فعالیت عام یا اجتماعی

بی واسطه» می‌بخشد که در آن «افراد اجتماعی» خود و روابط میان خود را باز تولید می‌کنند. ما برای یکدیگر کار خواهیم کرد و نیازهای یکدیگر را به عنوان افراد انسانی تحقق خواهیم بخشید و چنین امری به شیوه عادی زندگی و تفکر مبدل خواهد شد. مارکس در این امر نه فقط مقدمات شکل اجتماعی جدیدی را می‌بیند که پیش از این وجود نداشته است، بلکه آن را پرده برداشتن از انسانیت موجود می‌داند که همچنان در سایه «آخرین شکل بردگی» قرار دارد.

آن هنگام که فن آوری که تحت قدرت سرمایه به نحوی غیرانسانی توسعه یافته به شیوه‌ای انسانی به کار گرفته شود، «زمان فراغت و شادی دیگر خصلت غیرانسانی خود را از دست می‌دهد... زمان کار لازم بر اساس نیازهای فرد اجتماعی اندازه‌گیری خواهد شد... چرا که ثروت نیروی مولده توسعه یافته تمامی افراد است ۱۸۶».

تمایزی که مارکس میان نیروهای مولد و روابط اجتماعی قائل می‌شود، تنها از نقطه نظر «انسانیت اجتماعی» و کمونیسم قابل فهم است. در جهانی که در آن فعالیت حیاتی فردی ما آگاهانه و با شفافیت کامل به ارضای نیازهای همگان اختصاص می‌یابد، نیروهای مولده چونان توانایی آفرینش انسانی خواهند بود (و می‌باید چنین انتظار داشت) که به نحوی مستقیم با روابط آزادانه و آشکارا حاکم میان ما یکی خواهند بود. نیازها نیز به نیازهای انسانی مبدل شوند، بی‌آن که بازار و استثمار بالضروره آن‌ها را کژدیس کنند.

اجازه دهید تکرار کنم، سخن در اینجا بر سر «طرح کلی آینده» نیست. مفهوم مارکس درباره کمونیسم را نمی‌توان از توصیف او از زندگی از خودبیگانه‌ای که ما امروزه می‌گذرانیم، جدا کرد. به همین دلیل است که مسئله «گذار» از سوی «مارکسیست‌ها» (کسانی که آن چه مارکس در نظر داشته به فراموشی سپرده‌اند) به نحو ناشایستی دست‌پخوش تحریف شده است.

نیروهای مولد انسانیت درون پوسته غیرانسانی رشد کرده‌اند و شکل

ابزارهای استثمار خفت و ستم را به خود گرفته اند و این در حالی است که بنیان‌های درگذشتن از این از خود بیگانگی شکوفا گشته‌اند. توان بالقوه برای تولید در شرایط انسانی و به اندازه‌ای که نیازهای ما را ارضا کند، از پیش وجود داشته است. در واقع بحران انسانیت نشانه این امکان کتمان و انکار آن است. پیش‌بینی مارکس درباره پیشرفت صنعتی مدرن در گروندریسه از شهرت فراوانی برخوردار است:

ثروت واقعی بیشتر خود را در قالب... عدم تناسب عظیم میان زمان کار اجیر شده و محصول را نشان می‌دهد و میان کار فروکاسته شده به انتزاع محض و قدرت فرایند تولیدی زیر نظارت آن عدم تناسب کیفی وجود دارد. کار دیگر به مثابه جزئی از فرایند تولید پدیدار نمی‌شود، بلکه بیشتر انسان به واسطه آن خود را با فرایندی مرتبط می‌سازد که ناظر و تنظیم کننده آن است. دیگر کارگر واسطه تغییر شیئی طبیعی رابطه میان شیئی و خود نیست، اکنون او واسطه فرایند طبیعی است که خود آن را به فرایندی صنعتی مبدل ساخته که میان او و طبیعت غیرارگانیکی که خود را ارباب آن ساخته قرارگیرد. او خود جزئی از فرایند تولید می‌شود و نه آن که عامل اصلی آن باشد^{۱۸۷}. (گروندریسه)

امیدوارم پژوهش ما آشکار سازد این شکوفایی تخیلی نیست، بلکه جوهره تمامی تلاش‌های مارکس است. صنعت مدرن که این همه ویرانی به جهان ارزانی کرده است همان بنیانی را تشکیل می‌دهد که زندگی واقعی انسان بدان احتیاج دارد.

ربودن زمان کار بیگانه که مبنای ثروت کنونی است، در مقایسه با بنیان‌ها که به تازگی شکل گرفته است، بنیانی که برای تولید انبوه مهیا شده است، همچون بنیان فلاکت و سیه روزی پدیدار می‌شود...

تولید مبتنی بر ارزش مبادله فرو می‌ریزد و فرایند تولید بی‌واسطه خود را از صورت تهیدستی و تناقض بیرون می‌کشد. تکامل آزادانه افراد... به طور کلی کاستن از کار لازم جامعه تا سطح حداقلی که با تکامل هنری علمی و غیره افراد متناظر باشد به واسطه آزاد ساختن زمان و ابزارهایی امکانپذیر می‌شود که به کار تولید همه آن‌ها می‌آیند^{۱۸۸}. (گروندریسه)

مارکس بار دیگر در پایان جلد سوم سرمایه در این باره سخن می‌گوید:
 آزادی در این سپهر تنها می‌تواند این باشد که انسان اجتماعی تولیدکنندگان متحد، بر ساز و کار انسانی طبیعت به شیوه‌ای عقلانی ناظر باشد و در عوض سلطه‌ای کور بر آن، طبیعت را در اختیار جمعی خود آورد و این کار را با مصرف حداقل انرژی و در شرایطی که برای زیبنده و شایسته طبیعت انسان است انجام رسانند^{۱۸۹}. (سرمایه، جلد ۳)

خواندن این کلمات در دهه ۱۹۹۰ انسان را برآشفته می‌کرد. برای مردمانی که در برهوت اخلاقی و روحی عصر ما زندگی می‌کنند، چقدر این آواها ساده لوحانه به نظر می‌رسند. آن‌ها که در افق‌های تنگ کابوس مدرن به دام افتاده‌اند، تنها جهانی را می‌پذیرند که شبیه به آن باشد، چرا که از نظر آن‌ها ماهیت انسان همین است. بینش مارکس مفری برای خروج از این تنگ نظری فلاکت بار است. از خودبیگانگی، خودپرستی و تناقض وحشیانه منکر انسانیت هستند. با توجه به فن آوری مدرن تنها و تنها فراتر رفتن از این از خودبیگانگی است که می‌تواند روابطی را برقرار کند که شایسته طبیعت انسانی است.

مارکس که کمونیسم را نه یک «آئین اعتقادی» بلکه وظیفه جهانی می‌داند، جهانی را پیش‌بینی می‌کند که خصلت اجتماعی آن شفاف و آشکار و بدیهی است. روابطی از این دست به دلیل رشد صنعت مدرن تحت حاکمیت سرمایه

امکانپذیر گشته اند. اما همه این‌ها مستلزم دگرگونی انسان‌ها آگاهی و خودآگاهی آن‌ها است. همان‌گونه که تجربیات قرن بیستم نشان می‌دهد، این وظیفه می‌باید با مشکلات عظیمی همراه باشد و من قصد ندارم مدعی شوم که مارکس به همه این مشکلات پاسخ داده است.

انقلاب چیست

«مارکسیسم» در بهترین حالت، خود را ملزم به تدارک شرایط براندازی انقلابی سرمایه‌داری می‌داند، فرایندی که اوج آن درهم کوبیدن جهانگستر ماشین دولتی بورژوازی است. اما منظور مارکس از انقلاب چیست؟ آیا صرفاً اشاره به تغییر شکل دولت است یا منظور از آن رها شدن از طبقه حاکم و جانشینی آن توسط طبقه دیگر است و یا به تغییر صورت قانونی مالکیت اشاره دارد؟

در پرتو دیدگاه مارکس از انسانیت نگاه ما می‌باید کمی عمیق‌تر باشد. قبل از هر چیز لازم است میان درک او از انقلاب‌های گذشته (البته او همیشه انقلاب فرانسه را در ذهن داشت) و کسب قدرت سیاسی توسط پرولتاریا تمایز قائل شویم. او در قطعه مشهوری از *ایدئولوژی آلمانی* مسئله را چنین طرح می‌کند:

در تمامی انقلاب‌های پیشین شیوه فعالیت همیشه لایتغیر باقی ماند و صرفاً به مسئله پراکندگی متفاوت این فعالیت [یعنی] توزیع جدید کار برای اشخاص دیگر پرداخته شده است؛ در حالی که جهت‌گیری انقلاب کمونیستی علیه شیوه فعالیت است که تاکنون موجود بوده، [یعنی] رها شدن از کار و الغای حاکمیت تمامی طبقات و خود طبقه کارگر، چرا که این انقلاب توسط طبقه‌ای انجام می‌شود که دیگر یک طبقه به حساب نمی‌آید و در ذات خود بیانگر زوال تمامی طبقات ملیت‌ها و غیره در جامعه کنونی

است ۱۹۰.

(البته منظور مارکس از «کار» در زمان نوشتن این کلمات، همان «کار بیگانه شده» بود.)

بدین ترتیب مسائل گذار به سوسیالیسم که «مارکسیسم» کوشید آن را به صورت نظریه درآورد، همچنان حل نشده پیش روی ما قرار دارد. ما (مردمانی که به صورت ذرات اجتماعی زندگی می‌کنیم، کسانی که زندگی آن‌ها تحت سلطه روابط اجتماعی است که ما را با خود همچون دشمن خویش مواجه می‌کند و اندیشه‌ها مان را در استیلای قدرت پول و دولت قرار می‌دهد) چگونه قادر به انجام این کار خواهیم شد؟ چگونه افرادی نظیر ما قادر خواهند بود درباره شیوه زندگی در انجمن انسان‌های آزاد بیان‌دیشند؟

چنین دگرگونی نمی‌تواند صرفاً روایتی روزآمد از تحولات قرن هفده در انگلستان یا تغییرات در پایان قرن هجده فرانسه باشد. آن‌ها تجربه‌های زنده‌ای بودند که تعداد زیادی از انسان‌هایی (هر چند آن‌ها در اقلیت بوده باشند) را دربرمی‌گرفتند که برای آزادی زندگی خود از اشکال خاصی از ستم تلاش کردند و قادر به فهم کاری که انجام می‌دادند، بودند. اما شرایطی که تحت آن جنگیدند، نتیجه‌ای بیش از «مسئله توزیع متفاوت» کار نداشت. منظور من درک تغییری برجسته‌تر از این است.

در ادامه نقل قولی که از *ایدئولوژی آلمانی* آوردیم، چنین آمده است:

شکل‌گیری آگاهی کمونیستی در مقیاس کلان و همچنین موفقیت خود این آرمان نیازمند تحول انسان در مقیاس کلان است. تحولی که تنها در جنبش سیاسی و انقلاب می‌تواند شکل گیرد، بدین ترتیب وقوع چنین انقلابی ضروری است، نه فقط به این دلیل که طبقه حاکم به هیچ طریق دیگری واژگون نخواهد شد، بلکه به این دلیل نیز که طبقه‌ای که آن را واژگون می‌سازد، تنها در انقلاب است

که می‌تواند خود را از تمامی آلودگی‌های اعصار منزه سازد و شایستگی ساختن جامعه نوین را کسب کند.^{۱۹۱}

(sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen)

انقلاب نوعی تغییر رژیم سیاسی نیست که موانع اصلی انسانی را دست نخورده باقی بگذارد. مارکس در مورد رها شدن از قرن‌ها زندگی از خودبیگانه سخن می‌گوید. تغییری نظیر آن چه بدون تغییر مردم (مردمی که نسبت به تغییر شیوه زندگی خویش و شیوه‌های تفکر خویش آگاه بوده و صاحب اراده هستند) غیرممکن است.

مارکس هرگز دیدگاه خود را در مورد این که چنین دگرگونی احتمالاً خشونت بار خواهد بود، تغییر نداد. بیرون کشیدن قدرت سیاسی و کنترل اجتماعی از دستان طبقه حاکم که به قدرت و امتیازات چسبیده هرگز نمی‌تواند فرایند سهل و ساده‌ای باشد. اما این وجه از انقلاب قابل تغییرترین (خودتغییرپذیرترین) رکن در گذار طبقه انقلابی است.

جای شگفتی نیست که مارکس و انگلس هرگز تصویر روشنی از نحوه وقوع چنین انقلابی ترسیم نکردند؛ آن چه انجام چنین کاری را دشوار می‌سازد، شیوه مواجهه با آن و غلبه بر آن است. من در مورد عصر تکامل اجتماعی سخن می‌گویم که زنان و مردان از آن خواهند گذشت و به مسائل آن در مسیر فعالیت خلاق و خودآفرین خویش در ابعادی بی‌سابقه پاسخ خواهند داد.

درگذشتن از از خودبیگانگی می‌باید از درون شیوه قدیمی زندگی برخیزد، اما در مرحله خاصی از تکامل آن: عصر انقلابی که در آن منش بیگانه شده و غیرانسانی در نزد آگاهی کسانی که زندگی می‌کنند و از آن رنج می‌برند، آشکار می‌شود. هر جنبه از تخصص میان انسانیت و شکل غیرانسانی می‌باید آشکار گردد، به نحوی که ما آن را آن گونه که هست، ببینیم.

آنهایی که توانایی درک طبیعت عام این گذار را کمی روشنتر از پیروان انسانی

خود دارند، خود را ناگزیر می‌بینند در فعالیت عملی تخصصات کل جامعه درگیر شوند. به همین دلیل آن‌ها می‌باید تلاش کنند تمامی جوانب این مبارزه را بر اساس درک طبیعت زمانه خویش که در واقع عصر انقلاب سوسیالیستی است، روشن سازند.

به سخنان هرچند صادقانه «مارکسیست‌ها» درباره فدا کردن خویش و از خودگذشتگی درباره «حزب انقلابی سازنده انقلاب» توجه کنید تا تمام مطلب را از دست بدهید. مسئله اصلی در اینجا خشونت این فرایند نیست، مسئله‌ای که هم ما «مارکسیست‌ها» و هم دشمنان ما بر سر آن هیاهو زیادی برافراشته اند (در جهان مجنون ما میزان خشونت به مراتب بیشتر است).

مارکس متقاعد شده بود که دگرگونی که او پیش‌بینی کرده توسط «پرولتاریایی که خود را همچون یک حزب متشکل ساخته» و از حمایت تمامی اقشار جامعه برخوردار است، رهبری خواهد شد. این فکر که کمونیست‌ها باید «قدرت را کسب کنند» و «دیکتاتوری» بر جامعه اعمال نمایند، نه به مارکس که به مخالف همیشگی او یعنی اگوست بلانکی تعلق داشت. مارکس از عبارت «دیکتاتوری پرولتاریا» استفاده کرد که منظور از آن اعمال «دیکتاتوری» توسط کل طبقه و به طور دسته جمعی است و نه از سوی برخی نخبگان خودخوانده. مهمترین خصوصیت فعالیت این طبقه بر محو شدن خود طبقه و استحاله آن در اجتماعی راستین بود.

طبقه کارگر در مسیر تکامل خود انجمنی را جایگزین جامعه مدنی قدیمی خواهد کرد که طبقات و تناقضات طبقاتی را طرد می‌کند و دیگر هیچ قدرت سیاسی به معنای مرسوم آن وجود نخواهد داشت، چرا که قدرت سیاسی دقیقاً ستم رسمی است که خصوصیت طبقاتی در جامعه مدنی اعمال می‌کند، تنها در شرایطی که دیگر هیچ طبقه‌ای وجود نداشته باشد است که تحولات

اجتماعی دیگر به شکل انقلابات سیاسی نخواهند بود.^{۱۹۲}

(فقر فلسفه)

بستر چنین نتیجه‌گیری به مطالعات و تجربیات مارکس از تحولات ۱۸۴۸ و کمون پاریس ۱۸۷۱ بازمی‌گشت. در کتاب *جنگ داخلی فرانسه* (۱۸۷۱) دستورالعمل شورای عمومی اولین انترناسیونال را به اعضای خود پس از سرکوب وحشیانه اولین حکومت کارگری جهان می‌خوانیم خصوصیات از کمون مورد تاکید او قرار می‌گیرند به خوبی نشان می‌دهند افکار او درباره دوران گذار تا چه حد با کاریکاتور «مارکسیستی» آن متفاوت است. کمون «آنتی تز مستقیم امپراتوری»، جمهوری که نه فقط سلطنت را از قدرت کنار زد، بلکه خود طبقه حاکم را نیز از قدرت سرنگون ساخت. او بر تصمیم کمون مبنی بر انحلال ارتش منظم و جانشین ساختن آن با «مردم مسلح» تاکید داشت. او خصلت دمکراتیک آن و تلاش آن برای برپا ساختن شکلی از حکومت که در آن «پلیس از هرگونه ویژگی سیاسی عاری بود و به عامل مسئول و هر لحظه قابل انحلال کمون مبدل شده بود سخت ستایش کرد». در میان مهمترین خصایص کمون تلاش‌های آن برای جلوگیری از کسب امتیازات ویژه از سوی خادمان کمون است. مارکس هدف برپایی نظام قضایی «انتخابی، مسئول و قابل برکناری» را استود^{۱۹۳}.

آنهایی که روایت «مارکسیستی» «دیکتاتوری پرولتاریا» را می‌پذیرند از شنیدن این که ایده اصلی مورد نظر مارکس همان باور کموناردها به دولت مرکزیت زدایی شده بوده است، سخت شگفت زده می‌شوند، دولتی که در آن

کمون‌های روستایی هر ناحیه یا بخش امور کمون خود را با گردهمایی هیئت‌ها در شهر مرکزی اداره می‌کنند و این گردهمایی‌های ناحیه‌ای بار دیگر نمایندگان خود را به هیئت نمایندگان ملی در پاریس اعزام می‌کنند و هر هیئت ملی قابل

برکناری بوده و مفید به احکام موکلان خویش است^{۱۹۴}.

(جنگ داخلی در فرانسه)

مارکس در جنگ داخلی فرانسه هشیار است که هرگز به کمون به عنوان دولت اشاره نکند، بلکه آن را شکلی از حکومت بداند که می‌کوشد وظایف دولت را انجام دهد. در حقیقت در یادداشت‌های پیشین خود، «خطابه» او چیزی شبیه به این را پیش کشیده بود:

کمون (که به جای آن که نیروی کنترل‌کننده و حاکم بر مردم باشد با جذب قدرت دولت توسط جامعه به نیروی حیاتی خود آن‌ها مبدل می‌شود و به جای نیروی سازمان یافته مرگ آور برای سرکوب کنندگان مردم به نیروی مبدل‌گردد که توسط توده‌های مردم شکل گرفته است) شکل سیاسی رهایی مردم در عوض نیروی مصنوعی (که در خور سرکوب کننده آن‌ها است) (نیروی خود مردم که در برابر آن‌ها و علیه خود آن‌ها سازمان یافته اند) جامعه‌ای که برای سرکوب آن‌ها از سوی دشمنان آن‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد^{۱۹۵}. (جنگ داخلی در فرانسه)

توجه کنید که کمون به چه چیزی باید دست یابد:

تمامی فرانسه در کمون‌های خودگردان و خودمختار سازمان یافته... حق رای برای نمایندگان ملی نه تردستی دولت قادر مطلق که بیان عامدانه کمون سازمان یافته است، وظایف دولت به چند وظیفه معدود مقاصد عام ملی تقلیل یافته است.

کمون چنین چیزی است (شکل سیاسی رهایی اجتماعی)، شکل سیاسی آزادی کار از تصاحب قهری (برده داری) انحصارگران ابزارهای کار که به وسیله خود کارگران ایجاد شده و شکل موهبت طبیعی را به خود می‌گیرد. از آن جایی که ماشین دولتی و

پارلمان‌تاریسم زندگی واقعی طبقات حاکم نیستند، بلکه تنها ارگان‌های عمومی سازمان یافته سلطه ایشان محسوب می‌شوند، بنابراین کمون جنبش اجتماعی طبقه کارگر و بازتولید عام نوع بشر نیست، بلکه ابزار سازمان یافته عمل است^{۱۹۶}.

(جنگ داخلی فرانسه)

این کلمات نشان می‌دهند که چرا مارکس هرگز از اصطلاح دولت «کارگری» استفاده نکرد اصطلاحی که بعدها به نحو بی‌رویه‌ای از سوی «مارکسیست‌ها» برای توصیف شکل خاص قدرت دولتی متمرکز به کار گرفته شد^{۱۹۷}. زمانی که باکونین با طعنه می‌پرسد «حدود ۴۰ میلیون آلمانی وجود دارند. آیا این یعنی که همگی این ۴۰ میلیون اعضای حکومت هستند؟» مارکس در ۱۸۷۴ مستقیماً چنین پاسخ می‌دهد: «به طور قطع! برای نظامی که با خودمختاری کمون‌ها آغاز می‌کند... آن زمان که طبقه حاکم محو شده دیگر دولت به معنای سیاسی امروزین وجود نخواهد داشت^{۱۹۸}».

در مجادلات نظری مارکس با پرودون شتیرنر و باکونین موضوع بحث نه فراخوان آن‌ها به «الغای دولت»، بلکه بی‌توجهی این افراد به مبانی دولت بود. تنها زمانی که مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و شکلی از خودبیگانه‌کار محو می‌شود، دولت در اجتماع مستحیل خواهد شد. انقلاب سوسیالیستی صرفاً راهی بود برای سامان دادن به این فرایند تاریخی. من معتقدم با نگاهی به تجربه تحریف شده انقلاب روسیه بیش از هر چیز این دسته از افکار مارکس هستند که بیشترین ارتباط را با زمانه برقرار می‌کنند.

نتیجه‌گیری

من با بازبینی برخی از مهمترین افکار مارکس کوشیدم بر نقش کانونی مفهوم انسانیت و تکامل آن درون پوسته غیرانسانی تاکید کنم. آیا این شیوه نگرش به

جهان و مسائل آن ما را قادر خواهد کرد، مسیر خود را در قرن بیست و یکم بیابیم؛ این همان موضوعی است که در فصل پنجم درباره آن بحث می‌کنیم.

ما باید از برداشت دروغین که مارکس را واضع «قوانین آهنین» برای تاریخ می‌داند، دوری جوئیم. کارهای او برعکس بیانگر آن هستند که انسانیت قادر است با درنوردیدن قوانین اختیار خود را در دست گیرد. در حقیقت این همان معنای انسانی است.

کاملاً مضحک خواهد بود، استدلال شود مارکس جهان‌بینی کاملی داشته یا این که دیدگاه‌های او نظامی منسجم و یکپارچه‌ای را شکل می‌دهد. شیوه تفکر او چنین دیدگاه‌هایی را کاملاً غیرقابل پذیرش می‌کند. این که او بسیاری از افکاری را که امروزه کاملاً غلط به نظر می‌رسد، باور داشته است، صرفاً یک عقیده نیست (من فکر می‌کنم به ویژه نظر او درباره ملیت‌گاهی دچار ابهام و ناروشنی و تشویش شده است) در عین این که نباید فراموش کرد که این گونه خطاها تنها بخش کوچکی از طرح ناتمام او را تشکیل می‌دهند. به همین دلیل مفهوم خود او از رابطه علم و اشکال اجتماعی از خودبیگانگی که در درون آن تکامل یافته کاملاً با فکر مجموعه کامل دانش مغایرت دارد. به همین دلیل در فصل چهارم به ایده مارکس درباره تکامل دانش می‌پردازیم.

فصل چهارم

علم و انسانیت

علوم طبیعی گرایش مادی انتزاعی (یا بهتر بگوئیم ایده آلیستی) خود را از دست می دهد و به مبنایی برای علوم انسانی مبدل می شود، همان گونه که پیش از این (البته در شکلی بیگانه) به مبنایی برای زندگی بالفعل انسانی مبدل شده است... علوم طبیعی، سرانجام با خودش [یعنی] علوم انسانی یکی خواهد شد، درست همان گونه که علوم انسانی با خودش، [یعنی] علوم طبیعی یکی خواهد شد: تنها یک علم وجود خواهد داشت^{۱۹۹}. (مجموعه آثار، جلد ۳)

علم مردمی نظریه و اتوپی

در این فصل قصد دارم به رابطه مفهوم علم نزد مارکس و دیدگاه او درباره انسانیت بپردازم. پیش از این گفتم که مارکس صرفاً خواهان توضیح جهان نبود، بلکه دل مشغول پرسش‌هایی از این دست بود: منظور از انسان چیست؟ چرا ما به شیوه‌ای زندگی می‌کنیم که نافی انسانیت ماست؟ اگر بخواهیم انسانی زندگی کنیم چه باید بکنیم؟ پس از تجربیات وحشتناک قرن بیستم هر گونه تلاشی برای درآویختن با چنین مسائلی قبل از هر چیز نیازمند توجیه خود علم است و توضیح این که به چه دلیل باید آن را ابزار مناسبی برای انجام این وظیفه به حساب آورد. نه علوم طبیعی و نه علوم انسانی هیچ یک در صدد آن برنیامدند که وجود چنین اعتباری را نزد خود به اثبات رسانند در واقع این درست همان وظیفه‌ای است که مارکس از علم خود انتظار انجام آن را دارد.

ما «مارکسیست‌ها» بسیار علاقمندیم میان «سوسیالیسم علمی» و انواع خیالی آن تمایز قائل شویم. اما رفته رفته چنین پنداشته ایم که منظور مارکس از به کار بردن واژه «علم» چیزی شبیه به رویکرد دانشمند علوم طبیعی نوین است، چرا که بر این باور هستیم چنین رویکردی عینیت راستین آن «نگرش تمام و کامل به جهان» را که ما «مارکسیسم» می‌نامیم، تضمین می‌کند؛ تنها کار لازم این است که حقیقت را در اذهان شهروندانی که دنباله روی ما هستند، بگنجانیم.

مخالفان اغلب می‌پرسند، ما چگونه به این حقیقت دست یافته‌ایم؟ اگر «مارکسیسم» حقیقت نظریه تاریخی است و به ما اجازه پیش‌بینی وضعیت آینده را می‌دهد، دیگر چگونه می‌توان درستی آن را بررسی کرد و از صحت آن اطمینان یافت. البته از آن جایی که پرسشگران ما حامیان نظم موجودند، به خود اجازه می‌دهیم به پرسش‌هایی که آن‌ها مطرح می‌کنند، اعتنایی نکنیم. در هر حال

متأسفانه آن‌ها پرسش‌هایی را پیش می‌کشند که هرگز از خود نپرسیده‌ایم. بر این باورم این پرسش‌ها بسیار کلیدی هستند. مارکس شاهد آن بود که انسانیت در دام غیرانسانیت گرفتار شده است. اما آیا خود او در درون این دام نبود؟ بنابراین چگونه توانسته بود به این مسئله پی ببرد؟ چگونه چنین شناختی توانسته بود به نحو نظام‌مندی شکل بگیرد، چندان که به سلاحی در دستان نیروهای اجتماعی مبدل شود که در تلاش مبارزه برای درهم شکستن این دام و بیرون رفتن از آن بودند؟ تاکنون توجه خود را به چنین پرسش‌هایی معطوف نکرده‌ایم و به انجام سخنرانی‌های شورانگیز درباره «دیالکتیک» و چند نقل قول از «روش مارکس» بسنده کرده و این پرسش‌ها را از چشم فرو گذاشته‌ایم. اما این روش چیست و چرا آن‌گونه که عادت داریم بگوئیم «صحیح» است؟

زمانی که مارکس کار خود را در دهه ۱۸۴۰ آغاز کرد، نظریه‌های متعدد سوسیالیسم و کمونیسم وجود داشت. به عقیده او تاریخ مصرف این نظریه گذشته بود.

درست به همان ترتیبی که اقتصاددانان نمایندگان علمی طبقه بورژوازی هستند، سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها نیز نظریه پردازان طبقه پرولتاریا محسوب می‌شوند. تا زمانی که پرولتاریا هنوز تکامل نیافته است که خود را به مثابه طبقه مستقر سازد و تا زمانی که مبارزات پرولتاریا با بورژوازی هنوز خصلت سیاسی پیدا نکرده است و نیروهای مولد هنوز به اندازه کافی در آغوش خود بورژوازی رشد نکرده و نبالیده‌اند تا به ما توانایی رهایی از شرایط مادی را حتی برای لحظه‌ای بدهند تا شرایط شکلگیری جامعه نوین را درک کنیم، این نظریه پردازان صرفاً خیال‌پرورانی بودند که برای تحقق خواست‌های طبقه تحت ستم نظام‌هایی را سرهم بندی می‌کردند و در صدد یافتن علمی رهایی بخش بودند. اما

زمانی که تاریخ تا آن جایی پیش رفت که همراه آن مبارزه پرولتاریا پر رنگ تر شد، دیگر نیازی نبود این علم را در درون اذهان جستجو کنند، تنها لازم بود از آن چه در پیش روی آن‌ها رخ می‌داد، یادداشت برمی داشتند و ترویج می‌کردند. تا زمانی که آن‌ها به دنبال علم و نظام سازی صرف هستند، تا زمانی که آن‌ها چونان دوران اولیه مبارزه در فقر چیزی به جز فقر نمی‌بینند، قادر نخواهند بود جنبه انقلابی و برانداز آن را که توانایی سرنگونی جامعه کهن را به وجود می‌آورد، مشاهده و درک کنند. از همان لحظه که نظریه پردازان توانایی درک این جنبه را می‌یابند علم که دیگر برگرفته از جنبش تاریخی است و با خود آگاهی نسبت به آن را به همراه می‌آورد خصلت آموزه‌ی خود را از دست داده و به پدیده‌ای انقلابی مبدل می‌شود.^{۲۰۰}

بدین ترتیب مارکس خود را از خیال باورانی جدا کرد که تنها دل مشغول صدور دستورالعمل‌های از پیش ساخته برای تکامل انسان بودند. او برای انجام این کار نوع ویژه‌ای از علم را پیش کشید، علمی که «به وسیله جنبش تاریخی ایجاد می‌شود» و دست اندر کار شناخت چنین جنبشی است. تنها چنین علمی توانایی آن را دارد که در فقر و رنج «نیروی براندازی» را مشاهده کند. وظیفه چنین علمی مدون ساختن طرحی انسانی و زندگی نوین و اجرای آن توسط افراد غیر دانشمند است. علم مارکس بیشتر در جستجوی حذف موانعی است که پیش از این بر سر راه انسانیت قرار گرفته است. این علم در تلاش است این کار را از طریق دنبال کردن روشی به سرانجام رساند که به اشکال غیرانسانی زندگی ما قدرت آن را بخشیده است که ما را منکوب خود سازند. اما چگونه چنین علمی قادر است خود را از زیر بار چنین سلطه‌ای بیرون کشد؟

اجازه دهید نگاه دقیق تری به واژه «نظریه» داشته باشیم. من می‌دانم که

مارکس گاه و بیگاه از این واژه در معنای کلی آن یعنی «افکار»^۱ یا «مفاهیم»^۲ استفاده کرده است. اما می‌خواهم به معنای خاص این واژه اشاره کنم و آن را در مقابل آن چه مارکس از معنای «علم» مراد می‌کند، قرار دهم. بر آن هستم که توانایی آن را دارم که نشان دهم، اگر معنای نظریه را آن گونه که در فیزیک و زیست‌شناسی مرسوم است در نظر آوریم، می‌باید مارکس را فاقد نظریه بدانیم. علم نظری مدعی شناخت بخشی از جهان است و تنها قدرت آن را دارد که با ما درباره چیستی پاره‌ای ناچیز از جهان، کارکرد و آینده آن سخن بگوید. در صورتی که این ادعا حقیقت داشته باشد، این علوم دیگر جایی برای آن باقی نمی‌گذارند که عینیات برگزیده بتوانند خود مسیر آن چه را که می‌خواهند بشوند یا نکنند، تعیین نمایند و یا نقش خود را در رابطه با کائنات مشخص سازند. بدین ترتیب نظریه‌ای که انسان‌ها درباره چیستی موضوع مورد مطالعه دارند، از همان آغاز انسانیت آن را انکار می‌کند و آن را در زندان غیرانسانی محبوس ساخته و کلید آن را نیز دور می‌اندازد. علم مارکس کاملاً در مقابل این پنداشت قرار می‌گیرد و به نقد این نوع نظریه می‌نشیند. من خواهان شناخت نظام‌مندی از جهان هستم اما شناختی که «در جوهره خود انتقادی و انقلابی است»^۳.

چگونه نظریه بسازیم

برای ساختن یک نظریه قبل از هر چیز به مجموعه‌ای از تعاریف (definitions) نیازمندیم. پیش از شروع لازم است دقیقاً آگاه باشید که نظریه درباره چه موضوعی است؟ لازم است نظریه شما درباره چیزی یا نظریه‌ی چیزی باشد. لازم است این «چیز» را محدود کنید و مرزهای آن را مشخص کنید و مطمئن شوید که نظریه شما از حدود این مرزها درنگذرد و دچار سردرگمی نشود.

برای ساختن نظریه به مقولات (categories) نیز نیاز داریم. این مقولات مشخص می‌سازند که شما مجاز هستید درباره «آن چیز» تعریف شده، چه چیزهایی بگوئید: ابعاد موضوع مورد نظر چیست، وزن آن چیست، چه مزه‌ای دارد و غیره و غیره. در این میان به یک روش (method) نیز نیازمندیم. روش الگوی شیوه عمل و نوعی راهنمای دستورالعملی چندمنظوره است که برای انواع تعاریف و هر مجموعه از مقولاتی که ممکن است پیش روی ما قرار گیرد، کاربرد دارد. حالا دیگر آماده نظریه سازی هستیم.

آن چه را که در دو پاراگراف بالا آوردیم تا مدت‌ها نحوه عمل دانشمندان علوم طبیعی را تعیین می‌کرد و البته ما از موفقیت‌های آن‌ها نیز با خبر هستیم. اما حتی «آن چیز» می‌توانسته خوک، ستاره و یا اتم باشد، گاه برای آن‌ها دردسر آفرین نیز بوده است. پیش از هر چیز و صرف نظر از این که چه «چیزی» مورد نظر شماست، باید دانست این «چیز» همانند همه چیزهای دیگر این جهان با دیگر اشیا رابطه دارد و بدتر از آن این که در حالت سکون نیز قرار ندارد و به چیزی مبدل می‌شود که در محدود مطالعات نظریه شما نمی‌گنجد. شما باید آن را در دام انداخته و محکم کنید و سر و ته آن را بزنید تا در محدوده نظریه شما بگنجد و تازه ممکن است با همه این تلاش‌ها شما در انجام این کار موفق نباشید.

در واقع حالا شما به نقطه حساسی رسیده‌اید: زمانی که شما این «چیز» را به این طریقی محدود می‌کنید و در حصارهای مطمئنی قرار می‌دهید، لازم است خود را بیرون از این محدوده قرار دهید. شما به هیچ وجه اجازه ندارید وارد این محدوده شوید. در غیر این صورت شما دیگر نمی‌توانید وارد مرحله بعدی شوید و دیگر عملاً قادر نخواهید بود «چیزی» را که می‌کوشید به دام اندازید، توصیف کنید و دیگر حتا قادر نیستید از مقولات خود استفاده کنید.

حالا شما با مشکلات جدیدی مواجه هستید که می‌باید نگران آن‌ها باشید: با جدا کردن دقیق خود از موضوع مورد مطالعه دیگر چگونه می‌توان آن را

شناخت؟ دیگر چگونه قادر خواهید بود از درستی تعاریف و مقولات خود اطمینان حاصل کنید؟ از کجا می‌دانید روشی که با دقت تمام انتخاب کرده‌اید، روش درستی باشد؟ چگونه به این نتیجه رسیده‌اید که این روش مناسب است؟ بدین ترتیب شما متوجه می‌شوید که برای تحقیق در صحت این امور در واقع نیازمند هستید که نظریه دیگر بسازید.

فرض کنید شما پس از این که واژه‌های خود را تعریف کردید و توانستید از جعبه ابزار مقولات خود به خوبی بهره ببرید و مطابق با روش برگزیده خود عمل کنید، در نهایت موفق به ساختن نظریه شدید. اما در همین جا باید گفت با نهایت تاسف نظریه شما در عوض این که نظریه‌ای درباره جهان واقعی و یا حتی بخشی از آن باشد، در واقع صرفاً نظریه‌ای است که به تعاریف خود شما محدود بوده و به کلام رایج صرفاً «مدل» است.

تلاش برای شناخت طبیعت

من قصد دارم افکار مارکس را درباره علم نقطه مقابل آن چیزی قرار دهم که دانشمندان علوم طبیعی فکر می‌کنند، انجام می‌دهند. البته من به هیچ وجه نمی‌خواهم از رویکرد فیزیکدانان به موضوعات فیزیکی یا رویکرد زیست‌شناسان به پدیده حیات انتقاد کنم. منظور من صرفاً نحوه تفکر آن‌ها درباره خود و مابقی ماست.

وظیفه علوم طبیعی نظام مند ساختن و گسترش اندوخته دانشی است که نوع بشر درباره جهان طبیعی کسب کرده است. در قرن بیستم کاربری فن‌آوری این دانش تمامی جوانب زندگی انسان را با سرعتی نفس‌گیر دستخوش تغییر کرد. همه این را می‌دانند. اما قابل توجه است که بدانیم تنها معدودی از انسان ساکن در این کره خاکی هستند که دامنه آگاهی آن‌ها از موضوع اکتشاف‌ها از حد پنداشت مبهم فراتر می‌رود... حتا میان همین گروه اندک نیز تنها تعدادی

انگشت شمار را می‌توان یافت که دامنه دانش آن‌ها از محدوده حوزه تخصصی آن‌ها فراتر می‌رود.

اما در این جا منظور از «فهمیدن» چیست؟ اکثر دانشمندان صرفاً کار خود را انجام می‌دهند و اساساً علاقه‌ای ندارند به معنای کلی نتایجی که بدست می‌آورند یا روش‌هایی که به کار می‌برند، آگاهی یابند. کار علمی و فنی به نحو روزافزونی به معنای کاربرد فعالیت‌های آزمایشی و تجربی برای یافتن پاسخ پرسش معین جزئی و کوتاه مدت محدود می‌شود.

میان کسانی که درگیر فعالیت علمی هستند به ندرت می‌توان کسانی را یافت که زمان یا تمایل لازم را برای تفکر در این باره داشته باشند. چرا پاسخ‌گویی به برخی از این پرسش‌های خاص بیش از پرسش‌های دیگر در مد نظر قرار دارند؟ چرا این پرسش‌ها صورتبندی خاصی دارند؟ چه چیز شما را وامی‌دارد که فکر کنید پاسخ این گونه پرسش‌ها ارزشمند هستند؟ همگان درگیرتر از آن هستند که به چنین مسائلی که سرپرستان شما را آشفته می‌سازد و به طور قطع هیچ کمکی به پژوهشگر در زمینه مالی و شغلی نخواهد کرد، توجه کنند! وحشتناک‌تر آن که بقیه ما نیز ناگزیر از آن هستیم که این گونه امور را صرفاً برای متخصصین باقی بگذاریم.

این فکر که دانشمندان قادرند جهان را بگردانند و همه ما را بر اساس طرح‌های عقلایی و سالمی سازمان‌دهی کنند در گذشته از رواج بیشتری برخوردار بود. اما تصویر انسانی با کله‌گرد که لباس سفید آزمایشگاهی آن برق می‌زند و سخنان او سرشار از جملات فاخر و شکوهمند است، همچنان بسیاری از ما را شیفته خود می‌سازد. با این حال امروزه تصویری که از رواج بیشتری برخوردار است، تصویر دانشمند مجنونی است که نقشه نابودی همه دنیا را در سر می‌پروراند.

اما هر چند اکثر مردم درباره آن چه دانشمندان به واقع انجام می‌دهند تصور

بسیار مبهمی دارند، بسیاری از آن‌ها به این که علوم طبیعی مدلی برای تمامی دانش عینی ما محسوب می‌شود، باور دارند. عینیت دانش ناشی از توانایی آن در چشم پوشی از همه چیز به جز موضوع خاص مورد مطالعه انگاشته می‌شود. پژوهشگران پس از کسب دانش نظام مند می‌باید خود را از هر گونه تصویری مبرا ساخته و از آرزوها احساسات یا خصوصیت شخصیتی خود دست بکشند. بدین ترتیب مطالعه عینی یک حوزه، در معنایی که این واژه به کار می‌رود به معنای فرض آن است که خصوصیات موضوع مورد بررسی کاملاً مستقل از هر انسان وجود دارد و زندگی انسانی در جهان ما جایی در پشت صحنه قرار دارد.

البته هیچ کس واقعاً باور ندارد که این فرض درستی است. هم صورت و هم محتوای پرسش‌هایی که دانشمندان می‌کوشند، پاسخ آن‌ها را بیابند خارج از امیال نیازها فعالیت‌ها و تاریخ انسان قرار می‌گیرد. راه حل موفقیت آمیز آن است که مردم را قادر کند با جهان به شیوه‌ای تعامل کنند که انتظار داریم موجب تغییر آن و در عین حال مردمانی شود که درگیر مسئله هستند. اگر موضوعی برای ما بی‌فایده باشد، چرا باید مطالعه کنیم؟

همان گونه که همگان می‌دانند علوم طبیعی ناگزیر از رودررویی با پرسش‌های دشوار پیامدهای کاربرد اکتشافات خود است: هر چه این اکتشافات موفق‌تر باشند، تهدید نتایج حاصل از آن‌ها در نابودی همگانی بیشتر! چنین پرسش‌هایی معمولاً با ارجاع مودبانه پرسشگر به عرصه دیگر پاسخ داده می‌شود. ما معتقدیم این گونه پرسش‌ها علمی نیستند (فلسفه یا شاید الهیات را بیازمائید). البته نباید از خاطر برد که دانشمندان در چنین مواقعی با فروتنی طنزانه‌ای اضافه می‌کنند که ما صرفاً دانشمند هستیم.

این امر به مشکل دیگری می‌انجامد. دانش علمی صرفاً مجموعه‌ای از اطلاعات ریز و درشت نیست، بلکه سازمان نظام مندی از چیزهایی است که می‌دانیم و با این همه هر حوزه کاری خود را از تأمین دانش جدا می‌داند. این

بدان خاطر است دیگر نیازی به متحد ساختن پاره‌های مختلف دانش علمی دیده شود یا به کلامی دیگر کسی احساس نمی‌کند، لازم است در تکامل کل انسانیت سخنی گفته شود.

هز شاخه از دانش در چهارچوب معینی در درون مجموعه‌ای از قوانین پایه‌ای که طی تاریخ علم پرورده شده‌اند، عمل می‌کنند. طبق تعریف این چهارچوب خود بخشی از حوزه مورد مطالعه است. بنابراین کنجکاوی‌های ما به نحو قاطعی به پرسش‌هایی محدود می‌شود که درستی این گونه فرضیات رابی کم و کاست پذیرفته‌اند. جذابیت قدرتمند «روش علمی» دقیقاً ممنوعیت پژوهشی آن است. روش علمی کاملاً از منطق غیرقابل تردیدی پیروی می‌کند که به بنجامین ژووه^۱ نسبت داده شده است.

دانشی به جز آن چه می‌دانم وجود ندارد.

من ارباب این دانشکده هستم:

آن چه را نمی‌دانم دانش محسوب نمی‌شود.

این شیوه انطباق و تحدید هر حوزه از دانش به چهارچوب محدود آن و تاکید بر جدایی آن حوزه از مابقی واقعیت و علم بویژه با کاربرد روش‌های ریاضی انطباق کامل دارد. این روش به این پنداشت منتهی می‌شود که بخش اعظم جنبه علمی علوم جوانبی هستند که به کمیت ناظرند و دانش واقعی درباره روابط صرفاً کمی است و مهر تضمین واقعیت واقعی. کسانی که شبیه به این می‌اندیشند زمانی که می‌شنوند ریاضیات به هیچ وجه درباره بنیادهای خود ریاضیات اطمینان ندارد تا حدودی دستخوش حس نارضایتی می‌شوند.

هر رشته علمی (برای نمونه فیزیک کیهانی یا زمین شناسی) عمیقاً بر این باور متکی است که سرگرم آماده سازی شروح و توصیفات شکل‌گیری ستارگان و

1- Benjamin Jowett

یا حرکات تدریجی قاره‌ها یا موجودات دیگر است. در حقیقت داستان‌هایی که آن‌ها برای ما نقل می‌کنند، بر اساس پیش فرضی شکل گرفته‌اند که آن‌ها برپا ساخته‌اند. بنابراین حتی پنداشت‌های فضا و زمان که علوم مسلم می‌انگارند در طرز عمل خاص ما در جهان و شیوه خاص زندگی ما در هر برهه از زمان ریشه دارد.

هر پیشرفت بنیادینی در دانش علمی (آن چه کوهن «تغییر پارادایم» خوانده است) مسائل را گویی از نو احیا می‌کند. پس از آن که تغییر کامل شد و شیوه نگرش نوین به مسائل تنها طریق عینی پذیرفته شد، چنین پرسش‌هایی بار دیگر از صورت مذاکرات شرکت‌های علمی معتبر و محترم حذف می‌شوند.

برخی روایت‌هایی که از شیوه عمل علمی ارائه شده است، مدعی آن نیستند که دقیقاً به کنه واقعیت امور پی می‌برند، بلکه کار آن‌ها این است که از پاره جزئی از جهان که برای بررسی برگزیده شده‌اند، «مدل» بسازند. اجزای این مدل را «شاخص‌ها^۱» می‌خوانند. دیگر جوانب جهان را «متغیرها^۲» می‌نامند که عموماً قابل اندازه‌گیری اند یا با اندازه‌گیری ارتباط دارند. شما می‌باید شاخص‌ها را چنان تنظیم کنید که روابط میان متغیرها با روابط متناظر آن‌ها در جهان انطباق یابد. سپس آزمایش به معنای آن است که مدل انطباق لازم با جهان را داراست یا خیر^{۲۰۲}.

این روش بسیار قدرتمند است. اما قادر نیست پاسخی برای این شبهه ارائه کند که مدل‌ها حتی نزدیکترین آن‌ها به جهان واقعی جوانبی از زندگی واقعی را از دست می‌دهند؟ شما چگونه می‌توانید بر این تناقض غلبه کنید؟ راه حل ساده و صرفاً تمرکز بر مدل مصلحت‌آمیز اجتناب از این مسئله، فراموشی همه چیز درباره جهان واقعی است. بویژه زمانی که مدل عملاً مجموعه‌ای از معادلات

ریاضی یا برنامه‌های کامپیوتری باشد که بازنمودهای واقعیت جهان هستند فرضیاتی که همه چیز را به پیشداوری‌های شدیداً تثبیت شده مبدل می‌سازند و سپس از چشم دور می‌کنند.

در محدوده علوم طبیعی این تصویر تحریف شده از «عینیت» ساختگی صرف نظر از یک ستاره اتم یا قورباغه بودن آن به اندازه کافی نامطبوع هست. زمانی که موضوع بررسی انسان باشد، حاصل این شیوه فکری دیگر به کلی مسخره می‌شود. از آن جایی که موضوع بررسی خود عامل بررسی است، جدا شدن از عینیت بررسی به معنای جدایی خود از خویشتن است.

با این حال این امر پیوسته صورت می‌پذیرد: دانشمندان ناگزیرند از دیدگاه‌های ایدئولوژیکی خاصی درباره انسان آغاز کنند و این امر ماهیت و حوزه پرسش‌های آن‌ها را تعیین می‌کند. در حقیقت از آنجایی که دانشمند ما تصادفاً انسانی است که در زمان خاص و فرهنگ خاصی زندگی می‌کند، چاره‌ای جز این ندارد؛ بعدها دانشمندان در طبیعت داستان انسانیتی را که علم با آن آغاز شده مجدداً کشف می‌کنند. آن‌ها در کار علمی خود پیشداوری به حساب نیامده‌بی را درباره چیستی انسانی با دقت تمام مدفون می‌سازند و سپس (در نهایت شگفتی) مجدداً آن را از زیر خاک بیرون می‌کشند. مفاهیم اصلی آن‌ها اغلب در خامدستانه‌ترین خرافاتی تجسم می‌یابد که در نتایجی که به دست می‌آورند، باز تولید می‌شود، اما این بار به نام مقدس «علم»، قالبی که دیگر به کلی از محتوا خالی شده است.

در ادامه به دو نمونه از رویکردهای علمی به پرسش درباره «چیستی انسان» می‌پردازیم، دو رویکردی که اخیراً سر و صدای فراوانی بر پا کردند.

ماشین‌های اندیشه ورز

پیشرفت‌های متعدد و مهمی که طی نیم قرن اخیر در حوزه علم و فن آوری

رخ داده، شیوه تفکر انسان را درباره انسان دستخوش تحول کرده است. دست‌یابی به انرژی هسته‌ای، پیشرفت‌های زیست‌شناسی مولکولی و آغاز سفرهای فضایی تنها چند نمونه از تلاش‌های علمی است که به انسان جایگاه نوینی برای نگرستن به خود و سیاره‌ای که در آن زندگی می‌کند، بخشیده‌اند. کامپیوترهای الکترونیک با نفوذ در تمامی شئون زندگی ما پرسش‌های تکان‌دهنده‌ای را پیش روی ماگشوده‌اند. در دهه ۱۹۴۰ زمانی که این نوع ماشین‌ها برای اولین بار پدیدار شدند، عموماً به «مغزهای الکترونیکی» مشهور بودند. از آن پس این فکر همگانی شد که کسی ماشین‌هایی را ساخته که قادر به تفکر هستند. از یک سو انتظار می‌رفت این‌گونه ماشین‌های محاسبه و وظایفی را عهده‌گیرند که پیش از این صرفاً مختص انسان به نظر می‌رسیدند و از سوی دیگر چنین پنداشته می‌شد که این ماشین‌ها قادرند راه جدیدی را در دست‌یابی به درک بهتری از نحوه عمل مغز بگشایند.

پیش از این در دهه ۱۹۳۰ رساله آلن تورینگ^{۲۰۳} درباره «ارقام محاسبه‌پذیر» امکان ماشینی کردن عملیات ذهنی را تئوریزه کرده بود. تا سال ۱۹۵۰ که بیشتر مقالات مشهورش چاپ شد، کامپیوترها عملاً متولد شده بودند. اکنون او می‌توانست این مسئله را پیش بکشد که آیا می‌توان برای ماشین‌ها برنامه‌هایی نوشت که از انسان چنان تقلید کنند که دیگر نتوان میان انسان و ماشین فرق گذاشت. (تورینگ معتقد بود این امر تا پیش از سال ۲۰۰۰ امکان‌پذیر خواهد شد).

رشته دانشگاهی هوش مصنوعی راه خود را باز کرد^{۲۰۴}. تا دهه ۱۹۵۰ کارگران پژوهشگر برنامه‌های کامپیوتری ایجاد کردند که برای مثال قادر بود الگوهای ساده را تشخیص داده، جدول حل کرده و نقشه کشیده و شطرنج بازی کنند. در ۱۹۵۶ نوئل و سیمون اعلام کردند:

اکنون دیگر در جهان ماشین‌هایی وجود دارند که فکر می‌کنند یاد

می‌گیرند و می‌آفرینند. علاوه بر این توانایی آن‌ها در انجام این امور با سرعت در حال افزایش است تا (در آینده نزدیک) دامنه مسائلی که آن‌ها قادر به حل آن‌ها هستند با دامنه توانایی ذهن انسان برابری خواهد کرد. ... شهود بینش و یادگیری دیگر امور مختص انسان محسوب نمی‌شوند: کامپیوترهای بزرگی که از سرعت بالایی نیز برخوردار هستند، قادرند چنان برنامه ریزی شوند که همانند انسان رفتار کنند^{۲۰۵}.

این همه سرخوشی قابل فهم است. آشکار شده بود کامپیوترها صرفاً ماشین‌هایی برای «پردازش ارقام» نیستند، بلکه باید آن‌ها را سیستم‌هایی به حساب آورد که قادر به انجام عملیات روی نمادها هستند. بزودی و به طور قطع به محض این که مهندسين توانایی ساخت ماشین‌هایی در ابعاد و سرعت مناسب پیدا کنند، دیگر این امکان وجود خواهد داشت که هر وظیفه ذهنی را برنامه ریزی کرد. جهان «اطلاعات» اصطلاحی که متخصصین ارتباطات راه دور به کار می‌برند، به زبان روزمره راه یافته است. کامپیوترها «پردازش گران اطلاعات» و کاربران نمادها محسوب می‌شوند. آیا ذهن انسان چیزی به جز این است؟ با کشف این تشابه مکاتب «علوم شناختی» سربلند کردند و روانشناسی فیزیولوژی عصبی و علوم کامپیوتری را به هم آمیختند. پیشرفت‌هایی که در «شبکه عصبی» رخ می‌داد، آن‌ها را مشتاق‌تر از پیش می‌کرد. دستگاه‌های مستقل محاسباتی بسیار به یکدیگر وصل شدند و قدرت حاصل از این پیوندها توانایی سیستم‌ها را دستخوش دگرگونی کرد. به جای نصب برنامه دستورات نظیر کامپیوترهایی که می‌شناسیم ماشین‌های «پیوندگرا»^۱ از «تجربه» خود «می‌آموختند».

فکر معماری چنین کامپیوترهایی از علوم عصبی سرچشمه گرفته بود. امید به مدل سازی ماشینی با ساختار ذهن انسان تلاش برای درک مغز به مثابه نوعی ماشین را تکمیل می کرد. قصد ندارم دستاوردهای کارورزان این حوزه را ارزیابی کنم، اما لازم است بگویم آن ها تنها شیوه طرح مسئله ای را که «هوش مصنوعی قدیمی و منسوخ شده» مطرح می کرد، تغییر داده اند^{۲۰۶}.

مواضع مبلغین هوش مصنوعی با خوشبینی بی حد و حصر و پژوهش وسیعی تقویت می شود که خاستگاه های نظامی و صنعتی دارند (در ایالات متحده تقریباً کاملاً نظامی است) و پیوسته با ادعاهای بلند پروازانه ای در زمینه آن چه «ماشین ها در دهه آتی قادر به انجام آن هستند» تشدید می شود. در واقع آن ها همان ادعاهای چهل سال پیش را تکرار می کنند.

نقد بیرحمانه این دیدگاه البته بلافاصله نمودار شد. یکی از اشکال این نقد که بیش از همه مطرح می شد، کاملاً بی فایده بود. در حالی که هواداران هوش مصنوعی انتظار شگفتی دارند، مخالفان آن ها میان آن چه ماشین قادر به انجام است و آن چه انسان توانایی انجام دارد، خط فاصل می کشند. پیشرفت هر دم پرشتاب تر صنعت کامپیوتر به برخی از این چالش ها، خیلی زود و به طور کامل پاسخ داد. روبات های مجهز به ابزار «دیدن» و «شنیدن» اکنون در کارخانه به وفور دیده می شوند. ماشین ها اکنون قادرند به واژه های کلامی انسان بر اساس نسخه زبانی خود پاسخ دهند.

اما همین که ماشین ها از قدرت بیشتر و بیشتری برخوردار شدند و برنامه نویسی به نحو روزافزونی پیچیده تر شد، تردیدها در درون محفل هوش مصنوعی خود را نشان داد^{۲۰۷}. آن چه کامپیوترها در حال حاضر انجام می دهند شگفت انگیز است، اما آیا می شود آن را تفکر نامید؟ فلاسفه با کارورزان هوش مصنوعی به مقابله برخاستند و پرسش هایی نظیر عامدانه بودن هوش و عواطف را مطرح کردند پرسش هایی که هنوز هم توان نظری خود را حفظ کرده اند.

در هر حال، نقطه آغاز مخالفان پنداشت هوش ماشینی معمولاً به دیدگاه کارورزان این رشته بسیار نزدیک است. برای مثال جان سِرل که به خاطر حملات فلسفی خود به ایده هوش ماشینی بسیار نام آور شده است، اطمینان می‌دهد که: «پدیده ذهنی، تمامی پدیده‌های ذهنی خواه آگاهانه خواه ناآگاهانه، بصری یا سمعی، دردناک، نشاط‌انگیز، پر تب و تاب، افکار، در حقیقت تمامی زندگی ذهنی ما از پردازش مغزی متأثر است»^{۲۰۸}. این درست همان چیزی است که متخصصین هوش مصنوعی و با همان درجه از قطعیت باور دارند. سِرل همانند آن‌ها باور دارد که تفکر فعالیتی فردی و خصوصی است که می‌توان آن را از زبان و فرهنگ جدا کرد. بنابراین او با این فکر که مغزها نوعی ماشین هستند، کاملاً موافق است. او تنها با این باور هوش مصنوعی که کامپیوترها نیز نوعی ماشین هستند مخالف است^{۲۰۹}.

سِرل در یکی از نوشته‌ها درباره هوش مصنوعی بدون آن که متوجه باشد نکته جالب توجهی را بیان می‌کند. مخالف فرضی او می‌پرسد:

«بسیار خوب اگر برنامه‌ها به هیچ عنوان ساختار فرایندهای ذهنی را تشکیل نمی‌دهند چرا بسیاری از افراد عکس این امر را باور دارند؟ این امر حداقل نیازمند توجیه است». من واقعاً پاسخ این پرسش را نمی‌دانم^{۲۱۰}.

به نظر من می‌رسد که این پرسش واقعاً مهم است. چرا سِرل از توضیح علت آشفتگی اذهان مردم که خود را نوعی ماشین خودکار می‌شناسند سرباز می‌زند، آیا این مسئله نسبت به معماهای منطقی هوا از اهمیت به مراتب بیشتری برخوردار نیست و آیا سخن گفتن از «فهم» آن چه انسان‌ها انجام می‌دهند، معنایی می‌تواند داشته باشد؟ هوش مصنوعی به خودی خود تبارز ناتوانی مردم در کنترل زندگی است. مسئله اصلی فهم این نشانه آسیب‌شناختی جهانی است که در حقیقت مردمان ساخته‌اند تا درباره خود به مثابه دستگاه مکانیکی

محض بیان‌دیشند.

مسائل زیست‌شناسی اجتماعی^۱

در ۱۹۷۱ کتاب *جوامع حشرات ای. او. ویلسون* توانست پرفروش‌ترین کتاب این شاخه علمی باشد. چهار سال بعد زمانی که همین نویسنده کتاب دیگر خود، *زیست‌شناسی اجتماعی: ترکیبی نوین* را منتشر کرد، دامنه این هیجان‌ها از محدوده حشره‌شناسان گذشت و در واقع حتی از محدوده جهان علم نیز پافراتر نهاد.

دلیل این همه سروصدا آن بود که ویلسون دامنه استدلال‌های خود را درباره تکامل رفتار اجتماعی حشرات را به نوع انسان اندیشه‌ورز (هموساپینس) نیز تسری داده بود. او در اولین فصل کتاب با عنوان «اخلاقیات زن» اعلام کرد: «جامعه‌شناسی و دیگر علوم اجتماعی و همچنین علوم انسانی آخرین شاخه زیست‌شناسی در انتظار آمیختگی و ترکیب جدیدی است»^{۲۱۱}. و فصل آخر را صرفاً به این نکته اختصاص داده بود که «عامل تعیین‌کننده» نحوه رفتار اجتماعی انسان همانند موریانه همان «عامل ژنتیکی» است. ویلسون اعتبار علمی خود را برای جملاتی نظیر این هزینه کرد: «میان خصائل عام اجتماعی سیستم‌های مهاجم سلطه‌جویی وجود دارند که موجب سلطه یافتن جنس نر بر جنس ماده می‌شوند»^{۲۱۲}. و «انسان بیشتر از آن که بشناسد، باور کند»^{۲۱۳}.

این کتاب ۶۰۰ صفحه‌ای، شبیه کتاب‌های سرگرم‌کننده بود و از سوی رسانه‌ها با تبلیغات غلوآمیزی استقبال شد. منتقدین نشریات دانشگاهی و مجلات روشنفکر مابانه با اختصاص ضمایم و مصاحبه‌های ویلسون او را همچون نویسنده محبوب مردم و

باب روز نشان دادند. (نشریه House and Garden نوشت «بازگشت به طبیعت امید آینده»، Readers Digest نوشت «چرا ما کارهایی را که انجام می‌دهیم، انجام می‌دهیم!»؛ People Magazine نوشت «علم نوین با افکار نوین درباره دلایل شباهت رفتار ما به غارنشین‌ها»).

ویلسون در ۱۹۷۸ کتاب دیگری را با نام درباره طبیعت انسان منتشر کرد که ادعاهای بزرگتری را مطرح می‌کرد:

انواع خارج از طبیعت زیستی خود فاقد هرگونه هدفی هستند. ۲۱۴.

در مغز ضمیر ناخودآگاه و انگیزه‌های درونی وجود دارد که به نحوی ناآگاهانه بر مفروضات اساسی ما عمیقاً تاثیر می‌گذارند اخلاقیات از درون چنین ریشه‌هایی و چونان امری غیرزی سربرمی‌کشد. در صورتی چنین درکی صحت داشته باشد، علم ممکن است به زودی دوباره در موضع بررسی خاستگاه و معنای ارزش‌های انسانی قرار گیرد؛ ارزش‌هایی که تمامی گفته‌ها و نظرات قومی و عملی سیاسی از آن سرچشمه می‌گیرند... پاسخ‌های انگیزشی انسان و اخلاقیات عام‌تر مبتنی بر آن‌ها تا حد زیادی از طریق گزینش طبیعی و طی هزاران نسل آموخته شده‌اند. ۲۱۵.

ویلسون کاملاً اطمینان دارد که پرخاشگری انسان کاملاً «ذاتی» است، در

حالی که

بسیاری از اعمال موهن مذهبی در تاریخ مستقیماً ریشه در عادات کهن غارنشینی نوع انسان دارند. ۲۱۶.

تمایل به اعتقاد مذهبی پیچیده‌ترین و قدرتمندترین نیروی ذهن انسان است که محتمل‌ترین و ریشه دارترین بخش طبیعت انسان

محسوب می‌شود^{۲۱۷}.

داستان زیست‌شناسی اجتماعی، همان‌گونه که مخالفان آن به روشنی توضیح داده‌اند، بسیار ساده است. انسان بودن، میراثی زیست‌شناختی است. شیوه رفتار انسان توسط عامل ژنتیکی که با آن زاده شده‌اند، تعیین می‌شود. شیوه رفتار تفکر و احساس مادر زن‌ها «برنامه ریزی» شده‌اند. الگوهای رفتاری نتیجه انطباق انتخاب طبیعی است. هر فعالیتی که از افراد انسانی سر می‌زند از فعالیت جنسی گرفته تا فدا کردن خویش چیزی نیست جز گزینش ژنتیک که برای زیست‌شناسان اجتماعی یافتن تبیین نبوغ‌آمیز «علمی» این که چرا ما دقیقاً چنان رفتار می‌کنیم که زن‌های گزینش شده ما تعیین می‌کنند، بازی کودکان‌ای بیش نیست. (زیست‌شناسان منتقد علاقمند هستند به مسخره چنین روایت‌هایی را «کاملاً داستانی» بخوانند).

راز این نوع حقه بازی‌ها دیگر از پرده بیرون افتاده است. هر عملی که انسان‌ها انجام می‌دهند، هر عادت کثیفی که از انسان‌ها سر می‌زند، می‌توان به پای «زمینه ژنتیکی» آن نوشت. البته اگر بخواهیم می‌توانیم با خوشبینی امور را بدون هیچ مشکلی به گونه دیگری تعبیر کنیم و دلیل همه این پلیدی‌ها را «فرهنگ» بدانیم. مطمئن باشید این گزینه هیچ تفاوتی با قبلی ندارد.

زمانی که ریچارد داوکینز متخصص رفتار جانوری کتاب مشهور خود ژن خودخواه را در ۱۹۷۶ به چاپ رساند، حتی از ویلسون هم پیش‌تر رفت: «ما ماشین‌هایی هستیم که وظیفه دارند زنده بماند؛ وسایل آدم واره‌ای که برای حفظ ملکول‌های خودخواهی که ژن می‌خوانیم، برنامه‌ریزی شده‌اند»^{۲۱۸}.

تقریباً یک دهه گذشته زیست‌شناسی اجتماعی به رشته اصلی دانشگاهی مبدل شد. اظهار نظرهای مضحک تری که از سوی کارورزانی ارائه می‌شد که بیش از اندازه هیجان زده شده بودند، رفته رفته تعدیل شدند، اما هرگز ترک نشدند. گاهی برخی از دست‌اندرکاران زیست‌شناسی اجتماعی از رشته خود به

عنوان «علم» سخن می‌گویند در حالی که موقعیت‌هایی نیز وجود دارند که آن‌ها با لحن ملایمتری از نوعی «نظریه علمی» سخن می‌رانند.

«رفتار» از اندیشه و احساس قابل تفکیک نیست، بنابراین پیشرفت روانشناسی تکاملی قابل پیش‌بینی بود. از سوی دیگر کاربرد زیست‌شناسی اجتماعی در اقتصاد شاید شگفت‌انگیزتر از این نیز باشد^{۲۱۹}. در ۱۹۷۵ خوانندگان نشریه Business Week از مطالعه مقاله «دفاع ژنتیکی از بازار آزاد» که اعلام می‌کرد «اقتصاددانان زیستی معتقدند منفعت‌جویی رقابتی ریشه در ذخایر ژنتیکی انسان دارد» سخت محظوظ شدند.

شیوه دست‌یازیدن ویلسون و دوستانش به «علم» بسیار جالب توجه است. تمامی واژه‌هایی که آن‌ها به کار می‌برند تا مخالفان خود را به سکوت وادارند، شباهت فراوانی به نقل قول‌های کتاب مقدس در اعصار گذشته دارد. ما حق نداریم خواهان آن باشیم که ادعاهای آن‌ها را مورد آزمون قرار دهیم. برای مثال این «ژن‌هایی» که آن‌ها به ما می‌گویند عامل تعیین‌کننده تمامی زندگی ما می‌باشند، دقیقاً چه هستند؟ با آن که به نظر می‌رسد آهنگ زندگی ما از لرزش این رشته‌ها برمی‌خیزد، اما آن‌ها چیزی جز تعاریف کاملاً مبهم هیچ چیز دیگری به ما ارائه نمی‌کنند. خواندن اظهارنظرهای پر نخوت زیست‌شناسان اجتماعی مانع از طرح این مسئله نمی‌شود که آن‌ها عملاً قادر نیستند روشن کنند که کدام بخش از ژن است که سبب این یا آن رفتار خاص جانوری یا گیاهی می‌شود.

دلایل این شیوه نگرش به انسان را که امروزه از سوی برخی از دانشمندان مطرح می‌شود، می‌توان به نحو کاملاً مشخصی در توده‌های عظیم دلارهایی تشخیص داد که سخاوتمندانه بر پروژه ژنوم انسانی و «نقشه» D.N.A انسانی انباشته شده‌اند. حامیان این پروژه‌ها به منظور دست‌یابی هر چه بیشتر به نقدینگی (از آن جایی که این پروژه‌ها تقریباً تمامی ذخایر موجود را در ایالات متحده بلعیده‌اند، دیگر پژوهش‌های زیست‌شناختی در این کشور در معرض

تهدید قرار گرفته اند) به اغراق‌های باورنکردنی در نتایج پژوهش‌های خود متوسل می‌شوند.

برای مثال به ادعاهای والتر گیلبرت استاد زیست‌شناسی مولکولی دانشگاه هاروارد گوش می‌سپاریم:

سه میلیارد بن رشته^۱ را می‌توان روی دیسک فشرده جای داد و هر کس خواهد توانست دیسک فشرده را از جیب بیرون آورد و بگوید «اینجا انسان است و این من هستم!»... تشخیص این که ما به یک مفهوم توسط مجموعه‌ی محدودی از اطلاعات قابل شناخت تعیین می‌یابیم، دیدگاه ما را درباره خودمان تغییر خواهد داد^{۲۲۰}.

زیست‌شناسان اجتماعی درباره روایت نوینی از نظریه تکامل سخن می‌گویند، چندان که گویی با علم زیست‌شناسی یکی است و رویکرد آن را می‌توان با اطمینان کامل در مورد نوع انسان «به کار برد». در واقع باید گفت این رویکرد از سوی چهره‌های شاخص زیست‌شناسی معاصر به طور کامل زیر سوال رفته است^{۲۲۱}.

البته چارلز داروین که نیای (روشنفکر) تمامی ادعاهای زیست‌شناسی مدرن است، هیچ بحثی درباره ژنتیک نکرده است. خصوصیات ارگانیسم با تغییراتی به فرزندش منتقل می‌شود، اما داروین مدعی نبود که مکانیسم خاص این فرایند را می‌شناسد. هر چند او نسخه‌ای از کار مندل را در وراثت دریافت کرده بود، اما هرگز آن را نخواند. ژنتیک تنها باهای هوی فراوان توانسته با تکامل رابطه برقرار کند. کتاب جولیان هاکسلی تکامل: سنتز نوین که انتخاب طبیعی داروین را با ژنتیک مندل پیوند می‌زند در سال ۱۹۷۵ به چاپ رسیده است. (ویلسون ۱۹۷۵ خود را به احترام هاکسلی با همین عنوان ارائه کرد).

زمیانی که در ۱۹۵۳ کریک و واتسون کشف خود را در زمینه «رمز ژنتیک» در

ساختار D.N.A اعلام کردند، از آن پس ژن مندل به عنوان جزئی از ساختار D.N.A که به نوعی تکامل ارگانسیم را «کنترل» می‌کرد (خواه در گیاهان یا انسان یا فیل) مورد توجه قرار گرفت. دکترین وایزمن درباره «پیوستگی سلول زاینده» براساس «جزمیت اصلی» کریک تعبیر شد: اطلاعات از D.N.A جریان می‌یابد و نه به آن.

اما بر سر چنین نظریه تکاملی چه آمد. در قرن نوزده زیست شناسان در انتخاب طبیعی داروین به دنبال راه مناسبی می‌گشتند تا همان موفقیت علم رقیب یعنی فیزیک را بدست آورند. رازی که در نهایت به آن ایمان آوردند عملکرد پیچیدگی‌ها به اعمال تامیت‌ها ساده‌تر بود.

آن‌ها نمی‌توانستند از کل جهان (با تمامی پیوندهای متقابل آن) چونان واحدی تکامل یابنده شروع کنند. در عوض تصمیم آن‌ها بر آن بود که از ساده‌ترین جز ممکن زیست‌شناسی آغاز کنند و سپس همه زیست‌شناسی را روی آن بنا کنند. نمونه منفرد از واحد برگزیده که با همه چیز دیگر در تقابل قرار می‌گرفت، «محیط» آن خوانده می‌شد. بدین ترتیب انتخاب طبیعی انطباق ارگانسیم با محیط پنداشته می‌شد. اما این فرض کار ما را دشوارتر می‌ساخت، چرا که دانشمندان قادر نبودند به این نکته که خود «محیط» از واحدهای تکاملی و فعال دیگری تشکیل شده است، اهمیت ندهند. هر یک از این واحدها خود مجموعه‌ای ارگانیک از زیرواحدهای تکاملی بودند.

بنابراین حتی پیش از آن که تکامل نوع انسان وارد این داستان شود، زمینی که زیست‌شناسی اجتماعی بر بنیاد شده بود، سخت لرزان می‌نمود. به محض این که انسان وارد تصویر شد، مسائل نظریه تکامل یکباره هزاران برابر گشت. زیست‌شناسی از زمان داروین هدف خود را همیشه توضیح خاستگاه و کارکرد جامعه انسانی، این پیچیده‌ترین امر واقع قرار داده بود. اما زیست‌شناسی خود بخشی از جامعه انسانی بود. داروین به ما می‌گوید که ایده انتخاب طبیعی پس از

مطالعه رساله در باب جمعیت مالتوس در ذهن او شروع شد.

البته فرایند وراثت انتخابی می‌باید نقش مهمی در تکامل انواع ارگانیسم‌ایفا می‌کرد و انسان را در برمی‌گرفت. اما این بدان معنا نبود که تکامل صرفاً موضوعی مربوط به وراثت انتخابی بوده و از اشکال فعالیت ارگانیسم منفرد مابقی انواع و سیستم زیست محیطی که در آن زندگی می‌کردند، جدا است.

زیست‌شناسی اجتماعی مخالفت شدیدی را میان چهره‌های برجسته زیست‌شناسی و فلسفه رادیکال ایالات متحده برانگیخت^{۲۲۲}. بسیاری از آن‌ها ویلسون و همفکران آن را حامیان نژادپرستی و جنسیت‌گرایی دانستند. برخی از این انتقادهای خود را «مارکسیست» و «ماتریالیست دیالکتیک» می‌خوانند و زیست‌شناسی اجتماعی را بخشی از دفاع ایدئولوژیکی از نابرابری به‌شمار آوردند^{۲۲۳}.

اما همانند هوش مصنوعی (این دو اغلب همراهی تنگاتنگی دارند) بر آن هستیم که این انتقادهای اصل مسئله را مورد حمله قرار نداده‌اند. چنین به نظر می‌رسد که این انتقادهای سوای تعمیم‌هایی که در مورد پیوند ایده‌های ویلسون با «حفظ و نگهداری نظم اجتماعی موجود» انجام می‌دهند، هرگز از خود نمی‌پرسند که چرا این بحث خاص درست در این زمان مطرح می‌شود. نگاه ما می‌باید ژرفانگرتر از این باشد. شیوه‌ای که به خود می‌نگریم، می‌باید در شیوه برخورد مردمان با یکدیگر و شیوه برخورد آن‌ها با خودشان تاثیری داشته باشد. تلاش برای تبیین زندگی انسان صرفاً از طریق زیست‌شناسی بر دیدگاهی درباره کل نوع انسان بنیان یافته که از شیوه غیرانسانی زندگی خود آن‌ها سرچشمه گرفته است.

نظریه‌هایی درباره انسان

علوم پزشکی یکی از قدیمی‌ترین شاخه‌های دانش بشری است. تنها در عصر

مدرن بود که موفقیت‌های این شاخه علمی شأن شایسته را خود یافت. اما همان گونه که همگان می‌دانند، دیدگاه این شاخه علمی آن است که بدن انسان چیزی نیست جز مجموعه‌ای از اجزای همبسته. هر تخصصی به جزء خاصی از این ماشین پیچیده می‌پردازد. هیچ کدام از این تخصص‌ها انسان را در کلیت خویش در نظر نمی‌گیرند. حتی رفتار کارورزان علم پزشکی بیان‌گر این برداشت است که پزشک متخصص را می‌باید از «بیمار»ی که بر حسب تصادف انسان است، جدا دانست.

مشکلات علوم طبیعی را می‌توان بار دیگر در سیاست‌های مغشوش «سبزها» مشاهده کرد. تحولاتی که در نهایت به ایجاد علم محیط زیست به عنوان رشته علمی منجر شد، تلاشی بود برای مطالعه کل سیستم حیات گیاهی و جانوری و توازن میان آنها. با توجه به این نکته از این شاخه علمی انتظار می‌رود چه برداشتی درباره انسان اندیشه‌ورز (هموساپینس) داشته باشد؟ چنین به نظر می‌رسد که «سبزها» خواهان آن هستند که از شأن انسان به نفع مابقی جهان طبیعی بکاهند. برخی از آن‌ها سخنانی به زبان می‌آورند که گویی ما ابدا دخلی به مسئله نداریم.

اما رهیافتی که قصد دارم مورد نقد قرار دهم منش مسئله دار خود را در «علوم اجتماعی» آشکار می‌سازد. اقتصاددانان، جامعه‌شناسان، انسان‌شناسان و غیره و غیره علائم آن چه را که دیرین‌شناس^{*} استفن جی گولد «حسادت به فیزیک» می‌خواند از خود نشان می‌دهند: تمایل به این که با بررسی جامعه «به نحوی علمی» نسبت به همتایان خود در علوم طبیعی برتری یابند. آن‌ها برای کمی و ریاضی کردن می‌جنگند. آن‌ها حسرت تعاریف دقیق و اصول بدیهی را می‌خورند. آن‌ها برای انسانیت «مدل» می‌سازند و هر تقلایی می‌کنند تا با کمک

#- plaecontologist

آمار به این مدل‌ها اعتبار بخشند و در پشت این تلاش‌های نظری سایه کاربرد «مهندسی اجتماعی» را مشاهده می‌کنیم که در کمین نشسته است.

اقتصاد سنجی نمونه خوبی از چنین رهیافتی است. این شاخه علمی چشم خود را بر تمامی جوانب حیات اقتصادی جز مقادیری که متغیرهای معینی با دامنه محدودی در زمان‌های خاص می‌پذیرند، یعنی تولید ناخالص ملی، عرضه پول، اشتغال، سطوح قیمت و غیره می‌بندد. سپس با برقرار ساختن سیستم جبری از روابط می‌کوشد با استفاده از داده‌های اقتصادی ارزیابی آماری از «شاخص»‌های مدل برگزیده ارائه دهد. ویژگی اصلی چنین مدل اقتصادسنجی فقدان کامل هر چیزی است که شباهتی به انسان داشته باشد، هر چیزی که احساس داشته باشد، رنج بکشد، لذت ببرد یا قادر به تفکر باشد و یا در حقیقت هر چیزی به جز کمیت محض.

هر چه مدل‌های «علوم اجتماعی» دقیق‌تر، ارتباط آن‌ها با انسانیت کمتر و گریختن از فهم جنبه‌های اساسی انسانی ساده‌تر. هر علم اجتماعی از مدل‌های مختلفی انسانی بهره می‌برد و هیچ یک تصویری کلی از انسان نمی‌دهند. همان گونه که دیدیم مدل از تعریف جوانبی از موضوع که قصد بررسی روابط آن‌ها را دارد آغاز می‌کند. تعاریف تمامی پرسش‌هایی را که من در نظر دارم، نادیده می‌گیرند به ویژه پرسش‌هایی که در زمینه نحوه ساخت جهانی کاملاً متفاوت با جهان کنونی مطرح می‌شوند.

در پیشرفت‌های اخیر علمی می‌توان گرایشی را تشخیص داد که همین نوع اعتراض‌ها را وارد می‌داند. بویژه در ۲۰ ساله اخیر چندین حوزه با به چالش کشیدن دیدگاهی که جهان را آکنده از خرده ریزهای بزرگ و کوچک می‌داند، عرصه‌های مطالعاتی جدیدی را گشوده‌اند و کاملاً عامدانه به مطالعه ساختار پیچیدگی و کلیت نشسته‌اند. بسیاری از متفکران بر تفاوت‌های میان مطالعه طبیعت و انسانیت تأکید دارند. این کار در حقیقت اهمیت فراوانی دارد و بر برخی

از کاستی‌هایی که درباره آن سخن گفتم، تأکید می‌ورزد. در هر حال پرسشی که هرگز مورد آزمون قرار نمی‌گیرد، چرایی این امور است؟ چرا «سخت‌کیشی» چنین موضع قابل انتقادی را اتخاذ می‌کند؟

همان‌گونه که پیش از این خاطر نشان کردم، اگر کسی با این ادعا پا به میدان گذارد که قصد تبیین زندگی انسان را دارد، می‌باید نشان دهد که این تبیین‌ها خود را چگونه تبیین می‌کنند. در کجای تصویری که از جهان ارائه می‌شود، می‌توان تفکرات و احساسات خود آن‌ها را یافت، احساسات و تفکراتی که آن‌ها را به طرح چنین پرسش‌ها و مبارزه برای یافتن پاسخ آن‌ها واداشته است، علم خود فعالیتی انسانی است، هر چند که تنها اقلیت ناچیزی از مردم درگیر آن باشند. اما اگر تصویری که از انسان دارد کاذب باشد، دیگر راهی وجود ندارد که این تصور خود را دریابد.

روش‌هایی که مورد بحث قرار دادم، آشکارا از فرصت نگریستن به خویشتن چشم پوشیده‌اند. تصویری از انسانیت توسط چنین روش‌هایی ترسیم می‌شود، ضرورتاً نگاهی از بیرون است. به همین دلیل است که تصویری که این روش می‌دهد، جامعه‌ی انسانی را همچون مجموعه‌ای از افراد جدا از یکدیگر که هر یک پاره‌ای ناهماهنگ با دیگران است، ترسیم می‌کند. زندگی انسان‌ها با شیوه‌هایی از زندگی تثبیت و از پیش تعریف شده انطباق یافته است، به نحوی که دیگر انسان‌ها چه به لحاظ فردی و چه جمعی توانایی تغییر آن را ندارند.

اما، آیا در این تصویر چیز کاملاً آشنایی به چشم نمی‌آید، در حقیقت پاسخ مثبت است. این تصویر درست به شیوه غیر انسانی زندگی ما انسان‌ها می‌ماند و این همان مسئله اصلی ماست. اشکال شناخت توسط شیوه‌ای که ما زندگی کنیم تولید می‌شوند، شیوه‌هایی که مانع از آن می‌شوند که ما حقیقت را درباره خودمان و شیوه زندگی خود دریابیم.

مسائلی که در پایان هزاره دوم پیش روی ما قرار گرفته یکسره به ناتوانی ما در

فهم خود و رابطه با دیگران بستگی دارند. علوم طبیعی که به مطالعه همه نوع عینیات سرگرم است، قادر نیست نزدیک‌ترین عینیت، یعنی خود را دریابد. در واقع علم می‌خواهد حقیقت را صرفاً از طریق قرار دادن مانعی میان خود و عینیت جستجو کند. چرا علوم چنین رفتاری دارند آیا علل این امر را باید در درون خود علم جستجو کرد و یا بیرون از آن در جهانی که علم قادر به تشخیص آن نیست، شیوه زندگی ما چه مشکلی دارد که موجب چنین نزدیک بینی غریبی درباره رابطه میان علم و انسانیت شده است؟

به طور قطع امکان طرح این پرسش که انسان بودن چیست، بسیار مهم است. مورچگان یا خوک‌ها یا قاصدک‌ها نه قادرند درکی از خود داشته باشند و نه اهمیتی می‌دهند که وجود واقعی آن‌ها چیست، پس چرا ما باید چنین باشیم، بار دیگر با پرسشی مواجه می‌شویم که پیش از این با آن روبرو شده بودیم: اگر ما آن قدر باهوش هستیم که چنین معماهایی را مطرح سازیم (و برخی افراد هزاران سال است که چنین می‌کنند)، چرا ما در یافتن پاسخ‌ها چنین کند و خرفت هستیم، بنابراین هر پاسخی به این پرسش که «انسان بودن چگونه باید باشد» می‌باید با طرح پرسش‌هایی دیگری همراه باشد: چگونه است که ما بر خلاف دیگر موجودات قادر به طرح چنین پرسش‌هایی هستیم؟ چگونه است پاسخ در مدت زمانی چنین طولانی همچنان بر ما پوشیده مانده است و چرا اکثر مردم زندگی می‌کنند، بی آن که پرسشی درباره آن مطرح کنند؛ چگونه باید بیاندیشیم و چگونه باید عمل کنیم تا پاسخ بر ما آشکار شود؟

و این همان چیزی است که ما را به مارکس باز می‌گرداند.

مارکس و روش

تلاش مارکس این بود که علم زهایی را تولید کند، علمی که خواهیم کوشید در اینجا برخی از مضامین آن را روشن کنیم. «مارکسیسم» با سر و صدای زیادی که

درباره‌ی «روش مارکس» به راه می‌اندازد، همیشه فعالیتی را که علم خوانده شود از فرایندی که انسان خود را از طریق آن آزاد می‌نماید، جدا می‌سازد. آن زمان نیز به بحث درباره جامعه کمونیستی می‌پردازد، همیشه با مقدمه‌ای بیهوده آغاز می‌کند که دلایل اجتناب مارکس را از خیال باوری برمی‌شمرد. بدین ترتیب روش علمی که به مارکس نسبت داده می‌شود، صرفاً نسخه‌ای از روش علم بورژوایی است. فرض این است که اختلاف این دو صرفاً به «کاربرد» نتایج مارکس در مبارزه سیاسی محدود می‌شود.

تز یازدهم فوئرباخ بسیار مشهور است (و روی سنگ قبر مارکس حک شده است): «فلاسفه تا کنون جهان را به طرق مختلف تفسیر کرده‌اند؛ نکته تغییر آن است».

تفکر «مارکسیستی» در غالب موارد معنای این جملات را چنین تعبیر کرده است: کمی نظریه پرداز می‌کنید و سپس به کار اصلی «برپا کردن انقلاب» پردازید. چنین تعبیری یکسره معنای اصلی را از دست می‌دهد. مارکس درباره «تفسیر» یا «تغییر جهان» به طور کلی سخن نمی‌گوید. قصد او اشاره به مسئله خاص چگونگی رهایی انسان از شیوه غیرانسانی زندگی است. تلاش‌های او بر پرسش خاصی تمرکز یافته است: انسان بودن چیست، این صرفاً مسئله «تفسیری» نیست. تلاش برای حل چنین مسئله‌ای به مثابه عهده گرفتن وظیفه است: چه باید کرد تا انسانی زندگی کنیم؟

در سرتاسر تاریخ، تلاش متفکران بزرگی که آثار آن‌ها تا زمانه ما باقی مانده‌اند این بوده است که روشن سازند مهمترین مسئله زندگی انسانی چیست. در حقیقت با توجه به شرایطی که آن‌ها داشتند، این بهترین کاری بوده که از دست آن‌ها بر می‌آمده است. (ستایش مارکس از ارسطو و شیوه برخورد او با محدودیت فهم ارسطو توسط نهاد برده داری نمونه بسیار خوبی است)^{۲۲۴}. اما شرایط جامعه مدرن پرسش‌هایی را که از مرزهای تفکر فلسفی درمی‌گذرند، نه تنها ممکن، بلکه

ضروری می‌سازد. این ریشه‌ی تقابل میان علم مارکس و تمامی اشکال خیال باوری است.

زمانی که مارکس اشکال غیرانسانی زندگی انسان را تجزیه و تحلیل می‌کند، مسیر عادی علم «رایج» را دنبال نمی‌کند. نقطه آغاز او تعریف موضوع مطالعه نیست تا پس از آن ناگزیر باشد برای بیان نتایج منطقی تعاریفی که ارائه کرده است، خود را یکسره از موضوعی که به خوبی تعریف شده جدا سازد. بر عکس با قرار دادن خود در صحنه نشان می‌دهد که انسان می‌تواند در تعریف خود بالقوه آزاد باشد. او ناگزیر بود مسیری را دنبال کند که انسانیت به واسطه آن قادر می‌شد خود را از اشکالی که موجب تحریف و تحدید خودپنداری^۱ انسان شده‌اند، رها سازد. مسئله دریافت این نکته است، انسان چگونه می‌تواند به خویش آگاهی یابد؟

در جلد سوم سرمایه این جمله زیاد نقل قول می‌شود: «اگر شکل نمود اشیا با ذات آن یکی بود، تمامی علم امری زائد می‌شد^{۲۲۵}». من از این ظرافت تفکر نظری عمیقاً لذت می‌برم، هر چند قادر نیستم از پرسش‌های دیگری که حول این مسئله چرخ می‌زنند، چشم پوشی کنم. چرا نمود و ذات اشکال اجتماعی از یکدیگر جدا هستند؟ چرا علم می‌باید پلی بر این شکاف باشد؟ زمانی که علم می‌خواهد دست به کار شود پای خود را در کجا محکم می‌کند؟ چگونه فعالیت ذهنی قادر است چیزی را در عمل تغییر دهد؟

مارکس صرفاً نمی‌خواست بداند که چه چیزی به علم قدرت نفوذ و در گذشتن از سطح نمود را می‌دهد، بلکه پرسش دیگری نیز در ذهن داشت که به آن سخت دلبسته بود: چرا این کار چنین دشوار است؟ حتی هگل، آدام اسمیت و دیوید ریکاردو قادر به طرح چنین پرسشی نبودند. ما برای طرح مسائلی از این دست

لازم است نوع دیگری از جهان را به تصور آوریم جهانی که روابط میان انسان‌ها برای آن‌ها آشکار است، چراکه جهانی است که انسان‌ها آن را آگاهانه برپا کرده‌اند. سخن من بر سر شیوه‌ای نیست که انسان‌ها، این موجودات ذی‌شعور زندگی خود را سپری می‌کنند، بلکه بحث بر سر زندگی تحت قدرت هیولایوش سرمایه است. آن چه بر این جهان حکم می‌راند و در جامه مبدل خرد، خود را به ما عرضه می‌دارد و ما را اغوا می‌کند که آن را تنیده تارهای واقعیت بدانیم، عملاً چیزی به جز جنون و غیرانسانیت نیست. در چنین جهانی هیچ چیز سیمای واقعی را با خود نخواهد داشت.

آیا این اراده خداوندی است، هم هگل و هم آدام اسمیت می‌دانستند که چنین نیست. این جهان حاصل کار خود ماست. ما همچون انسانی که سرانجام به هر وئین پناه می‌برد، چنین می‌کنیم (و همین ما را از بین می‌برد). اما اکنون من از فلسفه سخن نمی‌گویم! همان گونه که شخص معتاد قادر نیست با توسل به نیروی خرد راه خروج خود را از این مخمصه بیابد؛ پاسخ این مسائل را نمی‌توان صرفاً در حوزه اندیشه جستجو کرد، بلکه می‌باید آن‌ها را تنها در فعالیت آگاهانه و هدفمند در زندگی، در «عمل انقلابی»، فعالیتی که می‌تواند این جهان را انسانی سازد، جستجو کرد.

کارل مارکس و برخی نظریه‌ها

نظریه و اقتصاد سیاسی

مارکس کوشید تا برای این پرسش پاسخی پیدا کند: اگر ما موجوداتی خودآگاه و خودآفرین باشیم، یعنی انسان باشیم، آن‌گاه چگونه عمل خواهیم کرد؟ تلاش من این است که نشان دهم، پاسخ این پرسش را نمی‌توان در حوزه «نظریه» جستجو کرد، چراکه متضمن فرضی است که جستجوی ما را برای پاسخ مسئله

دچار محدودیت می‌کند. بدین ترتیب باید گفت هر چند «مارکسیسم» به طور قطع مظهر چندین نظریه است، اما کارل مارکس به هیچ وجه در کار نظریه سازی نبوده است.

اجازه دهید بار دیگر نگاهی به کار اصلی مارکس یعنی کتاب سرمایه داشته باشیم. عنوان کتاب به ما می‌گوید که این کتاب نقدی بر اقتصاد سیاسی است و اولین جلد آن درباره فرایند تولید سرمایه است، یعنی چگونه سرمایه روابط غیرانسانی خود را تولید و بازتولید می‌کند. اما ما نباید در اثر ترجمه انگلیسی نادرست این کتاب (ترجمه‌ای که عنوان «تحلیل انتقادی تولید سرمایه‌داری» را برگزیده است) دچار گمراهی شویم. این چیزی نیست که مارکس نوشته است. انگلس نیز نتوانست برای جلد دوم و سوم کتاب عناوین درستی برگزیند.

مارکس (که نباید کمونیست بودن او را از خاطر برد) به مطالعه این امر همت گماشت که چگونه مجموعه روابط استثماری و ظالمانه‌ای را که بر طبقه کارگر حاکم بود و پیامدهای آن حیات کل انسانی را متاثر کرده بود، می‌توان امری کاملاً «طبیعی» و تبارز «طبیعت انسانی» دید. آن دسته تفکراتی که به ستایش از چنین مفهوم ناعادلانه‌ای می‌پرداختند، نقشی اساسی در شیوه عمل جامعه بازی می‌کردند: «چگونه انسان‌های می‌توانند بدون پول دستمزد و کارفرمایان زندگی کنند» «اگر من برده، اربابی نمی‌داشتم، پس دیگر چه کسی مرا تغذیه کرد» چنین پرسش‌هایی به نظر کاملاً بی‌نیاز از پاسخ به نظر می‌رسند.

سرمایه نامی است که مارکس برای اشاره به هسته اصلی روابط اجتماعی به کار می‌برد که در جامعه مدرن فراگیر شده است. سرمایه قدرتی گسترده و غیرشخصی است که ما را پیوسته وامی‌دارد که آن را تولید و بازتولید کنیم. زمانی که این امر به روشنی درک شد، مبارزه طبقه کارگر علیه قدرت سرمایه را می‌توان در جلوه واقعی آن مشاهده کرد: مبارزه برای زندگی انسانی توسط مردمانی که برخورد با آن‌ها غیرانسانی است و از آن‌ها چونان اشیا و ماشین‌ها بهره

برداری شود.

با توجه به این نکات آیا می‌توان باز هم از «نظریه» سخن گفت؟ معتقدم افکار مارکس هیچ ربطی به نظریه سازی ندارد. همان گونه که پیش از این دیدیم، طبیعت ذاتی نظریه آن است که از نقد «موضوعی» که قصد پرداختن نظریه‌ای درباره آن داریم، جلوگیری می‌کند. ابتدا با قرار دادن موضوع مورد نظر در حوزه خود آن را محدود کرده و فهرستی از مقولاتی را ارائه می‌کند که خود برگزیده است و سپس با توسل به روشی که خود اختیار کرده سخت به آن می‌چسبد. قواعد نظریه سازی به ما اجازه نمی‌دهند که سخنانی نظیر این را بر زبان آوریم که این شی می‌باید چیز دیگری باشد و یا این که اصلاً نباید چنین باشد. هر کسی که احساساتی نظیر این را بر زبان آورد، بی‌درنگ با دریافت کارت قرمز با بهانه این که نظریه پرداز نیست و یا برخورد اخلاقی داشتن، اخراج می‌شود. به چه دلیل به این خاطر که قواعد خود بازتاب ساختاری هستند که ما قصد نظریه پردازی آن‌ها را داریم.

اما نکته‌ای که سبب پیشگامی انقلابی مارکس محسوب می‌شود. معتقدم روشی که مارکس به کار می‌برد خصلتی اخلاقی دارد. منظورم تجسم مفهومی است، او از مفهوم راستین انسان و نحوه زندگی انسانی و شیوه غیرانسانی زندگی در جامعه بورژوازی دارد. او با معیار خویش که ساختار موجود را محکوم می‌کند و به حوزه بررسی می‌کشد.

در سرمایه نشان می‌دهد که مبادله اشیا با پول، روابط میان مردم را به صورت

«شکل جنون‌آمیز (verrückte)» درمی‌آورد علاوه بر این:

مقولات اقتصاد بورژوازی دقیقاً اشکالی از این دست را دربرمی‌گیرد. آن‌ها اشکالی از تفکر هستند که اعتبار اجتماعی دارند و از این روی عینی محسوب شوند، چرا که روابط تولید به این شیوه تولید اجتماعی که به لحاظ تاریخی تعیین یافته تعلق دارند ۲۲۶.

بنا بر این نظریه بهتر، تصویر کردن آشکارتر سرمایه به مثابه امری منطقی و گمراه‌کننده‌تر است، زیرا شیوه تولید سرمایه داری خود دروغ است، شکلی از زندگی انسانی که انسانیت را انکار می‌کند.

کار مارکس، شناخت علمی یعنی تلاشی نظام‌مند و جهانگستر بود. اما او می‌خواست با این شناخت چه کاری را به سرانجام رساند؟ اگر دلمشغولی‌اش نظریه بود می‌باید دنبال «چهارچوب تبیینی» می‌گشت که نظام اقتصادی موجود را بهتر از دیگر تفسیرها «تبیین» کند. اما این اصلاً آن چیزی نبود که قصد انجام آن را داشت.

سرمایه دو مجموعه از اصطلاحات را دربردارد. یک مجموعه اصطلاحاتی که به طور مستقیم از درون فهرست مقولات اقتصاد سیاسی آدام اسمیت و دیوید ریکاردو بیرون کشیده شده‌اند. این اصطلاحات (نظیر «ارزش» «سود» و «دستمزد») که شیوه عمل سرمایه را توصیف، اما طبیعت غیرانسانی آن را پنهان می‌کنند، به طریقی پرورانده شده‌اند که این پرده را کنار زنند. مارکس با نقد این اصطلاحات راه را برای «نقد انقلابی» جهانی می‌گشاید که اندیشمندان اقتصاد سیاسی درباره آن نظریه سازی کرده بودند.

اما مجموعه دیگری نیز از اصطلاحات وجود دارند که خود مارکس آن‌ها را ابداع کرده است. اصطلاحاتی نظیر «کار انتزاعی»، «ارزش اضافی» و «نرخ استثمار» که برای آشکار ساختن داستان واقعی استفاده می‌شوند که مقولات دیگر می‌کوشیدند با رازآمیزی از افق دید خارج سازند: زندانی کردن زندگی انسانی در پوسته غیرانسانی شیوه تولید بورژوازی. برای درک کامل چنین اصطلاحی مارکس دامنه کامل تجهیزات نظری اقتصاددانان سیاسی را واریسی و انتقادی بررسی می‌کند.

زمانی که مارکس نسبت میان دو کمیت را مطرح می‌کند و آن را «نرخ استثمار» می‌خواند، عامدانه از «نظری» بودن فاصله می‌گیرد. زمانی که اثر ویران

ساز تقسیم کار را بر کارگر تشریح می‌کند، رنج زنان و کودکان را در انقلاب صنعتی به تصویر می‌کشد و مبارزه بر سر طول مدت روزکار را ترسیم می‌نماید و به سرنوشت محتوم دهقانان اشاره می‌کند که از زمینی که روی آن زندگی کرده‌اند، رانده می‌شوند یا آن زمان که تجدید حیات برده داری را در شکل سرمایه دارانه در جهان نوین به اثبات می‌رساند به روشنی از غیرانسانی بودن سرمایه و اقتصاددانانی سخن می‌گوید که به توجیه آن می‌پردازند.

مارکس شاهد است که سرمایه داران و سخنگویان نظری آن‌ها سرمایه را به دو بخش راكد (fixed) و در گردش (circulating) تقسیم می‌کنند، تقسیمی که حاصل تجلی سرمایه در دیدگان آن‌ها است. اما او نشان می‌دهد که این تقسیم طبیعت سرمایه را تحریف می‌کند. در عوض مارکس از تقسیم سرمایه به سرمایه ثابت (constant) و سرمایه متغیر (variable) سخن به میان می‌آورد. اولی سرمایه‌ای است که در شکل مواد خام ماشین آلات و غیره تجلی می‌یابد و دومی سرمایه‌ای است که خود را در قالب دستمزد نمودار می‌سازد. مارکس بدین طریق توجه همگان را به جدایی وسایل تولید از تولیدکنندگان جلب می‌کند که از سوی شکل سرمایه دارانه مالکیت خصوصی ایجاد شده است، همچنین همگان را به شناخت توانایی سرمایه در بیرون کشیدن ارزش اضافی از کار کارگران دستمزدی فرا می‌خواند. بدین ترتیب او نحوه انسانیت زدایی از خلاقیت انسانی در جامعه مدرن را نشان می‌دهد.

رابطه مبادله سرمایه دار و کارگر به فریبی کامل مبدل می‌شود که صرفاً به فرایند گردش تعلق دارد، این رابطه به شکل نابی در می‌آید که با محتوای خود داد و ستد بیگانه است و صرفاً آن را رازآمیز می‌کند. خرید و فروش دائمی نیروی کار شکل است؛ محتوا تملک دائمی سرمایه دار است، بدون آن که میان سهم کار دیگران که پیش از این عینیت یافته و مبادله مکرر این کار توسط او برای کمیت

بزرگتری از کار زنده دیگران تعادلی دیده شود... بدین ترتیب جدایی مالکیت از کار پیامد ضروری قانونی می‌شود که آشکارا از یکی بودن آن‌ها سربر می‌کشد.^{۲۲۷}

پنداشت «مارکسیستی» که مارکس نوع جدیدی از اقتصاد سیاسی، مجموعه آموزه‌های اقتصادی، شامل «نظریه ارزش» را توسعه داده، یکسره خطا است. مارکس با همان فرضیه‌های نظریه پردازان بزرگ اقتصاد سیاسی آغاز کرد و نشان داد، چگونه این نظریه پردازان واقعیت را که کاملاً عکس نظرات آن‌ها است، از چشم پنهان می‌سازند. «نظریه ارزش» ریکاردو ارائه به مثابه نظریه، ناگزیر از آن است که داستانی را حفظ کند که روابط جامعه بورژوازی تبارز «طبیعت انسانی» بوده و مبادله برابر برای زندگی انسان و آزادی انسان ضروری است. به همین دلیل مارکس آثار این نویسندگان را چنین، با ارزش دانست. این نوشته‌ها همان علم عینی بودند و به همین دلیل مارکس چنین سخت روی دست نوشت‌هایی که بعدها به عنوان نظریه‌های ارزش اضافی شناخته شدند، کار کرد.

این نوشته‌ها به تکامل اقتصاد سرمایه داری از اقتصاد سیاسی «کلاسیک» و علمی تا اقتصاددانان متاخرتری که او از آن‌ها به عنوان اقتصاددان «عامی» نام برد که از نظر او سزاور عمیق‌ترین تحقیرها هستند اختصاص دارد. به کلامی دیگر این نوشته‌ها مطالعه دقیق و نقادانه نظریه‌های افراد دیگر است.

علم فلسفه و خیال‌پروری هر کدام رابطه‌ای دوگانه با جهان بیگانه شده دارند. آن‌ها در بهترین حالت بیان‌کننده نیاز به پاسخ‌گویی پرسش‌هایی هستند که مسئله تضاد جامعه موجود را با آن چه می‌باید باشد، طرح می‌کنند. اما به لحاظ روش شناختی آن‌ها این تضاد را پایدار و ابدی می‌دانند. آن‌ها هر یک به طریق خود و با جهان بینی خاص خود به مقولاتی می‌اندیشند که ویژه خود آن‌ها است و از پیش و بدون هیچ گونه تفسیری مورد پذیرش قرار دارند. مقولات نزد

دانشمندان هر تخصصی نامرئی است.

قصد مارکس از نقد همزمان مقولات اقتصاد سیاسی و سوسیالیسم تخیلی و هگل جایگزین کردن نظرات آن‌ها با مجموعه بهبود یافته‌تر نبود. او این گونه نظریه‌ها را تجلی شیوه‌ای می‌دید که انسانیت را در درون پوسته غیرانسانیت از چشم پوشیده نگه می‌دارد. او با دنبال کردن همبستگی متقابل منطقی این نظرات شیوه به دنبال شکستن طلسم قدرت آن‌ها در آگاهی و زندگی ما بود.

«آشکار بودن روش علمی صحیح»

من در این بحث از واژه «دیالکتیک» استفاده نکرده‌ام. داستان «ماتریالیسم دیالکتیک» از چنان پذیرش عمومی گسترده‌ای برخوردار شده، دیگر کشف این نکته که واژه «دیالکتیک» در آثار مارکس بندرت ظاهر می‌شود، شوک آور خواهد بود. هر چند در گروندریسه این واژه چندین بار به چشم می‌آید، اما شیوه کاربرد آن از هیچ معنای خاصی خبر نمی‌دهد. بنابراین مارکس مدت سی سال از این واژه به‌طور عمومی تنها برای اشاره به معنای دیالکتیک هگل استفاده کرد. تنها در ۱۸۷۳ در «پس‌گفتار» چاپ دوم سرمایه بود که خود را «شاگرد متفکر بزرگ اعلام کرد» و به «دیالکتیک من» اشاره کرد. بد نیست به این قطعه نگاهی داشته باشیم:

روش دیالکتیک من از اساس با دیالکتیک هگل نه تنها متفاوت است، بلکه نقطه مقابل آن قرار می‌گیرد. از نظر هگل فرایند تفکر از «ایده» به ذهن عامل (سوزه) مستقل تغییر شکل می‌یابد، آفریننده بالفعل است. بالفعل تنها نمود بیرونی ایده است. از نظر من عکس آن درست است: ایده آل چیزی بیش از حرکت واقعی نیست که در ذهن انسان بازگفته شده و ترجمه گشته است.^{۲۲۸}

(من در نقل و ترجمه این پاراگراف مشهور کمی تغییر داده‌ام. «حرکت واقعی»

جانشین «مادی» شده است که متکی بر ترجمه فرانسوی است که مارکس در همان زمان انجام داده است) 'Materielle there appears as 'le mouvement réel' «ماده آنجا به صورت حرکت واقعیت نمودار می‌شود».

نسل‌های مختلفی از مارکسیست‌ها سرمست از اسطوره «ماتریالیسم دیالکتیک» و ترجمه‌های نادرست نوشته‌های مارکس این جملات را به معنای توصیه‌ای برای جدا ساختن روش دیالکتیکی عالی هگل از نظریه شوم ایده آلیستی او شناخت و سپس چسباندن آن به جهان بینی نیک سرشت ماتریالیستی دانستند. بدین ترتیب تمامی معنای انسانی بینش مارکس را به خاک سپرده‌ایم، بی آن که حتی درک صحیحی از دست آوردهای هگل بدست آورده باشیم. (من قصد ورود به این بحث را ندارم، اما معتقدم این امر اولاً ناشی از ایده آلیستی خواندن هگل است که بسیار گمراه کننده بوده و ثانیاً نه او و نه مارکس هیچ یک «نظریه شناخت» ارائه نکردند. به ضمیمه همین فصل مراجعه کنید).

اثر مارکس نه خواهان ایجاد «مدل» علمی از جهان بود و نه قصد داشت تبیینی از «شیوه عمل این جهان» ارائه کند و نه به دنبال «تفسیر» آن بود. هدف او چیزی بیشتر از خوک‌ها، خداوند و یا اتم‌ها بود: خود بشریت. با توجه به این هدف او دیگر قادر نبود خود را بیرون از تصویر قرار دهد.

زمانی که مارکس نظریه‌های دانشمندان اقتصاد سیاسی را می‌آزمود، متوجه مسئله طبیعت علم نیز بود. بخش سوم مقدمه او برگروندریسه^{۲۲۹} در ۱۸۵۷ به نام «روش اقتصاد سیاسی» به تفصیل به بررسی این امر می‌پردازد. حال اجازه بدهید متنی را که به نحو وسیعی مورد بحث (و البته بدفهمی) قرار گرفته است بررسی کنیم.

تقریباً همگان (من تنها یک استشنا را می‌شناسم هیروشی یوچیدا^{۲۳۰}، هر چند ممکن است دیگرانی هم باشند) معتقدند که مارکس نیز همچون ریکاردو یا

هگل دارای روش خاص خود بوده است. قطعه‌ای که معمولاً در جهت اثبات این امر ارائه می‌شود، بیشتر به نوعی بیانیه تبلیغی شباهت دارد، چیزی مثل این: دکتر مارکس می‌نویسد: مشتری راضی «صرفاً شاهد پیشرفت تفکر از ساده به مشخص ذهنی است: راه کشف حقیقت به طور قطع همین است».

این راه عجیبی برای معرفی کتابی است که اقتصاد سیاسی را بر اساس نقد دیالکتیک هگل نقد کرده است. پیش از هر گونه پرسشی و رسیدن به «نتایج» مارکس بهتر این است که ابتدا نگاهی به آن چه مارکس واقعا نوشته است، داشته باشیم، البته این کار تنها با واریسی دقیق ترجمه‌های انگلیسی موجود امکانپذیر خواهد بود ۲۳۱.

مارکس باور داشت که نظریه پرداز اقتصاد سیاسی برای بنای نظریه خود می‌باید یکی از دو راهی را که پیش روی او قرار دارد، انتخاب کند. ابتدا به نظریه پردازان قرن هفدهم اقتصاد سیاسی اشاره می‌کند (منظور او به طور خاص ویلیام پتی است) و از عادات آنها به شروع کار از «واقعیت و مشخص»، برای نمونه، جمعیت، ملت و دولت سخن می‌گوید. به نظر می‌آید شروع از واقعیت و مشخص، یعنی شرایط بالفعل صحیح است ۲۳۲».

اما آیا این به معنای پذیرش این رهیافت است؟ البته پاسخ منفی است. این شیوه پیشبرد بحث در مقدمه گروندریسه است:

با نگاهی موشکافانه‌تر این روش کاذب بودن خود را نشان می‌دهد... من از خلال تعیین یافتن بیشتر... مفهوم مغشوش کل... تدریجا به پنداشت‌های ساده‌تر می‌رسم؛ از مشخص ملموس به انتزاع‌های باز هم بسیط‌تر تا آن که به ساده‌تبعین می‌رسم...

نظریه پردازان اقتصاد [سیاسی] قرن هفده همیسه از طریق تحلیل برخی از روابط عام انتزاعی و تعیین کننده نظیر تقسیم کار پول ارزش و غیره به نتیجه

می‌رسند.

اکنون او به متقدمین قرن هجدهم آن‌ها بویژه آدام اسمیت باز می‌گردد. آن‌ها کوشیدند از راه دیگری به مقصد برسند. آن‌ها با شروع از ساده‌ای که دم به دم پیچیده‌تر می‌شود، سفر معکوسی را پیش گرفتند «تا آن‌که سرانجام من [به نقطه آغاز خود] رسیدم، اما این بار نه به باز نمودی مغشوش از کل بلکه به کلیت سرشاری از تعین‌ها و انبوهی از روابط». در این مسیر دوم «تعین‌های انتزاعی به باز تولید مشخص از طریق تفکر منتهی می‌شوند». این شیوه شاید علمی‌تر به نظر رسد، اما تماما به مفهوم شما از علم بستگی دارد. من نیز نظیر دیگر «مارکسیست‌ها» عادت داشتم که درباره این که مارکس این مسیر دوم را تایید کرده است و نظریه خود را به کمک آن ساخته است، اطمینان داشتم، اما در حال حاضر دیگر چنین اعتقادی ندارم.

خواندن جمله بعدی مارکس که تمامی تعصبات منجمد شده «مارکسیسم» با آن همدل هستند، موجب سردرگمی عظیمی می‌شود: «این مسیر دوم آشکارا روش صحیح علمی است». حداقل این معنایی است که از ظاهر این جمله بر می‌آید. از آن جایی که خوانش معمولی کل این متن تنها بر این هشت کلمه استوار است، ما نسخه بهتری را آزمودیم: (richtige Methode Das letzte ist offenbar die wissenschaftlich) در واقع (offenbar) همچون «آشکارا» به معنای «مشهود» «بارز» یا حتی «در ظاهر» است. بنابراین در واقع مارکس می‌گوید که این روش نیز صحیح به نظر می‌رسد. او با ارائه دلایلی به ما درباره این که چرا می‌باید چنین فکر کنیم (و این که چرا او چنین نمی‌پندارد)، ادامه می‌دهد:

مشخص مشخص است، زیرا گرد آمده (Zusammenfassung) تعیین‌های بسیار، یعنی وحدت متکثر است. بنابراین در تفکر همچون فرایند گرد هم آمدن، همچون نتیجه و نه به مثابه نقطه آغاز به نظر می‌رسد، هر چند نقطه آغاز واقعی است و هم از این

روی نقطه آغاز ادراک (Anschauung) و بازنمود (Vorstellung).

بنابراین ما برای تحقیق دو مسیر در جهت عکس یکدیگر داریم. «راه اول که به واسطه آن تمامیت بررسی در تعیین انتزاعی تحلیل می‌رود و راه دوم که تعیین‌های انتزاعی به بازتولید مشخص از طریق تفکر منتهی می‌شوند». من بر آن هستم که مارکس خود را ملزم به‌گزینش یکی از این دو رهیافت نمی‌دید. در غیر این صورت کل بخش سوم «(اما)» (ça dépend)، «هنوز»، «از سوی دیگر» بی‌معناست. در واقع او قصد دارد، بگوید، هر چند ممکن است رهیافت دوم برای نظریه پردازی صحیح‌تر به نظر رسد، اما اصلاً چرا باید نظریه پردازی کرد؟

قطعه بعدی بدون هیچ‌گونه تفسیری ما را مستقیماً به هگل می‌رساند. ۱۴ سال پیشتر مارکس فلسفه دولت هگل و همچنین «دیالکتیک و فلسفه هگل در کل» را با دقت تمام نقد کرده بود. بعدها در دست‌نوشته‌ها اعلام کرد که «دیدگاه هگل همان دیدگاه اقتصاد سیاسی مدرن است». اکنون او به ایده آمیزش و ترکیب نقد هگل با نقدهای ریکاردو و اسمیت باز می‌گشت^{۲۳۳}.

سخن‌گفتن از «مارکس ماتریالیست» در برابر «هگل ایده‌آلیست»، آن‌چه را که مارکس انجام داده است، تیره و تار می‌سازد. او در نظام هگل فلسفه را در بالاترین مرتبه خود یافت؛ جوهره همان چیزی را که در نظریه پردازان بزرگ اقتصاد سیاسی کلاسیک مورد نقد قرار داد. هگل با سخن‌گفتن به نیابت از کل سنت فلسفی می‌کوشد از بالاترین لحظه «ایده مطلق» «نامشروط» سخن بگوید. کل جهان انسانی با تمامی تناقض‌هایش (نمود و ذات، خیر و شر، فتح و ناکامی) به ناچار به درون حرکت منطقی تاریخی که او دیالکتیک می‌نامید کشیده و سپس دروازه دیالکتیک بسته می‌شود. اکنون روش مطلق می‌تواند خود را با مواد خام وسایل تولید و بنیان‌های خویشتن مجهز سازد.

مارکس در اینجا در انتزاعی‌ترین شکل در مطلق هگل، راز اقتصاد سیاسی، منش استثماری ظالمانه و خودپشتیبان جامعه بورژوازی، راز نمود آن همچون امری «طبیعی» و راز مسیر درگذشتن انقلابی از آن را می‌یابد. مقدمه در اینجا هگل را وارد داستان می‌کند:

بنابراین هگل دچار این توهم شد که واقعیت نتیجه گرد هم آمدن (Zusammenfassung) پژوهیدن و درگذشتن از خود آن است، در حالی که روش صعود از انتزاع به مشخص تنها راه تفکر برای بدست آوردن مشخص است، یعنی بازتولید آن به مثابه مشخص ذهنی (geistige = روحانی)... بنابراین برای آگاهی (و این نحوه تعیین آگاهی فلسفی است) که برای آن تفکر دریافت پنداشت‌ها (begreifende Denken) به مثابه انسان واقعی است و تنها جهان قابل تصور به همان اندازه واقعی است (begriffe) حرکت مقولات بدین ترتیب همچون عمل واقعی تولید نمودار می‌شود...

مارکس دقیقاً در ۱۸۴۴ منطق هگل را با روش اقتصاد سیاسی همراه کرد و هر دو را مورد انتقاد قرار داد. نوعی از تفکر که «مشخص را همچون مشخص روحانی بازتولید می‌کند» دقیقاً همان چیزی است که مارکس «بت‌وارگی»^۱ می‌خواند. این روش کاذب و انتزاعی تفکر است، نه بدین خاطر که با روش بالفعلی که در آن مردم زندگی تفکر و احساس می‌کنند، همخوانی درستی ندارد، بلکه به دلیل این که با این شیوه‌ها همخوانی دارد. این عین شیوه خاص زندگی است که کاذب و انتزاعی است. تفکر بت‌واره‌ای که از این نحوه زندگی برمی‌خیزد با آن «تناسب» داشته و آن را «طبیعی» جلوه می‌دهد.

کل که در مغز همچون کلِ اندیشیده (Gedankenganzes) نمودار می‌شود، محصول مغز متفکری است که جهان را با تنها شیوه ممکن برای آن متناسب می‌سازد، شیوه‌ای که با همانندسازی هنری، مذهبی، عملی، معنوی این جهان متفاوت است. همان گونه که گفتیم ذهن عامل واقعی در بیرون مغز مستقل می‌ماند، یعنی تا زمانی که مغز صرفاً اندیشه ورزانه و نظری رفتار کند.

مارکس به قلب مسئله می‌تازد. سرمایه عامل خودمختار (سوژه) فعال در جامعه بورژوایی است که بر زندگی انسان حکم می‌راند و آن را ویران می‌کند. چگونه سرمایه به تمامی کسانی که در درون جهان غیرشخصی غیرانسانی و کاملاً مجنون آن زندگی می‌کنند، خود را به مثابه رابطه اجتماعی طبیعی و کاملاً عقلانی نمودار می‌سازد، دیالکتیک، این طرح منطقی هگل ما را در یافتن پاسخ راهنمایی می‌کند. با قرار دادن فرض بالفعل آن (وجود جامعه بورژوایی) در همان آغاز، دیالکتیک قادر به انجام تردستی جادویی خود می‌شود. فریاد می‌زند «نگاه کنید! هیچ پیش فرضی وجود ندارد». همان گونه که مارکس می‌گوید «سرمایه قدرتی اقتصادی است که بر همه چیز جامعه بورژوایی حکم می‌راند. سرمایه باید هم نقطه آغاز و هم نتیجه را شکل دهد»^{۲۳۴}.

بدین ترتیب شاهد هستیم منطق دیالکتیکی هگل در نقد مارکس از اقتصاد سیاسی^۱ نقشی اساسی ایفا می‌کند، چرا که هم هگل و هم اقتصاد سیاسی خود را بر مفهوم یکسانی از چیستی انسانیت مستقر می‌سازند. به همین دلیل نقد مارکس از این منطق (و از این روی منطق سرمایه) از کمونیسم او قابل تفکیک نیست. باور به این (همچون هگل) که انسان واقعی «ذهن مفهومی»^۱ است،

معادل آن است که «جهان واقعی» را به «جهانی مفهومی»^۱ محدود نمائیم. این به معنای ممنوع ساختن پرسش‌هایی است که از پیوندهای از پیش مقرر موضوع مورد پرسش فراتر می‌روند: تاریخ جهان آن گونه که شناخته شده تنها تاریخی است که می‌تواند وجود داشته باشد.

آن چه مشخصه هم آدام اسمیت و هم هگل است دقیقاً همین تکمیل بودن این چرخه مقولات است. این مقولات همه ما را (بورژوازی و پرولتاریا) را در زندان سرمایه محبوس می‌کنند. هر چند برخی از زندانیان از امتیازات بیشتری برخوردار هستند، اما دیگران محکوم به کار سخت یا حتی مرگ می‌باشند. با این همه، همگی ما مجبوریم لباس محنت بار زندانی را بر تن کنیم که مقولات اقتصادی ما ایجاد کرده‌اند. در کنترل آهنین دست نامرئی یا ایده روابط عین و ذهن مرگ و زندگی فعال و منفعل واژگون شود.

خصوصیت انسانی که از نظر مارکس از اهمیت فراوانی برخوردار است، همانا توانایی آفرینش و خودآفرینی انسان است. در مسیر آن چه او «تولید اجتماعی زندگی آنها» می‌خواند، انسان‌ها خود را در عمل خویشتن تعریف می‌کنند. در شرایط تقسیم طبقاتی استثمار، ستم و مبارزه فعالیت‌های ذهنی و جسمی به نحو مستحکمی از یکدیگر جدا هستند. در نتیجه ما نسبت به فرایند جمعی خودآفرینی که درگیر آن هستیم، ناآگاه باقی می‌مانیم. ما خود را با چشمانی بسته می‌آفرینیم. جای شگفتی نیست که ما در این کار کاملاً ناموفق هستیم. «روش نظری» بدرستی خصوصیات این شیوه «بیگانه» زندگی را منعکس می‌سازد. در اقتصاد سیاسی «مقولات اشکال بودن، عوامل تعیین کننده وجود و گاه تنها جوانب فردی (این جامعه خاص) را بیان می‌کنند»^{۲۳۵}. به همین دلیل است که مارکس به نحو همزمان کاذب بودن سه چیز را می‌کشف می‌کند:

مقولات، روشی که آنها به کار می‌گیرند و جامعه‌ای که آنها توصیف می‌کنند.

اقتصاد سیاسی و مذهب

مارکس در غالب موارد و در تمامی نوشته‌های خود انگاره‌های پول، منطق و مذهب را پیوند زده، بدین ترتیب شیوه برخورد او با مذهب می‌تواند به فهم روش نقد او یاری رساند. مارکس معتقد نبود که مذهب صرفاً یک ترفند منسجم و روایتی کاذب است که توسط کشیش‌ها برای بقای طبقه حاکم تبلیغ و ترویج می‌شود. (اغلب چنین است اما نه همیشه و هرگز صرفاً چنین نیست).

مذهب برآمده از رنج و تعب واقعی مردمان واقعی است. همان گونه که قطعه مشهور در مقدمه‌ای بر نقد فلسفه حق هگل (۱۸۴۴) توضیح می‌دهد:

«انسان، مذهب را می‌سازد. مذهب انسان را نمی‌سازد.» مذهب «آگاهی وارونه از جهان» است که توسط جامعه و دولت تولید می‌شود! چرا که آنها جهانی وارونه شده‌اند. مذهب نظریه عام این جهان، عصاره دانشنامه‌ای آن، منطق عامه‌پسند آن، نقطه روحانی تقدس آن، شور و شوق آن، جواز اخلاقی آن، مکمل خطیر آن و مبنای جهانگستر نسلی و توجیه آن است. رنج مذهبی در عین حال و به نحوی یکپارچه هم بیان رنج واقعی و هم اعتراض علیه رنج واقعی است... مذهب، آه مخلوق ستم‌دیده، قلب جهان بی‌قلب و روح شرایط بی‌روح است. مذهب افیون توده‌ها است. الغای مذهب به مثابه سعادت موهوم مردم طلب سعادت واقعی آنها است. فراخواندن آنها به دست شستن از توهمات درباره شرایط خویش فراخواندن آنها به دست کشیدن از شرایطی است که نیازمند توهم است ۲۳۶.

به طبیعت نظری توهم مذهبی توجه کنید. توهم مذهبی همانند یک «نظریه» بازتاب عینی جهان واقعی است، دقیقاً به این دلیل که این جهانی است که مردمان آن قادر نیستند، بدون توهم زندگی کنند.

من بر آن هستم که رابطه مارکس با اقتصاد سیاسی نیز از همین روش متأثر است. از آن جایی که جهان پول جهانی وارونه شده است، اشکال بازگونه تفکر لازم هستند تا به آن بیانی نظری و اعتباری عینی ببخشند. بنابراین نقد اقتصاد سیاسی و اشکال جنون آسای اندیشه‌های آن ما را به قلب مبارزه برای درگذشتن از این جنون می‌کشاند.

مارکس در سرمایه توضیح می‌دهد که: «مذهب به عنوان بازتاب جهان واقعی... تنها زمانی می‌تواند از میان برخیزد که روابط عملی زندگی روزمره میان انسان با انسان و انسان با طبیعت عموماً خود را به او در شکلی بی‌واسطه و عقلایی عرضه کنند»^{۲۳۷}. به همین ترتیب از میان برخاستن اقتصاد سیاسی به محور اشکال جنون آمیز آن نوع زندگی بستگی دارد که اقتصاد سیاسی بیان نظری آن است. درست همان گونه که مذهب صرفاً یک «اشتباه» نیست که بتوان از طریق استدلال آن را اصلاح کرد، اقتصاد سیاسی نیز «مجموعه‌ای از اشتباهات» نیست. در حقیقت مارکس بر این باور است که دست آورد بزرگ اسمیت و ریکاردو بیان عینیت بخشیدن به واقعیت «نادرست» است.

نظریه تاریخ؟

«مارکسیسم» به «ماتریالیسم تاریخی»، مفهوم ماتریالیستی تاریخ، یا «نظریه تاریخ» معتقد است. اما اعتقاد من این است، این تعبیر درستی از نظرات مارکس نیست. هر یکس نظری جز این دارد می‌تواند نامه مارکس به نشریه روسی اوتچستوتیه زاپیسکی (Otechestvenniye Zapiski) را مطالعه کند. مارکس

کسانی را که به او «نظریه عام تاریخی - فلسفی» را می‌بندند «که فضیلت برتر آن در فراتاریخی بودن آن است^{۲۳۸}»، به باد ریشخند می‌گیرد. او نقطه نظر خود را با رجوع به سرنوشت دهقانان در روم باستان و قرار دادن آن برابر پیشرفت‌های اروپائی غربی به تصویر می‌کشد: «بدین ترتیب حوادث به نحو چشمگیری مشابه هستند، اما نتایج تاریخی که به بار آوردند، کاملاً متفاوت است^{۲۳۹}». مارکس نامه‌ای در محکومیت «مارکسیست‌هایی» نوشت که تکامل روسیه را در گرو دنبال کردن بی‌چون‌چرای مسیری می‌دیدند که در راستای آن چیزی قرار داشت که در سرمایه شرح داده بود.

از نظر مارکس تاریخ فرایندی بود که در آن انسان‌ها در «تولید اجتماعی زندگی خویش» شرکت می‌کردند و در آن انسان شدن ابزارها و توانایی تولید خویش را تکامل می‌دادند. اما اشکال مناسبت اجتماعی که این تکامل در درون آن‌ها رخ می‌داد، انسانیت و توانایی خودآفرینی آن‌ها را انکار می‌کرد. این روابط اجتماعی تولید که «از اراده آنها» مستقل بود، اسارات را از پیش به آن‌ها تحمیل می‌نمود^{۲۴۰}.

آگاهی آن‌ها با «فراساختار»ی که بر فراز این مجموعه مناسبات تشکیل می‌شد و اشکال قانونی، سیاسی، مذهبی و فلسفی را در بر می‌گرفت «همخوانی داشت». بنابراین «عامل تعیین کننده» آگاهی اجتماعی آن‌ها شیوه کاذب و غیرانسانی زندگی و روابط آن‌ها با یکدیگر بود. حقوق، سیاست، مذهب و غیره شیوه‌های موهومی بودند که انسان‌ها به عبث می‌کوشیدند با کمک آن‌ها کشمکش میان انسانیت و غیرانسانیت افراد و جنبش جمعی را برطرف سازند. این کشاکش که در انقلاب اجتماعی تجلی می‌یافت به مثابه تکامل بالقوه انسان و برخورد با اشکال غیرانسانی جامعه موجب بروز اشکال نوینی می‌شود که به انسان‌ها قدرت توانایی آن را می‌بخشند که تکامل خود را از سر بگیرند.

توجه داشته باشید که پیشگفتاری به نقد اقتصاد سیاسی درباره انقلاب

سوسیالیستی که مبارزه آگاهانه و اجتناب ناپذیر برای رهایی انسانیت از آخرین شکل «متناقض» غیرانسانی است هیچ نمی‌گوید و تنها توجه خود را به نیروهای مولدی معطوف می‌سازد که در درون این شکل تکامل یافته و اکنون «شرایط مادی را برای حل این تناقض» آماده ساخته‌اند^{۲۴۱}.

آیا نظریه خواندن چنین نظراتی صحیح است؟ من چنین باوری ندارم. این نه تبیین تاریخ است و نه تفسیر آن بلکه مشخص ساختن راهی برای گشودن زنجیره‌ها و آزادی از طریق چنین تبیین‌ها و تفسیرهایی است. به طور قطع این امر مارکس را درگیر مطالعه نظام مند بخش اعظم تاریخ کرده است و او ناگزیر بوده تا آنجایی که می‌تواند با نظریه‌های مختلف تاریخی آشنا شود، درست همان گونه که او چاره‌ای جز مطالعه تمامی تاریخ نظریه اقتصاد سیاسی و بسیاری دیگر از حوزه‌ها نداشت. اما این مطالعه با «تولید اجتماعی زندگی ما» آغاز شده و به همان ختم می‌شود. این مطالعه انسانیت است و بر عهده تمامی انسان‌ها بوده و هست و نه مطالعه‌ای که تنها توسط پرفسوری انجام می‌شود که وانمود می‌کند بیرون یا بالاتر از موضوع مورد بررسی قرار گرفته است، در حالی که خود عملاً بخش غیرعقلایی آن را تشکیل می‌دهد.

نظریه و دولت

آیا مارکس نظریه‌ای درباره دولت دارد، برداشت من این نیست. ما می‌دانیم که او دولت را «اجتماع تصویری^{۲۴۲}». به حساب می‌آورد که می‌باید درباره آن اندیشید. «مارکسیسم» درباره دولت به مثابه «ابزار سرکوب خشونت بار طبقاتی» داد سخن داده است. اینجا نیز همانند خام دستی‌هایی که در مورد مذهب دیدیم، حقیقتی وجود دارد، اما نقطه نظر خود مارکس هرگز.

دولت قدرتی است که بیرون و بر فراز جامعه قرار گرفته است و این در حالی است که خاستگاه آن اشکال غیرانسانی جامعه می‌باشد. دولت می‌کوشد

تناقض‌های جامعه را از میان ببرد، اما در این کار موفق نیست. چنین وانمود می‌کنند که نماینده کل جامعه است و البته این دروغی بیش نیست. اعتقاد به این که نظریه ای درباره دولت امکان‌پذیر است، همانند باور داشتن به این است که دولت نوعی ماشین است، یک مکانیسم تنظیم‌کننده که مهار آن در دست آگاهی و خواست انسان نیست. البته اگر چنین امری صحت داشته باشد هیچ راهی برای سرنگونی آن یا تفکر درباره سرنگون کردن آن وجود نخواهد داشت.

به همین دلیل است که مارکس هرگز درباره «دولت‌کارگری» که در آن پرولتاریا در گذار به سوسیالیسم به نوعی «قدرت را در دست خواهد گرفت» سخنی بر زبان نمی‌آورد. او در نوشته‌های خود درباره کمون پاریس در ۱۸۷۱ کاملاً مراقب است که کمون را به مثابه دولت تعریف نکند. کمون در واقع «شکل طبقه کارگری حکومت» بود.

نتیجه‌گیری

برای ارزیابی سنت «مارکسیستی» باید آن چه را که مارکس واقعا نوشته با دقت کامل بخوانیم و نه این که به تصوراتی که ما از نوشته‌های او داریم و یا آن چه را که فکر می‌کنیم او می‌باید نوشته باشد، متوسل شویم. تا زمانی که ما گرفتار تعصبات «مارکسیستی» هستیم و مارکس را درگیر ساخت «نظریه» بدانیم و یا اگر بر آن باشیم که او «روش»ی خارج از مفهوم خود درباره کمونیسم داشته است، انجام چنین امری امکان‌پذیر نخواهد بود. اگر ما با دقت به آن چه او می‌گوید گوش فرادهم، همه چیز ساده‌تر به نظر خواهد رسید.

نظریه شکلی از تفکر و بازتاب پوسته غیرانسانی است که زندگی ما را دربرگرفته و بدین ترتیب با مسلم فرض کردن این پوسته توان‌رهایی بشریت را از این دام انکار می‌کند. هسته اصلی مبارزه مارکس برای کمونیسم همین آشکار کردن اسارات انسان در این زندان غیرانسانی است تا این توان را بیابیم که به

زندگی خود از منظری انسانی بنگریم و راه خروج از آن را دریابیم. مارکس در عوض «جستجوی علم در ذهن خود» و ارائه نظریه دست اندر کار آزاد کردن آگاهی ما از قید این زنجیرها است. این پیشی است که تنها در صورتی قابل دستیابی مجدد خواهد بود که ما کمونیسم را امری مسلم فرض کنیم.

شیوه زندگی ما و روش تفکر ما درباره آن اجزای همان مسئله هستند. زمانی که انسان غیرانسانی زندگی می‌کند، خودآگاهی او هستی اجتماعی او از درون چنان محدود و کژدیس شده که با ذره‌ای ساختن زندگی او خودآفرینی جمعی آن ناپدید می‌شود. افکار مارکس بر مبارزه پرولتاریا برای تحقق انسانیت استوار است. این نیرویی است که از درون علیه سرمایه مبارزه می‌کند و می‌کوشد تا پوسته از خود بیگانه زندگی را شکسته و خود را رها سازد. مارکس برای جلوه علمی بخشیدن به این ستیز و «بلندگوی آن شدن» زندگی انسان را از «نقطه نظر جامعه انسانی و انسانیت اجتماعی» مورد مطالعه قرار می‌دهد. هدفی که او خود مطرح می‌کند، نتیجه فعالیت اجتماعی است، یعنی همان بازسازی آگاهانه زندگی.

مارکس مفهومی از علم را ممکن ساخت که علم را به مثابه فعالیت ذهنی با موضوع آن وحدت می‌دهد. این دو به وسیله نظریه از هم جدا شده‌اند، در واقع نظریه نوعی انتزاع است که بر زندگی انسان در درون اشکال غیرانسانی و از خود بیگانه فرمان می‌راند. علم مارکسیستی مشخص است، دانش زندگی است که می‌توانیم به شیوه‌ای انسانی به کار ببریم. در اینجا با دو شکل از دانش روبرو هستیم که یکی جلوه بردگی ما و دیگری راهی است به آزادی ما.

مارکس ابتدا نظریه نمی‌سازد تا بتواند آن را در حل معضلات اجتماعی به کار برد. علم او علم انسانی است که خود را به طور کامل بر پایه انسانیت به مثابه مجموعه خودساخته جمعی از افراد استوار می‌سازد. چنین علمی و تنها چنین علمی قادر است انسانیت را نشان دهد و راه درهم شکستن پوسته غیرانسانی را نشان دهد.

ضمیمه:

علم و انسانیت - هگل، مارکس و دیالکتیک ۲۴۳

در دهه ۱۸۹۰، یک دهه پس از درگذشت مارکس، کارل کائوتسکی و گئورگ پلخانف «مارکسیسم» را اختراع کردند. این کژدیسسه ساختن آثار مارکس با داستانی همراه شد که از دو نفر از «هگلی‌های جوان» سخن می‌گفت که توانستند «روش دیالکتیکی» را از نظام هگلی استخراج کنند و آن را در زمینه جهان بینی ماتریالیستی بگسترانند. سپس (همان گونه که قصه بیان می‌کند) آن‌ها توانستند ماتریالیسم را در تاریخ نیز به کار برند. مخترعان «مارکسیسم» نام موجود ساختگی خویش را «ماتریالیسم دیالکتیک» نهادند.

این حکایت درباره مارکس بستگی کاملی به حکایت دیگری (دروغین) درباره هگل داشت. این حکایتی فلسفی درباره «ایده آلیست»ی بود که باور داشت جهان ساخته ذهنی است که ماده تنها سایه آن است. این جهان روح زده را تضادی که حرکت و جنبش خودکار «دیالکتیک» خوانده می‌شود، به پیش می‌راند. این روح است که (با آن رایحه مذهبی قدرتمندی که می‌پراکند) حرکت تاریخ را در کنترل خود دارد و افراد انسانی تنها عروسک‌های زنده‌ای هستند در دستان آن. دولتی که مسئولیت جامعه را عهده دارد، بر اساس آن چه هگل از دولت مستبد پروس در ذهن داشته مدل سازی شده است.

بسیاری از افراد امروزه می‌دانند که چنین تصویری چیزی نیست جز کاریکاتوری از هگل واقعی. از این جهت او از مارکس که همچنان زیر رگبار ستایش‌ها و حملات قرار دارد، خوشبخت‌تر بوده است، هر چند نباید فراموش کرد که تصویری که ما از مارکس داریم چهره‌ای را نشان می‌دهد که ساخته و پرداخته «مارکسیسم» است. (هر چند «مارکسیست»ها افسانه هگل را

پرداخته‌اند، اما سرزنش آن‌ها منصفانه نخواهد بود، چرا که مقصر واقعی همان «هگلی‌ها» بوده‌اند.

بهتر آن است که پیش از آن که بکوشیم این کلیشه‌ها را تصحیح کنیم، معنای «علم» را نزد هر یک از این دو متفکر مشخص کنیم. استدلال من این است که بیان این که مارکس و هگل «منطق دیالکتیکی» یکسانی را به کار گرفته‌اند، خطا است. مارکس منظور خود را در این باره دقیقاً در «موخره» چاپ دوم سرمایه بیان کرده است: دیالکتیک این دو در «تضاد مستقیم» قرار دارند.

هگل انقلابی نبود، اما به هیچ وجه آن گونه که این روایت نقل می‌کند، محافظه کار نیز نبوده است. او از آن دسته متفکرانی بود که کوشید در واکنش به انقلاب فرانسه مسیر اصلاحات در آلمان را مشخص کند. پس از ۱۸۱۹ این مسیر توسط نیروهای محافظه کار آلمان مسدود شد و در حالی که هگل تازه توانسته بود کرسی فلسفه دانشگاه برلین را پس از پشت سر گذاردن مشکلات بسیار بدست آورد، برخی از دانشجویان او که از اقبال کمتری نسبت به او برخوردار بودند راهی زندان‌های دولت پروس شدند.

او نیز همانند شیلر، گوته، شلینگ، هولدرلین و دیگر روشنفکران آلمان در آن زمان کوشید فرایند تکامل اجتماعی آینده اروپا را درک کند. مطالعه او درباره آدام اسمیت، استوارت میل و آدام فرگوسن تصویری از جهان ارائه می‌داد که منافع فردی بر آن حاکم بود، جایی که توده‌های انسانی ذره‌یی شده و پاره پاره به زندگی و کار کاملاً انسانیت زدا محکوم شده بودند. آیا این امکان وجود داشت که کشور آن‌ها از آن چه پیش از آن در انگلستان و اسکاتلند رخ داده بود، آن چه بر سر وعده روشنگران آمده بود، اجتناب کند؟

پیش زمینه آلمان به این متفکران اجازه داده بود از زاویه‌ای متمایز به این پرسش بنگرند. آن‌ها همانند متفکران اسکاتلندی که کتاب هایشان را مطالعه کرده بودند، هم در هرون و هم بیرون «جامعه مدنی» قرار داشتند. از نظر آن‌ها

تصویر آرمانی دولت‌شهرهای یونان که هماهنگی آن با جدایی‌های جهان مدرن در تقابل قرار می‌گرفت، زنده و پویا بود. (هگل نیاز به فلسفه را ناشی از آغاز فروپاشی این هماهنگی در قرن پانزده میلادی می‌دید). آن‌ها افرادی خاص بودند. آن‌ها متأثر از فرگوسن این اسکاتلندی گی لیک زبان بودند که به مشابهت‌های میان شهرها و کلان‌های اسکاتلند و بومیان امریکای شمالی اشاره می‌کرد و مطلوبیت آن‌ها را برابر «جامعه مدنی» قرار می‌داد.

هگل، نه همچون محافظه‌کارانی نظیر شلینگ سر فرود آورد و نه چونان گوته و شیللر کوشید با توسل به رمانتیسیسم و زیبایی‌شناسی جهان دیگری را برپا کند و نه به سان هولدرلین تلاش کرد برای شانه خالی کردن از زیر بار چنین وظیفه به وادی شعر و جنون پناه برد. هگل چشم‌های خود را بر اشکال مشمئزکننده جامعه نوپای بورژوازی که در تمام اروپا در حال شکل گرفتن بود، نبست، بلکه رودرروی آن‌ها قرار گرفت و کوشید این اشکال را با پیشرفت انسانیت به سوی آزادی آشتی دهد.

اما چگونه می‌توان نیروهای ناسازگاری را که جامعه مدرنی را پاره پاره می‌کنند در مجموعه واحد گردهم آورد، هگل در بسیار از آثار خویش با این تناقضات درآویخت. مشاهده این چالش در نوشته‌های اولیه او یا در پدیدارشناسی روح، فلسفه تاریخ و فلسفه حق چندان دشوار نیست. درک پرسش بیان نشده‌ای که هسته اصلی منطق او را تشکیل می‌دهد، حتی از این نیز ساده‌تر است. هگل باور داشت که پاسخ این پرسش بر عهده علم (Wissenschaft) است.

ما که با پی آمدهای علوم طبیعی در قرن نوزدهم زندگی کرده‌ایم، می‌توانیم به سادگی در مورد واژه «علم» نزد هگل دچار بدفهمی شویم. چنین پنداشته می‌شود که دانشمندان مدرن خود را نوعی عامل فردی می‌پندارند که از طریق مطالعه اشیای طبیعت خارجی با کمک خرد خود امرار معاش کنند. «عینیت علمی» به این معنا گرفته می‌شود که متفکران می‌باید از موضوع مطالعه بیرون

نگهداشته شوند. (در این جا منظور من افکار دانشمندان علوم طبیعی نیست تا آنجا که آن چه فلاسفه علم به آن ها می گویند، می باید فکر کنند).

رویه هایی که به عنوان «روش های علمی» شناخته می شوند، از همان ابتدا با پذیرش پیش فرض ها و روش های اعتقادی خود را محدود می کنند. این رویه ها در پی تضمین آن هستند که شما نتوانید معنای آن چه انجام می دهید، دریابید و اعتبار روش های خود را زیر سوال ببرید. در حقیقت معنا را تنها باید به مثابه چیزی بیرون از علم دانست که به لحاظ ذهنی (و بنابراین غیرمشروع) به جهان وارد شده است. چرا آزمایش فرضیه خاصی است؟ چرا به نتیجه نرسیدن آزمایش راستی آن را از میان می برد، به هر حال حقیقت چیست؟ چنین پرسش هایی در علوم ممنوع هستند و به بخش های دیگری ارجاع داده می شوند.

در طی قرن گذشته این اشکال تضعیف شده تفکر به مثابه مدل های تفکر به نحو وسیعی مورد پذیرش قرار گرفته اند. ما می توانیم شکست برداشت های خود را از علوم طبیعی در شبه علمی که به علوم «اجتماعی» مشهور هستند، به نحو آشکاری مشاهده می کنیم. «مارکسیسم» که چیزهایی دربارہ دگرگونی سوسیالیسم به علم شنیده، چنین می پندارد که مارکس به نوعی «دانشمند اجتماعی» بوده است.

مفاهیم علمی مورد پذیرش مارکس و هگل در عین مغایرت با یکدیگر در انکار تمامی اشکال علم اتفاق نظر داشتند. هگل تمامی هم خود را بر سر تحقیق این زمینه نهاد تا نشان دهد چگونه می توان ذرات متناقض سازنده جامعه مدرن را به شیوه درست همچون اجزای یک کل درک کرد. اما او چگونه توانست صدای گوشخراش سلاح هایی را که در «عرصه جنگ منافع شخصی»^{۲۴۲} به غرش در می آمدند، هماهنگ کند؟ او وظیفه بسیار دشواری را بر دوش خود (و فلسفه خویش) نهاده بود. در جهان چندپاره و پریشان خواستار علمی بود که جامعه انسانی را به مثابه توسعه دیرون زای دریابد که رو سوی یکپارچگی و آزادی دارد، و

با تعمق در نتایج انقلاب فرانسه به این نتیجه رسید که خودتعیینی تنها در قلمرو تفکر منظم امکانپذیر است.

هگل اساساً علم را فعالیتی جمعی و دانش را فرایندی تاریخی می‌دید. پیوستن به کار علمی مشارکت در فعالیت هدفمند روح و جنبش کلی تاریخ بود. تنها از این طریق است که افراد این اجزای «جامعه مدنی» قادر به درک تصویر کلی خواهند شد.

باید به وظیفه ارتقای دیدگاه فرد، از منظر یک بیسواد تا دیدگاه فرد با دانش از جنبه کلی آن نگرست، درست همچون فرد کلی یا روح خودآگاهی که باید تحصیلات تکوینی خود را بگذراند... فرد تنها روح ناکامل است، شکل مشخصی که در وجود کلی آن نوعی تعیین یافتگی غالب است^{۲۴۵}. (پدیدارشناسی)

هگل خرد را که قدرت وحدت بخش خود را از دانش می‌گرفت، به مثابه «فعالیتی هدفمند^۱» توصیف کرد^{۲۴۶}. این فعالیت یا هدف متفکر فردی نبود که آن را انجام می‌داد، بلکه عمل روح ذهنیت عامل (سوبژکتیویته) کل ارگانیسم اجتماعی بود. این معنایی است که هگل از بیان جمله زیر مراد می‌کند: «همه چیز به دریافت و بیان حقیقت مبدل می‌شود، نه فقط به مثابه جوهر، بلکه به همان اندازه به مثابه ذهن عامل (سوژه)^{۲۴۷}».

آن گونه که هگل در اولین رساله‌های خود در برلین شرح می‌دهد، چنین دانشی نمی‌تواند خود را بر عقاید فردی بنا سازد: «یک عقیده (Meinung) به من تعلق دارد، این به هیچ وجه مطلق کلی منطقی و منسجم نیست، فلسفه علم عینی حقیقت است، علم ضرورت آن و علم دانش مفهومی است، فلسفه نه عقیده است و نه بافته‌ای از عقاید^{۲۴۸}». علم فلسفی از درون کاسه سر متفکران بزرگ

تراوش نمی‌کند، بلکه ریشه در تمامی اشکال زندگی و کار کل بشریت دارد. کسب عقلانیت خودآگاه، دارایی که به ما و به جهان معاصر ما تعلق داشته باشد، به طور تصادفی کسب نشده است... چنین دانشی اساساً میراث است... نتیجه کار، کار همه نسل‌های گذشته نژاد انسان. فرآورده‌های خارجی زندگی ما انبوهی از ابزارها و مهارت‌ها، ترتیبات و رسوم انجمن‌های اجتماعی و سیاسی، همه این نتیجه تعمق نوآوری نیاز بدبختی و بداقبالی است، اراده و دست‌آوردی تاریخی که بر زندگی امروزین ما مقدم است^{۲۴۹}.

(علم منطق)

آن چه علم می‌باید بدان دست یابد، صرفاً دانش درباره اشیایی بیرون از ما نیست بلکه خوددانشی^۱ است، آن‌گاه که «خود» اشاره به کلیت جمع معنوی دارد. علم زمانی فعالیتی ذهنی و زمانی عینی است که مسیر حرکت گذشته روح را تعقیب می‌کند، اما صرفاً گذشته را. روش این علم منطق خود علم است و بنابراین بخشی از تاریخ. علم الگوی پیوندهای درونی را که خرد را به وحدت‌گره می‌زند، آشکار می‌سازد. خرد نه مجموعه‌ای از قوانین بیرونی است که صحت تفکر به رعایت آن‌ها بستگی داشته باشد و نه منطق یا نوعی حساب است که صرفاً به پیوندهای صوری میان اشکال عینی اشاره می‌کند. اشکال از محتوی قابل تفکیک نیستند. ساختار منطقی علم هگل ناچار بود نحوه پیوند ضروری اشیا را بیان کند. «منطق علم صورت مطلق است، این علم صوری برای درست بودن باید محتوای مناسب صورت خود را تصاحب کند^{۲۵۰}».

گزاره منطقی «گل سرخ قرمز است»، «سقراط انسان است» چونان ادعایی نمودار می‌شود که گویی ذهن و عین به واسطه داوری ما با یکدیگر رابطه دارند. اما

هگل در توضیح خود درباره هستی و جوهر نشان داده بود که این دو به نحوی ماهوی به یکدیگر تعلق دارند. این داوری ضرورتاً به پیش کشیده شدن این قیاس منطقی می‌انجامد که خود از طریق توسعه «مجازها^۱» نحوه تجسم حقیقت را نشان می‌دهد.

هگل تأکید داشت ملاک حقیقت نمی‌تواند بیرون از دانش نظام مند (سیستماتیک) قرار داشته باشد. مسئله اصلی این نبود که «درستی» ادعاهای علم با قرار دادن آن‌ها در برابر تصویر واقعیت بیرون از ادعاها و یا آزمون آن‌ها با استفاده از قواعد درستی حاصل آیند. حقیقت را باید در مقولات تفکر یافت مقولاتی که در درون سیستم شکل می‌گیرند.

تا این هنگام تصور منطق بر تفکیک متکی بوده است... تصور محتوای شناخت و صورت آن یا تصور حقیقت و قطعیت چنین فرض شده است که موضوع دانش بر پایه توضیح خود به مثابه جهانی آماده و منفک از تفکر مبتنی است، بر پایه این که تفکر به خودی خود تهی است و به صورت بیرونی که می‌توان آن را ماده خواند خود را بر ساخته تا محتوایی کسب کند و به دانش واقعی مبدل شود^۲.

علم برای انجام وظیفه‌ای که هگل مقرر کرده است می‌باید وحدتی ارگانیک داشته باشد، چونان سیستمی زنده که حامل پیشفرض‌ها و روش‌های توسعه در خویشتن است، علم در پی آن نیست که به پرسش‌هایی پاسخ دهد که از بیرون مطرح می‌شوند، بلکه تنها پرسش‌هایی را مد نظر قرار می‌دهد که در اثر تلاش علم به وجود آمده‌اند. علم ناگزیر بود خود را در مفاهیمی که از جهان داشت بگنجاند و با خودانتقادی مداوم پویا و خودساز^۲ باشد و تناقضات را نه فقط میان

خود و چیزی بیرون از خود که در درون کالبد خود دریابد.

زمانی که با چنین تناقضاتی مواجه شد،

تفکر تسلیم نمی‌شود، بلکه ایمان به خویشتن را حتی به قیمت تنها

ماندن با خود حفظ می‌کند، «تا آن که غالب شود» و در اندیشه

خود راه حلی برای تناقضات خویش بیابد.^{۲۵۲}

بنابراین دیالکتیک هگل نمی‌تواند مجموعه‌ای از صورتبندی‌ها یا قواعدی

باشد که از «کار برد» آن‌ها در هر جای دیگر جدا باشد. دیالکتیک به معنای درک

آن است که تناقضاتی که ما با آن‌ها مواجه هستیم، تناقضات متناهی هستند که

علم از آن‌ها فراتر می‌رود.

معنای این که همه چیز متناهی است، انکار (Aufhebung) همه

چیزها است. از این روی حرکت دیالکتیکی روح است که پیشرفت

علمی را می‌سازد و اصلی است که از طریق آن پیوستگی و ضرورت

ذاتی به محتوای علم نفوذ می‌کند؛ درست همان گونه که هر نوع

فراتر رفتن اصیل و غیربیرونی از متناهی را می‌توان در این اصل

یافت.^{۲۵۳} (تاریخ فلسفه)

او در خوش بینانه‌ترین دیدگاهی که در ۱۸۱۶ برای دانشجویان دانشگاه

هایدلبرگ مطرح کرده، چنین می‌گوید:

شهامت [دانستن] حقیقت، ایمان به قدرت روح، اولین شرط

فلسفیدن است. زیرا انسان روحی است که می‌باید خود را سزاوار

والا ترین مراتب بداند. او قادر نیست درباره عظمت و قدرت روح

خود تا این اندازه بلند بیاندیشد. از نظر انسان معتقد، هیچ چیز

به تغییرناپذیرتر و مقاوم‌تر از این آشکار کردن خود به خویشتن

نیست. این گوهر اصیل پنهان کائنات، توان تاب برابر شهامت

دانستن (Erkennen) را ندارد، می‌باید شهامت خود را بروز داد،

باید سرشاری و ژرفای خود را برای بهره مندی آشکار ساخت^{۲۵۴}. (پدیدارشناسی)

آیا هگل ایده آلیست بود. آیا این پرسش اشاره به آرای بی نظیر باورد داشت بارکلی دارد که جهان را محصول ذهن فرد می دانست، یا اشاراتی است به شیوه‌ای از شناخت جهان که همانند دکارت می باید از قطعیت داشتن «من» فردی آغاز شود و یا چون کانت رجوعی است به این که ما تصویر جهان را بر پایه مقولاتی بنا می کنیم که به فرد تعلق دارند؟ پاسخ به طور قطع منفی است. هگل بر آن است که این نوع ایده آلیسم «بیان صریح و ثابی است که نه خود را درمی یابد و نه می تواند خود را برای دیگران قابل درک سازد^{۲۵۵}».

هگل مدعی است که نوع ایده آلیسم وی در هر فیلسوف واقعی وجود دارد. ایده آلیسم او اساساً بر ایده‌ای مبتنی است که حقیقت را در ذرات و پاره منفرد نمی توان یافت، بلکه حقیقت تنها در تصویر کلی دست یافتنی است.

گزاره‌ای که متناهی را ایده آل (ideal) می داند، واضع ایده آلیسم است. ایده آلیسم فلسفی چیزی جز به رسمیت شناختن این نیست که متناهی هستی راستینی ندارد. تمامی فلاسفه اساساً ایده آلیست هستند یا حداقل ایده آلیسم را به عنوان یک اصل باور دارند... در نتیجه مخالفت با ایده آلیسم و فلسفه واقعی هیچ معنایی در بر ندارد^{۲۵۶}. (دانشنامه، منطق کوچک)

این آرمان وارگی* متناهی مهمترین گزاره فلسفی است و به همین دلیل هر فلسفه اصیلی ایده آلیسم است^{۲۵۷}. (دانشنامه، فلسفه طبیعت)

هر چقدر هم که چنین توصیفی در بسیاری از شروح استاندارد به نحوی

«ساختگی» پدیدار شده باشد، شکل نظام هگلی تبارز مستقیم و دقیق روشی است که او بر دوش فلسفه نهاده است. او معتقد بود که تفکر نظام‌مند (سیستماتیک) تنها راهی است که به وحدت و تکامل جهان می‌انجامد. تقاضای این که علم او مطلق است، یعنی از هر آن چه بیرون از آن است، مستقل می‌باشد، مفهوم هگل از طبیعت و رابطه آن را با روح تعیین می‌کند.

طبیعت این صورت بیگانه ایده، تنها لاشه بی‌جان فهم است^{۲۵۸}.
(دانشنامه، فلسفه طبیعت)

طبیعت در وجود خود هیچ آزادی را نشان نمی‌دهد، بلکه تنها ضرورت و تضاد را نمودار می‌سازد^{۲۵۹}. (دانشنامه، فلسفه ذهن)

طبیعت حتی در حد اعلای خود آنجا که از کرانمندی نیز درمی‌گذرد، همیشه مجدداً سقوط کرده و در این مسیر چرخش دائمی را به نمایش می‌گذارد^{۲۶۰}. (دانشنامه، فلسفه طبیعت)

آن چه بیش از هر چیز به چشم می‌آید، ناتوانی هگل در درک هر آن چیزی است که به تکامل تاریخی در طبیعت و از آن جمله تکامل ارگانیسم‌ها شباهت دارد^{۲۶۱}.

اکنون اجازه دهید رویکرد هگل را به مسائل اجتماعی با ارائه دو نمونه از شیوه مواجهه دیالکتیک او با این نوع مشکلات خلاصه کنم.

مسئله جنایت و جزای آن یکی از این دو نمونه است که او توجه خاصی به آن نشان داده است. او جنایت را به مثابه «آغاز به کار گرفتن قهر به عنوان نیرویی که عامل آزاد آن را به شیوه‌ای به خدمت می‌گیرد که وجود آزادی را در جنبه مشخص آن نقض می‌کند (یعنی به عنوان حق نقض حق) تعریف می‌نماید^{۲۶۲}». هگل در برداشت خود از مجازات عمل جنایی کاملاً آزادیخواه است. برای مثال او صرفاً کاربرد محدود مجازات اعدام را می‌پذیرد. در حالی که قویاً به مجازات اعدام

برای قاتل باور دارد، نسبت به وضع قانون اعدام برای مجازات سرقت در انگلستان آن زمان اعتراض کرد. ایده مجازات به مثابه انتقام یا به عنوان عملی پیشگیرانه یا عمل بازدارندگی یا اصلاح از نظر او قابل اعتنا نبود.

جنایت نوعی تجاوز به «حق به مثابه حق»، و مجازات «ابطال» این تخطی است. آن چه مورد توجه هگل قرار دارد، نه آسیبی است که به قربانی وارد می‌آید و نه تحریف جنایی، بلکه تناقض میان جنایت و کل منطقی است. جنایت جایگاه منطقی «قضاوت منفی متناهی» است، نظیر گفتن «یک شیر، یک میز نیست» (صحیح، اما بی‌فایده است). جنایت سنجش ناپذیری محمول و موضوع است^{۲۶۳}.

کسی که جنایتی (برای بحث سرقت را در نظر بگیرید) را محکوم می‌کند، صرفاً حق کس دیگری را برای این امر خاص (آن گونه که در مورد حقوق مدنی مرسوم است) انکار نمی‌کند، بلکه او حق آن شخص را به طور کامل انکار می‌کند، بنابراین او صرفاً موظف به بازگرداندن چیزی که سرقت کرده نیست، بلکه مستحق مجازات نیز هست، چرا که او حق را به خودی خود نقض کرده است، یعنی حق به طور کلی را^{۲۶۴}. (دانشنامه، فلسفه طبیعت)

هگل کاملاً آگاه بود که پیشگیری از جنایت به شرایط زندگی بر می‌گردد که در آن میلیون‌ها انسان محکوم می‌شوند. او حتی افکار مبهمی داشت که می‌باید پیوندی میان این پدیده و پیدایش «جامعه مدنی» وجود داشته باشد. از نظر او همه این‌ها بی‌ربط هستند. او صرفاً به رابطه جنایت با ساختار منطقی جامعه توجه دارد. این هیچ تصویری از تقابل میان عمل جنایی و حق مالکیت قربانی نداشت، حقی که تنها جنبه‌ای از منش غیرانسانی خود مالکیت خصوصی را بازتاب می‌نماید.

هگل مطمئن بود که فقر به عنوان یک پدیده واسطه نتیجه ضروری جامعه مدنی است و از انباشته شدن ثروت در قطب دیگر جامعه قابل تفکیک نیست. او

همچنین معترف بود که برای این «مسئله» که نتایج رقت باری را به دنبال داشته هیچ راه حلی ندارد.

جامعه مدنی همانقدر که چشم اندازی از اسراف و فلاکت را عرضه می‌کند، با خود دورنمای فساد اخلاقی را نیز در هر دو عرصه به همراه دارد^{۲۶۵}. (فلسفه حق)

زمانی که سطح زندگی توده عظیمی از انسان‌ها تا زیر استانداردهای معینی تنزل می‌یابد (و این سطح زندگی خود را با سطحی که برای یک عضو جامعه لازم است تنظیم می‌کند) آن حس حق صداقت و احترامی که به افراد به واسطه کسب درآمد از طریق کار خویش قوت قلب می‌بخشد، از دست می‌رود. این به شکل‌گیری اوباشی (pöbel) می‌انجامد که به نوبه خود تمرکز ثروت را در دستان عده‌ای محدود راحت‌تر می‌سازند.

... فقر به خودی خود انسان‌ها را به اوباشی (اراذلی که تنها خلق و خوی مختص فقر بوجود می‌آورد) که علیه ثروت، علیه جامعه، حکومت و غیره سر به طغیان برمی‌دارند، تقلیل نمی‌دهد... بلکه به نوبه خود موجب بروز این خباثت می‌شود که اراذل و اوباش هر چند دیگر احترامی برای کسب درآمد زندگی خود از طریق کار خویش قائل نیستند، در عین حال ادعای داشتن حق چنین سطحی از زندگی را حفظ می‌کنند... این پرسش مهم که چگونه می‌توان فقر را درمان کرد، پرسشی است که جوامع مدنی را آشفته ساخته و تحت فشار قرار خواهد داد^{۲۶۶}. (فلسفه حق)

شکلی نیست که پرفسور هگل عمیقاً از فقر مردم متاسف است. اما اجازه نمی‌دهد این امر ملاحظاتی فلسفی او را در باب این مسئله تحت تاثیر قرار دهد. او می‌گوید فقر نیست «که فی نفسه دردسرساز است، بلکه اثرات آن بر حس جامعه

درباره فقیر و غنی مشکل ساز است». هگل از چشم فرو پوشیدن از مسئله «اوباش» یا از اثرات انحرافی هستی غیرمدنی بر برابری جامعه مدنی اجتناب می‌کند. اما در عین حال لازم بود که خود به نحو غیر قابل انعطافی معطوف توانایی دیالکتیک در وفق دادن فقر با مفهوم فراگیر حرکت تاریخ به سوی آزادی باقی نماند. پس دولت مشکلات جامعه مدنی را رفع خواهد کرد و این نتیجه‌ای منطقی بود.

پروژه هگل کاملاً شکوهمند است و برای معنا بخشیدن به جهانی که جامعه مدنی می‌آفریند، کاملاً ضروری به نظر می‌رسد. با این حال وقوع چنین پروژه کاملاً غیر ممکن است. چرا که تکمیل آن به معنای نشان دادن سازگاری (و عدم سازگاری) اشکال جامعه بورژوازی با آزادی است. تا ۱۸۳۱، یعنی تا زمان درگذشت هگل به این اشکال اجتماعی به عنوان صور ظلم و ستم نگریسته می‌شد. در هر حال آن چه این مسئله را برای مردم اروپا روشن ساخت استدلال‌های فلسفی جدید نبود، بلکه شورش خود «بردگان» نوین بود.

در ۱۸۳۹ آن هنگام که مارکس قصد داشت، نوشتن پایان نامه دکترای خود را آغاز کند، هگل را «آموزگار بزرگ ما» خواند. چهل و چهار سال بعد همچنان خود را «شاگرد متفکر قدرتمند^{۲۶۷}» می‌خواند. با این حال پس از دوران دانشجویی خود شاهد ورشکستگی مکتب هگل بود.

موضوع خطای استدلال نیست. مشکل آن جا است که:

فلسفه خود را به شکل بخشیدن جهانی کامل محدود کرده است...
جهانی که خود را به فلسفه همچون جهانی تام و تمام می‌نمایند
جهانی پاره پاره و از هم گسیخته است. بدین ترتیب فعالیت فلسفه
به نظر از هم گسیخته و متناقض می‌نماید^{۲۶۸}.

مارکس در این جملات، در ۱۸۴۱، موضع دو جناح مکتب هگل را تحلیل کند (و هر دو را انکار می‌نماید)^{۲۶۹}. مسئله از نظر مارکس از این پس و برای همیشه این بود که چگونه دانش بدست آمده از تلاش فلسفی خواهد توانست «رو به

جهان» داشته باشد.

مارکس در ۱۸۴۳ از کتاب **فوترباخ** سخت به هیجان آمد، هر چند حتی پیش از این آن را پشت سر نهاده بود، اولین حمله خود را برای پیرایش نظام هگلی با **نقد فلسفه حق هگل** آغاز کرد. مارکس با توصیف هگل از دولت مدرن که بر خلاف آن چه افسانه می‌گوید، به هیچ وجه توجیه استبداد پروس می‌نماید، مشکلی نداشت، بلکه مسئله او توصیفی بود که هگل از پروس پس از اصلاح عقلانی ارائه می‌کرد: «هگل رانه به خاطر به تصویر کشیدن چیستی دولت مدرن آن گونه که هست، بلکه به این دلیل می‌باید سرزنش کرد که آن را به عنوان ماهیت دولت ارائه می‌کند»^{۲۷۰}. اعتراض مارکس به رویکرد منطقی هگل و به رابطه کاذبی است که او میان توضیح علمی خود و جهانی که می‌پندارد، آشکار ساخته برقرار می‌سازد.

محتوای مشخص تعریف بالفعل همچون امری صوری نمودار می‌گردد، تعریف کاملاً صوری و انتزاعی همچون محتوای مشخص جلوه می‌کند. جوهره تعاریف دولت این نیست که آن‌ها تعاریف دولت هستند، بلکه این است که انتزاعی‌ترین صوری هستند که آن‌ها را می‌توان به عنوان تعاریف منطقی ماورا الطبیعی ملاحظه کرد. این نه فلسفه حق، بلکه منطق است که در کانون توجه قرار دارد. اثر فلسفی دربردارنده تجسد یافتن تفکر در تعاریف سیاسی نیست، بلکه دربردارنده رسوب تفکرات انتزاعی در تعاریف سیاسی موجود است. عامل فلسفی نه منطق موضوع، بلکه موضوع منطق است. منطق به اثبات دولت کمکی نمی‌کند، بلکه دولت است که منطق را به اثبات می‌رساند^{۲۷۱}.

مارکس می‌گوید که رابطه میان فلسفه و جهان را وارونه ساخته است. روش هگل بازتاب شیوه زندگی وارونه غیرانسانی و خردستیز است و در انجام این کار او می‌کوشد این شیوه زندگی را همچون تجسم خرد نمودار سازد.

کار نظری و عملی مارکس طی ۴ دهه بعد گشودن مضامین این «وارونگی» رابطه علم و جهان است. تا آغاز ۱۸۴۴ در مقدمه نقد فلسفه حق هگل (که تنها بخشی از آن را به اتمام رساند) مارکس تلاشی را آغاز کرد تا راهی به «فلسفه بالفعل» بیابد، چرا که چنین فلسفه‌ای حامل قدرت اجتماعی خاصی بود.

همان گونه که فلسفه سلاح مادی خود را در پرولتاریا می‌یابد
 بنابراین پرولتاریا سلاح معنوی خود را در فلسفه می‌یابد. و به
 محض این که انوار تفکر این خاستگاه پاک مردم را روشن سازد
 رهایی آلمانی‌ها [و تبدیل آنها] به انسان رخ خواهد داد ۲۷۲.

خاستگاه مطالعه اقتصادی سیاسی و مفهوم وی از انقلاب کمونیستی که مابقی زندگی مارکس را به خود اختصاص دادند، همین جا قرار داشت. او سه دست‌آورد بزرگ اقتصاد بورژوایی را اقتصاد سیاسی دیالکتیک هگل و سوسیالیسم تخیلی می‌دید. این سه حاصل تلاش‌های متفکران منفردی بود که کوشیده بودند جهان مدرن ذره‌ای شده را در تمامیتی که می‌توانست داشته باشد درک کنند. مارکس نشان داد که همه این سه دست‌آورد بزرگ به طریقی ناآگاهانه غیرانسانی بودن جهان مورد مطالعه خود را بیان می‌کردند.

آن جایی که علم هگل می‌کوشید تضاد نیروهای متخاصم جهان مدرن را سازش دهد، علم مارکس از ضرورت بالفعل شدن آن نیروی متخاصم و به بار نشستن آن آغاز می‌کرد. برای مثال اگر علم نشان داد که دولت تبارز تناقض «جامعه مدنی» مبتنی بر مالکیت خصوصی است، هیچ معنایی جز این قابل استنتاج نیست که مالکیت خصوصی و دولت با زندگی انسان جور در نمی‌آیند و می‌باید منسوخ شوند.

دیالکتیک هگل تمامی نیروهای ناپیوسته زندگی مدرن را درون نظامی از مفاهیم قرار می‌داد، در حالی که علم مارکس برای رهایی آن‌ها از این قید و بند مبارزه می‌کرد. پس واضح است که علم مارکس هرگز نمی‌توانست نظامی بسته

باشد. علم او اصولاً ناکامل و باز بود. علم مارکس تنها زمانی موفق به انجام وظیفه خود می‌شد که از مرزهای علم به خودی خود فراتر رود، چرا که مسائل آن در سطح دانش نه قابل طرح و نه قابل حل بود.

مقوله اصلی کار نظری مارکس همین بود، مقوله‌ای که «مارکسیسم» تمامی کوشش خود را به کار برد تا از زیر بار آن شانه خالی کند، چرا که بدون این مقوله پنداشت‌هایی نظیر «سرمایه» «پرولتاریا» و «ارزش اضافی» معنای خود را از دست می‌دادند. نقطه نظر مارکس درباره «جامعه انسانی یا انسانیت اجتماعی شده ۲۷۳» تز دهم از تزه‌های فوئرباخ) او را قادر به درک این نکته ساخت که آن اشکال خاص از زندگی انسانی که زیر عنوان والای انسان اندیشه‌ورز (هموساپینس) قرار می‌گرفت «در خور و شایسته طبیعت انسانی نیستند ۲۷۴».

اما در پس اشکال متنوع محتوای انسانی پنهان است، محتوایی که علم موظف به کشف آن است. در چهارچوب فردباوری که مرد و زن را وامی دارد برای زندگی خویش به ستیزی ناگزیر بایکدیگر برخیزند، شاید انسان‌ها توانایی بالقوه‌ی خویش را برای خودتعیینی خودآفرینی خودآگاهی و همبستگی اجتماعی صرفاً در زوایای ناشناخته و غریب هستی خویش حفظ کرده بودند. در حقیقت این تنها بدان خاطر بود که پیوند کاملی میان انسانیت و اشکال غیرانسانی آن وجود نداشت و به همین خاطر مردم چاره‌ای جز «مبارزه‌ای قطعی» و «شکست» این ناهماهنگی نداشتند، مبارزه‌ای که می‌تواند روشی را که دنیا باید بر آن سیاق می‌بود قابل درک سازد.

هر شرحی که از آثار مارکس ارائه شود و تاکید اصلی خود را بر این مفهوم ننهاده باشد (و این یعنی چیزی حدود ۹۰ درصد از آثار نوشته شده بسیاری که به این موضوع پرداخته‌اند) می‌باید به کلی نادرست انگاشته شود. به نظر من چنین می‌رسد که وظیفه اصلی که امروزه در برابر ماست، وظیفه‌ای که به هیچ روی نمی‌توان آن را ساده پنداشت، بکوشیم بینش بنیادین مارکس را از لابلای آثار او

بیرون کشیده و راه‌های بیان آن را در قابل فهمترین شکل ممکن و رها از رازورزی‌های دانشگاهی پیدا کنیم. تنها پس از آن است که اندیشه‌های مارکس به مبنایی برای عمل راستین مبدل می‌شوند. این مفهوم «انسان بودن» بود که به مارکس معیار درک حقیقت را بخشید. برای مثال:

فرایند واسط میان انسان‌های درگیر در مبادله نه فرایندی اجتماعی یا انسانی و نه رابطه‌ای انسانی است، رابطه‌ی انتزاعی مالکیت خصوصی با مالکیت خصوصی است،... از آن جایی که انسان‌های درگیر در مبادله با یکدیگر به عنوان انسان رابطه ندارند، اشیاء معنای انسانی مالکیت شخصی را از دست می‌دهند.^{۲۷۵}

یکسان شمردن دیالکتیک هگل با روش مارکس مستلزم انکار چنین نحوه نگرشی است. مفهوم هگلی علم جایی برای چنین قضاوت انتقادی باقی نمی‌گذارد (در حقیقت این مفهوم به طور خاص برای پیشگیری از چنین نقدی طراحی شده است). انسانیت تشخص یافته در روح چیزی برای گفتن باقی نمی‌گذارد و منظور نیز همین بوده است. هگل باور داشت که علم ناگزیر از فهم اشکالی است که انسان‌ها برای زندگی آگاهی خود به کار می‌برند و نه پرسش از «این که آیامی باید چنین باشند» بلکه صرفاً نشان دادن جایگاه ضروری هر یک از آن‌ها به عنوان بخشی از تصویر کلی است. این چیزی است که مارکس در زمان نوشتن قطعه زیر در نظر داشت:

نوعی از آگاهی (و آگاهی فلسفی دقیقاً این نوع آگاهی است) که آگاهی مفهرمی (begreifende Denken) را همچون انسان واقعی و جهان مفهرمی را همچون جهان واقعی در نظر می‌آورد.^{۲۷۶}

به همین دلیل هگل نه دولت و نه اقتصاد سیاسی را موضوع نقد قرار نداد. او تنها توانست از کارهای علمی اسمیت، سی و ریکاردو قدردانی کند. مارکس یکی از ستایشگران این متفکران بود. او شاهد بود، زمانی آن‌ها جامعه انسانی را به

مثابه مجموعه‌ای از افراد ملهم از منافع خصوصی نگریستند، به نحو صحیحی روابط واقعی جامعه بورژوازی را نمایش می‌دادند و این روابط را آشکار می‌نمودند، هر چند این نوع روابط را شیوه «طبیعی» زندگی می‌دانستند. فهم این که انسان چه هست و چه نیست، مفهوم مارکس از علم بود. به دو گفته او در جلد سوم سرمایه توجه کنید: «اگر شکل نمود (Erscheinungsform) اشیا و ماهیت (Wesen) آن‌ها مستقیماً منطبق باشند [دیگر] کل علم کاملاً زائد و اضافی است^{۲۷۷}». و پیش از آن در بحث «قیمت تولید»:

بنابراین در رقابت همه چیز وارونه نمودار می‌شود. پیکره (Gestalt) کامل شده روابط اقتصادی آن گونه که در ظاهر قابل رویت هستند، در وجود بالفعل (realen Existenz) خود و از این روی در پنداشت‌هایی (Vorstellungen) نیز که حاملان و عاملان این روابط می‌کشند از آن‌ها فهمی بدست آورند با پیکره هسته درونی آن‌ها که ماهوی (Wesentlichen) اما پنهان (verhullten) است و با مفهوم (Begriff) متناظر با آن بسیار متفاوت است. در واقع وارونه آن و بر نهاد آن است^{۲۷۸}.

در اینجا توازی روش مارکس و هگل آشکارا قابل رویت است. اما این مارکس است که بلافاصله پرسش بعدی را پیش می‌کشد (هر چند در نزد «مارکسیست‌ها» به ندرت با طرح چنین پرسشی مواجه می‌شویم): چرا ماهیت و نمود مغایر هستند؟ چرا ما به شیوه‌ای زندگی می‌کنیم که این دو بر هم منطبق نیستند؟ مبارزه او برای پاسخ به چنین پرسش‌هایی قلب و روح نقد مارکس از اقتصاد سیاسی مفهوم او از تاریخ و تصورات او از انقلاب کمونیستی و جامعه کمونیستی تشکیل می‌دهند.

در حالی که «مارکسیسم» بر آن است که مارکس مجموعه‌ای از «اصول اعتقادی اقتصادی» یا همان «اقتصاد سیاسی مارکسیستی» را وضع کرده است،

در آن هنگام که «دیالکتیک مارکس» و دیالکتیک هگل را یکی می‌پندارد، در واقع بینش اصلی مارکس را انکار می‌کرد. مارکس در ارائه کاملترین شکل آثار خود در نقد اقتصاد سیاسی در چاپ ۱۸۷۳ سرمایه به وضوح توضیح می‌دهد که «دیالکتیک من نه فقط با دیالکتیک هگل متفاوت است، بلکه با آن تقابل مستقیم دارد». متأسفانه هیچ کس گوش نمی‌کرد. او درست در همان آغاز مطالعه اقتصاد سیاسی نوشت:

اجتماع انسانی یا تجلی طبیعت انسان‌ها، تکمیل کردن متقابلی که نتیجه آن زندگی نوعی، زندگی واقعی انسان است (اقتصاد سیاسی این اجتماع را در شکل مبادله و تجارت تصور می‌کند)... مشاهده می‌شود که اقتصاد سیاسی شکل بیگانه‌مرآوده اجتماعی را به مثابه شکل ماهوی و اصیلی که با طبیعت انسان متناظر است، تعریف می‌کند.^{۲۷۹}

مارکس در تقابل با این می‌دانست که

از آن جایی که طبیعت انسان، همان اجتماع واقعی انسان‌ها است، انسان‌ها با منجلی ساختن طبیعت خود، اجتماع انسانی [یعنی] هستی اجتماعی را می‌آفرینند، هستی که چونان قدرت جهانگستر انتزاعی در مقابل فرد تنها قرار نمی‌گیرد، بلکه طبیعت اساسی هر فرد فعالیت خود او، زندگی خود او، روح خود او، ثروت خود او را تشکیل می‌دهد.^{۲۸۰}

همان‌گونه او حدود سی سال بعد مطرح کرد:

مقولات بورژوازی اقتصاد سیاسی... اشکال تفکری هستند که به لحاظ اجتماعی معتبر می‌باشند، برای روابط تولید این شیوه تاریخاً معین تولید اجتماعی عینی هستند... این صورتبندی‌ها که مهر غیرقابل اشتباه مرتبط با شکل‌بندی

اجتماعی را حمل می‌کنند در فرایند تولید بر انسان حاکم است، در آگاهی اقتصاد سیاسی در عوض مخالفت بیشتر همچون ضرورتی بدیهی که طبیعت تحمیل می‌کند چونان امری خود کار و مولد جلوه می‌کنند. ۲۸۱

نقد مارکس از اقتصاد سیاسی را نمی‌توان از نقد دیالکتیک هگل جدا کرد. ۲۸۲ او نشان می‌دهد منطق هگل به ژرف‌ترین شکل ممکن منطق پول و سرمایه را بیان می‌کند و با اشکال کژدیس وارونه و غیرانسانی آگاهی که پول از خلال آن‌ها عمل می‌کند، رابطه عمیقی دارد. هگل همچون ریکاردو اعتقاد داشت کارکرد پول صرفاً به عنوان «ابزار جهانگستر مبادله» موجب ارتقای عدالت و برابری خواهد شد ۲۸۳.

مارکس با تحلیل مقولات اقتصاد سیاسی نشان داد که چگونه قدرت غیرشخصی این رابطه بالضروره از درون طبیعت کالا و بردگی کل جامعه (خواه فقیر یا ثروتمند) سربرمی‌کشد. ماهیت یا همان «ارزش» خود را به عاملی (سوژه) فعال یعنی «سرمایه» مبدل می‌سازد، این همان چیزی است که هگل به نام «روح» به تصویر می‌کشد ۲۸۴. آن جایی که هگل از روح به مثابه محصول فعالیت اجتماعی انسان که مهار زندگی را در اختیار دارد سخن می‌راند مارکس از سرمایه می‌گوید.

زمانی که مارکس اشکال ارزش و تکامل ضروری آن را به شکل پولی و تکامل پول به سرمایه آشکار می‌سازد، عامدانه به توضیحی که هگل از داوری و قیاس منطقی ارائه کرده اشاره می‌کند. توصیف هگل نشان می‌دهد که هیچ راهی برای خروج از مسیر پیشرفت بی‌وقفه ایده وجود ندارد. مارکس به غیرانسانی و جنون‌آمیز (Verücktheit) بودن این اشکال اشاره کرده و نشان می‌دهد که «اجتناب‌ناپذیری» و «طبیعی بودن» آشکار آن‌ها، برخاسته از ذات درونی خود این شکل‌بندی اجتماعی غیرانسانی است.

بدین ترتیب این دو فرایند منطقی موازی عملاً در دو جهت مخالف حرکت می‌کنند. هگل مدعی آن است که تفکر می‌تواند تمامی پدیده جهان مدرن را توجیه کند. در واقع می‌باید ضرورت هر آن چه را که موجودیت دارد، نشان داد. در هر حال برای مردم بیچاره‌ای که در چنین شرایطی قرار دارند، شنیدن این که تمامی مصائبی که می‌کشند، صرفاً به منظور تحقق یک «پایان خوش» بوده است، می‌تواند تسلی بخش باشد. دیالکتیک از گذشته فلاکت بار آن‌ها آغاز می‌کند و به نحوی شکوهمند «ما» را (مای خاصی مورد نظر است) به والاترین مراتب مطلق می‌رساند.

بر عکس در اندیشه مارکس، اشکال در حرکت خود شیوه عمل ترفندهای دیالکتیکی را به نمایش می‌گذارند. آن‌ها در هر گام چگونگی رابوط غیرانسانی زندگی ما را در جامه مبدل «طبیعی» نشان می‌دهند. این با آن چه «ارباب بزرگ» هگل نشان می‌دهد، مغایرت دارد. هگل دروازه‌های زندان غیرانسانی را می‌بندد و به آن مهر «آزادی» می‌زند. مارکس خواهان آن نیست که فقط زندانی بودن ما را نشان دهد، در عین حال به هیچ وجه نیز قصد آن را ندارد که آن سوی دیوار تصویری رویایی ارائه کند، بلکه می‌خواهد نشان دهد چگونه خود را محبوس کرده‌ایم و چگونه خواهیم توانست خود را آزاد سازیم و به معنای واقعی انسانی زندگی کنیم.

آیا کارل مارکس ماتریالیست بود، اگر معنای این جمله آن است که «ماده چیزی است که از طریق حواس ما درک می‌شود» یا تفکر «بازتاب ماده» است به طور قطع پاسخ منفی است. مارکس معتقد است چنین ماتریالیسمی نقطه نظر «فرد منزوی جامعه مدنی»^{۲۸۵} است (تزد هم تزه‌های فوئرباخ). قصد او از ماتریالیست خواندن خود تاکید بر این نکته است که تفکر علمی «حرکت واقعی» را منعکس می‌نماید: «فن آوری رابطه فعال انسان با طبیعت را یعنی فرایند مستقیم تولید زندگی خود او را»^{۲۸۶}. اما جامعه بورژوازی فن آوری و علوم طبیعی

را به ابزاری برای استثمار غیرانسانی هم طبیعت و هم نیروی کار مبدل می‌کند. «این ریشه و علت ضعف ماتریالیسم انتزاعی علوم طبیعی است، ماتریالیسمی که فرایند تاریخ را در نظر نمی‌گیرد»^{۲۸۷}.

انقلاب کمونیستی جامعه را از بند اشکال بت واره آزادی‌سازد و بدین ترتیب مشاهده رابطه واقعی انسان با طبیعت را برای بشریت امکانپذیر می‌کند. فعالیت تولیدی چونان «فرایند میان انسان و طبیعت» متجلی می‌شود که در آن انسان «با مواد طبیعی به مثابه نیروی طبیعت» مواجه می‌شود. زمانی که انسان «بر روی طبیعت کار انجام می‌دهد و آن را تغییر می‌دهد... در عین حال طبیعت خود را تغییر می‌دهد» و «توان‌های بالقوه‌ای را که در طبیعت خفته اند بیدار می‌سازد». به همین دلیل است که علم مارکس (در مقابل علم هگل) قادر است نقش بالقوه انسان را در علوم طبیعی درک کند:

تاریخ خود بخش واقعی تاریخ طبیعی است - بخش طبیعی که به انسان شکل داده است. علوم طبیعی (اجتماعی یا انسانی) علوم طبیعی را دربر خواهد گرفت: تنها یک علم وجود خواهد داشت... واقعیت اجتماعی طبیعت و علوم طبیعی انسانی یا علوم طبیعی انسان واژه‌هایی مترادف هستند^{۲۸۸}.

مارکس هرگز بدون کمک هگل قادر به انجام وظیفه خویش نبود. «آموزگار بزرگ» مارکس با به نمایش گذاردن تفصیلی و جامع آثار دیالکتیک خویش نقشه دقیق زندان ما را به ما ارزانی کرد. تنها کاری که برای مارکس مانده بود وارونه کردن نقشه و تغییر جهت نشانه‌های راهنما بود. به همین دلیل است که واژه نقد در معنای خاصی که مارکس به این واژه بخشید تا این حد در آثار مارکس اهمیت دارد. مارکس توانست با بررسی و مشاهده شکاف‌ها و تناقضات درونی نظام هگل تصویری هر چند اجمالی از مسیرهای ممکن گریز برای ما ترسیم کند. البته وظیفه‌ای را که هگل عهده گرفته بود، هرگز به سرانجام نرسید،

وظیفه‌ای که مارکس بر عهده خود می‌دانست، نیز هرگز نمی‌توانست به پایان
رسد. در هر حال او تنها فرصت آن را یافت که مطالعه اولین بخش از برنامه خود را
آغاز کند. اگر ما از پذیرش پنداشت کاذب «مارکسیسم» و ایده‌ای که درباره آشکار
بودن «جهان بینی کامل و یکپارچه» دارد سرباز زنیم، آن گاه به راحتی خواهیم
توانست فرصت پیگیری کار مارکس و تداوم تلاشی که از او آغاز شده بیابیم و کار
شناسایی ناشناخته قرن بیست و یکم را آغاز کنیم.

فصل پنجم

مسائل پیش روی قرن بیست و یکم

در عوض جامعه قدیمی بورژوازی با طبقات و تناقضات طبقاتی آن، ما انجمنی خواهیم داشت که در آن تکامل آزادانه هر فرد شرطی است برای تکامل آزادانه همگان^{۲۸۹}.

مقدمه

در سنت «مارکسیستی» رسم است کتاب را با پاسخی هیجان انگیز به پرسش «چه باید کرد؟» به پایان رساند. شاید روز نتیجه گیری‌هایی این چنینی نیز سرانجام فرارسد، اما در حال حاضر به طور قطع هیچ پاسخی در چنته ندارم در

عوض نگاهی پرسش‌گرانه به چند مسئله می‌افکنم که در پایان قرن جهان را درگیر خود ساخته‌اند و به این نکته خواهم پرداخت که: آیا کارل مارکس قادر است به ما در صورت‌بندی این مسائل یاری رساند؟

هیچ یک از این پرسش‌ها را نمی‌توان به سادگی پاسخ داد. در هر حال اگر چنین تصور شود که انسانیت شبکه‌ای از کامپیوترها است یا این که انسان چیزی به جز ماشین تنازع بقای متشکل از بیت‌های DNA نیست، باید گفت چنین پرسش‌هایی به کلی لاینحل باقی خواهند ماند. هر یک از این مسائل جنبه‌ای از موانعی را که میان انسان‌ها و انسانیت قرار گرفته و انسان‌ها را از دست گرفتن اختیار زندگی خویش باز می‌دارد، مورد تأکید قرار می‌دهند. هر یک از این مسائل را که در واقع ناشی از انکار انسانیت هستند، می‌باید حاصل فعالیت انسان‌ها به حساب آورد و از این روی این مسائل در عمل نتیجه اشکال‌کژدیی هستند که توان بالقوه انسانیت برای زندگی آگاهانه و خلاقانه به خود گرفته است.

آن چه نباید انجام داد به خوبی قابل تشخیص است. بسیاری درگیر «مهندسی اجتماعی» - انسان‌هایی که می‌دانند در پاسخ‌هایی که به ما تحمیل می‌شود، خیر مانده‌اند است - انسانیت متضمن آزادی جامعه‌گرایی و خودآگاهی است. دست‌آوردهای جامعه انسانی می‌باید خود نتیجه فعالیت آزادانه و آگاهانه‌ای باشد که مستلزم تعمیق دگرگونی‌ها در شیوه تفکر میلیاردها انسان در باره یکدیگر و خودشان است.

هدف از کار علمی مارکس طرح این گونه پرسش‌ها در شکلی بود که پاسخ‌گویی به آن‌ها تنها در عرصه عمل امکان‌پذیر باشد - یکی از دلایل این که چرا این کار هرگز کامل نشد. به محض این که مارکس در می‌یابد انسانیت راستین توسط فعالیت جمعی خود انسان‌ها از چشم‌ها دور مانده است، به طرح این پرسش می‌رسد که چه چیز بر سر راه «جامعه راستین انسانی قرار گرفته است».

فهرست مسائلی که امروزه مطرح هستند، عناوینی را در بر می‌گیرد که

مارکس خود هرگز با آن‌ها مواجه نشده بود. بنابراین کاملاً روشن است او نمی‌توانسته پاسخ‌های آماده‌ای برای پرسش‌های قرن بیست و یکم یا حتی مسائل قرن نوزده و بیست داشته باشد. به طور کلی جستجوی برای یافتن دستورالعملی برای شیوه زندگی بهتر اساساً کار صحیحی به نظر نمی‌رسد. در هر حال تنها می‌توان درک روشن‌تری از وظایفی پیدا کرد که نوع بشر موظف است با کار جمعی آن‌ها را به انجام رساند.

اما منظور از «کار جمعی» چیست؟ هر کدام از مواردی که در این فصل مطرح می‌شوند، از نقطه نظر «فرد تنها در جامعه مدنی» به کلی بی‌معنا است. هر کدام از مسائل مطروحه نتیجه فعالیت کل جامعه بوده و یافتن راه حل آن‌ها تنها بر عهده ماست.

نه خیالپردازان و نه منتقدین قادر نیستند مسائل را به روشنی که مارکس می‌دید، مشاهده کنند: امکان بالقوه برای زندگی انسانی از پیش وجود داشته است. کمونیسم مارکس همین جاست؛ توان بالقوه انسانی در درون وجود ناانسانی ما پنهان شده است. پرسش مارکس این بود: ما چگونه به آن چه که اکنون هستیم، تبدیل می‌شویم

چنین دگرگونی در عین حال به معنای تغییر بسیاری از جوانب مختلف زندگی انسان است. تلاش برای تغییر این یا آن خصیصه خاص نمی‌تواند نتیجه بخش باشد. هر چند در صفحات بعدی در پی جوانب خاص فردی خواهیم بود، اما باید به خاطر داشت هر یک از ما به انسان‌های دیگر وابسته هستیم.

فن‌آوری و بازار

برای درک میزان تغییرات و سرعت بالای آن‌ها کافی است قدرت فنی را که در حال حاضر در اختیار نوع بشر است، با آن چه در چند دهه پیش در دسترس بوده مقایسه کنید. پیشرفت ظرفیت‌های تولیدی و سرعت ارتباطات طی بیست

ساله اخیر تقریباً سرتاسر کره خاک را متأثر ساخته است.

اما آیا باید این تحولات را پیشرفت تلقی کرد؟ چنین تحولاتی ما را به کجا خواهند برد؟ برای مثال آن گاه که مردم از «پیشرفت اقتصادی» بخش‌هایی از جهان سخن می‌گویند به نظر می‌رسد تا کنون از آن برخوردار نبوده‌اند، آیا بدرستی می‌دانند از چه چیز سخن می‌گویند؟ صرفاً کافی است نگاهی به پی آمدهای «پیشرفته» بودن برخی از این کشورها داشته باشیم تا درک کنیم که در غالب موارد نابسامانی وضع آن‌ها به همان بدی کشورهای توسعه نیافته است. آیا فن آوری و صنعتی شدن در کشورهای «پیشرفته» به نتایج شگفت‌انگیزی انجامیده است؟ فلاکت میلیون‌ها انسان تصویر دیگری از وضعیت را ترسیم‌کند. اما چگونه چنین وضعی ممکن است؟ آیا فن آوری ابزاری برای آزادی ما از رنج و زحمت کار نیست؟ اگر کاربرد دانش علمی نتیجه کار تمامی نوع بشر است چرا به نحو فزاینده‌ای زندگی ما را پاره پاره کرده و فقیرتر می‌سازد؟ آیا این نتیجه پیشرفت فنی است که از طبیعت ماشین برمی‌خیزد؟

ما باید چنین فکر کنیم که ما هستیم که از ماشین‌ها استفاده می‌کنیم، اما چنین تصویری کاملاً نادرست است: این ماشین‌ها هستند که در قالب اجزای سرمایه از ما استفاده می‌کنند. زندگی تولیدکننده می‌باید برای سازگاری یافتن با نیازهای ماشین تغییر کند، در حالی که شکل عملیات و استفاده از ماشین را کارکرد غیرشخصی بازار تعیین می‌کند. مارکس نشان می‌دهد که چگونه این وارونگی بر ما مستولی می‌شود. هر فرد انسانی به «تجسم» یکی از اجزای متخاصم سرمایه مبدل می‌شود. آن‌ها با ایفای نقش‌های از پیش تعیین شده خویش روابط میان خود را تثبیت می‌کنند.

یکی دیگر از ضعف‌های «مارکسیست»‌ها این بود که به اندازه کافی به ابعاد و سرعت پیشرفت ظرفیت‌های تولید در چند دهه اخیر توجه نکرده بودیم یا از خود نمی‌پرسیدم، این تحولات چه مضامینی را دربرخواهند داشت. به نظر

می‌رسد از نظر نسل پیش از ما وظیفه اصلی فن‌آوری آمیختن نیازهای مردم جهان با درجه کمتری از تلاش و صرف نیرو بوده است. وظیفه‌ای که در حال حاضر به هدف معقولی مبدل شده است.

تنها کافی است به اصطلاح فن‌آوری توجه کنید، آیا واقعا هیچ ضرورتی برای تحمل گرسنگی یا بی‌خانمانی در جهان وجود دارد و آیا عمر این واقعیت‌دردناک بیش از حد طولانی نشده است؟ کمبود کالاهای مادی صرفاً نشانه اتلاف عظیم نیرو و منابع است. اگر تعریفی انسانی از «مفید بودن» ارائه کنیم، بخش بزرگی از کاری که در کشورهای صنعتی شده انجام می‌گیرد، نتایج کاملاً بی‌فایده‌ای را به بار می‌آورند. انسان‌ها اساساً درگیر حفظ سود سرمایه هستند. در کشورهای دیگر ناکارترین شیوه‌های کار زندگی میلیون‌ها انسان را به هدر می‌دهند، در حالی که میلیون‌ها نفر همچنان بیکار هستند.

البته در جهانی که پول حکم می‌راند و آگاهی انسان‌ها منکوب نوعی روان‌پریشی مالی است، زیر سؤال بردن فنون امکان‌پذیر به نظر نمی‌رسد. برای مثال «بهترین» روش ساختن ماشین چیست؟ آیا تولید ماشین بدون توجه به روابط آن با زندگی انسان‌ها فایده‌ای هم دارد؟ چه کسی قرار است این ماشین را بخرد؟ اگر ما نرخ تولید را افزایش دهیم چه اثری بر معیشت و زندگی آتی کسانی که درگیر تولید هستند، خواهد داشت؟ چه بلایی بر سر کسانی خواهد آمد که ماشین‌هایی را تولید می‌کنند که خریداری ندارند و زمانی که این ماشین‌ها راه بیفتند، دود ناشی از کارکرد موتور آن‌ها چه آثاری در بر خواهد داشت؟ مالکان آینده آن‌ها چه احساسی درباره آن‌ها و مالکان ماشین‌های دیگر خواهند داشت؟

در هر گوشه‌ای از جهان فن‌آوری نوین تنها از طریق میانجی که همان بازار خرید و فروش جهانی کالاها است، مهر خود را بر تمامی زندگی انسان‌ها کوبیده است. اخیراً این روش متداول شده است که بدیهی انگاشته شود که بدون بازار قادر به ادامه حیات نیستیم؛ همیشه به ما گفته شده است که نظام جهانی تولید

چنان پیچیده شده که ناگزیر از آن هستیم به «مکانیسم» شگفت انگیز «بازار» اجازه دهیم روابط تولید و توزیع ثروت را سازمان دهد. آن‌ها می‌گویند تنها جایگزین این وضعیت هدایت سرکوبگرانه بوروکراتیک است.

تکیه بر دست نامرئی «نیروهای بازار»، نظم دهنده امور زندگی ما، بر این فرض استوار است که فعالیت‌های تولیدی پنج میلیارد انسان تنها از طریق قرار دادن آن‌ها برابر یکدیگر و مبارزه هر پاره برای «منافع» خود علیه دیگران می‌تواند برقرار گردد. بینش مارکس در مورد مضامین روابط مبادله برای درک معنای واقعی این گونه نظرات نقشی بسیار حیاتی ایفا می‌کند. او نشان می‌دهد که چگونه مبادله کالاها ضرورتاً به پیدایش پول و تبدیل پول به سرمایه منتهی می‌شود.

مالکان سرمایه نه تنها به استثمار کار کارکنان خود می‌پردازند، بلکه سرمایه به مثابه قدرت غیرشخصی بر کل جامعه جهانی سلطه پیدا می‌کند. اگر به جامعه از منظر یک فرد به جامعه بنگریم - و این شیوه تفکری است که به زور در زندگی روزمره به ما حقه می‌شود - تشخیص دلیل چنین روابطی به هیچ روی ممکن نیست.

«بازار» به هیچ وجه یک «واسطه» بی طرف نیست. قدرت‌های انسانی و نیازهای انسان در شکل رازآمیز قدرت‌ها و نیازهای سرمایه تجلی پیدا می‌کند. به کاوشخانه خودروسازی نگاه کنید، ماشین‌ها فعالیت‌های کسانی که در آن کار کنند و خودروهایی که بیرون می‌آیند. این‌ها صرفاً موجودات و فرایندهای مادی نیستند. از وجود مادی آن‌ها مهم‌تر هستی اجتماعی آن‌ها است و این دو جنبه کاملاً در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. همه این‌ها را می‌توان زیر نام نیازها و قوانین سرمایه گنجانده؛ اموری که ورای کنترل و آگاهی انسان قرار دارند.

سرمایه انگلی که امروزه حاکم شده، خود را در شکل سرمایه مالی که مستلزم حرکت اعتبار است، تحمیل می‌کند. زمانی که مارکس درباره اولین علائم توسعه

این نوع سرمایه در دهه ۱۸۶۰ نوشت به «تمامی انواع اشکال جنون‌آمیز ۲۹۰». اشاره کرد. اما شاید او نمی‌توانست تصور کند این اشکال طی زمان تا چه اندازه جنون‌آمیزتر خواهند شد.

ارزش اضافی که از کار کارگران مزدی بیرون کشیده می‌شود، تنها منبع ثروت عظیم مالی است که امروزه تحقق یافته است. تمامی انواع مسیرهای پیچیده و تودرتو از این منبع سرچشمه می‌گیرد: بهره حق العمل رشوه فرار از پرداخت مالیات خرید و فروش سهام سوداگری پولی تجارت کالاها و غیره و غیره. این شیوه بهره برداری از وسایل مالی و انواع فراوان و متنوع دروغ‌گویی و تقلبی که با خود به همراه می‌آورند روز به روز از آن چه در کارخانه‌ها جریان دارد، فاصله بیشتری می‌گیرد. اجتناب از افتادن به ورطه این گونه مجراهای اقتصادی که شیوه زندگی هر یک از ما را نیز تعیین می‌کنند، تقریباً غیرممکن است، درست همان گونه که این امر در مورد کسانی که مسئولیت زندگی مابقی را بر عهده دارند غیرممکن به نظر می‌رسد.

مارکس منبع رازآمیز شدن روابط اقتصادی را نشان داد. اما در چند دهه اخیر این راز به میزان زیادی تعمیق یافته و باگرد و غباری که جهش‌های فن‌آوری طی همین دوران ایجاد کرده است از معرض دید افراد دور مانده است. یک بار دیگر اعمال ما به طریقی غیرقابل کنترل ما را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند.

صنعت توانایی رهایی انسان از کار سخت و یکنواخت را مهیا می‌کند. چه تغییری در روابط و نحوه نگرش ما به این روابط می‌باید رخ دهد تا این توانایی از بندرها شود، حدود پنجاه سال پیش سخنان بسیاری درباره «اتوماسیون» و این که چگونه ما را به تقلیل کار هفتگی می‌رساند بر زبان‌ها جاری بود. در دهه ۱۹۸۰ و راجی‌های زیادی درباره «جامعه پسا صنعتی» رایج شد.

در غم‌ل با شکلگیری فن‌آوری جدید دو طبقه در بازار کار بوجود آمد. اول مردمانی که در قشر پائین‌تر قرار می‌گیرند و جمعیت آن‌ها روز به روز بیشتر شود

این بخش از مردمان که در دام تحصیلات ناچیز و سکنناگزیدن در مناطق فقیرنشین شهری گرفتار شده‌اند، اگر دست به گریبان بیکاری نباشند، مشاغلی به جز کارهای پستی که نیازمند توانایی ذهنی خاصی نیست، بدست نخواهند آورد. واکنش رسمی به این بخش از انسان‌ها ترکیبی از بی‌تفاوتی و وراجی خیالپردازانه درباره «بهبود اقتصادی» است. دوم و در سطح بالاتر مردمانی قرار می‌گیرند که مشاغل آن‌ها به فن‌آوری‌های سطح بالا مرتبط است و سخت به دنبال پول درآوردن هستند و بی‌وقفه و با تمام قوا خود را درگیر اجرای وظایفی می‌کنند که معنا و مفهوم آن‌ها هر لحظه کمرنگ‌تر می‌شود. در هر دو مورد این فن‌آوری گرفتار آمده در دام بازار است که سخت درگیر انسانیت زدایی از زندگی و کژدیس نمودن آن به نظر می‌رسد.

با این وجود حتی در سطح فن‌آوری کنونی نیز هیچ نیازی به فقر یا کارشاق و سخت نیست. امکانات فنی کنونی برای ساخت ماشین‌هایی که با نیازهای انسان متناسب باشند (و نه عکس آن) و محو تضاد میان کار و زندگی کفایت می‌کند. بنابراین به راحتی می‌توان تشخیص داد که امکانات ما انسان‌ها در فن‌آوری در چنگ مکانیسم‌های بازار اسیر شده است. بدین ترتیب با درک چیستی واقعی انسان و نیازهای او همه چیز تغییر می‌کند.

از سوی دیگر اگر فن‌آوری را از پوسته بازاری آن بیرون نیاوریم، توانایی آن را دارد که ما را نابود کند. در پایان هزاره دوم چنین به نظر می‌رسد که گزینه‌ی دیگری وجود ندارد. اشکال غیرانسانی زندگی که ما را احاطه کرده‌اند، بقای ما را تهدید می‌کنند. اگر بگریزیم و انسانیت راستین را آزاد نکنیم، این اشکال ما را منکوب خود خواهند کرد.

فن‌آوری و محیط طبیعی

مدتهاست که همگان از مصیبت بار بودن صنعت مدرن برای محیط

زیست با خبر شده‌اند. در دهه ۱۹۶۰ بود که آثار این امر خود را نشان داد. مردم نسبت به برخی از آثار جانبی صنعت‌گرایی احساس نگرانی می‌کردند. بحثی درباره «انفجار جمعیت» درگرفت: شمار انسان‌هایی که به دنیا می‌آیند و زندگی می‌کنند، از ظرفیت‌های جهانی که در آن زندگی می‌کنند فراتر خواهد رفت. منابع طبیعی زمین به اتمام خواهد رسید. نظام‌های پیچیده ارگانیک‌های زنده که تکاملی طبیعی داشتند، توازن خود را از دست خواهند داد. برخی از انواع ارگانیک‌ها به سرعت محو خواهند شد.

البته ما «مارکسیست»ها با اعلام این که دغدغه جنبش سبزها محصول سودجویی شخصی است، اهمیتی برای آن‌ها قائل نبودیم. مطمئن بودیم که برنامه ریزی مرکزی صنعتی چنین خطراتی را از میان خواهد برد. چنین اطمینانی آن هم پس از فاجعه چرنوبیل که نتایج شرم‌آور زیست‌محیطی دولت استالین‌یست را مشخص کرد، کمی احمقانه به نظر می‌رسد.

اما شاخص اصلی جنبش‌های سبزی را که طی سه دهه اخیر شکل گرفته‌اند می‌باید نوعی آشفتگی فکری دانست. برخی از سبزها مارکس را به خاطر حمایت از «سلطه انسان بر طبیعت» به تفکرات شیطنانی متهم می‌کنند. علاوه بر این سخنان فراوانی درباره «حقوق حیوانات» و «حقوق» طبیعت به طور کلی و «مسئولیت ما نسبت به طبیعت» و ویرانگری ذاتی انسان اندیشه‌ورز بر زبان‌ها جاری است.

من باید اعتراف کنم که معنای سخن گفتن از حقوق براساس مسئولیت انسانی را چندان درک نمی‌کنم. چگونه افراد می‌توانند مسئول وضعیتی باشند که در آن عمل فردی فاقد معنا بوده و هیچ جایی برای کنش جمعی وجود ندارد؟ آیا ویرانگری انسانی به معنای انکار توان آفرینندگی اوست؟ اغلب می‌توان در پس اذهاتی که دل‌نگران محیط زیست هستند این فکر را که فن‌آوری چیز بدی است به خوبی تشخیص داد و گاه در ادامه این تفکر این انگاره نه چندان منطقی را که

جهان بدون انسان مکان بهتری خواهد بود. (این دیدگاهی است که گروهی که خود را «اکولوژیست‌های ژرف^۱» می‌خوانند، عملاً بیان کرده‌اند).

مسائل محیط زیست غالباً به شکلی مطرح می‌شوند که گویی می‌باید میان سیاست‌های منطقی محیط زیستی و استانداردهای برتر زندگی دست به انتخاب بزنیم. چنین بحث‌هایی همیشه بر این فرض بوده است که ساختار اقتصادی موجود یا چیزی از این دست می‌باید دست نخورده باقی بماند. چنین به نظر می‌رسد که سبزه‌ها استانداردهای معتدل زندگی مردمان عادی در جوامع صنعتی را به خاطر خطرات محیط زیستی نکوهش می‌کنند. اما نظر آن‌ها درباره کشورهای که هنوز صنعتی نشده‌اند، چیست؟ گاه‌گرایش به مازوخیسم می‌تواند به لفاظی‌های «سبزه‌ها» صبغه قدرت طلبی تهوع آوری را ببخشد که از خصوصیات بسیاری از خیال باوری‌ها (اتوپی‌گرایی) است.

به طور قطع انسانیت خود بخشی از طبیعت است، اما کدام بخش از آن؟ تنها انسانیت اجتماعی شده یعنی انسان به مثابه موجود طبیعی خودآگاه و خودآفرینی که از دل تکامل طبیعی برآمده، قادر است دیدگاه درستی در فهم و ارزیابی طبیعت به همراه داشته باشد. این امر ضرورت محافظت از محیط طبیعی را که زندگی انسان بدان وابسته است، دربردارد. انسانی زیستن یعنی هشیاری داشتن نسبت به این که ما خود را به صورت اجتماعی و بخشی از طبیعت می‌آفرینیم، به طور قطع متضمن آن است که ما در برخورد با جهان پیرامونی می‌باید به طریقی عمل کنیم که از وجود حال و حاضر و آتی ما محافظت نماید. این تنها معیار منطقی برای «سلامت» طبیعت است.

من هیچ دلیل منطقی برای این که چرا توسعه فن آوری می‌باید برای محیط زیست زیان آور باشد، نمی‌بینم. با رها شدن از چنگال مرگ بار مکانیسم بازار،

1- Deep ecologist

(به معنای اکولوژیست‌های تمام عیاری که صرفاً مسائل زیست محیطی را مد نظر دارند - م)

می‌توان ارضای نیازها همگان را به نحوی هدایت کرد که از ویرانی محیط زیست اجتناب شود. بر این اساس به جای آن که تلاش کنیم به مردم به خاطر مصرف زدگی حس گناه کاری را القا نمائیم، بهتر است به آن‌ها نشان داد که کنش جمعی تنها راه حفظ سلامت تمامی ماست.

صنعت و دولت

«مارکسیست»ها همانند دیگر انواع متعدد سوسیالیسم به راستی به ایده برنامه ریزی متمرکز تعلق خاطر خاصی دارند. به جای هرج و مرج ناشی از شرکت های صنعتی خصوصی که هر یک به دنبال منافع و برنامه‌های کاری خاص خود است تمایل به داشتن دولتی بود که قادر باشد درباره آن چه باید تولید شود و شیوه توزیع آن در جامعه به نحوی متمرکز تصمیم‌گیری کند.

ما بر آن بودیم که مسئله اصلی «ماهیت طبقاتی» دولت و روابط آن با طبقه حاکم است. همین که این طبقه از طریق سلب مالکیت و یا رشوه کنار زده شد، دولت ابتدا توده‌های کارگر را نمایندگی خواهد کرد و سپس «محو خواهد شد». زندگی به همه ثابت کرده است که قضایا به این سادگی‌ها هم نیست. در همه جا شاهد حجم انبوهی از برنامه ریزی دولتی و مداخلات دولت بوده‌ایم، خواه در «ملی کردن» های دولت‌های مختلف سوسیال دمکرات و خواه بویژه در کابوس هولناک بوروکراسی استالینیستی. دیگر وقت آن رسیده که از این فکر دست بکشیم و بار دیگر به تعمق در این مسئله بنشینیم.

هیچ تردیدی وجود ندارد که ریشه تمامی مشکلات در مالکیت خصوصی ابزار تولید و استثماری است که برای سود خصوصی انجام می‌شود. اما «مالکیت اجتماعی» به چه چیز شبیه است؟ پاسخ این سؤال چندان روشن نیست. اگر صنعت را باید آگاهانه مدیریت و هدایت کرد، چگونه می‌توان به این آگاهی دست یافت و چگونه باید آن را به کار بست؟

دولت جانشین دروغین جامعه از آب درآمد (همان گونه که مارکس گفت دولت یک «اجتماع تصویری»^۱ است. (لنین پس از فروپاشی انترناسیونال دوم نگاهی اجمالی به این نکته داشت و سپس موضوع را به کلی فراموشی کرد). به رغم شکل «دمکراتیکی» که ماشین به خود می‌گیرد، هرگز نتوانسته به عنوان ابزار خودآفرینی انسان بهره‌بردارى شود.

اکنون که خصلت ملی دولت با اشکال جهانی سرمایه در تضاد قرار گرفته است، چشم‌پوشی از این مسئله دیگر امکان‌پذیر به نظر نمی‌رسد. به علاوه پیشتر عادت من این بود که دولت را تنظیم‌کننده زندگی اقتصادی ببینم، اما در حال حاضر برای من روشن شده است که تمامی دولت‌ها خود تحت کنترل بازار قرار دارند، بازاری که دم به دم از حوزه اختیار آن‌ها دورتر و دورتر می‌شود.

در دهه ۱۹۹۰ دولت در مهمترین کشورها، با سلطه سرمایه انگلی که کاملاً تحت نفوذ پولی است که در سرتاسر کره خاک جریان دارد، پیوندی قطعی و تنگاتنگ داشت. پیوندهای سنتی آن با قدرتمندترین بخش‌های سرمایه کم‌رنگ‌تر شده بود. در عوض مقاماتی که در دولت چهره‌های برجسته محسوب می‌شدند، همانند چهره‌های اصلی رسانه‌ها و رهبران نظامی اغلب پیوندهای شخصی با سرمایه مالی داشتند. همین که بقایای ساختارهای بوروکراتیک قدیمی در اتحاد جماهیر شوروی مضمحل شد، دولت‌های مدرنی (و به لحاظ مالی فاسدی) که جای آن‌ها را گرفت به خوبی برخی نکات آموزشی را برای ما روشن کردند.

به جای آن که خصلت کنترل‌ناپذیری زندگی مدرن را مایوسانه به حال خود رها کنیم باید درک نمائیم که چنین خصلتی در واقع غیرممکن بودن تداوم چنین شرایطی را نشان می‌دهد. از آن جایی که دولت نماد زندگی غیرانسانی

است، دیگر مسئله صرفاً به تغییر «خصلت طبقاتی» آن ختم نمی‌شود. آیا انسان‌ها قادر هستند حکومت جمعی تشکیل دهند؟ آیا با رها شدن نیروهای مولد انسانی از قید اشکال اجتماعی سرمایه آزاد، تضاد میان جامعه و اجتماع محو می‌شود؟ روابط میان «افراد اجتماعی» را نمی‌توان با قدرتی ماشین‌واره ناآگاه و غیرشخصی تنظیم کرد، بلکه این روابط تنها از طریق «افراد همبسته» و به نحوی آگاهانه قابل کنترل و هدایت است.

سوسیالیست‌ها دیری است که با این‌گونه مسائل مواجه هستند. با ورود ما به هزاره جدید باز هم شاهد جان‌سختی این‌گونه مسائل هستیم در عین حال نباید فراموش کرد ما در شیوه پاسخ‌گویی به این‌گونه پرسش‌ها تجربه‌فراوانی پیدا کرده‌ایم.

فمینیسم

آن زمان که جنبش فمینیستی اعلام کرد که «امر خصوصی، امری سیاسی است»، «مارکسیست‌ها» قادر به کنار آمدن با این مسئله نبودند. خصوصی‌ترین روابط، چه ربطی با «قوانین تاریخ» و «دکترین‌های اقتصاد» می‌توانست داشته باشد؟ تنها با انقلاب سوسیالیستی می‌توان ستمی را که بر زنان می‌رفت، از میان برد و نه پیش از آن، این یک مسئله «سیاست طبقاتی» بود و نه روابط شخصی. در حال حاضر دیگر قادر به تشخیص این نکته هستیم که چنین برداشتی تا چه اندازه کوتاه‌فکرانه بوده است. فمینیست‌ها در اثر تلاش‌های خود کمک بسیاری به کمونیست‌ها کردند. تلاش‌های زیادی برای برپا کردن «فمینیسم مارکسیستی» صورت گرفت، اما نتیجه در برخی مواقع ترکیب بدترین جوانب هر یک از این دو جنبش بود. تا دهه ۱۹۹۰ بسیاری از فعالیت فمینیستی از حمله صریح و جسورانه به برخورد غیرانسانی نیمی از انسانیت علیه نیمه دیگر به فعالیت‌های سترون و پیش‌پا افتاده «اصلاحات سیاسی» مبدل شده بود. آن

چه در شکل جنبشی برای تغییر وضعیت زنان آغاز شده بود، در اینجا و در حال حاضر به نحو روزافزونی خود را در سازش با نظم اجتماعی موجود می‌یابد که در غالب موارد بر بخش کوچکی از زنان مرفه‌تر در کشورهای مرفه‌تر تاکید دارد. نباید چنین اتفاقی رخ می‌داد. جنبش زنان که به بشریت از زاویه تحت ستم‌ترین افراد آن می‌نگریست، می‌باید ما را به کاوش و بیرون کشیدن افکار اساسی مارکس که زیر پشته‌ی از ترهات «مارکسیستی» پنهان شده بود، وامی‌داشت. ما می‌بایست به اهمیت اشکالی از ستم که «مارکسیسم» مورد غفلت قرار داده بود، پی می‌بردیم. می‌بایست نواقص خود مارکس را درمی‌یافتیم و با اصلاح آن‌ها به بینش عمیق‌تری نسبت به آن چه قصد انجام آن را داشتیم، دست می‌یافتیم.

به یاد بیاوریم که مارکس «نقد مذهب» را با شروع «نقد سیاست» پایان داد که به ما «می‌آموخت انسان (Mensch) والاترین هستی برای انسان است از این روی فرمان قطعی آن براندازی تمامی روابطی است که در آن‌ها هستی انسان به خواری و بردگی کشیده شده و همچون امری مذموم طرد شده است»^۱. کاملاً آشکار است که مفاهیم اساسی مارکس و مبارزه زنان برای رهایی خویش می‌باید عمیق‌ترین پیوند را بایکدیگر می‌داشتند. برای توسعه نظرات او می‌باید به مبارزه زنان همچون پاره‌ای حیاتی از رهایی انسان بنگریم نه این که آن را به عنوان «امری زنانه» به حال خود رها کنیم.

با نهایت تأسف برخی از گرایش‌های درونی فمینیسم با تاکید بر قرن‌ها رفتار غیر انسانی با زنان از سوی مردان، خواهان معکوس کردن این رابطه هستند. (این گرایش‌ها شباهت فراوانی به «کمونیسم ابتدایی»^۱ دارند که مارکس در ۱۸۴۴ بیش از همه به دلیل برداشت ارتجاعی آن از زنان مورد حمله قرار داد.

فکر می‌کنم «مارکسیسم» ناتوانی خود را در برخورد با مسئله فمینیسم به اثبات رسانده است. مسئله فمینیسم در بررسی مجدد و توسعه افکار مارکس نقش مهمی بازی می‌کند، بویژه به این دلیل که فمینیست‌ها به نقش قدرت و سلطه در روابط اجتماعی که به خصوص در عرصه جنسیت رخ می‌دهد، توجهی خاص دارند.

اگر به مسئله روابط جنسی از زاویه کل بشریت و منظری وسیع‌تر بنگریم مسئله‌ای که مطرح می‌شود چیستی قدرت خواهد بود؟ آیا رابطه میان دو جنس امری «طبیعی» است که بر ساختار زیست‌شناختی ما متکی است؟ درباره رابطه میان اشکال اجتماعی سلطه و نمودهای روانشناختی آن‌ها چه می‌توان گفت آیا می‌توان جامعه انسانی را از این خصایص منزله کرد؟

معتقد نیستم که مارکس برای تمامی این پرسش‌ها پاسخی آماده در آستین داشته باشد. اما بر آن هستم که بینش نافذ او در طبیعت مالکیت خصوصی و اشکال آن راه را به ما نشان خواهد داد

نژادپرستی ملی‌گرایی و نگرانی‌های دیگر

در حین این که افکار مارکس را برابر مسائل هزاره نوین مورد بازبینی قرار می‌دهیم نباید از این نکته غافل شویم که قرن بیستم قرن آشویتس بود. شاید لازم باشد که چند نابکاری دیوسیرتانه دیگر نظیر: درسدن، هیروشیما، گولاگ می‌لای، شتیلا و صبرا را اضافه کنیم. با اندک تعمقی در این نمونه‌های هولناک عصری که در آن زندگی می‌کنیم (که همگی با سازماندهی دولتی و با بالاترین فن آوری امکانپذیر شده اند) این مسئله مطرح می‌شود که آیا اساساً می‌توان از «جامعه‌پرستین انسانی» سخن گفت؟ سایه چنین فجایعی پس زمینه تمامی آن بدبینی و گریزی است که ما در انواع تفکرات «پسامدرن» سراغ داریم.

حتی اگر این پرسش‌ها را به کلی فراموش کنیم فروپاشی اتحاد شوروی و

رژیم‌های اقمار آن و به ویژه تجزیه یوگسلاوی بار دیگر خاطرات تلخی را به اذهان ما تحمیل می‌کنند. تصور انسان اندیشه‌ورز از خود، همچنان در درنده‌ترین و نفرت‌انگیزترین شکل ممکن تجلی می‌یابد. جنگ‌های داخلی جنایت باری که به نام «ملت» انجام می‌شوند، بخش بزرگی از فهرست مصائب عصر حاضر بشری را تشکیل می‌دهند؛ جنگ‌هایی که ثمره آن‌ها افزودن عبارت «پاکسازی قومی» به واژگان جهانی بوده است. چگونه می‌توان درون چنین تجربیات هولناک و زشتی سراغی از انسانیت گرفت؟ روشن است پاسخ به چنین پرسشی به هیچ روی ساده نخواهد بود، با این حال برای یافتن پاسخ لازم نیست چشمان خود را تا دورها بگردانیم. هر چند مارکس پاسخ این پرسش‌ها را از پیش روشن نساخته است، اما برآن هستیم که افکار او درباره انسانیت راه رسیدن به پاسخ را برای ما روشن می‌سازد.

انسانیت می‌باید وحدت داشته باشد و نباید آن را چیزی به جز وجودی یکپارچه محسوب کرد. به همین دلیل است که در پایان قرن بیستم ظهور نشانه‌های پاره پاره کردن این وجود واحد در اشکال ملی‌گرایی و نژادپرستی را می‌باید بسیار نگران‌کننده دانست. مسئله در ایده «ملت‌ها» نیست، چرا که ملت‌های مختلف نشانه‌های تمامیت‌های فرهنگی زبانشناختی هستند که طی تاریخ شکل گرفته‌اند. این تصور طی قرون هجده و نوزده نقشی اساسی در مبارزه برای آزادی از بند رژیم‌های ستمگر ایفا کرده است. شکلگیری ملت‌های اروپایی و امریکای شمالی بخشی از ستیز برای درهم شکستن قدرت اشراف زمیندار پادشاهان و امپراتوران بود که با خود آزادی برابری و برادری را به همراه داشت. از نظر کسانی که در این راه مبارزه می‌کردند، آزادی و استقلال یک ملت تناقضی با آزادی و استقلال ملت‌های دیگر نداشت. کثرت و وحدت مکمل یکدیگرند و نه رادع یکدیگر. در قرن بیستم آن هنگام که سرمایه مردمان آسیا افریقا و امریکای لاتین را به بند بردگی کشید، مبارزه علیه سرمایه در غالب موارد

شعار مبارزات گذشته را زنده می‌کرد و خواهان حق «تعیین سرنوشت ملی» بود. بنابراین هشدار من درباره ملی‌گرایی به هیچ وجه از بار عادلانه مبارزاتی که امروزه همچنان علیه ستم امپریالیستی و بقایای استعمار ادامه دارد، نخواهد کاست.

پسوند «گرای» اصطلاح «ملی‌گرایی» امری کاملاً متفاوت است. در واقع معنا و مفهوم اصلی آن این است که «ملت» مبنای سازمانی زندگی اجتماعی است. ملی‌گرایی معمولاً نه بر آزادی گروه‌های مردمی که بر ستم یا حتی انهدام دیگران مبتنی است و در واقع تاییدی است بر این که حق گروه شما تلویحاً ایجاب می‌کند که با دیگران به مثابه انسان‌های درجه دو برخورد کنید و مدعی حق انجام چنین برخوردی از سوی شما با دیگران است. از آن جایی که دولت یک «اجتماع تصویری» یک قدرت غیرشخصی است، مبارزه برای دولت ملی به هیچ وجه نمی‌تواند مبارزه برای «اجتماع راستین» باشد.

این جنبش‌ها چنین وانمود می‌کنند که برانگیخته تاریخ ملت خود هستند. معمولاً این به معنای پررنگ‌تر کردن و یا حتی اختراع گزارش‌های ناروا و کاذب از رویدادهای خشونت بار علیه آن‌ها از لابلای برگ‌های تاریخ است. گاه این ادعاها با دروغ احمقانه‌ای همراه است که ملیت را ناشی از خصلت مشترک زیست شناختی می‌داند که ناشی از توارث «خون» و یا رنگدانه‌های پوست است. در روایت‌های دیگر ملی‌گرایی اختلافات کهن مذهبی بر ملا شده و به عنوان علت جنگ داخلی برافراشته می‌شوند، جنگ‌هایی که در آن‌ها خداوند متعال همانند طرفداران خشک اندیش باشگاه‌های فوتبال حتی تا حد جنایت از تیم برگزیده خود مقابل رقیب حمایت می‌کند.

این روزها جنبه‌های مخرب ملی‌گرایی خود را به آخرین ترفندها مجهز ساخته است و در حالی که در های و هوی میدان نبرد نعره‌های باستانی از گلو بیرون می‌دهد، دوست دارد که به آخرین فن‌آوری تسلیحاتی نیز مجهز باشد.

ملی گرایی اغلب تحت رهبری نظامی بوده و پیوند نزدیکی با نیروهای سرمایه مالی و یک یا چند قدرت دولتی دارد.

بسیاری این درنده‌خویی و ویرانگری عصر حاضر را دلیلی بر اثبات ذات شیطنانی انسان می‌دانند. در واقع بیان چنین استدلالی چیزی گفته را روشن نمی‌کند. فن آوری مدرن به طور قطع بر دامنه کنش انسانی افزوده، اما به هیچ وجه اساساً نکته تازه‌ای را به داستان طولانی غیرانسانی بودن اضافه نکرده است. مارکس آن زمان که می‌نوشت: «اگر پول طبق نظر آنگیرا، بالکه خونی مادرزادی روی گونه پا به عرصه وجود نهاده است سرمایه از فرق سر تا ناخن پا خون آلود متولد شده است و از تمامی منافذ آن چرک و خون می‌تراود»^{۲۹۲}. در واقع منظور او در این جمله اشاره به استثمار کار کودکان در ایالات متحده جنوبی بود.

مساعدت مارکس نشان داد، پدیده‌های هولناکی نظیر بردگی مدرن و تجارت برده افریقایی، چیزی جز نتایج غیرانسانی فعالیت سرمایه نیستند. این‌ها مجموعه اعمالی هستند که با تولد سرمایه توأم بوده‌اند. در زمان حیات مارکس هم بردگی و هم کار کودکان حداقل در «کشورهای پیشرفته» که خاستگاه آن‌ها محسوب می‌شوند، ممنوع و منسوخ شدند. او معتقد بود که توسعه آتی خودآگاهی انسان آشکار خواهد کرد که مبارزه در راه پیشبرد این دست آوردها تنها از طریق گام نهادن در راه الغای تمامی اشکال ستم و استثمار امکانپذیر خواهد شد.

فاجعه قتل عام نازی‌ها همیشه در اذهان نسل‌های آتی چونان یادمان فرومایگی جامعه انسانی باقی خواهد ماند (و باید همیشه چنین باشد). اما حتی این ددمنشی صنعتی چیزی جز نتیجه کار خود انسان و نشانه قدرت خودآفرینی انسانیت در تباه‌ترین و بت‌واره‌ترین شکل ممکن آن نیست. نیروهای قدرتمند همچنان به این تباهی تداوم می‌بخشند و ممکن است آسیب عظیمی را که فاشیسم بر پیکره انسانیت وارد کردند بار دیگر تکرار کنند.

تحت چنین شرایطی ادامه موجودیت انسان به مبارزه آن با اشکال غیرانسانی بستگی دارد. از آنجایی که اردوگاه‌های کار اجباری و بازداشتگاه حاصل فعالیت نوع بشر و البته بشریت انسانیت زدایی شده محسوب می‌شوند، نوع بشر قدرت محو آن‌ها را نیز داراست. به نظر من این همان راهی است که نظرات مارکس پیش پای ما می‌گذارد.

سوسیالیسم و جنبش کارگری

دو قرن است که کارگران مزدی در پیکار علیه قدرت سرمایه بایکدیگر متحد شده‌اند. مارکس نخستین کسی بود که این جنبش را با آن چه شیوه راستین زندگی محسوب می‌شود، پیوند زد و ما شاهد آن بوده ایم که چگونه «مارکسیست‌ها» اندیشه اصلی مارکس را در مورد انسانیت مدت‌ها پیش در کوره راه تاریخ فرو نهاده و گذشتند. البته در جنبش «رسمی» کارگری، ایده سوسیالیسم با زندگی سیاسی تحت دولت بورژوازی سازگاری پیدا کرد، چندان که امروزه دیگر از ایده اصلی تقریباً چیزی به جای نمانده است.

امروزه جنبش به دست رهبرانی سپرده شده است که حرفه اصلی آن‌ها را همین تصدی‌گری وضعیت موجود تشکیل می‌دهد. چندان که فکر از میان رفتن سرمایه این مردمان را دچار همان ترس و وحشتی می‌کند که وجود سرمایه‌داران را پر می‌سازد. اقدامات توده‌های کارگری که این جنبش را زنده نگه می‌دارند به تدریج به کنش‌های دفاعی صرف محدود می‌شود و در بهترین حالت صرفاً قادر است از دست آورده‌های حقوقی و شرایطی حمایت کند که پیش از این بدست آورده بودند. سازمان‌های اصلی جنبش دیگر ارتباط قابل اعتنایی با محروم و تحت ستم‌ترین اقشار جامعه ندارند.

آنچه اینون تصمیم راسخی در ریشه کن کردن «سرمایه‌داری» و دولت آن داشتند؛ این وظیفه را در سایه ایجاد «حزب» تعریف کردند. حزبی که

«پیشاهنگان» طبقه کارگر را در پیکره‌ای با ساختاری متمرکز سازماندهی کند تا وفاداری اکثریت را برای برپایی «دولت کارگری» بدست آورد.

تحریف اندیشه‌های مارکس توسط استالینیسیم تاثیر عظیمی بر این جنبش کارگری و حتی مخالفین استالینیسیم بر جای نهاده و ایده «سانترالیسم دمکراتیک» به اندیشه ویرانگری مبدل شده است و «نظریه درست» را تنها به گروهی متعلق می‌داند که تاریخ برگزیده است و نقش اصلی را به رهبری بخشد و بدین ترتیب تحول اجتماعی چونان فرایندی مکانیکی به نظر رسید که رهبران با اراده خود آن را ایجاد می‌کنند^{۲۹۳}.

البته خود مارکس هرگز به «حزب مارکسیستی» یا چیزی شبیه به این تعلق نداشت. درک او از انقلاب و فعالیت انقلابی بیشتر متوجه ملاحظه آگاهانه و جمعی روابط اجتماعی میان مردم از طریق کنش مشترک آنها بود. تکانه تغییر تنها می‌توانست از شیوه زندگی کنونی آنها سرچشمه گیرد.

به طور قطع در قرن جدید پروژه سوسیالیسم باردیگر در اذهان توده‌ها جان خواهد گرفت. اما پرسشی که بلافاصله مطرح می‌شود این است که این نسل جدید سوسیالیستی تا چه حد بر مسائل هزاره نوین فائق خواهد آمد؟ هدف آفرینش چیزی موهوم و ناموجود نیست، بلکه آزاد کردن نیروهایی است که پیش از این نیز وجود داشته‌اند: «تکامل توانایی‌هایی که در هستی اجتماعی موجود نهان است^{۲۹۴}». وظیفه اصلی کشف آن چیزی است که غوغا و آشوب زندگی مدرن از دیده پنهان کرده است، یعنی کشف عواملی که در درون مجموعه روابط میان انسان‌ها و از آن جمله روابط آنها با جهان طبیعی قرار دارند و «شایسته طبیعت انسانی» نیز هستند، عواملی که در درون هرج و مرج زندگی مدرن گم شده‌اند.

فرض کنید در تاریکی و سرگردان شده‌ایم. روش شناخته شده و خطاناپذیری برای فرار از این وضعیت وجود دارد: تنها دست چپ خود را به دیوار

تکیه دهید و رو به جلو حرکت کنید. لحظاتی پیش خواهد آمد در انتهای کوچه بن بست به دیوار برخورد می‌کنیم و ناگزیر از آن می‌شویم که با چرخشی ۱۸۰ درجه‌ای مسیری را که رفته‌ایم، بازگردیم. اما سرانجام لحظه‌ای فرامی‌رسد که روشنایی آفتاب را بر پوست خود احساس می‌کنیم. این همان تلاش انسانی است که برای خروج از جهان وحشتناک قرن بیستم صورت می‌گیرد؛ در این میان انقلاب روسیه را می‌باید چرخشی در انتهای کوچه بن بست به حساب آورد. این تلاش حماسی برای گشودن راهی از میان صخره‌های سخت نتوانست ما را به مقصدی که نظر داشتیم، برساند و در عوض ما را به بی‌راهه تاریخی سهمناک و غم‌انگیزی کشاند اما وجود چنین بی‌راهه پیش از گم شدن ما در آن، بر هیچ‌کس آشکار نبود.

حالات یاس و بدبینی که در مسیر بازگشت از این بن بست گریبان ما را گرفته کاملاً قابل فهم است، با این حال نباید اجازه دهیم این یاس و بدبینی ما را از پای درآورد. در عوض دریغ و افسوس بر زمانی که با سردرگمی ما گذشت، باید بکوشیم آن را بخشی از جستجوی کلی و بزرگی به حساب آوریم؛ فرایندی که به زمانی بیش از عمر نسل نیازمند است و انجام آن کار یک نسل نیست. این بدان معنا است که می‌باید درس‌هایی را که از این بخش از سفر طولانی خود به سوی روشنایی گرفته‌ایم با دقت و در آرامش کنار هم قرار دهیم و از آن برای روشن ساختن مرحله بعدی استفاده کنیم.

تلاش من برای بررسی مجدد افکار مارکس ملهم از چنین اندیشه‌ای است. اگر ما بستر خطاهای گذشته را روشن کنیم، قادر خواهیم شد بر بستر مسائل کنونی دامنه اندیشه‌های مارکس را گسترش بخشیم.

پس گفتار

سیمون پیرانی^۱

اما نظرات من در مورد کارل مارکس و هزاره نوین. از نظر من فصل سوم عالی است، نوعی رشد واقعی، شفاف سازی راستین. تأکید تو بر این پرسش اساسی که «انسان چه باید بکند تا انسانی زندگی کند؟ ... چگونه انسان‌ها می‌توانند خود را آن‌گونه بسازند که در گوهر خود هستند؟» (صفحه ۱۱۶) و غیره همگان را به تفکر وامی‌دارد. بی‌شک ما پاسخ یکسانی به این پرسش نداریم، اما این به واقع پرسشی است که بدون آن، دیگر پرسش‌ها معنی خود را از دست

۱- این مقاله که بخش‌های ویراسته نامه‌نگاری دو رفیقی است که هر دو در هم‌اندیشی بین‌المللی سوسیالیست فعالند، به برخی از مسائلی اشاره دارد که در درون هم‌اندیشی بین‌المللی در جریان است. اولین نامه از سیمون پیرانی به سیریل اسمیت در آوریل ۱۹۹۶، پس از انتشار کارل مارکس و هزاره نوین نوشته شده، دومین نامه پاسخ سیریل اسمیت است.

می‌دهند. فکر می‌کنم در بحث‌هایی که پس از ۱۹۸۵ با یکدیگر داشتیم به این مسئله رسیدیم، و تصور من این است که بخشی از مشکل احزاب انقلابی کارگری همین است که برخی از رفقا این مسئله را فراموش کرده‌اند.

من مدت زمانی را صرف اندیشیدن به این مسئله کردم راه «اصولی» برای زندگی در دهه ۱۹۹۰ چیست؟ البته مسئله دهه ۱۹۷۰، زمانی که همگی بر این باور بودیم تا مدت‌ها می‌باید زیر سلطه سرمایه‌داری زندگی کنیم، این نبود، بلکه پرسش اصلی این بود که چه‌گونه زندگی کنیم؟ در ۱۹۸۵ عمده‌تأ بحث بیشتر بر «نادرست بودن» پاسخی بود که به این پرسش می‌دادیم، یعنی این که زندگی خود را صرف فروش روزنامه و سازماندهی میتینگ‌ها کنیم. اما درست چه بود؟ فکر من این است اکثر رفقا غرق زندگی شده بودند و توانایی نداشتند به کاری که می‌کنند، بیندیشند. حتی پس از چاپ کتاب راتر که (۳۰ سال پس از آن) گفت سیاست را به این دلیل کنار گذاشته که قادر نبوده در طول روز کاری جایی برای آن باز کند، تلویحاً به معنای این بود که راه دیگری وجود ندارد. من از خواندن آن کتاب سخت آزرده شدم.

تصادفاً، در ۱۹۸۷ در نشریه کارگران مقاله‌ای نوشتی و به سوءاستفاده جنسی و «ماشین تورنس» هیلی اشاره کردی و درباره باز تولید فاسدترین رابطه سرمایه‌داری در داخل حزب با نام «تکرار کم‌دی‌وار تاریخ در بار دوم» حمله کردی. این به طوو قطع بخشی از بحث تو بود و می‌توانست در این کتاب آورده شود. به متن برگردیم. موضوع گرفتار آمدن انسانیت در درون پوسته غیرانسانی

۱- منظور پیرانی در این جا اشاره به بحرانی است که در گروه ترسکیستی اتحادیه کارگران سوسیالیست بوجود آمده بود که او و اسمیت هر دو عضو آن بودند. در همین سال گری هیلی رهبر این گروه از مقام برکنار شد و جف پیلینگ جای او را گرفت و سخت‌کیشی ترسکیستی را علیه رهبر پیشین گروه پیش گرفت. همان‌گونه که اسمیت در کارل مارکس و خودآفرینی که پیش از این ترجمه شده، شرح داده، پیش از این وقایع از این گروه و جنبش ترسکیستی بیرون رفته و به عنوان استاد ریاضی وقت خود را به مطالعات آثار ریاضی مارکس محدود کرده بود.

(سرمایه، دولت و غیره) خوب است. درست مانند رابطه فرد با جامعه و غیره. نمی‌دانم این مسائل با آن چه در زیر خواهم گفت چه ارتباطی می‌توانند داشته باشند، اما فکر می‌کنم حول این مسئله دور می‌زند که رویکرد تو به تاریخ نادرست است. فکر می‌کنم تو به جای بررسی و نقد «مارکسیست‌ها» آن‌گونه که عادت مارکس بوده است، سعی کرده‌ای آنها را با معیارهای عادی بسنجی. من بشدت (همان‌گونه که از بحث‌های پیشینی که بین ما گذشته می‌دانی) با آن چه تو در فصل دوم می‌گویی بویژه درباره انقلاب روسیه مخالفم. به چند نکته اشاره می‌کنم:

۱. سه پاراگراف آخر را در نظر آور (صفحه ۱-۲۸۰): تو می‌گویی انقلاب روسیه به «بی‌راهه» رفته به «بن‌بست» رسیده است. این اصل خطای تو را تشکیل می‌دهد. تو پیشنهاد کرده‌ای که ما راهی را آزموده‌ایم که به سر منزل مقصود نرسیده است، پس حالا به دنبال راه دیگری باشیم. زمانی که علیه «دریغ و افسوس خوردن بر زمانی که با سردرگمی ما گذشت» اندرز می‌دهی، در واقع یعنی که ما این زمان را «از دست داده‌ایم» و شیری که ریخته دیگر فایده‌ای ندارد. این درست نیست. انقلاب روسیه جهان را تغییر داد و مردم را واداشت شیوه تفکر خود را درباره جهان تغییر دهند. این انقلاب مسائلی را مطرح کرد که مارکس به آنها نپرداخته بود. کسانی که امروزه فکر می‌کنند لنین یا تر تسکی به تمام مسائلی که انقلاب روسیه با خود به همراه آورد، پاسخ داده‌اند، در واقع به نیرنگی اهریمنی متوسل می‌شوند. وظیفه اصلی ما ادامه کاری است که آنها شروع کردند، نه این که ما مداوم به همه بگوئیم که مارکس قصد انجام چنین کارهایی را نداشته است. البته که او چنین قصدی نداشته.

این بحث معناشناختی نیست. نکته اصلی همین است. تو یکبار گفتی (فکر می‌کنم در یکی از نامه‌های خودت) «لنین چنان درگیر انقلاب بود که دیگر وقتی برای پیشنهاد نظریه مارکسیستی نداشت» یا چیزی شبیه به این. من پاسخ دادم و

هنوز این گونه فکر می‌کنم که حق با من است که او با انقلاب، مارکس را پیش برد. ۲. انقلاب روسیه زندگی را تغییر داد و تحول عظیمی در حوزه اندیشه به وجود آورد، به نحوی که اندیشیدن به شیوه پیشین دیگر غیرممکن بود. اگر راه پیش برد نظریه مارکس این نبوده، پس چه بوده است؟ تو لنین و ترسکی را به دلیل توانایی آنها در درهم شکستن سخت‌کیشی تحسین می‌کنی، اما این را درست نمی‌دانی که آنها با انقلاب کارگری ۱۹۱۷ در واقع جدایی ماهوی خود را از سخت‌کیشی نشان دادند؟ اگر تلاشی که برای تحقق «همه قدرت‌ها به دست شوراها» صورت گرفت، پاسخ کائوتسکی و پلخانف نبوده، پس چه بوده است؟ تو از طرح این پرسش سر باز می‌زنی و در عوض آن را با مسئله «احزاب پیشاهنگ» و کسانی که «برای کارگران» انقلاب می‌کنند، گره می‌زنی. این که انقلاب اکتبر حاصل عمل اکثریت کارگران شهری بود و تا اندازه‌ای و از طرق مختلف از سوی بخش‌های (نمی‌توانیم بگوئیم اکثریت چرا که نمی‌توان چنین طوفانی را اندازه‌گیری کرد) دهقانان مورد حمایت قرار گرفت، کاملاً مستند است (می‌توانم فهرستی از کتاب‌های مورد نظر را به تو ارائه کنم). مسئله «احزاب پیشاهنگ» را به چند پاراگراف بعد محول می‌کنم، اما در این جا می‌گویم انقلاب اکتبر، انقلابی کارگری بوده و به طور قطع نتیجه بلاواسطه این پذیرش اذعان به این است که این انقلاب به «بن بست» نرسیده، بلکه در واقع باید آن را ادامه آن چیزی به حساب آورد که با کمون پاریس آغاز شد.

۳. تو بارها تکرار کرده‌ای که مارکس هرگز از اصطلاح «دولت کارگری» استفاده نکرده است و آنچه که از «دیکتاتوری پرولتاریا» برداشت می‌شود، به کلی متفاوت است. اما تو صرفاً به مقایسه ساده و نشان دادن این که افکار او با واقعیت‌های ۱۹۱۷ متفاوت بوده‌اند، بسنده می‌کنی و این تمامی استدلال تو را تشکیل می‌دهد.

«دیکتاتوری پرولتاریا» به نوعی نیروی روانی مبدل شد که حزب و رهبران

حزبی هدایت آن را برعهده داشتند و این کار را مستقل از اراده و شناخت انسان‌هایی انجام می‌دادند که عملاً برای زنده ماندن در آن روزهای هولناک مبارزه می‌کردند» (صفحه ۶۲). من وظیفه و مسئولیت این «نیروی روانی» را درک نمی‌کنم. شرایط دیکته می‌کرد که اولین وظیفه دیکتاتوری پرولتاریا همان گونه که مارکس تصور می‌کرد (سرکوب خشونت بار بورژوازی) تنها در ۱۹۱۸-۱۹ و در شکل جنگ علیه ارتش منظم (چیزی که مارکس بطور قطع اعتقادی به آن نداشت و هیچکس در انترناسیونال دوم به آن توجه نکرده بود) نمودار شود. ارتش منظم است که در مرکز مسئله زوال قدرت خودگردانی سازمان‌های کارگری قرار می‌گیرد (یا حداقل این امر ناشی از فرمان لنین در ۱۹۱۸ برای الغای کنترل کارگری نبوده است) و همین امر موجب محو شدن عملی کارگران از صحنه شد. (تو همه این‌ها را می‌دانی، اما جای «این نیروی روانی» در این تصویر کجاست؟)

رهبران بلشویک پیوسته حکومت خود را نوعی «دیکتاتوری پرولتاریا» خوانده‌اند و آگاهی آنها نسبت به تناقضاتی که در این مسئله از همان آغاز وجود داشت، در نقل قول تو درباره مسئله اتحادیه‌های کارگری کاملاً مشهود است. برداشت مارکس را مقابل واقعیت‌هایی که در ۱۹۲۰ پدیدار شدند، قرار می‌دهی. اما این کاری ساده و بی‌فایده است. من می‌توانم مسئله را به نحو بهتری مطرح کنم. می‌توانم عبارات «دولتی و انقلابی» را با واقعیت ۱۹۲۰ مقایسه کنم و نشان دهم که چه گونه این دو با هم متفاوتند. تذکر تو درباره این که «لنین پس از فروپاشی انترناسیونال دوم نگاهی اجمالی به این نکته (ماهیت دولت) داشت و سپس موضوع را به کلی فراموش کرد (صفحه ۲۷۲) نوعی طفره رفتن و خود را به نادانی زدن است. آنچه عملاً اتفاق افتاد این بود که پس از کسب قدرت در اثر انقلاب کارگری، لنین و رفقای هم‌زمش خود را با «دولتی بورژوایی که فاقد بورژوازی بود» رودر رو دیدند (صورتبندی لنین نیز همین بود).

تو می‌گویی: «در پشت تفکر بلشویک‌ها پنداشتی از دولت و حزب قرار داشت که سد راه فهم آن چه در حال رخ دادن بود می‌شد» (صفحه ۵۹). نظر من این نیست. هشپاری و روشن‌بینی لنین درباره این مسئله که ترسکی کوشید آن را در کتاب خود انقلابی که به آن خیانت شد، مدون سازد، راه را برای فهم این مسئله باز می‌کرد. می‌گویم «راه را باز می‌کرد» و نه آن که به تمام مسائل پاسخ می‌داد... اما آیا براستی «راه را سد» می‌کرد؟ البته که نه! آن چه مورد توجه است، صداقت و صراحتی است که آنها در جهت حل این مسئله به خرج دادند، آن هم درست در بحبوحه جنگ داخلی.

تواز تروریسم و کمونیسم نقل قول می‌کنی و شکایت داری که در دهه ۱۹۳۰ ترسکی هیچ «هشپاری» نداده است. درباره چه چیزی باید «هشدار» می‌داد؟ نظر من این است که شرایط مشخص نوشته شدن این کتاب، خود همه چیز را توضیح می‌دهد. اما انتقاد تو به ترسکی از موضع ضعف است و او را متهم می‌کنی که مسائل را در شرایط خاص خودشان قرار نداده است، این دقیقاً همان کاری است که تو در انجام آن ناتوان بوده‌ای.

جوهره سیاست بلشویکی در دهه ۱۹۲۰ نوعی خوش‌بینی افراطی (حتی می‌توان از واژه خیالی نیز استفاده کرد) در مورد گسترش سریع انقلاب و این تصور بود که با شکست سفیدها و باقی ماندن در قدرت راه برای حل سریع مسائلی که در ۱۹۱۸ و ۱۹۱۹ گریبان آنها را گرفته بود، باز خواهد شد. اما چه اتفاقی رخ داد؟ شورش‌های خونین، ددمنشانه و گسترده دهقانان؛ معترضین کارگر، شکست مصیبت‌بار یورش به لهستان. نتیجه شکل‌گیری برنامه نپ بود. لنین نسبت به آن چه در حال وقوع بود، کاملاً هشپار بود (نقل قول‌های ویکتوریا سرژ را به خاطر بیاور) و من همان گونه که ژاک سادول می‌گوید این حقیقت را درک می‌کنم که بلشویک‌ها در شرایطی قرار داشتند که می‌توانست به ترمیدور آنها منتهی شود، بنابراین کوشیدند نگذارند نظیر ژاکوبن‌ها، گیوتین سرنوشت

آنها را تعیین کند.

وقتی تو می‌پرسی «پس از این مجادلات (بر سر اتحادیه‌های کارگری) چه رخ داد؟» (صفحه ۶۶). در واقع هیچ تلاشی در جهت بررسی مشخص برنامه نپ انجام نمی‌دهی، بلکه با شتاب آن را دور می‌زنی. برخی کمونیست‌های جوان که با شنیدن اخبار نپ از «انسانی زندگی کردن» مایوس شده بودند، خود را کشتند. ما باید این واقعیات مشخص را مورد دقت قرار دهیم، چرا که نتیجه تلاش‌های فوق انسانی هستند که نسل آنها برای دقیقاً «انسانی زندگی» کردن انجام داد. اگر قصد تو این است که تأکید کنی که بسیاری از آنها در رودررویی با پدیده جدیدی که نسل آنها آفریده بود با ساده لوحی فراوان از اصطلاح «دولت کارگری»، «دیکتاتوری»، و «قوانین آهنین تاریخ» و غیره استفاده کردند و به بحث‌های میان بوخارین و لنین با دقت کامل گوش نکردند و یا مساعدتی در این جهت انجام ندادند، و یا این که بسیاری از آنها جنگیدند بی آن که درک خود را درباره آن چه رخ می‌داد، تعمیق بخشند، می‌توانم با تو موافقت باشم. اما این آن چیزی نیست که تو می‌گویی. حرف تو تنها این است که آنها چیزهایی می‌گفتند که با آن چه مارکس می‌گفت، تفاوت داشت، و پس از تأکید بر این نکته، تحریف کامل افکار مارکس را که هر چند ممکن است با زینوویف و بوخارین و همفکرانشان آغاز شده باشد، نادیده می‌انگارد و تنها آن را به شکلی فرض می‌کند که ما امروزه تحت نام استالین قرار می‌دهیم. این یک فرایند کامل بود و لازم است با دقت تمام دنبال شود (درست همان گونه که مارکس کار نظریه پردازان اقتصاد سیاسی را دنبال کرد)، اما تو همه این‌ها را در زوروق «مارکسیسم» می‌پیچی و مهر «بن‌بست» بر آن می‌کوبی. آیا این همان چیزی است که نسل بعدی می‌باید فراگیرد؟

بر این خوش بینی بیش از اندازه بلشویک‌ها و نه «سد شدن راه فهم» بلشویسم در سال‌های ۲۰-۱۹۱۹ بود که امواج انرژی روشنفکرانه را رها کرد. در آن زمان آن گاه که ماشین دولت پیشتر و بیشتر متمرکز می‌شد و اقتصاد با سرعت هر دم

بیشتری از هم می‌گسیخت، بحث‌های الهام‌بخشی بر سر این که چگونه می‌توان «انسانی زندگی کرد» آغاز شد.

اثر کولنتای، اثر پر بار لونا چارسکی در مورد روشنگران، بحث مذهب و قانون، بحث در میان هنرمندان و غیره و غیره، در کمینترن شکل گرفت.

بخش اعظم این مباحث به فاصله اندکی کم و بیش از میان رفتند. اما به نظر می‌رسد که پیشنهاد تو این است که با قرار دادن همه این آثار با نام «مارکسیسم» با آنها به مثابه آثاری بی‌ارزش برخورد کرده و از مطالعه آنها صرف نظر کنیم.

۴. ترسکی در دهه ۱۹۳۰ آمادگی سخن گفتن درباره سال ۱۹۲۰ را نداشت. او کتاب انقلابی که به آن خیانت شد را نوشت. تو اولین پاراگراف استالینیسیم و بلشویسم را نقل کرده‌ای «به اثبات رسیده است که ... دفاع جانانه از افکار رسمی ... کافی نیست». اما انقلابی که به آن خیانت شد (دیگر صحبتی از نوشته‌های او درباره فاشیسم، هنر، اسپانیا، فلسفه و غیره نمی‌کنم) آشکارا از حدود دفاع از اندیشه‌های رسمی درمی‌گذرد. این کتاب تلاش داشته بگوید دولت کارگری چیست یا دولت کارگردایی شده وجود داشته یا نداشته است. این کتاب این امر را مسلم نمی‌پندارد. در واقع حرف من این نیست که این آخرین کلام درباره این موضوع است یا کافی است یا این که ترسکیست‌ها مسئولیت عظیم شکست در پیشبرد این بحث را حتی برای سر سوزنی به جلوی سالها بر عهده نمی‌گیرند. آنها با این مسئولیت را بر دوش می‌کشند. در پیشبرد این بحث اساسی است که به مارکس بازگردیم، ببینیم او در این باره چه می‌گوید، ببینیم او درباره کمون پاریس چه می‌گوید، درباره دولت کارگری چه نمی‌گوید و غیره. اما این پایان ماجرا نیست. برای مثال تو باید مرا متقاعد کنی که این واقعیت که مارکس هرگز از عبارت «دولت کارگری» استفاده نکرده، از این حقیقت که او هرگز از واژه «کامپیوتر» استفاده نکرده با معناتر است. به عبارت دیگر در هر دو مورد از وجود هیچ کدام از این دو اطلاعی نداشته است.

خوانندگان تو پس از پایان کتاب بالاخره در نمی‌یابند که نظر تو درباره روسیه سال‌های ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۱ چیست. تو به من نشان نداده‌ای که صورت‌بندی‌های که درباره بالا ذکر شده و لنین آنها را به کار برده و آن چه ترسکی در انقلابی که به آن خیانت شد به ناچار گفته، راه را برای درک این مسائل باز نمی‌کند. بحث جداگانه‌ای نیز درباره این که چگونه اصطلاح «دولت کارگری» مورد سو، استفاده قرار گرفت، وجود دارد که بی‌تردید بخشی از بحث درباره کاربرد نادرست واژه کمونیسم را (که به طور قطع کلام مارکس است) تشکیل می‌دهد. اما تو چشم خود را بر روی هر دو بحث بسته‌ای.

۵. تو می‌گویی لوکزامبورگ در مخالفت با برنشتاین بیش از کائوتسکی پیش رفت، اما «به هیچ‌وجه به ریشه‌های فلسفی مسئله نپرداخت» (صفحه ۷۲)؛ لنین «هرگز کلمه‌ای در مخالفت با نگرش فلسفی آن‌ها (کائوتسکی و پلخانف) به چاپ نرساند». (صفحه ۹۰)؛ ترسکیست‌ها «هرگز راه‌حلی نظری برای رسوخ به هسته فلسفی آن (استالینیسیم) نیافتند. بهترین کاری که از دست آنها ساخته بود به افشای این نکته ختم می‌شد (که سیاست استالین با لنین مخالف بوده است)» (صفحه ۴۹). من فکر نمی‌کنم «اساس» اصلاح‌طلبی یا «هسته» استالینیسیم، فلسفی باشد. به طور قطع «هسته» اصلاح‌طلبی و استالینیسیم همان چیزی است که آنها مطرح کرده‌اند و همچنان آن را فشار سرمایه بر جنبش کارگری و (مرا بابت استفاده از این واژه می‌بخشی، و حتماً برای من روشن خواهی کرد که باید به جای آن از چه اصطلاح دیگری استفاده کنم) «دولت کارگری» می‌خوانند. به طور قطع لنین و لوکزامبورگ و همفکرانش وظیفه خود را شکست اصلاح‌طلبان در حوزه عمل می‌دانند، همان‌گونه که ترسکی در مبارزه در برابر استالینیسیم به کار برد. منظور من این نیست که مبارزه علیه اصلاح‌طلبی و استالینیسیم نباید در حوزه فلسفی نیز جریان داشته باشد؛ بویژه تأثیر تباہ‌کننده استالینیسیم بر تمامی آنچه تحت عنوان مارکسیسم جریان دارد، می‌باید بیرون کشیده شده،

بررسی شده و کنار گذاشته شود. شاید این مهمترین وظیفه در حال حاضر نیز باشد. اما «انسانی زندگی کردن» در دوران بلافاصله پس از جنگ جهانی اول به معنای مشارکت در انقلاب روسیه بوده است. این طور نیست؟ به نظر می‌رسد تو پیشنهاد دیگری دارد؟ منظور من این است که اگر انقلابیون آن زمان وظیفه اصلی خود را کشف مجدد «هسته فلسفی» آثار مارکس ندانسته‌اند تا بدین وسیله «هسته فلسفی» اصلاح‌طلبی و استالینیسم را آشکار سازند، حتماً کارهای مهمتر دیگری برای انجام دادن داشتند.

البته نکته این نیست که به آنها بگوئیم چه باید می‌کردند. بلکه این است که ما چه باید بکنیم؟ من فکر نمی‌کنم مسئله اصلی ما «هسته» باشد. استالینیسم به مثابه نوع اضمحلال ایدئولوژیک و استالینیسم به مثابه نیروی مادی که کارهای کثیف امپریالیستی انجام داده است (تاکنون و از جمله در کامبوج) به طور حتم می‌باید بر بستر تمامی پرسش‌هایی که تو در فصل پنجم درباره قرن بیست و یکم پیش کشیده‌ای، طرح شود.

۶. طبقه یا حزب. تو در نتیجه کتاب می‌گویی «البته خود مارکس هرگز به یک "حزب مارکسیستی" یا چیزی شبیه به این تعلق نداشت» (صفحه ۲۸۰). تو درباره چه باید کرد؟ می‌گویی: «شما به هیچ وجه نمی‌توانید چنین مضمونی را در نوشته‌های مارکس و انگلس بیابید. آنها در تمام عمر خود علیه کسانی که فرقه‌ساز بودند و قصد داشتند جهان را چنان نشان دهند که می‌باید باشد، مبارزه کردند». (صفحه ۷۵). تو از زیر بار مشکلات شانه خالی می‌کنی.

آشکار است که حزب بلشویک یک «فرقه» نبود. تعداد بسیار زیادی از احزابی که بعدها ادعای بلشویکی بودن داشتند، چنین بودند، اما خود حزب بلشویک چنین نبود. بعلاوه وقتی درباره لنین و بردن آگاهی سوسیالیستی به درون جنبش کارگران از بیرون سخن می‌گویی، لازم است گفته‌های او را از تاریخ سوءاستفاده‌های بعدی فرقه‌ها، استالینیست‌ها و دیگران از این واژه‌ها، جدا کنی

... و به خاطر تو می آورم که این توصیف لنین از فعالیت‌های خود مارکس و انگلس بوده است؛ من نمی دانم چرا تو این قدر روی این مسئله کار کرده‌ای و نسبت به آن هیجان نشان می دهی. مارکس کوشید «آگاهی سوسیالیستی» را به درون جنبش کارگری ببرد، ابتدا از طریق اتحادیه کمونیست‌ها و سپس از طریق تماس‌هایی که با انترناسیونال اول، و مکاتباتی که با سوسیال دمکرات‌های آلمان و فرانسه داشت. تو به بی‌علاقگی او نسبت به بسیاری از رهبران سوسیال دمکرات‌های آلمان و فرانسه اشاره می‌کنی (اما بحث او با آنها چه بود؟) آیا تعبیر این مباحث چونان تلاش‌هایی برای «منحرف ساختن مبارزات خود به خودی جنبش طبقه کارگر و بردن آن به زیر بال‌های بورژوازی» غیرعقلانی می‌نماید؟ مارکس به روشنی تمام باور داشت جنبش کارگری تحت تأثیر این نوع فشارها، چنین خواهد کرد و تمامی کلمات موهنی که درباره «اشرافیت کارگری» بریتانیا بر زبان آورده است به همین مسئله ارتباط دارد.

بحث من این نیست که باید درباره سنت‌های توطئه‌آمیز روسی که در حزب لنین نیز بازتاب داشت، سخن گفت. من نمی‌گویم که هیچ بحثی درباره چه باید کرد؟ که در نقطه‌ای از تاریخ به مثابه توجیهی برای فرقه‌سازی مورد استفاده قرار گرفت، نباید کرد. اما بار دیگر چنین به نظر می‌رسد که تو از زیربار مشکلات شانه خالی می‌کنی. این مسائل ربطی به این پرسش ندارد که آیا لازم است سوسیالیست‌ها افکار خود را به درون جنبش کارگری ببرند، در صفحه ۱۸۲ کتاب تو تلویحاً اعلام می‌کنی که این کار لازم است. از نظر من نقطه شروع لنین نیز همین بوده است. آری. در حزب او آدم‌هایی با اذهان توطئه‌گری بودند که تلاشی در جهت «انسانی‌سازی کردن» نشان نمی‌دادند؛ یوزف استالین احتمالاً نمونه‌ای از این افراد است که با روان‌شناسی او به خوبی آشنایی داریم. اما تو به جای آن که با کار کردن روی این تاریخ نشان دهی که پیش بردن نظرات مارکس به چه معناست و نفی آن به چه معنا، این دو را قاطی کرده‌ای.

۷. نمونه بسیار خوب (یا شاید بد) نشان دادن آشفتگی در مورد «افکاری که به بردن آگاهی» به درون جنبش طبقه کارگر از بیرون، «رهبری پیشاهنگ» و غیره مربوط می‌شود، نتیجه‌ای است که در فصل سوم گرفته‌ای (نتیجه تفکر نه چندان کافی درباره تزه‌های فوئرباخ). «امروز به طور قطع می‌دانیم و پیش از این نیز می‌دانستیم که هیچ‌کس را نمی‌توان به زور آزاد کرد یا به سوی انسان شدن سوق داد. هر نوع تفکری جز این، معنای انسان بودن را تحریف می‌کند. به علاوه آن کسانی که مدعی «بردن» آگاهی «صحیح» میان توده‌ها هستند، این آگاهی را از کجا آورده‌اند؟» (صفحه ۱۳۱)

تو در این جا به روشنی به شیوه جورج ارول به پیشاهنگان طبقه کارگر به عنوان کسانی اشاره می‌کنی که «مردم را به زور آزاد می‌کنند». در دنیایی که موضوع ۹۰ درصد کتاب‌ها نسبت دادن مسئولیت استالینسم به گردن لنینیسم است، این تلاش را نمی‌توان تلاشی موجه دانست. به همین ترتیب تو اشاره می‌کنی: «آن چه را که نباید انجام داد به خوبی قابل تشخیص است. بسیاری درگیر «مهندسی اجتماعی» (انسان‌هایی که می‌دانند در پاسخ‌هایی که به ما تحمیل می‌شود، خیر ما نهفته است) هستند» (صفحه ۲۶۲). ما می‌توانیم حداقل یک بار در هفته همین عبارات را از سیاستمداران ارتجاعی روسیه یا دانشگاهیان امریکایی در اشاره به انقلاب روسیه بشنویم. در کتابی که تو درباره انقلاب روسیه به تفصیل نوشته‌ای خوانندگان تو می‌پندارند که تو نیز به گروه کر پیوسته‌ای. چرا خودت را در این موضع قرار داده‌ای؟ فکر می‌کنی در جهانی خالی از سیاستمداران روسی و دانشگاهیان امریکایی به سر می‌بری؟ با نهایت تأسف باید بگویم که چنین نیست.

۸. مارکس و روس‌ها. من متوجه نکته‌ای که می‌خواهی بگویی نمی‌شوم. مارکس نارودنیک‌ها را همانند فنیان‌ها دوست داشت، فقط به این دلیل که از روحی انقلابی برخوردار بودند. خوب که چی؟ او کلمات تحقیرآمیزی درباره گروه

ژنو گفته است (اما همان‌گونه که خودت گفته‌ای او درست آنها را نمی‌شناخت). برای کسی که به لنین انتقاد می‌کند که چرا در مبارزه خود با پلخانف ژرف‌تر از این عمل نکرده است، تو خود نمونه بدتری به حساب خواهی آمد.

برحسب اتفاق، این تصویر بدون نام بردن از چرنیشفسکی و کتابی که درباره مارکس نوشته ناکامل به نظر می‌رسد.

نکات دیگری هم درباره فصل چهارم وجود دارد که قصد دارم به تو بگویم. امیدوارم نقد خود را درباره هوش مصنوعی و جامعه‌شناسی زیستی ادامه بدهی، آن چه نوشته‌ای شروع بسیار خوبی است. من با بحثی که درباره «نظریه» کرده‌ای موافق نیستم، چنین به نظر می‌رسد که تو این واقعیت را در نظر نگرفته‌ای که تعداد بسیار زیادی از مارکسیست‌ها از این واژه در معنای وسیع‌تر و بسیار پیچیده‌تری از آن چه تو آن را معنا کرده‌ای، استفاده می‌کنند.

با بهترین آرزوها

سیمون

۲۷ فوریه ۱۹۹۸

سیمون عزیز!

از وقتی نامه‌ای از پتروژاودسک برای من نوشتی دو سال می‌گذرد و در تمام این مدت در دسرهای من اجازه نداد، پاسخ‌نامه تو را بدهم. شکاف میان ما گذرناپذیر به نظر می‌رسد. این خطای من بوده است.

بنابراین زمانی که یکدیگر را در گردهمایی سوسیالیستی بین‌المللی ملاقات کردیم، خود را موظف دیدم این خطا را جبران کنم. کاملاً روشن است که موارد اختلاف همچنان لاینحل باقی مانده‌اند، هر چند شاید اکنون دیگر هر دوی ما آن قدر رشد کرده‌ایم که با آنها در آویزیم و از عهده آنها برآئیم. قبل از هر چیز باید بگویم که چیزی بیش از ۱۲ سال از بیرون زدن ناگهانی هیلی می‌گذرد، تجربه‌ای که وضعیت همه ما را در آن گروه روشن کرد و اکنون تنها پس از آن واقعه است که ما توانایی آن را یافته‌ایم که برخی از مضامین اصلی آن چه در آن زمان کشف کردیم، درک نمائیم: مبارزه در راه کمونیسم خود به معنای کمونیست بودن است.

اجازه بده با این نظر تو آغاز کنم که مرا مبدع این فکر معرفی کرده‌ای که تلاش بلشویک‌ها میان سال‌های ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۱ «ارزش مطالعه و بررسی را ندارد». خوب تو کاملاً اشتباه می‌کنی. در هر حال نظر من این است که برای انجام این مطالعه و بررسی بسیار حیاتی لازم است دو جنبه از «مارکسیسم» را از هم جدا کنیم. از یک سو ما تاریخ قرن‌ها مبارزه طبقه کارگر را داریم که در دو سطح جریان داشته، ابتدا توسط مارکس و سپس از طریق تجربیات انقلاب و جنگ داخلی. از سوی دیگر پیکره‌ای از افکار و جود دارد که مارکسیست‌ها طی تلاش‌های خود برای فهم تاریخ ایجاد کرده‌اند.

بحث ما که مدت زمانی طولانی است ادامه دارد، همیشه چیزی شبیه به این بوده است. من می‌گویم: «ماتریالیسم و امپریو کرسیسم لنین کتابی منحنط

است» و تو اعلام می‌کنی که «فراخوانی "همه قدرت به دست شوراها" ... پاسخی بوده به کائوتسکی و پلخانف». من به صورت بندی‌های چه باید کرد؟ حمله کرده‌ام، و تو به من می‌گویی که بلشویک‌ها یک فرقه نبوده‌اند. من می‌گویم: «مفهوم "دولت کارگری" با پنداشت مارکس درباره انقلاب کمونیستی مغایرت دارد» و تو پاسخ می‌دهی: «بینش و بصیرت لنین درباره این مسئله که ترسکی کوشید آن را در انقلابی که به آن خیانت شد، مدون سازد، راه را برای درک آن باز کرده است». فکر می‌کنم کاملاً روشن باشد که ما درباره موضوع واحدی سخن نمی‌گوئیم.

آری، البته که انقلاب اکتبر کودتا نبوده است؛ بلکه در واقع نتیجه عمل توده‌ها و بخش مهمی از پرولتاریای بین‌المللی بوده که بی‌شک تحول عظیم اجتماعی را به بار آورده است. به طور قطع حزب بلشویک در ۱۹۱۷ نه فرقه سیاسی، بلکه سازمانی قدرتمند و متشکلی از کارگران بوده است. آری لنین و ترسکی سیاست‌های انترناسیونال دوم را درهم شکستند. اما تو تأکید می‌کنی که «وظیفه ادامه کاری است که (با لنین و ترسکی) شروع شده است». استدلال من این است که مقولات نظری که «مارکسیسم» کوشیده از طریق آن‌ها قرن بیستم را درک کند، اولاً نظرات مارکس نبوده و ثانیاً نادرست بوده است. آنچه ما نباید انجام دهیم، «ادامه دادن» همین مسیر نظری است. از نظر افرادی نظیر ما که دهه‌ها برای این ایده‌ها و افکار جنگیده‌اند، این تغییر مسیر بسیار دشوار است. لازم است ما گام‌های پیشین خود را مجدداً از خاطر گذرانده و تشخیص دهیم که در نوعی بن‌بست نظری گیر افتاده‌ایم.

پس از این است که ما به نحوی انتقادی و باز، قادر خواهیم بود کل این پیکره اعتقادی را مورد بازبینی قرار دهیم. در غیر این صورت سوسیالیسم انقلابی قادر به تجدید حیات نخواهد بود.

البته لازم است تاریخ اکتبر و انترناسیونال کمونیستی را با دقت فراوان

بخوانیم. این هم به منزله حمایت از اهداف آنها در مبارزه‌ای است که انجام دادند و هم بررسی نقاط ضعفی که نشان می‌دهد فهم آنها از مبارزه خطا بوده است. گسست از سخت‌کیشی انترناسیونال دوم در سال‌های ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۹ تنها بخشی از کاری بود که می‌بایست انجام می‌شد. اولین کنگره‌های انترناسیونال کمونیستی پیکره‌ی تحلیلی کائوتسکی و پلخانف را به لحاظ سیاسی درهم کوفتند. اما اساس نحوه نگرش انترناسیونال کمونیستی و تصویری که از رابطه میان حزب، دولت و طبقه داشت، برخاسته از نظرات کائوتسکی و پلخانف بود. البته خصومتی که ما نسبت به استالینسینسم احساس می‌کنیم، در درجه اول فلسفی نیست. اما جنگ ما برای آزادی خودمان از اثرات آن (و در ۱۹۸۵ ما دریافتیم که این اثرات بیش از آنی بوده که ما در تصور داشتیم) می‌باید رسوخ به هسته فلسفی آن را نیز دربرداشته باشد.

باردیگر به این پنداشت‌های همزاد، یعنی دولت‌کارگری و حزب سانترالیست دمکراتیک توجه کن! نه تنها نمی‌توان این پنداشت‌ها را در نوشته‌های مارکس پیدا کرد، بلکه می‌توان تضاد آنها را با مجادلات او بر سر این که پرولتاریا عامل خودمختار (سوژه) تاریخ است به روشنی دریافت. مارکس پی‌برد که راه فراتر رفتن از سرمایه، دولت، خانواده، حقوق و غیره را نه تنها نمی‌توان در برنامه هیچ‌کسی یافت، بلکه در هیچ سازمان، و هیچ نظریه وجود ندارد؛ توانایی پرولتاریا است خود را به مثابه عامل خودمختار (سوژه) متشکل سازد.

«مارکسیسم» (و بویژه «مارکسیسم - لنینیسم») گاهی چرب‌زبانی‌های درباره این ایده که پرولتاریا عامل ذهنی بوده ایراد می‌کند، اما عملاً شاهد بودیم که حزب و دولت‌کارگری «عامل خودمختار» بوده‌اند. این اساس اندیشه انترناسیونال سوم را تشکیل می‌داد، ایده‌ای که به انترناسیونال چهارم نیز راه یافت. باردیگر به نوشته‌هایی نظیر اخلاقیات آنها و ما نگاهی بینداز و ببین چگونه ترسکی اساس برداشت خود را از اخلاق بر حزب و نه بر پرولتاریا قرار می‌دهد. این حزب

بود که عاملِ مدبرِ تاریخِ مدرن محسوب می‌شد، ما همگی به این امر اعتقاد داشتیم.

این چنین نحوه نگرش در برابر افکار مارکس قرار می‌گیرد که برخلاف سوسیالیسم پیشین و بعدی همگی ما، لازم می‌بیند که کمونیست‌ها «سخنگوی جنبش واقعی» شوند. این جنبش درون طبقه کارگر است که ذات مبارزه‌ای را شکل می‌بخشد که طبقه کارگر برای تحقق محتوای انسانی خود انجام می‌دهد، چرا که معنای سرمایه این است که کار، جنبه ذهنی تناقض درون سرمایه را تشکیل می‌دهد. هر شیوه نگرش دیگری به جهان بدنبال آن است که سوسیالیسم را به عنوان شکل نوینی از واقعیت، نظریه و عمل تحمیل کند. (من برخلاف ایستوان مساروش، اما کاملاً در جهت کارل مارکس، نمی‌خواهم از سوسیالیسم چونان صورت‌بندی نوین اجتماعی یا شیوه تولیدی جدید سخن بگویم؛

سوسیالیسم موانعی را که بر سر راه زندگی راستین انسانی قرار دارد، از سر راه برمی‌دارد و نه این که خود مانع دیگری بتراشد).

آزادسازی پرولتاریا کار خود پرولتاریاست. هر چیزی در نظریه و عمل مارکسیستی که از این ایده نتراویده باشد، می‌باید مورد تعرض و هجوم قرار گیرد و از آن جمله «بردن آگاهی به درون از بیرون است». کمونیسم یک «دکترین» نیست، بلکه «جنبش اکثریت عظیم» است. فرا رفتن از سرمایه بدون «آگاهی کمونیستی» و «دگرگون ساختن انسان‌ها» «در مقیاس کلان» غیرممکن است و این به معنای خود دگرگون‌سازی است. آنچه در تز سوم فوئرباخ «عمل انقلابی» خوانده می‌شود، فعالیت «پیشاهنگ» مجهز به برنامه «درست» نیست، بلکه «همزمانی» تغییر شرایط و فعالیت انسانی یا «خود تغییر است».

توجه‌هایی هم درباره این نکته گفته‌ای که آنچه درباره مسئله اصلی مارکس بر زبان آورده‌ام، یعنی همان «انسان زندگی کردن»، کاملاً درست است. اما

برداشت اصلی بلشویسم که حزب و دولت کارگری را به عامل خودمختار (سوژه) مبدل ساخت این ایده را به رویایی برای آینده تبدیل کرد و از این روی وضعیتی را به بار آورد که با مبارزه برای نیل با آن تعارض دارد. باید گفت اگر «عمل انقلابی کردن» از پیش «انسانی زندگی کردن» نباشد، در واقع دروغی بیش نیست. ما می‌کوشیم برای آزادی انسانیت بجنگیم، در حالی که خودمان با ذهنیت بردگان حزبی زندگی می‌کنیم. نمی‌توانیم بطور قطع بگوییم که هر آن چه مارکس نوشته با چنین برداشتی تطابق دارد، اما بر آن هستیم که خواست او همین بوده است.

لنین و ترسکی انقلابیون بسیار بزرگی بودند، اما اندیشه هیچ‌یک از این دو کوچکترین برخوردی با این مسائل نداشت. (سِرژ به این مسئله بسیار نزدیک‌تر از آنها بود). آنها انقلاب را چونان ضرورتی اسفانگیز می‌دیدند؛ که زندگی انسانی تنها پس از آن فرا خواهد رسید. لازم است آثار آنها را مطالعه کنیم تا ببینیم شرایطی که آنها در آن مبارزه می‌کردند، تقریباً هر نوع برداشت دیگری را جز آنچه آنها داشتند، غیرممکن می‌کرد، حتی برای خود آنها. اما اکنون این کار هر چند دشوار اما امکان‌ناپذیر است. برای همین است من به مبارزه خودعلیه هر گرایشی که قصد چسبیدن به صورت‌بندی‌ها و فرمول‌ها، مقولات و عادات اندیشه را دارد، ادامه خواهم داد.

با بهترین آرزوها

سیریل

یادداشت‌ها

پیشگفتار

1. C.S. Smith, *Individual and Social Relations*, *Fourth International* (January, 1974).
2. C.S. Smith, *Communist Society and Marxist Theory* (London: Index Books, 1985).

فصل ۱

3. *The Poverty of Philosophy*, Marx and Engels Collected Works (London: Lawrence and Wishhart, 1975/94).

فصل ۲

۴. نقل قول از نامه انگلس به برنشتاین ۲۳ نوامبر ۱۸۹۲ نگاه کنید به

Hal Draper: *Karl Marxs, Theory of Revolution, 4 vols* (New York: Monthly Review Press, 1977, 1978, 1986, 1990).

5. See B.J. Dobbs, *The Hunting of the Green Lyon: The Foundations of Newtond Alchemy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), and especialy her second book, *The Janus Faces of Genius: The Role of Alchemy in Newtons Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

6. I. Silber, *Socialism: What Went Wrong? An Inquiry into the Theoretical Sources of the Socialist Crisis* (London: Pluto Press, 1994)

نمونه خوبی است. نویسنده مبارز قدیمی حزب کمونیست ایالات متحده امریکا است و می‌کوشد طبیعت استالینیسیم را بررسی کند. او نکات ارزشمندی را متذکر شده است، اما به هیچ وجه نمی‌توان آن‌ها را آزمون واقعی اندیشه‌های مارکس دانست.

7. Georgi Plekhanov: *Selected Philosophical Works, II*, (Moscow: Progress Publishers, 1976).

8. *History of the Communist Party od Sovit Union (Bolsheviks): Short Course* (Mosscow: Foreign Languages Publishing House, 1939), p. 105.

9. Qioted in Helena Sheehan, *Marxism and the Philosophy of Science, vol.1, The First Hundred Years* (New Jersey: Humanities Press), p. 183.

10. *History of the Communist Party od Sovit Union (Bolsheviks): Short Course* (Mosscow: Foreign Languages Publishing House, 1939), p. 115.

11. *Ibid.*, p. 114.

12. *Ibid.*, p. 119.

13. *Ibid.*, p. 123.

14. *Ibid.*, p. 126.

15. J. Habermas, *The Reconstruction of Historical Materialism*, in Tom Rockmore, *Habermas on Historical Materialism* (Bloomington: Indiana University Press, 1989).
16. See P. Pomper, *Trotsky's Notebooks 1933-35* (New York: Columbia University Prsee, 1986).
17. L. Trotsky, *Stalinism and Bolshevism* (London: New Park, 1959), p.2.
18. L. Trotsky, *Terrorism and Communism* (London: New Park, pp. 1975), 121 and 123.
19. *Ibid.*, pp. 151 and 159.
20. *Ibid.*, p. 177.
21. *Capital, Vol. 1* (Harmondsworth: Penguin, 1976).
22. *Th State and Revolution*, V.I. Lenin: *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1960-80), Vol. 25, p. 385.
23. *The ABC of Communism* (Harmondsworth:Penguin,1969), Para, 5.
24. *Ibid.*, Para. 23.
25. *Ibid.*, Para. 48.
26. N. Bukharin, *Historical Materialism: A System of Sociology* (Michigan: Ann Rbor, 1969).
27. V.I. Lenin: *Collected Works* (London: Lawrance and Wishart, 1960-80), vol 32,p.24.
28. V.I. Lenin: *Collected Works* (London: Lawrance and Wishart, 1960-80), vol 32, p.48.
29. *Ibid.*
30. G. Lukacs, *History and Class Consciousness* .(London: Merlin,

1971).

31. See Douglas Kellner, *Karl Krosch: Reveloutionary Theory* (Texas University Press, 1974), p. 46.

32. Ibid.

33. *Survey*, No. 47, April 1967, p. 152.

۳۴. از بریان پیرس بابت معرفی این مرجع تشکر می‌کنم.

اثر کائوتسکی دکتربین های اقتصادی کارل مارکس نخستین بار در ۱۸۸۷ در آلمان به چاپ رسید، اما بعدها بود که بویژه ترجمه انگلیسی آن در جنبش کارگری از شهرت و اعتباری برخوردار شد.

35. See Sheehan, *Marxism*, p. 29.

36. V.I. Lenin: *Collected Works* (London: Lawrance and Wishart, 1960-80), *vol 5*, p.573, 3485.

37. *Communist Manifesto*, MarxEngles *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), *vol. 6*. P. 495.

38. Hal Draper, *The Dictatorship of the Proletariat from Marx to Lenin* (New York: Monthly Review Press, 1987).

همچنین چهار جلد غیر قابل چشم پوشی

Hal Draper: *Karl Marx's Theory of Revolution*, 4 vols (new York: Monthly Review Press, 1977 1978, 1986, 1990).

39. 1903, *Second Congress of the Russian SocialDemocratic Labour Party. Minutes* (London: New Park, 8791), p.168.

40. Trotsky, *Stalin* (London: Panther, 1969),. 97 Pomper,. Also see P. p *Trotsky's Notebooks*, p.83.

41. 1903, pp. 219-20.

42. Ibid.

43. V.I. Lenin: *Collected Works* (London: Lawrance and Wishart, 1960-80), *vol 14*, p.130.
44. Georgi Plekhanov: *Selected Philosophical Works, vol. I* (Moscow: Progress Publishers, 1976).
45. *Life-Wing Communism*, V.I. Lenin: *Collected Works* (London: Lawrance and Wishart, 1960-80), *vol 32*, p.375, 25.
46. Trotsky, *My Life* (Harmondsworth: Penguin, 1975), p.148.
47. Note 6, in Plekhanov's 1905 edition of Engels, *Ludwig Feuerbach* (Peking: Foreign Languages Press, 1976).
48. Georgi Plekhanov: *Selected Philosophical Works, vol. II* (Moscow: Progress Publishers, 1976), p.35.
49. Georgi Plekhanov: *Selected Philosophical Works, vol. I* (Moscow: Progress Publishers, 1976), p. 5445.
50. Georgi Plekhanov: *Selected Philosophical Works, vol. III* (Moscow: Progress Publishers, 1976), p. 212.
51. Georgi Plekhanov: *Selected Philosophical Works, vol. II* (Moscow: Progress Publishers, 1976), p. 409.
۵۲. در اینجا نقل اشاره قابل توجه هگل به این که «ماده» در نزد ماتریالیست‌های قرن هجده دقیقاً با ایده «خدا» در نزد خداشناسان یکسان و برابر است، خالی از ارزش نیست.
53. V.I. Lenin: *Collected Works* (London: Lawrance and Wishart, 196080), *vol 14*, p.130.
54. *Ibid.*
55. V.I. Lenin: *Collected Works* (London: Lawrance and Wishart, 1960-80), *vol 38*, p.180.

56. *Ibid.*

57. *Ibid.*

۵۸. نامه لنین به کامنف جولای ۱۹۱۷.

59. *The Poverty of philosophy*, MarxEngles Collected Works (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 6. P. 212.

60. *The Poverty of philosophy*, Marx-Engles Collected Works (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 6. P. 604.

۶۱. نامه مارکس به گوگلمان ۲۱ آوریل ۱۸۷۱.

62. V.I. Lenin: *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1960-80), vol 25, p.41332.

63. V.I. Lenin: *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1960-80), vol 25, p.490.

۶۴. حتی در رساله انقلاب پرولتاریایی و کائوتسکی مرتد (جلد ۳۸ مجموعه آثار لنین صفحات ۲۲۷-۳۲۵ انتقاد بی رحمانه لنین صرفاً به مسائل سیاسی محدود می ماند.

65. V.I. Lenin: *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1960-80), vol 32, p.94.

66. Trotsky, Stalinism and Bolshevism.

67. *Anti-Dhring*, Marx-Engles *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 25. P.10.

68. *Anti-Dhring*, Marx-Engles *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 25. P.256.

69. *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, Marx-Engles Collected Works (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 26. P.10

70. *Ibid*, vol 26: 38-23.

71. *Ibid*, vol 26: 383.

۷۲. برای کسب اطلاعات بیشتر درباره رابطه مارکس با بلانکی و نقش لافارگ به عنوان یک واسطه نگاه کنید به کتاب *دراپر نظریه انقلاب کارل مارکس*.
۷۳. *دراپر همان کتاب*.

۷۴. *در طول این بخش من از کتاب زیر بهره فراوانی برده ام*

T. Shanin (ed.), *Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of capitalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983).

علاوه بر مطلب ویراستار این کتاب از کمک‌های بسیار مهم افرادی نظیر ودا، درک سایر، کاریگان و ساندرز بهره مند شده است. به علاوه این کتاب نامه *زاسلویچ* پاسخ مارکس و پیش نویس‌ها و مطالب مهم دیگری را نیز دربردارد.

75. *Das Kapital*, first Edition, *Marx-Engels Gesamt Ausgabe*, II, 5, p. 625.

یادداشت‌های در پایان هر فصل آماده است.

76. *Capital*, vol.1, (Harmondsworth: Penguin, 1976).

77. *Capital*, vol.1, (Harmondsworth: Penguin, 1976).

78. *Le Capital* (Paris, 1950), Livre 1, Tome 3, p.156. added to the end of Chapter XXVII.

79. *Marx to Fredrich Sorge*, 27 September 1877.

80. *Marx to the Editorial Board of Otechestvenniye Zapiski*, November 1877.

81. See D. Offord, *The Russian Revolutionary Movement in the 1880s* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

82. S.H. Baron, *Plekhanov, The Father of Russian Marxism* (Stanford: Stanford University Press, 1963).

کتاب قابل اعتنایی در زمینه زندگی نامه پلخانف است، اما در زمینه آثار نظری پلخانف و رابطه آن با مارکس می‌باید این کتاب را با دقت کامل و در کنار دیگر منابعی که نام خواهیم برد، مطالعه کرد.

83. See Shanin, *Late Marx and The Russian Road*, pp. 2069.

84. Marx to Sorge, 5 November 1880.

85. *Marx to Jenny Longuet*, 11 April 1881.

86. *Ibid.*

87. See Jay Bergman, *Vera Zasulich* (Stanford University Press, 1983).

88. *Ibid.*

89. *Marx to Zasulich*, 8 March 1881.

90. Marx-Engels, *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 3. P.2278.

91. *Ibid.*

92. *Communist Manifesto*, Preface to Russian Edition, 24: 624.

93. *The Ethaological Notebooks of Karl Marx (Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock)*, transcribed and edited by Lawrence Krander (Assen: Van Gorcum, 1974).

۹۴. این پیشگفتار در متون مختلفی نقل شده است. برای مثال مراجعه کنید به جلد ۲۹ مجموعه آثار صفحه ۲۶۳ کنید.

95. *Histoire de la II Internationale*, tomes 6-7, pp. 110-11. Minkoff Reprint, Geneva, 1977.

96. *Ibid.*

۹۷. من هیچ اثری از اولین ترازوهای فونرباخ (مجموعه آثار جلد ۵ در سرتاسر آثار پلخانف مشاهده نکردم).

فصل ۳

۹۸. تز دهم از تزه‌های فوئرباخ.

99. *Grundrisse, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 28. P.251.

100. *Six Thesis on Feuerbach, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 6. P.5.

101. *Capital, vol 1*, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.283.

102. *German Ideology, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 5. P.31.

103. *Paris Manuscript, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 3. P.303.

104. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 3. P.2956.

105. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94, vol. 3, P.336.

106. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 3. P.337.

107. *Grundrisse, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 29. P.91.

108. *Ibid, vol 82, p. 240.*

109. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 3. P.299.

110. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 3. P.276.

111. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart,

1975-94), vol. 3. P.298.

112. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 3. P.300.

113. *Tenth Thesis on Feuerbach, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 5. P.5.

114. *Nine Thesis of Feuerbach, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 5. P.5.

۱۱۵. نمونه‌های معدودی در جلد اول سرمایه (چاپ مذکور در بالا) صفحات ۱۰۳-۹۲ و ۱۶۶ در فصل اول و ۹۲۹ در فصل ۳۲ می‌توان یافت.

116. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 3. P.295.

117. *German Ideology, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 5. P.49.

118. *Tirth Thesis on Feuerbach, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 5. P.4.

119. *German Ideology, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 5. P.36.

120. *Capital, vol 1*, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.175.

121. *Capital, vol 1*, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.1745.

122. *Capital, vol 1*, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.169.

که برای آن از واژه (absurd) استفاده کرده است.

123. *Capital, vol 1*, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.169.

124. *Capital, vol 1*, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.1745.

125. *Capital, vol 1*, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.168.

126. *Grundrisse, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and

Wishart, 1975-94), vol. 28. P.94.

127. *Capital*, vol 1, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.165-6.

128. *Capital*, vol 3, (Harmondsworth: Penguin, 1981), p.221.

129. *Capital*, vol 3, (Harmondsworth: Penguin, 1981), p.225.

130. *Capital*, vol 3, (Harmondsworth: Penguin, 1981), p.226.

131. *Capital*, vol 1, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.1789.

132. *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977).

133. *Capital*, vol 1, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.187

134. *Grundrisse, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94, vol. 28. P.413.

135. *Capital*, vol 1, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.174.

136. *Capital*, vol 1, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.139.

137. *Grundrisse, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 29. P.5045.

138. *LabourWage and Capital, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 28. P.413.

139. *Capital*, vol 1, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.769.

140. *Capital*, vol 1, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.134.

141. *Capital*, vol 1, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.176.

142. *Grundrisse, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 28. P.41112.

143. *Grundrisse, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 29. P.91.

144. *Ibid.*

145. *Theorise of Surplus Value, vol.1*, p 31.. 387-8, also Marx-Engles *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), P.306-310.
146. *Theorise of Surplus Value, vol.1*, p 13.. 104, also Marx-Engles *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), P.448. ^
147. *Theorise of Surplus Value, vol.1*, p 31. 401, also Marx-Engles *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), P.448.
148. *Capital, vol 1*, (Harmondsworth: Penguin, 1981), p.772.
149. *Capital, vol 3*, (Harmondsworth: Penguin, 1981), p.913.
150. *Capital, vol 3*, (Harmondsworth: Penguin, 1981), p.911.
151. *Capital, vol 3*, (Harmondsworth: Penguin, 1981), p.969.
152. *Capital, vol 3*, (Harmondsworth: Penguin, 1981), p.517.
153. *Capital, vol 3*, (Harmondsworth: Penguin, 1981), p.596.
154. *Capital, vol 1*, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.29.
155. *Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 11. P.103.
156. *German Ideology, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 5. P.82.
157. *Preface to A Critique of Political Economy, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 29. P.83.
158. *For Example, Grundrisse, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 28. P.419.
- دریک سیر در کتاب خود خشونت انتزاع (اکسفورد: بلاک ول ۱۹۸۷) در این زمینه کتاب مفیدی است.
159. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 92. P.263

160. *Ibid.*

161. *Ibid.*

162. *Grundrisse, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 28. P.390-1.

163. *Grundrisse, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 28. P.101.

164. *Grundrisse, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 29. P.210.

165. *Grundrisse, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 29. P.91.

166. D. Ricardo, *Principles of Political Economy and Taxation* (Everyman Paperback Edition), Chapter 1, Section VII.

167. *German Ideology, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 5. P.77.

168. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 29. P.264.

169. *Grundrisse, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 29. P.133.

170. *The Ecological Notebooks of Karl Marx* (Studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbocke), transcribed and edited with an introduction by Lawrence Krader (Van Gorcum, the Netherlands, 1974).

171. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 3. P.198.

172. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 5. P.467.

173. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 5. P.78

174. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 3. P.198

175. *Grundrisse, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 28. P.420.

176. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 4. P.1201.

177. *Grundrisse, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 28. P.195.

178. *Capital, vol 3*, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.927.

179. *Grundrisse, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 28. P.221.

180. *Ibid.*, vol. 28. P.510.

۱۸۱. تا آنجایی که من می‌توانم بگویم مارکس صرفاً از این عبارت در پاسخ به انتقادهای باکونین استفاده کرده است: «او باید از خود بپرسد: اگر خواهان آن است که آن را دولت کارگری بخواند می‌باید روشن سازد، چنین دولت کارگری چه وظیفه مدیریتی را می‌تواند بر عهده بگیرد.» (مجموعه آثار جلد ۲۴، صفحه ۵۲۰).

182. For example, see Vincent Geoghan, *Utopianism and Marxism* (London: Methuen, 1978).

183. *Capital, vol 1*, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.171, retranslated.

184. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 3. P.2278.

185. *Grundrisse, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 29. P.210.
186. *Ibid.*, vol. 29. P.94.
187. *Ibid.*, vol. 28. P.901.
188. *Ibid.*
189. *Capital, vol 3*, (Harmondsworth: Penguin, 1981), p.959.
190. *German Ideology, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 5. P.52.
191. *Ibid.*, vol. 5. P.523.
192. *Poverty of Philosophy, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 6. P.212.
193. *Civil War in France, Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 22. P.331.
194. *Ibid.*
195. *Ibid.*, vol. 22. P. 331.
196. *Ibid.* Marx-Engles collected works (London: Lawrence and wishart 1975-94). Vol. 22. p. 331.

۱۹۷. به یادداشت ۱۸۱ مراجعه کنید.

198. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 24. P.519.

فصل ۴

199. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 3. P.3034
200. *The Poverty of Philosophy, , Marx-Engles Collected Works*

(London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 6. P.178.

201. *Capital, vol 1*, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.103.

۲۰۲. دوست من توفیق شومار به من می‌گوید که ایده من درباره باورداشت‌های فلاسفه علم تاریخ گذشته است. می‌توانید به پایان نامه دکترای او که به بررسی آن چه او «نظریه پدیدارشناختی» می‌خواند، مراجعه کنید.
۲۰۳. رساله تورینگ در مجموعه زیر تجدید چاپ شد

The Philosophy of Artificial Intelligence, ed. Margart Boden (Oxford: Oxford University Press, 1989).

۲۰۴. برای آشنایی بیشتر با بحث هوش مصنوعی می‌توانید به منابع زیر مراجعه کنید

The Artificial Intelligence Debate: False Starts, Foundations, ed. Stephen R. Graubard, (Cambridge: Cambridge University Press, , 1990)@ J. DaVID Bolter, *Turings Man: Western Culture in the Computer Age* (Harmoundsworth: Penguin, 1984) Boden, *Artificial Interlligence*; and *The Bounderise of Humanity: Humans, Animals, Machines*, eds James J. Sheehan and Morton Sosna, (Berkeley: Berkely University Press, 1991).

205. A Newell and H. Simon, *Heuristic Problem Solving: The Next Advance in Operation Research*, *Operations Reaearch* 6, Jan.Feb, 1958, N. Johnson.

206. P.N. JohnsonLiard, *The Computer and the Mind* (Fontana, 1988), بهترین کتاب در زمینه ادعا ماشین واره بودن ذهن محسوب می‌شود. اما کتاب زیر استدلال‌های قدرتمندی در رد این مسئله ارائه کرده است:

G.M. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind* (Harmondsworth: Penguin, 1993). And See also J.p. Changeux, *Neuronal Man: The Biology of Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

207. See for example Joseph Weizenbaum, *Computer Power and Human Reason* (Harmondsworth: Penguin, 1976), and Terry Winograd, *Thinking Machines: Can There Be? Are We?*, in Sheehan and Sosna (ed), *Boundaries of Humanity*.

208. John Searle, *Minds, Brains and Science: 1984 Reith Lectures* (London: BBC Books, 1984), p. 18. However see John Searle, *Minds, Brains and Programs*. In Boden, *Artificial Intelligence*, p. 68.

«آیا یک ماشین می‌تواند فکر کند» دیدگاه خود من این است که تنها یک ماشین توانایی تفکر کردن را دارا است و در حقیقت تنها نوع خاصی از ماشین یعنی مغزها و ماشین‌هایی که قدرت‌هایی نظیر مغز دارند قادر به انجام این کار هستند، هوش مصنوعی سخن‌چندانی درباره تفکر ندارد، چرا که به مسئله برنامه‌ها می‌پردازد و برنامه‌ها البته ماشین نیستند».

۲۰۹. همان.

210. *Minds, Brains and Programs*, p.84.

211. E.O. Wilson, *Sociobiology: the New: Synthetic* (Cambridge, Mass Harvard University Press, 1975).

212. *Ibid.*, p.552.

213. *Ibid.*, p.561.

214. E.O Wilson, *On Human Nature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), p.3.

215. *Ibid.*, p.56.

216. *Ibid.*, p.95.

217. *Ibid.*, p.169.

218. R. Dawkins, *The Selfish Gene*, (Oxford: Oxford University Press, 1976), preface to the new edition.

219. *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, eds J.H. Barkow, L. Comides and John Tooby (Toronto: Toronto University Press, 1989).

220. *The code of codes: Scientific and Social Issues in the Human Genome Project*, eds D. J. Kelves and L. Hood, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992), p. 96. For Discussion, See R.C Lewontin's *The Doctrine of DNA. Biology as Idiology* (Harmondsworth: Penguin, 1993).

۲۲۱. برای مطالعه دیدگاه اصلی مخالف این نوع «سخت کیشی» به منبع زیر

مراجعه کنید:

Brain Goodvins *How the Leopard Changed its Spots: The Evolution of Complexity* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1994).

222. *The Sociobiology Debate: Reading on the Ethical and Scientific Issues Concerning Sociobiology*, ed. Arthur J. Caplan, with a foreword by Edward. Wilson (New York: Harper, 1978).

223. Steven Rose, R.C. Lewontin and Leon J. Kamin, *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature* (Harmondsworth: Penguin, 1984).

224. *Capital, vol 1*, p. 1512.

225. *Capital, vol.3*, p. 956.

226. *Capital, vol.1*, p. 169. (Harmond wooth, P.169.

227. *Capital, vol.1*, p. 729-30.

228. *Capital, vol.1*, 102.

229. *Grundrisse, Mark-Engles Collected Work*, (London, Lowrence and Wishart, 1975-94), vol. 28, p. 37.

230. Hiroshi Uchida, *Marx's Grundrisse and Hegels Logic* (London: Routledge, 1989).

۲۳۱. در این بحث و سراسر کتاب خود را مدیون ترجمه اوته بابلیتز می‌دانم.

232. Marx-Engles, *Collected Work*, (London, Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 28, p. 37.

۲۳۳. این قطعه از گروندریسه مسئله ساز است: آیا مارکس بر آن بوده که هگل «روش ترکیبی» را ترویج کرده است، اگر چنین بوده باید گفت مرتکب خطا شده است. کتاب منطق هگل درباره روش‌های تحلیلی و ترکیبی سخن گفته است. هگل در فصل آخر علم منطق یعنی ایده مطلق کوشیده وحدت این دو روش را نشان دهد.

کلیت مشخصی که آغاز کننده است چنین امری را در درون خود به مثابه آغاز پیشرفت و تکامل داراست، روش مطلق همچون بازتاب بیرونی عمل کند، بلکه عناصر تعیین کننده را از موضوع خود می‌گیرد، چرا که خود اصل و روح خود موضوع تحت بررسی است، این کمتر از لحظه تحلیلی اختلاف که با آن کلیت آغاز به میل خود را بیرون از خود به مثابه دیگر خود تعیین می‌کند، ترکیبی نیست، باید لحظه دیالکتیک خواند. (صفحه ۳۸۱)

234. *Collected Works*, vol. 28, p. 44.

235. *Collected Works*, vol. 28, p. 43.

236. *Introduction to the Critique of Hegels Philosophy of Law*, *Collected Works*, vol.3: p. 175-6.

237. *Capital*, vol. 1, p. 173.

238. Marx to Edition Board of *Otechestvenniye Zapiski*, November 1877.

239. *Ibid.*,

240. Preface to *Introduction to the Critique of Political Economy*,

Collected Works, vol. 29, p. 263.

241. Ibid.,.

242. *German Ideology, Collective Works*,. 5: p.46. See also p. 5, vol 78.

ضمیمه فصل ۴

243. Reprinted from *Common Sense*, 15, April 1994.

244. *Philosophy of Right*, trans. H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 289.

245. *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), p.16.

246. *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), p.12.

247. *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), p.10.

248. *History of Philosophy* (Introduction), trans. T.M. Knox and A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 17.

249. Ibid.

250. *Science of Logic*, trans A.V. Miller (London: Allen and Unwin, 1969),. p. 594.

251. *Science of Logic*, trans A.V 44.. Miller (London: Allen and Unwin, 1969),. p.

252. *Encyclopedia (Smaller Logic)*, trans 11.. T.F. Geraets et al. (Indianapolis: Hackett, 1991), p.

253. *Encyclopedia (Smaller Logic)*, trans 81.. T.F. Geraets et al. (Indianapolis: Hackett, 1991), p.

254. *History of Philosophy* (Introduction), trans. T.M. Knox and A.V.

Miller (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 3.

255. *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), p.141.

256. *Science of Logic*, trans A.V. Miller (London: Allen and Unwin, 1969), p. 1545.

257. *Encyclopedia (Smaller Logic)*, trans 95, T.F. Geraets et al. (Indianapolis: Hackett, 1991), p. Remark.

258. *Encyclopedia (Philosophy of Nature)*, trans. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1970), p. 247, Remark.

259. *Encyclopedia (Philosophy of Nature)*, trans. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1970), p. 248.

260. *Encyclopedia (Philosophy of Mind)*, trans. W.Wallace Miller (Oxford: Oxford University Press, 1971), p. 381, Remark.

261. See for example, *Encyclopedia (Philosophy of Nature)*, trans Miller (Oxford: Oxford University Press, 1970), p. 173.

262. *Philosophy of Right*, trans. H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 95.

263. See *Encyclopedia (philosophy of Nature)*, trans. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1970), p. 173.

264. Ibid., See also *Science of Logic*. trans A.V. Miller (London: Allen and Unwin, 1969), p. 642.

265. *Philosophy of Right*, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 185.

266. *Philosophy of Right*, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 244, Remark.

۲۶۷. «پسگفتار» چاپ دوم سرمایه جلد اول.

268. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 1. P.491.

269. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 1. P.85.

270. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 3. P.63.

271. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 1. P.1918.

272. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 1. P.187.

273. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 5. P.5.

274. *Capital*, vol 3, (Harmondsworth: Penguin, 1981), p.959.

275. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 3. P.21213.

276. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 28. P.38..

277. *Capital*, vol 3, (Harmondsworth: Penguin, 1981), p.956. See also letter Marx to Engles, 27 June 1867.

278. *Capital*, vol 3, (Harmondsworth: Penguin, 1981), p.311.

279. *Marx-Engles Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 3. P.217.

280. *Ibid.*

281. *Capital*, vol 1, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.169.

۲۸۲. کتاب‌هایی نظیر

The Logic of Marxs Capital, by Tony Smith, Albany, NY: State University of New York Press, 1990) and Deialectics and Social Theory, by Ali Shamsavari (Braunton, Devon: Merlin, 1990).

از نوع گفتمان‌هایی هستند که دانش آموختگان درباره مارکس و هگل انجام می‌دهند و تمامی تمایزات مشخص میان روش‌های این دو را مورد غفلت قرار می‌دهند یا با اشارتی مبهم به «ایده آلیسم» و «ماتریالیسم» این دو را متمایز می‌کنند. چنین نویسندگانی هرگز این پرسش را در مد نظر قرار نمی‌دهند که چرا دیالکتیک هگل چنین صورتی به خود گرفته است و در عین حال هیچ توجهی به این نکته نشان نمی‌دهند که روش مارکس چه کاربردی در زمینه کمونیسم او که هرگز به قدر کافی مورد اشاره قرار نگرفته، می‌توانسته دربر داشته باشد.

283. *Philosophy of Right*, trans. H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 299.

284. *Hiroshi Uchida, Marxs, Grundrisse, and Hegels Logic*, (London and New York: Routledge, 1988).

درباره این فکر و مطالب مربوط به آن بحث مهمی دارد. همچنین می‌توانید به کتاب زیر مراجعه کنید

Patrick Murray, *Marxs Theory of Scientific Knowledge* (New York: Humanities Press, 1988).

285. *Marx-Engles Collected works*(London, Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 5 p. 5.

286. *Capital, vol 1*, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.493.

287. *Capital, vol 1*, (Harmondsworth: Penguin, 1976), p.494..

288. *Marx-Engles Collected Works* (London; Lawrence and Wishart, 1975-94), vol. 3. P.303-4.

فصل ۵:

289. *Communist Manifesto, Marx and Engles Colected Works*, vol.6 (London: Lawrence and Wishart, 1975-94),p. 506.

290. *Capital, vol. 3.* (Harmondsworth: Penguin, 1981), p. 596.

291. *Critique of Hegels Philosophy of The State, Introduction, Marx and Engles Colected Works, vol.3* (London: Lawrence Wishart, 1975-94), p. 182.

292. *Capital, vol.1.* (Harmondsworth: Penguin, 1976), p. 925-6.

293. *Capital, vol.1.* (Harmondsworth: Penguin, 1976), p. 283.



نشر نیکا

مارکسیسم در بحبوحه بحران جهان گستر اجتماعی، آشکارا توان حرکت خود را از دست داد و تقریباً در همه جا به عنوان نظریه‌ای منسوخ طرد شد. سیریل اسمیت قصد دارد با پیش کشیدن این بحث که سنت مارکسیستی ایده اساسی درباره انسان را کنار گذاشته است، آثار مارکس را به شأن در خور آن باز گرداند. اسمیت در کنار نظرات مارکس به آزمودن افکار لنین و تروتسکی نیز می‌نشیند و از اختلاف‌هایی که از کائوتسکی و پلخانف (و حتی معاصران مارکس) سرچشمه گرفته، پرده بر می‌دارد. این کتاب شدیداً بحث برانگیز و تحریک‌کننده است، چرا که پرسش اساسی مارکس را چینیستی انسان می‌داند و نشان می‌دهد هرچه بیشتر از قرن بیست و یکم می‌گذرد، این پرسش پررنگ‌تر می‌شود.

سیریل اسمیت سال‌ها تا هنگام بازنشستگی به تدریس آمار در مدرسه اقتصادی لندن مشغول بود. کتاب جامعه‌کمونستی و نظریه مارکسیستی (۱۹۸۸) نیز از تألیفات اوست. کتاب «کارل مارکس و خودآفرینی انسان» را نشر نیکا در سال ۱۳۸۴ منتشر کرده است.

ISBN 964583658-1



9 789645 836588

قیمت ۴۸۰۰ تومان