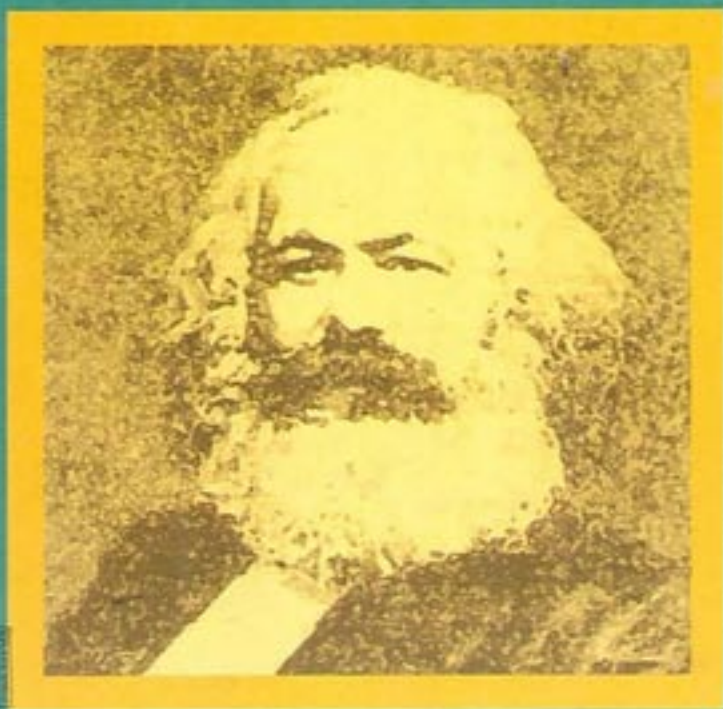


آیا مارکس فیلسوف بود؟

هوشنگ ماهرویان



آیا مارکس فیلسوف هم بود؟

هوشنگ ماهرویان

نشر آتیه
۱۳۷۹

ماهرویان، هوشنگ

آیا مارکس فیلسوف هم بود؟ / هوشنگ
ماهرویان. - تهران: نشر آتیه، ۱۳۷۹.

۱۳۲ ص

۱. مسارکس، کسارل، ۱۸۱۸-۱۸۸۳. ۲.
مارکسیسم - فلسفه. الف، عنوان.

۳۳۵/۴۰۹۲۴ IIX ۳۹/۵/م ۲ آ ۹

۱۳۷۹

۱۳۷۹

نشر آتیه

آیا مارکس فیلسوف هم بود؟

هوشنگ ماهرویان

چاپ اول ۱۳۷۹

۳۰۰۰ نسخه

حق چاپ برای ناشر محفوظ است.

شابک ۷-۰۹-۶۳۷۳-۹۶۴

ISBN 964-6373-09-7

آدرس: تهران، صندوق پستی ۱۹۸-۱۴۱۹۵، تلفن: ۹۲۱۵۵۰

فهرست

۵ مقدمه
۱۹ آیا مارکس فیلسوف هم بود؟
۲۹ ماتریالیسم فوئرباخ، ماتریالیسم مارکس
۵۱ دیالکتیک هگل، دیالکتیک مارکس
۹۷ چپ و جامعه مدنی
۱۱۵ گسست چیست؟
۱۳۰ نام‌نامه

مقدمه

انترناسیونال اول در سال ۱۸۶۴ تشکیل شد و تا سال ۱۸۷۲ فعالیت داشت. مارکس از بنیان‌گذاران انترناسیونال اول بود. مهمترین واقعه‌ای که در دوران انترناسیونال اول اتفاق افتاد کمون پاریس بود. در هیجدهم مارس ۱۸۷۱ کارگران پاریس قدرت را به دست گرفتند، و ده روز بعد کمون پاریس را تشکیل دادند. این اولین دولت کارگری در جهان بود. حکومتی با عمر هفتاد و دو روز. کموناردها در مقابل ضد انقلاب داخلی و خارجی مقاومت کرده و شکست خوردند. چپ جهانی در کشورهای مختلف نظیر انگلستان، آلمان، بلژیک، امریکا و دیگر کشورهای سرمایه‌داری در بهار و تابستان ۱۸۷۱ در گردهمایی‌های مختلف به بحث در علل این شکست پرداخت. مارکس هم با این شکست به نظریات جدیدی دست یافت که بعدها چپ جهانی در قرن بیستم آن‌ها را رهنمای خود کرد.

انترناسیونال دوم در سال ۱۸۸۹ شکل گرفت و تا جنگ جهانی اول حیات داشت. با شروع جنگ در سال ۱۹۱۴ در انترناسیونال اختلاف ایجاد شد. سوسیال دموکرات‌ها به پشتیبانی از حکومت‌های خودی در جنگ پرداختند و به این ترتیب انترناسیونال دوم به پایان عمر خود رسید.

در دوم مارس ۱۹۱۹ بعد از وقوع انقلاب اکتبر اولین کنگره انترناسیونال سوم - کمینترن - در مسکو تشکیل شد. لنین با سخنرانی خود کنگره را افتتاح و به صراحت مواضع خود را درباره شکل حکومت در دوران سوسیالیسم بیان کرد. لنین طی بیست و دو تز نظر خود را درباره دیکتاتوری پرولتاریا بیان نمود، و

نتایج کنفرانس انترناسیونال برن را که وابسته به سوسیال دموکرات‌های بین‌الملل دوم سابق بود رد کرد. او در آن موقع یعنی ۱۹۱۹ گفت، ما به زودی بنیان‌گذاری جمهوری فدراتیو جهانی شوراها در سراسر دنیا را خواهیم دید. او نمی‌دانست که هفتاد سال بعد سوسیالیست‌ها در بهت و ناباوری شاهد فروپاشی شوروی خواهند بود. مارکسیسم از رونق خواهد افتاد، و آن‌چنان که مارکس می‌گفت شبی در اروپا درگشت و گذار نخواهد بود.

اما بیست و دو تزلنین درباره حکومت چه بود که آینده‌ای این چنین برای سوسیالیسم تدارک دید. نقل به مضمون و خلاصه شده این تزاها را مرور کنیم:

تز اول - استشارگران و همراه آن‌ها سوسیال دموکرات‌ها - تلاش مذبحانه‌ای می‌کنند تا دیکتاتوری را محکوم کرده و از دموکراسی دفاع کنند.

تز دوم - استشارگران دموکراسی و دیکتاتوری را به طور کلی به کار می‌برند و از آن برداشتی فوق طبقاتی دارند. در صورتی که در دموکرات‌ترین کشورهای سرمایه‌داری دموکراسی برای بورژوازی وجود دارد. و منظور از دیکتاتوری پرولتاریا، دیکتاتوری بر ستمگران و استشارگران است.

تز سوم - هیچ طبقه‌ی ستم‌یده‌ای بدون گذار از دوره دیکتاتوری خود و سرکوب قهرآمیز مقاومت استشارگران نمی‌تواند قدرت سیاسی را به دست آورد و آن را حفظ کند.

تز چهارم - دموکراتیک‌ترین جمهوری‌های بورژوازی جز دستگاهی برای سرکوبی طبقه کارگر نیستند. این دموکرات‌ترین دولت‌ها چیزی جز دستگاهی در دست بورژوازی نیستند.

تز پنجم - نظام پارلمانی و دموکراسی بورژوازی دارای ماهیتی استشارگرانه‌اند و مارکس و انگلس این امر را روشن کرده‌اند.

تز ششم - تجربه کمون پاریس که کوشید ماشین دولتی را نابود کرده و جدایی بین قوه مقننه و مجریه را بورژوایی بداند تأیید می‌شود: همچنان‌که انقلاب اکتبر هم تفکیک قوا را رد کرد.

تز هفتم - آزادی اجتماعات در نظام سرمایه‌داری امری میان‌تهی است و حکومت‌های کارگری نباید به استثمارگران اجازه تشکیل اجتماع بدهند.

تز هشتم - آزادی مطبوعات که از شعارهای دموکراسی ناب و فرا طبقاتی است فریبی بیش نیست. پس در حکومت سوسیالیستی نباید به این شعار تسلیم شد.

تز نهم - ترور و دیکتاتوری بر دموکراتیک‌ترین جمهوری‌های سرمایه‌داری حاکم است و بقیه‌ی صحبت‌ها درباره این دموکراسی‌ها شعارهایی تو خالی هستند. هر زمان استثمارگران احساس کنند که قدرشان در حال زوال است، تمام این شعارهای تو خالی را رها می‌کنند.

تز دهم - حتی آزادترین جمهوری‌ها در جنگ ۱۸-۱۹۱۴ تبدیل به دیکتاتوری نظامی شدند.

تز یازدهم - قتل کارل لیبنخت و روزالوکزامبورگ ثابت کرد که دموکراسی ناب مسخره است.

تز دوازدهم - دیکتاتوری پرولتاریا نه تنها وسیله‌ای برای سرنگونی استثمارگران است، بلکه برای حکومت کل توده زحمتکشان ضرورت دارد. بجز دیکتاتوری بورژوازی و دیکتاتوری پرولتاریا شکل دیگری از دیکتاتوری نمی‌تواند وجود داشته باشد.

تز سیزدهم - انتقال قدرت از استثمارگران به اکثریت استثمار شده نمی‌تواند در قالب کهنه و فرسوده دموکراسی انجام شود.

تز چهاردهم - دیکتاتوری پرولتاریا مانند همه‌ی دیکتاتوری‌های طبقاتی نیازمند سرکوب طبقه‌ای است که سلطه سیاسی خود را از دست داده است. ولی فرق آن با دیکتاتوری‌های دیگر آن است که دیکتاتوری پرولتاریا، دیکتاتوری اکثریت بسراقلیتی استثمارگر است. در صورتی که در دیکتاتوری‌های دیگر این اقلیت زمین‌دار یا سرمایه‌دار است که به اکثریت تحمیل می‌شود.

تز پانزدهم - برابری واقعی جنسی، دینی، نژادی و ملی در دیکتاتوری پرولتاریا عملی می‌شود.

تز شانزدهم - در سرمایه‌داری فاصله‌ی توده‌ها با تشکیلات حکومتی زیاد است، در صورتی که در دیکتاتوری پرولتاریا چنین نیست.

تز هفدهم - در حکومت‌های جمهوری سرمایه‌داری، ارتش نقش دستگاه ستم را دارد. برعکس در دیکتاتوری پرولتاریا کارگران و ارتش ادغام شده یکی می‌گردند.

تز هیجدهم - سازمان دولت پرولتری شورایی است.

تز نوزدهم - فقط سازمان شورایی دولت قادر است دستگاه بوروکراتیک دولت سرمایه‌داری را نابود کند.

تز بیستم - فقط از طریق دموکراسی شورایی یا پرولتاریایی و فراخواندن سازمان‌های زحمتکشان به مشارکت دائمی و پایدار در اداره دولت می‌توان مقدمات زوال تدریجی دولت را تدارک دید.

تز بیست و یکم - نقد نظر سوسیال دموکرات‌ها مبنی بر حق شوراها در وتو کردن اجرای تصمیمات مجلس ملی. این یعنی ادغام کردن نظام شورایی دیکتاتوری پرولتاریا و مجلس محلی که دیکتاتوری بورژوایی است.

تز بیست و دوم - سوسیال دموکرات‌ها همانند منشویک‌ها و سوسیال رولوسیونرها همدست بورژوازی هستند. با این همه لنین می‌گوید باید بکوشیم اکثریت را در شوراها به دست آوریم. یعنی شوراها تشکیلات ساخته شده به وسیله حزب نیست. شوراها شکلی دموکراتیک دارد که ممکن است حزب در آن در اقلیت هم باشد.

این بیست و دو تز اصول حکومت سوسیالیستی شد. تازه به قول ماکس ویر این عملاً دیکتاتوری پرولتاریا نبود، بلکه بارش بوروکراسی برای در دست گرفتن بنگاه‌های صنعتی و اقتصادی دیکتاتوری مقامات اداری بود، چرا که برای غیرشخصی کردن وسایل تولید و کارخانه‌ها تنها راهی که انتخاب شد

دولتی شدن آن‌ها بود و این چیزی جز قدرت بخشیدن به مدیران و مقامات اداری نبود. بنابراین به نظر ماکس وبر با سوسیالیسم بشریت نه تنها از «قفس آهنین» رها نشد بلکه این قفس را تنگ‌تر هم کرد. با دولتی کردن صنایع و رشد بوروکراسی گریختن از «قفس آهنین» امکان‌پذیر نیست. پس سوسیالیسم آینده باید پارادکس عدالت اجتماعی و اقتدار را حل کند.

اما در میان این بیست و دو تئوری هم‌چون تئوری شانزدهم، هفدهم، هیجدهم، نوزدهم، بیستم و بیست و دوم تأکید بر استقلال شوراهای از حزب داشت و به نقش کارگران در حکومت بها می‌داد. و می‌خواست با رشد سازمان شورایی دولت، دستگاه بوروکراتیک دولت سرمایه‌داری را نابود کند. اما این شش تئوری در مقابل شانزده تئوری دیگر به فراموشی سپرده شد. و دیکتاتوری پرولتاریا با تفسیر استالین مستقر شد. در جامعه‌ای که روشنگری را تجربه نکرده بود و هنوز اسیر بنیادهای استبدادی خود بود، این تئورهای پوششی بر همان بنیادهای استبدادی شد، و به این ترتیب شکست سوسیالیسم قرن بیستمی را رقم زد.

سوسیالیسم قرن بیست و یکم اما بر پایه‌ی دموکراسی و مشارکت همگانی بنا خواهد شد. دموکراسی و مشارکتی به مراتب ریشه‌ای‌تر از آن‌که در سرمایه‌داری است. این دموکراسی آن‌چنان که لنینیسم می‌گوید در تعارض با دموکراسی غربی نیست. بلکه انکشاف و دنباله‌ی دموکراسی‌ای است که روشنگری فلسفه‌ی سیاسی آن را بنا نهاد.

پس سوسیالیسم آینده تمامی جامعه‌ی مدنی را همچون آلتوسر دستگاه وابسته دولت سرمایه‌داری نمی‌داند. بلکه به قول هابرماس دستاوردهای دموکراتیک انسان در دوران سرمایه‌داری را ارج می‌نهد و در فکر نابود کردن دستاوردهای روشنگری نیست.

به این ترتیب سوسیالیسم نیازمند بازبینی در تمام اصول گذشته خود است. همان بازبینی که سال‌ها به عنوان ضد ارزش تلقی می‌شد. همان بازبینی که به آن رویزیونیسم می‌گفتند. همان بازبینی که همچون چماقی بر سر کسانی که

می‌خواستند بیندیشند فرود می‌آمد و جلوی تفکری آزاد را می‌گرفت.
آیا می‌توان به سوسیالیسمی رسید که تفکر و ایدئولوژی را همچون گذشته، وسیله اقتدار خود نکند؟ به فره‌یختگی فروتنانه‌ای دست یابد که در نقش اپوزیسیون هم بتواند تأثیرگذار باشد؟

آیا می‌توان به سوسیالیسمی دست یافت که از بوروکراسی‌های عریض و طویل اجتناب کند و از حکومت ایدئولوژیک با جامعه توده‌وار و عدم حضور تشکل‌های مستقل مردمی پرهیزد؟ و یا باید به حکومت حداکثری تن داد به امید این که به جامعه‌ی بدون دولت رسید. آیا می‌توان چپ گذشته را چنان نقد کرد که توتالیتریزم را از سوسیالیسم جدا کرد و بدور ریخت؟ و آیا می‌توان دمکراسی، نظام چند حزبی، آزادی مطبوعات و جامعه‌ی باز و مدنی را با سوسیالیسم درآمیخت؟

در این کتاب چندین بار «کاپیتال» مارکس را ستوده‌ام؛ اما مطلقاً قصدم این نبوده است که برای شناخت سرمایه‌داری معاصر می‌تواند تنها منبع معرفتی ما باشد.

اگر بتوان آینده‌ای برای سوسیالیسم قائل شد، پایه‌های نظری آن نقد سوسیالیسم گذشته است. بر خلاف نظریه دترمینیستی که به نقش انسان در تاریخ بهایی نمی‌دهد، سوسیالیسم بدون نظریه پردازی، بدون دخالت آگاهانه‌ی انسان‌های هوشمند، بدون داشتن پایه‌های نظری امکان‌پذیر نیست. و این پایه‌ی نظری با نقد گذشته شکل خواهد گرفت.

درست است که مارکس فقط دو، سه بار از دیکتاتوری پرولتاریا نام برد («در نقد برنامه گوتا» و یکی دو جای دیگر). انگلس بر آن تکیه کرد و لنین آن را نظریه پردازی نمود، و استالین به روش استبداد شرقی آن را عملی کرد. ولی برای نقد دیکتاتوری پرولتاریا باید به مارکس هم پرداخت.

درست است که مارکس فرزند خلف روشنگری است؛ دنباله‌ی ولتر و منتسکیوست، و لنین بود که با استفاده از جملات او تفکیک قوا را بورژوازی

خواند و استالین به این بهانه تمامی قدرت را در رهبری حزب متمرکز کرد و تمام نهادهای کارگری را ملحق به حزب کرد؛ با این همه باز هم باید به مارکس پرداخت.

برای رسیدن به تئوری سوسیالیسم قرن بیست و یکمی باید سوسیالیسم قرن بیستم و پایه‌های نظری آن را نقد کرد. و با این نقد دیواری بلند بنا کرد. دیواری بین گذشته و اکنون و آینده. و پنجره‌ای در آن نصب کرد با شیشه‌های محدب و کژهای گذشته را بزرگ کرده جلوی چشم حال و آینده سوسیالیسم گذاشت.

با نقد سوسیالیسم قرن بیستمی باید دیواری بنا کرد تا گذشته اجازه نیابد به اکنون و آینده بیاید و آن را اسیر خود کند. و پنجره را نصب کرد با شیشه‌های محدب تا کژی‌ها را دید و هشدار داد تا از دیکتاتوری پرولتاریا، نظام تک‌حزبی، حکومت حداکثری، به نابودی کشیدن نهادهای مدنی و حاکم کردن یک ایدئولوژی و تک‌صدایی دوری شود. که سوسیالیسم گذشته با چنین مقولاتی حیثیت خود را بر باد داده است. سوسیالیسم قرن بیستمی با مقولات بالا پدیده‌ای بعد از روشنگری نبود. رشد دهنده‌ی «پروژه ناتمام مدرنیته» نبود. پدیده‌ای پیش‌مدرن بود. بعد از ولتر و منتسکیو نبود. پدیده‌ای پیش‌دموکراتیک بود. بدون چنین نقدی نمی‌توان از سوسیالیسم آینده سخن گفت، به آن دل بست، و در راهش تلاش کرد.

کتاب حاضر شامل چهار مقاله است. مقاله اول تفاوت ماتریالیسم فوئرباخ و ماتریالیسم مارکس را بررسی می‌کند. مقاله دوم فرق بین دیالکتیک هگل و دیالکتیک مارکس را می‌کاود.

مقاله اول فرق بین سوژه‌ی منفعل فوئرباخ را با سوژه‌ی فعال مارکس بررسی می‌کند. مقاله دوم می‌خواهد نقش دیالکتیک در روش تحقیق مارکس را بکاود. تفاوت دیالکتیک هگل و مارکس را بررسی کند. در این بررسی «دیالکتیک طبیعت» «آنتی‌دورینگ» و «ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم» مورد نقد قرار

می‌گیرند که چرا افکار را عکس برگردان واقعیت دانسته‌اند. افکار را با ژتاب واقعیت‌ها دانسته‌اند. و به این ترتیب به پیش از انقلاب کوپرنیکی کانت در غلطیده‌اند و به دامان ماتریالیسم مکانیستی افتاده‌اند.

مقاله سوم بحث راجع به سوسیالیسم و جامعه‌ی مدنی است. اگر سوسیالیسم به معنی نفی جامعه‌ی مدنی است، پس برابر با اقتدارمدیران است. و اگر سوسیالیسم بسط و گسترش جامعه مدنی است پس به معنی نفی اقتدار بوروکراسی است.

و مقاله چهارم بحث گسست است. این‌که جوامعی که به حکومت سوسیالیستی رسیده‌اند از فرهنگ پیش مدنی خود گسست نکرده بودند؛ هنوز به فرهنگ دموکراتیک و مدنی نرسیده بودند. پس ایدئولوژی مارکسیستی را پوششی بر همان بنیادهای فرهنگی خود کردند. استبداد شرقی خود را با دیکتاتوری پرولتاریا پوشاندند و از این رو جوامعی پیش مدنی و پیش مدرن ماندند.

چپ جهانی برای نقد سوسیالیسم قرن بیستمی تلاش بایسته نکرده است. بعد از فروپاشی هنوز بخشی از آن در بُهت و ناباوری به سر می‌برد. تئوری‌های نئولیبرالیستی مرتباً از راه رسیده‌اند. وظیفه‌ی چپ نه دفاع از سوسیالیسم گذشته بلکه نقد آن است. با این نقد است که می‌توان در مقابل نئولیبرالیسم ایستاد و پایه‌های نظری سوسیالیسم آینده را پی‌ریزی کرد.

اگر قرائت احزاب سنتی کمونیستی را که ادامه قرائت استالینی از مارکسیسم است و هنوز در بخش مهمی از چپ جهانی سیطره دارد را کنار بگذاریم و آن را در تقسیم‌بندی‌مان داخل نکنیم می‌توانیم سه قرائت از مارکسیسم بیابیم:

۱- قرائت آمانیستی و فلسفی از مارکس که بیشترین توجه‌اش به مارکس جوان است. لوکاچ، کارل کورس، والتر بنیامین، مکتب فرانکفورت و متعاقب آن هابرماس و همچنین مارکسیست معاصر شلومو آوینری جزو این دسته هستند.

۲- قرائت ارتدکس از مارکسیسم. نمایندگان آن مندل، سوئیزی، پل باران و مگداف هستند. آنها بیشتر متمایل به دستاوردهای مارکس در زمینه‌ی علم اقتصاداند، و تکیه‌شان بر آثار میان‌سالی و پیری مارکس است. سعی آنها این بوده است که «کاپیتال» را با سرمایه‌داری قرن بیستم تطبیق دهند. آنها با نوشتن کتاب‌هایی همچون «سرمایه‌داری متأخر» و «سرمایه‌داری انحصاری» و غیره کوشیده‌اند نشان دهند که هنوز می‌توان از پارادایم مارکسی برای تحلیل اقتصاد معاصر سود جست. آنها به دستاوردها و فرمول‌های مارکس در «کاپیتال» به عنوان یک پارادایم نمی‌نگرند، بلکه آنها را حقایقی از سرمایه‌داری می‌دانند که تا سرمایه‌داری هست آنها هم هستند. این دسته به فلسفه مارکس چندان توجهی ندارند بنابراین به «کاپیتال» به عنوان کشف یک روش جدید در تحلیل، آنچنان بهائی نمی‌دهند.

۳- قرائت ساختارگرا از مارکسیسم. نمایندگان این گرایش آلتوسر، پولانزاس و بتلهایم هستند. آنها در نیمه‌ی دوم قرن بیستم کوشیدند با استفاده از روش ساختارگرایی جان تازه‌ای به مارکسیسم بدهند. آنها این روش را از زبان‌شناس ساختارگرایانام فردیناندوسوسور گرفتند.

مارکس تحلیل علمی را با حرکتِ خودِ واقعیت یکی نمی‌گرفت، ولی رابطه‌ای بین این دو قائل بود. این یکی گرفتن تحلیل علمی و حرکتِ خودِ واقعیت همان کاری است که با دستاوردهای تاریخی او کردند و نام آن را ماتریالیسم تاریخی نهادند.

قرائت امانیستی و فلسفی از مارکس به دلیل نگاه فلسفی خود توانائی تحلیل شرایط تاریخی جدید را از تمامی قرائت‌های دیگر بیشتر داراست. چراکه با بها دادن به سوژه در شناخت معتقد است که پارادایم‌های تاریخی‌ای که مارکس کشف کرده است از واقعیات تاریخی نسخه‌برداری و رونویس نشده است، بلکه حاصل تلاش ذهنی مارکس است. این مقوله‌سازی‌ها و پارادایم‌سازی‌های مارکس برای دست یافتن به دانش تاریخی و اقتصادی و

اجتماعی است. به این گونه مارکس با ماتریالیسم تاریخی خود هم تاریخ را کشف و هم آن را خلق می‌کند. به این ترتیب ماتریالیسم تاریخی در این جریان خلاق بین مارکس به عنوان سوژه و تاریخ تبلور می‌یابد. همان طور که تحلیل اقتصادی او در «کاپیتال» بین مارکس به عنوان سوژه‌ی اندیشنده و اقتصاد جای می‌گیرد. اشتباه گرفتن ماتریالیسم تاریخی و تحلیل اقتصادی مارکس با خود تاریخ و خود اقتصاد همان است که در این مدت یکصد و پنجاه ساله به وقوع پیوسته است. تحلیل اقتصادی مارکس در «کاپیتال» تحلیلی است که سوژه برای رسیدن به حقیقت آن را آفریده است. پس ما بین سوژه و واقعیت اقتصادی جای دارد. خود اقتصاد نیست. آن‌چنان که ماتریالیسم تاریخی خود تاریخ نیست. یک پارادایم است. در صورت عدم توانائی آن در انطباق با تاریخ یک جامعه می‌توان و حتماً باید پارادایمی دیگر ساخت. این پشت کردن به مارکس نیست. بلکه آموختن روش از مارکس است. اگر خود را پای‌بند پارادایم‌های مارکس کنیم و به آنها همچون اسطوره‌های مقدس بنگریم از تبیین دستاوردها و تغییر و تحولات تاریخی بازمی‌مانیم و بدین گونه پارادایم‌های اقتصادی مارکس که زمانی به فهم اقتصادیمان مدد می‌رساندند زنجیری بر دست و پای مان خواهد شد.

پوزیتیویست‌ها در پی نفی هرگونه پارادایم‌سازی هستند. زیرا می‌خواهند نقش سوژه در تحقیق را به حداقل برسانند. آنها فقط در پی جمع‌آوری فاکت‌اند. دانش اجتماعی را همچون زنبیلی می‌گیرند که فاکت‌ها را باید در آن ریخت. در مقابل آنها کسانی هستند که پارادایم‌ها را برتر از واقعیات می‌گیرند. این‌ها همچون افلاطون اصل را پارادایم‌های مثلی خود می‌گیرند که فاکت‌ها سایه‌هایی از آنها هستند. پس در تطابق دادن فاکت‌ها، یعنی سایه‌های افلاطونی با پارادایم‌های مثلی می‌کوشند، یعنی تخت پروکروست را آماده می‌کنند و اقتصاد معاصر را با آن تخت، که همان فرمول‌ها و مبانی مارکس در «کاپیتال» است، جفت و جور می‌کنند. آنها همچون سوئیزی، مندل و باران سرمایه‌داری معاصر

را بر مبنای «کاپیتال» می‌خوانند و مسلماً به خطا می‌روند. روش مارکس نه همچون پوزیتیویست‌هاست و نه همچون افلاطونیان ما.

قرائت اول که همان قرائت لوکاچی است توانمندی بیشتری برای تحلیل شرایط جدید تاریخی دارد.

آنتونی گیدنز^۱ در سال ۱۹۹۴ در کتاب «ورای چپ و راست» می‌نویسد: «در بسیاری از کشورها چیزی که از ایدئولوژی سوسیالیستی به جا مانده است متمرکز شدن بر دفاع از دولت رفاه در مقابل حمله‌ی نئولیبرال‌هاست.» و این یعنی بحران سوسیالیسم، یعنی مرحله‌ی نزع یک تفکر. فقط با نگاه فلسفی قرائت اول می‌توان راه برون رفت از بحران را یافت. نگاهی که به دستاوردهای مارکس همچون واقعیات تاریخی و اقتصادی نمی‌نگرد، بلکه آنها را پارادایم‌هایی می‌داند که در صورت ناتوانی می‌توانند با پارادایم‌های جدید تحقیقی عوض شوند.

و سخن آخر اینکه انگیزه نوشتن این کتاب مقدمه‌بلند آقای موقن بر کتاب «اسطوره‌دولت» کاسیرر بود. موقن به تبعیت از کاسیرر ولوی-برول تفکر انسانی را به دو بخش می‌کند:

۱- تفکر اسطوره‌ای که تفکر حاکم بر بخش عمده‌ای از مردم در تاریخ بوده است.

۲- تفکر علمی و مدرن که از آن تفکر بعد از روشنگری است.

این تقسیم‌بندی همچون تمام طبقه‌بندی‌ها امری ذهنی است. واقعیت مستقل نیست، بین محقق و واقعیت مستقل خارجی جای دارد. اما برای ما که درگیر با تفکر اسطوره‌ای هستیم کارسازتر از تقسیم‌بندی‌هایی است که این دو را خلط می‌کنند و می‌کوشند فاصله‌ی بین این دو را کم کنند؛ تقسیم‌بندی‌هایی که برای دوران مدرن هم اسطوره می‌آفرینند و تفکر مدرن را هم دارای اسطوره‌های

1. Anthony Giddens, *Beyond left and Right*, U.S.A, 1994 Blackwell Publishers Page 17.

مدرن می‌دانند. کاری که به تبعیت از ساختارگرایی کلودلوی استراوس در مردم‌شناسی باب شده است. این نگاه تحت عنوان پست مدرنیسم می‌کوشد از زاویه‌ای به تفکر مدرن و تفکر اسطوره‌ای بنگرد که تفاوت‌ها را نادیده بگیرد و این برای ما که در فضای این و آن هستیم و هنوز از تفکر اسطوره‌ای خلاصی نیافته‌ایم مضر و خطرناک است. نه تنها به مددمان نمی‌آید، بلکه به آشفتگی‌هایمان می‌افزاید و غلبه بر بحران فرهنگی‌مان را دشوارتر می‌کند. این نگاه که فاصله‌ی بین دو نوع تفکر را نمی‌بیند در آنجائی که خانه تفکر مدرن و مدرنیته است شاید مفید هم باشد. مفید از این نظر که خرد مدرن را از جایگاه کبریائی خود پائین بیاورد و فروتنی را به آن بیاموزد. مفید از این نظر که نتوان در مردم‌شناسی از بالا به تمدن‌های پیش مدرن نگریست. این تفکیک بین تفکر مدرن و اسطوره‌ای در آنجا چند قرن پیش به انجام رسیده است و تفکر علمی و مدرن در آنجا خانه کرده و بنیادهای خود را یافته است. پس این خلط، یعنی جدا نکردن تفکر علمی و اسطوره‌ای، آسیبی نخواهد رساند، بلکه به تفکر علمی فروتنی هم خواهد آموخت. فروتنی‌ای که به مدرنیته و خرد مدرن فرارفتن از تسلط و اقتدار را خواهد آموخت.

من در کتاب «مدرنیته و بحران ما» و نوشته‌های دیگرم تقسیم‌بندی کاسیر را پذیرفته‌ام و از این نظر با موقن هم‌کلام هستم، ولی سنگ مدرنیته و خرد مدرن و علمی را آنچنان به سینه نمی‌زنم که ناهنجاری‌های مدرن - بالاخص از نوع سرمایه‌داری آن را همچون استثمار، جنگ‌های استعماری از خود بیگانگی و غیره - را بپذیرم.

موقن با برجسب رمانتیک و فاشیست به جنگ با همه‌ی منقدین مدرنیته می‌رود و من این جنگ موقن را جنگی از نوع پیش مدرن می‌دانم. مدرنیته از ابتدا خود را نقد کرده است و آقای موقن از نقادی بر مدرنیته می‌هراسد. به جای تحلیل مارکس و فرارفتن از او به بدویراه گوئی می‌پردازد.

اگر بپذیریم که مدرنیته طرحی ناتمام است که روزبه‌روز خود را کامل

کرده است، نقدهای بر آن را هم برمی‌تابیم و آن را باعث رشد مدرنیته می‌دانیم. با شنیدن و خواندن کوچکترین نقدی بر ولتر و دیدرو و دکارت بر نمی‌آشوبیم، و با ایجاد فضای نقادی جا را برای رشد پروژه ناتمام مدرنیته (به قول هابرماس) باز می‌کنیم. از نظر من مارکس مدرن بود، و تمام عمرش را تلاش برای بسط و گسترش مدرنیته تشکیل داد. حال بعدها چه رخ داد و چه‌ها شد این مسئله‌ی دیگری است. دیگر نمی‌توان مارکس را همچون موقن مسئول کشته شدن یکصد میلیون انسان دانست.

با این همه، تلاش مستمر موقن در ترجمه نوشته‌های کاسیرر، لوی-برول، ماکس وبر و دیگران قابل تقدیر است. موقن آنچنان در معرفی و ترجمه کاسیرر کوشیده است که عملاً در ایران نامش با کاسیرر گره خورده است. مخصوصاً اصراری که بر تقسیم نوع تفکر به اسطوره‌ای و مدرن و علمی دارد مشکور و ستودنی است.

آیا مارکس فیلسوف هم بود؟

چندین دهه از بحران نظری مارکسیسم می‌گذرد. شاید بتوان جریانات ۶۸ فرانسه را نقطه عطفی در این بحران دانست. بسیاری سر خود را بر می‌گردانند، خود را به نفهمی می‌زنند و همچنان حرف‌های گذشته را تکرار می‌کنند و چیزی به نام بحران در این تفکر نمی‌بینند. در کشور ما هم عمدتاً چنین برخوردی با بحران نظری این مکتب می‌شود. انگار نه انگار که در این چند دهه این همه واقعه رخ داده است. شاید همه‌ی آن‌ها را توطئه سرمایه‌داری و امپریالیسم بدانند؛ و گریباچف و یلتسین را نه حاصل بحران شوروی سابق بلکه عوامل سیا تشخیص دهند. این نگاهی ست که از دیدن بحران هراس دارد و عملاً به بحران تسلیم می‌شود.

اما نگاه دیگری هم هست یا شاید می‌تواند باشد. نگاهی که به بحران دقیقاً نگاه می‌کند. آن را می‌کاود. جزمی نیست. و به این دلیل امید به برون رفت از بحران را دارد. به نقد، حتی نقدهای بیرونی هم اهمیت می‌دهد و آن را ارزش می‌گذارد.

از نقدهائی که در ایران منتشر شده و اینجا قصد پرداختن به آن را داریم نقد آقای یدالله موقن در کتاب «زبان، اندیشه و فرهنگ» و مقدمه‌ی ایشان بر کتاب «اسطوره‌ی دولت» است.

موقن طی مقالات خود کوشیده است تا به نقد از بیرون پردازد. کتاب «زبان،

اندیشه و فرهنگ» دارای چندین مقاله در نقد و رد مارکسیسم است. و در مقدمه‌ای که بر کتاب «اسطوره دولت» کاسیرر نوشته‌اند نظریات خود را در مورد مارکس، لوکاچ و مکتب فرانکفورت باز کرده‌اند. اگر تا به حال نقد از درون نداشتیم شاید نقد از موقن سرآغاز باشد. به هر حال با تمام حرف‌هایی که بر مطالب موقن دارم، این را در آمدی می‌دانم که باید به آن خوش آمد گفت، نه این که بی‌اعتنا از کنار آن گذشت. این سنت دیرینه فرهنگی ماست که از کنار هر چه نمی‌پسندیم بگذریم. در صورتی که بحث موقن شاید سرفصلی بر مارکس‌شناسی و گسترش آن شود، آیا مارکس با نقد فوئرباخ به رمانتیسیسم می‌رسد؟ یعنی با رد نگاه منفعل و پوزیتیو فوئرباخ به رمانتیک‌ها نزدیک می‌شود؟ آیا نقد مارکس از فوئرباخ همانند نقد رمانتیک‌ها از روشنگری‌ست؟ آیا این نقد واکنشی نوستالژیک به گذشته است؟ آیا این نقد برای ایستادن در مقابل بی‌خانگی و سرگشتگی انسان مدرن - به قول لوکاچ - به نگاه اسطوره‌ای مجهز است که انسان را در کشاکش با جهان و خدایان قرار دهد تا جهان خانه او شود؟ آیا قیام پرولتاریا و رسیدن به جامعه بی‌طبقه با شعار «هرکس به اندازه نیازش و هرکس به اندازه استعدادش» همان قیام ناجی موعود مسیحیت است؟ آقای موقن از هر کجا که توانسته‌اند نقد به مارکس را جمع کرده‌اند. نقدهایی که در تناقض با هم است. در جایی نگاه مارکس را رمانتیک، و در جایی پوزیتیویستی می‌بینند. در این مقاله نه به تمامی سئوالات بالا بلکه به یک سؤال می‌پردازم. می‌خواهم بینم چه فرقی بین فوئرباخ و مارکس است. آیا فلسفه مارکس، آن‌چنان که موقن هم می‌گوید، التقاطی از دیالکتیک هگل و ماتریالیسم فوئرباخ است؟

آیا مارکس فیلسوف بود؟ ظاهراً باید بپذیریم که مارکس اقتصاددان، جامعه‌شناس و تاریخ‌دان بود. حال چه نظریات او را به عنوان نظریات تاریخ سرآمده در تاریخ عقاید اقتصادی و جامعه‌شناسی و تاریخی مطالعه کنیم، و چه هنوز آن‌ها را - یا بخشی از آن‌ها را - زنده و جاندار و الگویی برای مطالعات

اقتصادی اجتماعی بدانیم و دستِ آخر این نظریات را برای تحولات آینده جوامع بشری راهنمای عمل خود کنیم، در هر دو صورت، در این تردیدی نیست که مارکس نظریاتی مهم و اساسی در اقتصاد، جامعه‌شناسی و تاریخ از خود به جای گذاشته است که یک قرن و نیم و تا زمان حاضر محل بحث و فکر و عمل بوده است. ولی آیا مارکس فیلسوف هم بوده است؟ اگر فیلسوف بوده چه ابداعات و نظریات جدیدی داشته است؟ تفلسف او در چه مقولاتی صورت گرفته است و اصلاً چه مفاهیم فلسفی‌ای به تاریخ فلسفه افزوده است؟

در تاریخ فلسفه تا به مارکس می‌رسیم ماتریالیسم دیالکتیک به یادمان می‌آید. با دیالکتیک به یاد هگل می‌افتیم، و مارکس هم که شاگرد هگل بوده است، پس حتماً دیالکتیک مارکس از هگل اقتباس شده است. و در ضمن ماتریالیست و شاگرد فوئرباخ هم بوده است؛ پس قطعاً ماتریالیسم را هم از فوئرباخ گرفته و این دو را با هم آمیخته است. به این ترتیب فلسفه مارکس باید التقاطی از هگل و فوئرباخ باشد. یا اگر بخواهیم متوسع‌تر نگاه کنیم حاصل کانت، فیخته، شلینگ، هگل و ماتریالیسم قرن هیجدهمی فرانسه بوده است.

پس در این نوشته سعی می‌کنم ببینم آیا فلسفه‌ی مارکس التقاطی از دیالکتیک هگل و ماتریالیسم فوئرباخ است یا این که با آموختن از آن‌ها به نگاهی جدید به جهان رسیده است؟ آیا مارکس آن‌چنان که در اقتصاد از ریکاردو، سیسموندی و پرودون مقولاتی را گرفته ولی دارای اندیشه‌ای مستقل از همه آن‌ها است، در فلسفه هم چنین است؟ یعنی با آموختن از دیالکتیک هگل و ماتریالیسم فوئرباخ به فلسفه‌ای جدید رسیده است، یا فلسفه‌ی او فقط حاصل التقاط آن‌هاست. مثلاً آقای موقن معتقدند که، «مارکس متفکری از تراز هگل نیست. در نظام او عناصری از پوزیتیویسم هم وجود دارد. یعنی مارکسیسم نظامی التقاطی از عناصر ناهمگون و کاملاً سازش‌ناپذیر است: یکی متافیزیک هگل و دیگری پوزیتیویسم. به همین دلیل هیچ‌گونه تفسیر همسازیه‌ای که هر دوی این‌ها را در نظام مارکس در نظر گیرد ارائه نشده است؛ زیرا ارائه‌ی چنین

تفسیری، محال است.^۱

این نگاه به مارکس، معتقد است که او در زمینه‌ی فلسفه حاصل التقاط مگل و فوئرباخ است. دیالکتیک را از مگل و پوزیتیویسم ماتریالیستی را از فوئرباخ اخذ کرده، به این ترتیب دو عنصر نامتجانس را تلفیق کرده و به فلسفه‌ی خود رسیده است. آقای موقن در مورد لوکاچ هم چنین نظری می‌دهند: «در آثار لوکاچ در کنار ماتریالیسم مکانیکی و عینی‌گرایی غیرانتقادی، ایدالیسم ذهنی و ذهنی‌گرایی افراطی قرار گرفته است.»^۲

آقای موقن در جای دیگری معتقد است همین مارکس پوزیتیویست بیشتر دارای بینش «اسطوره‌ای - شعری ست تا علمی»^۳ و ماتریالیسم او را «از نوع جادویی - اسطوره‌ای»^۴ می‌دانند. به عبارتی از نظر موقن ماتریالیسم مارکس هم پوزیتیویستی است و هم جادویی اسطوره‌ای.

آقای موقن طرفدار مدرنیته و بالآخرش روشنگری ست. آن‌چنان که هر نقدی بر مدرنیته و روشنگری را به رمانتیسیسم منتسب می‌کنند. در ضمن مدرنیته را برابر سرمایه‌داری هم می‌دانند. بنابراین جهان تفکر به دو بخش مهم تقسیم می‌شود: بخشی تفکر علمی ست که از گالیله و نیوتون تا اندیشمندان روشنگری و بعد در قرن بیستم به کاسیرر و لوی - پرول ختم می‌شود، و بخش دیگر تفکر رمانتیک است. این تفکر مدرنیته را نقد می‌کند. یعنی این‌که از نظر موقن سرمایه‌داری را نقد می‌کند. از تخریب طبیعت به دست بشر صنعتی صحبت می‌کند. از تنهایی انسان و از خودبیگانگی صحبت می‌کند. پس نگاهی رمانتیک دارد و تفکر رمانتیک هم مادر فاشیسم و کمونیسم است. پس برای این‌که انگه رمانتیک را از خود دور کنی نه تنها باید از روشنگری ستایش کنی، بلکه باید

۱- یداله موقن: زبان، اندیشه و فرهنگ. انتشارات هرمس، تهران ۱۳۷۸، ص ۸۱

۲- همان، ص ۷۹.

۳- همان، ص ۶۲.

۴- ارنست کاسیرر: اسطوره دولت. انتشارات هرمس، تهران ۱۳۷۷، مقدمه مترجم، ص ۲۵.

ستایشگر سرمایه‌داری و لیبرالیسم هم باشی. و الا ضد علم و ضد صنعت خواهی شد! از نظر موقن سرمایه‌داری = مدرنیته. در صورتی که کسانی همچون مارکس یا هابرماس چنین تساوی را قبول ندارند. مارکس متفکری مدرن است که در پی بسط و گسترش مدرنیته است. لذا از نظر او مدرنیته برابر با سرمایه‌داری نیست. باری بینم آیا ماتریالیسم مارکس همان ماتریالیسم فوئرباخ است. به زبان موقن مارکس با گرفتن دیالکتیک از هگل متافیزیسیست است و هم با گرفتن ماتریالیسم از فوئرباخ پوزیتیویست.

کتاب خانواده مقدس که نقدی است بر علیه یکی از هگلی‌های جوان به نام برونو بائر بخشی دارد به نام «پیکار نقادانه علیه ماتریالیسم فرانسوی» که گرامشی آن را «تحسین برانگیز» خوانده است. در این بخش نویسندگان کتاب می‌گویند، روشنگری فرانسوی نه تنها در مقابل نهادهای سیاسی و کلیسا دست به مبارزه زد، بلکه در مقابل هر شکلی از متافیزیک مثل متافیزیک دکارت، اسپینوزا، مالبرانش و لایپ‌نیتز قرار گرفت. بدین ترتیب روشنگری فلسفه را در مقابل متافیزیک قرار داد. همانطور که ماتریالیسم نظاره‌گر فوئرباخ با هگل چنین کرد. پس متافیزیک قرن هفدهمی که به وسیله روشنگری به نابودی کشیده شده بود، در فلسفه آلمان به ویژه در اوائل قرن نوزدهم احیا شد.

اگر ماتریالیسم مشاهده‌گر روشنگری انسان را به نظاره‌گر تقلیل داد، در عوض فلسفه کلاسیک آلمان با کسانی چون کانت، فیخته، شلینگ و هگل به تحول فلسفه کمک کرد. درست است که ایدالیسم آلمانی وجوه اشتراکی با رمانتیسیسم - که واکنش به روشنگری و کلاً مدرنیته بود و احساسی نوستالژیک به قرون وسطی داشت - دارد اما با آن یکی و یگانه نیست. بعضی از ایدالیست‌های آلمانی مثل شلینگ و اشلایر ماخر به رمانتیک‌ها نزدیک‌تر بودند، و بعضی همچون فیخته و هگل دورتر. اما آن‌ها که با سود جستن از وجه اشتراک ایدالیسم آلمانی و رمانتیسیسم در پی تخطئه‌ی فلسفه‌ی کلاسیک آلمان هستند نه تنها این دو نحله را یکی و یگانه می‌کنند بلکه مثل آقای موقن حتی هگل، مارکس،

هایدگر، لوکاج و هورکهایمر و آدورنو و سارکوزه را در مکتب رمانتیک قرار می‌دهند و به این ترتیب خود را از طرفداران پر و پا قرص روشنگری و مدرنیته می‌دانند و حتی حاضر نیستند بحران‌ها، تناقضات و کاستی‌های آن را ببینند. استثمار، فقر، اختلاف طبقاتی، استعمار و جنگ‌های جهانی را در پی طرفداری از مدرنیته نادیده می‌گیرند و همچون چماقداران مدرنیته با چماق فحش و ناسزا بر سر تمامی نقادان مدرنیته می‌کوبند.^۱

به نظر نگارنده رویکردهای به مدرنیته‌ی تاکنون را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱- دسته اول همچون موقن فکر می‌کنند روشنگری چیزی بی‌کم و کاست است و کلاً مدرنیته را بی‌عیب و نقص می‌دانند و چون از نگاه تاریخی بی‌بهره‌اند نمی‌دانند که تمامی پدیده‌های تاریخی در تحول و تکامل دائمی هستند و خیر مطلق و زیبایی مطلق را فقط باید در اساطیر جست. این دسته بر خلاف آن‌که خود را دارای ذهنی علمی می‌دانند از روشنگری و مدرنیته اسطوره می‌سازند و به پرستش آن مشغول می‌شوند.

۲- دسته دوم که در طول تاریخ طیف وسیعی را تشکیل می‌دهند و از رمانتیک‌ها تا نیچه، مکتب فرانکفورت متقدم و پست مدرنیست‌ها را شامل می‌شود. این‌ها در پی رد پایه‌های مدرنیته هستند، و از گرایش‌های گوناگون تشکیل می‌شوند. البته همه‌ی آن‌ها دچار نوستالژی قرون وسطی نیستند. حتی رمانتیک‌ها را با یک جمله‌ی «حسرت از دست رفتن قرون وسطی» نمی‌توان به

۱- آقای موقن به‌جز «فلسفه روشنگری» کتاب اسطوره «دولت کاسیرر» را هم ترجمه کرده‌اند. ترجمه این کتاب برخلاف ترجمه کتاب فلسفه روشنگری روان و موفق است. ولی مقدمه‌ی پنجاه صفحه‌ای دارد که نه تنها ربطی به کاسیرر ندارد، بلکه حاوی احکامی است که قابل بررسی مستقل و مفصلی است. موقن می‌گوید مارکس با مدرنیته و سرمایه‌داری مخالف است، چرا که مدرنیته با علم از جهان اسطوره‌زدایی کرده است. ایشان مارکس را رمانتیک و ضدعلم می‌دانند و در جایگاه مدافع سرسخت مدرنیته، نه تنها نقادان مدرنیته بلکه نقادان سرمایه‌داری را با چماق ضدیت با رمانتیسم می‌زنند. نقد این مقدمه خود جای دیگری می‌طلبد.

کنار گذاشت. آن‌ها اندیشه‌ها و آثار گرانقدری آفریده‌اند که در تاریخ بشریت کم‌نظیر است. اشعار، رمان‌ها، نقاشی‌ها و بالاخص موسیقی رمانتیک تا بشریت برجاست ماندگار است. زیبایی‌های موسیقایی از بتهوون تا مالر جاودانه‌اند. اپراهای واگنر با این‌که نوستالژیای قرون وسطی را دارند، ماندگارند. رمانتیک‌ها - بجز بخش کوچکی از آن‌ها - با هیچ چسبی بجز چسب آقای موقن به فاشیسم نمی‌چسبند. استالین هم در سال ۱۹۲۸ سوسیال دموکرات‌ها را برادران دوقلوی فاشیست‌ها خواند. اما چسب موقن از چسب استالین قوی‌تر است. استالین هیچ‌گاه این همه جریانات فکری متنوع و گوناگون را به همدیگر وصل نکرد.

تعجب در این است که چگونه نظریه‌ای می‌تواند براحتی همه این جریانات فکری و هنری را بهم وصل و با ربط دادن به فاشیسم آن‌ها را طرد کند و تازه ادعای تفکر علمی هم داشته باشد. از مکتب فرانکفورت تا مکتب بوداپست، از هگل و فیخته تا نیچه و مارکس همه و همه را تحت عنوان رمانتیسیسم به یک چوب براند و با نقل قولی از لوی-برول و کاسیرر و لبخندی پروزمندانه تصور کند که تمامی این جریانات فکری متضاد و گوناگون را در طرفه‌العینی بررسی و رد کرده است. و نداند که این حرکت شایسته تفکر علمی و منظم نیست.

مارکس سرمایه‌داری را نقد کرد. آن را اسطوره‌زدایی کرد. اگر اقتصاددانان کلاسیک لیبرالیسم سرمایه‌داری را همیشگی و قوانین آن را جاودانه می‌دانستند؛ اگر آدام اسمیت، ژان باتیست سی و ریکاردو قوانین بازار و سرمایه را به عنوان قوانین طبیعی تلقی می‌کردند، مارکس برای اولین بار آن‌ها را تاریخی و گذرا دانست. وی در مقابل صنعت و علم و مدرنیته نه تنها واکنش منفی نداشت، بلکه رشد علم و تکنولوژی را در تحلیل‌های تاریخی خود امری مثبت در زوال سرمایه‌داری دانست. امری که در مکتب بوداپست و مکتب فرانکفورت متقدم شکل دیگری یافت. مثلاً در نوشته‌های مارکوزه و والتر بنیامین می‌توان رگه‌هایی از رمانتیسیسم یافت. اگر مارکس با نقد سرمایه‌داری در پی رشد مدرنیته بود، اینان خودِ مدرنیته را به زیر سؤال بردند. بنیامین بود که اسطوره‌زدایی مدرنیته و

بالاخص روشنگری را نقد می‌کرد و انسان مدرن را انسانی بدون هاله نامید. انسانی که با اسطوره‌زدایی لخت و عریان گشته است و به تبع آن طبیعت نیز تمامی پوشش‌های اسطوره‌ای خود را از دست داده است. یا آدرنو با طرح خرد ابزاری خود سوژه من دکارتی و مدرن را زیر سؤال می‌برد و نقد مارکس بر سرمایه‌داری را به نقد مدرنیته تسری می‌دهد.

تازه مکتب فرانکفورت جریان‌ی یک دست نیست برای نقد هر کدام باید سرفصلی جدا باز کرد. هابرماس که از فرانکفورتیان متأخر می‌باشد معتقد است که مدرنیته پروژه‌ای ناتمام است، و منقدین مدرنیته مانند پست مدرن‌ها را محافظه‌کاران جدید می‌نامد. این نگاه به مدرنیته بانگاه بنیامین یا هورکهایمر تفاوت دارد. هابرماس از طرفداران روشنگری در مقابل پست مدرن‌ها و طرفدار خرد انتقادی در مقابل پوپر است. مارکس نه تنها خردستیز نبود، بلکه در پی معقول و عادلانه کردن تولید و توزیع مدرن بود.

با تمامی این احوال مارکوزه یا بنیامین یا آدرنو را به دلیل نقد مدرنیته به فاشیسم متصل کردن نه تنها بی‌انصافی بسیار می‌خواهد بلکه ناشی از نداشتن روش در تحقیق و بررسی است. از ناقدان مدرنیته می‌توان بسیار آموخت. پست مدرن‌ها که پایه‌های اصلی مدرنیته را زیر پرسش می‌برند، خردستیزانند. آزادی و دموکراسی را مورد تردید قرار می‌دهند. و در این جا که مائیم و از کمبود خرد مدرن، آزادی و دموکراسی در رنجیم بسیاری با قرائت غلط و یکی پنداشتن مشکلات آن‌ها و ما سدی در مقابل خردمداری و آزادی می‌شوند. با این همه همین پست مدرنیته که حاصل بحران‌های جامعه مدرن است، با نقادی خود باعث رشد مدرنیته شده است. با نگاه نسبی خود موجب شده است که در قدرت خرد آدمی کمی هم تردید کنیم و مثل آقای موقن خرد و مدرنیته را محترم و مقدس نپنداریم، آن‌چنان که کسی نتواند به ساحت آن نزدیک شود. پست مدرن‌ها حداقل درباره کسانی همچون نظریه پردازمان درست می‌گویند که خرد را اسطوره می‌کنند و خودشان اسطوره سازند.

به هر رو بخشی از دسته دوم نگاه نوستالژیک به گذشته دارند. در آرزوی روزهای آرام گذشته‌اند. واکنش به روشنگری‌اند. همچون نووالیس غم از دست رفتن قرون وسطی را دارند. بخشی از ناقدان مدرنیته و سرمایه‌داری در این دسته قرار می‌گیرند. مارکس هم در مانیفست بخشی از سوسیالیست‌های زمانه‌اش را سوسیالیست‌های ارتجاعی خواند. و صراحتاً ریشه نقد آن‌ها از سرمایه‌داری را تفکرات و تمایلات فئودالی دانست. مثلاً نقد سوسیسموندی از سرمایه‌داری نگاهی حسرت بار به دوران گذشته و جامعه پدرسالاری دارد ولی با این همه وی پی‌آمدهای جامعه صنعتی و بحران اضافه تولید را برای اولین بار دیده و نتایج تقسیم کار سرمایه‌داری را تحلیل کرده است. پس آن‌چنان که خود مارکس می‌گوید نمی‌توان با چماق ضد رمانتیسیسم تمامی گفته‌های او را رد و انکار کرد.

۳- دسته سوم متفکرینی هستند که با ارج گذاشتن به مدرنیته مرتباً نقایص آن را نشان می‌دهند. در پی تحول آن هستند. مدرنیته را پروژه ناتمام می‌دانند و کاستی‌های آن را همچون دسته اول ندیده نمی‌گیرند. از استثمار و نابرابری و فقر دفاع نمی‌کنند. به روشنگری ارج می‌نهند. آزادی را می‌ستایند. و در پی تعقلی کردن هر چه بیشتر مدرنیته‌اند. لذا همچون دسته دوم خردستیز نیستند. مارکس، لوکاج، گرامشی، هابرماس و گلدمن از برجسته‌گان این دسته‌اند.

کسانی که همچون موقن دسته دوم و سوم را یکی می‌کنند عملاً قصد خود را می‌پوشانند. آن‌ها به این تصوراند که ظاهراً انسان با رسیدن به مدرنیته، آن‌هم از نوع سرمایه‌داری و لیبرالی آن، به پایان تاریخ رسیده است و هر کسی که از نابرابری و ظلم، فقر، استثمار و استثمار انتقاد کرد طرفدار رمانتیک‌ها و نتیجتاً جانبدار قرون وسطی است. پس بی‌اثید همچون فوکویاما پایان تاریخ را پذیریم و به فکر تحول و تکامل نباشیم چرا که برجسب رمانتیک به پیشانیمان خواهد چسبید.

در این نوشته می‌خواهیم بدانیم آیا نقد مارکس به فوئرباخ همانند نقد رمانتیک‌ها به روشنگری‌ست؟ آیا نقد مارکس به سرمایه‌داری شکلی رمانتیک

آیا مارکس فیلسوف هم بود؟

دارد؟ ~~اصلاً نمی‌خواهم بدانیم~~ آیا مارکس فیلسوف هم بود؟ برای رسیدن به این جواب باید به دو سؤال زیر پاسخ داد:

۱- تفاوت ماتریالیسم فوئرباخ و ماتریالیسم مارکس

۲- تفاوت دیالکتیک هگل و دیالکتیک مارکس

باری در قسمت اول کوشیده‌ام تفاوت ماتریالیسم مارکس را با ماتریالیسم فوئرباخ روشن کنم. تا روشن شود که آیا فلسفه‌ی مارکس حاصل تحول ماتریالیسم مکانیکی روشنگری است یا رد آن است؟ آیا نفی ماتریالیسم فوئرباخ از نوع رد رمانتیسیست‌ها است و یا نفی مارکس از نوع دیگری است؟ و ربطی به رمانتیسیسم ندارد؟

ماتریالیسم فوئرباخ و ماتریالیسم مارکس

لوکاج معتقد است «تاریخ فلسفه کلاسیک آلمان موضوعی بس مهم است که هنوز از نقطه نظر مارکسیستی دقیقاً تجزیه و تحلیل نشده است». این تاریخی ست که به وجود آوردنده کانت، فیخته، شلینگ، و فوئرباخ است. فلسفه مارکس ادامه منطقی ایدالیسم کلاسیک آلمان است. پلخاتف معتقد است فلسفه ایدالیسم آلمانی «نقش بسیار مهمی در تکامل علوم در قرن نوزدهم بازی کرد و حتی در تکامل علوم طبیعی نقش مهمی داشت». فلسفه ایدالیستی آلمان تأثیر زیادی بر سیاست و اخلاق گذاشت و توانست راهگشای حل بسیاری از مسائل شود. مثلاً سخنان مارکس و انگلس در مورد رابطه‌ی ضرورت و آزادی را می‌توان در سخنان شلینگ در سال ۱۸۰۰ یافت. این مسئله به وسیله هگل به‌طور دقیقتر طرح شد، آن‌چنان که انگلس می‌گوید، هگل اولین کسی بود که رابطه صحیح آزادی و ضرورت را درک کرد. از نظر هگل آزادی درک ضرورت است. ضرورت تا آن جایی کور است که درک نشده باشد. آزادی مستقل از قوانین طبیعت نیست بلکه شناخت و عمل در جهت آن است. مسئله‌ای که اولین بار بوسیله شلینگ درباره‌ی ضرورت و آزادی عنوان می‌شود در آنتی‌دورینگ بسط و گسترش می‌یابد.

آلمان در قرن هیجدهم و اوائل قرن نوزدهم از نظام ملوک‌الطوایفی در رنج است. آلمان در اواخر قرن هیجدهم به سیصد ایالت جداگانه تقسیم شده و

حکومت مرکزی قدرتی در مقابل این ازهم پاشیدگی ندارد. طبقه متوسط آلمان نیز به شدت تحت سیطره و ستم فئودالیسم آلمان است؛ و در ضمن از ضعف تاریخی خود نسبت به همتایان خود در فرانسه و انگلستان آگاه نیست. در این شرایط تاریخی نیروهای مرفی آلمان درباره وحدت آن کشور متفق القول هستند. این دوران مقدمه‌ی آمادگی آلمان برای انقلاب بورژوا دموکراتیک است. در این زمان سرتاسر اروپا را آوای انقلاب بورژوازی که می‌باید بساط فئودالیسم را در هم کوید و راه را برای جامعه‌ای دموکراتیک و مدنی باز کند، پر کرده است: انقلابی که سال‌ها پیش در فرانسه و انگلیس به وقوع پیوسته بود ولی در آلمان همچنان اشرافیت و ملوک‌الطوایفی حاکم است. عدم وحدت سیاسی - اقتصادی آلمان و نهادهای سیاسی قرون وسطائی سدی در مقابل ایجاد آلمانی دموکراتیک و مدنی است. تکامل اقتصادی آلمان با وجود ایالات بسیار که هر کدام دارای مرزهای گمرکی، واحد پولی و نظام‌های اندازه‌گیری بخصوص خود بود بسیار دشوار می‌نمود. حاکمین ایالات کوچک آلمان که ریشه در اشرافیت فئودالی داشتند مخالف هر نوع پیشرفت سرمایه‌داری و ایجاد جامعه مدنی بودند. به عنوان مثال آن‌ها کشیده شدن خط راه آهن به ایالات تحت فرمانروائی خود را مخالف منافع خویش می‌دانستند.

بیشتر هنرمندان، شعرا و اندیشمندان آلمان در این زمان شیفته انقلاب کبیر فرانسه‌اند و از ملوک‌الطوایفی متنفر هستند. گوته، لسینگ و شیلر از طبقه متوسط برخاسته‌اند و خصوصیات فکری و ذوقی‌شان از شرایط سیاسی و اجتماعی آن طبقه اثر پذیرفته است.

بیدایش فیخته، شلینگ، هگل و هگلی‌های جوان، همه نمود فکری انقلاب بورژوا دموکراتیک است. انقلابی که به دلیل ضعف بورژوازی آلمان به تعویق افتاده است. بورژوازی آلمان در این زمان به دلیل ضعف بنیه فرهنگی خود قادر به ایفای نقش انقلابی خود نبوده است. نتوانسته است همچون فرانسه رهبر

انقلاب دموکراتیک شود. و در ضمن مباحث سوسیالیستی هم از فرانسه به آلمان وارد شده و با ایدالیسم کلاسیک آلمان آمیخته است. اگر آلمان نتوانسته است موانع رشد جامعه دموکراتیک را از سر راه خود بردارد در عوض به آن چنان اندیشه‌های فلسفی ای دست یافته است که تمام اروپا را مسحور خود می‌کند. کانت را در خود پرورده است که بعد از ارسطو تاریخ اندیشه‌ی فلسفی چنین عظمتی به خود ندیده است. اما نهضت روشنگری به آلمان نیامد. شاید لسینگ تنها متفکر و نویسنده‌ای بود که از خرد روشنگری دفاع می‌کرد. اگر آلمان در نیمه قرن پانزدهم همچون ایتالیا رنسانس را به خود ندید، اگر در قرن هفدهم پایه‌های تفکر فلسفی مدرن همچون فرانسه در آن شکل نگرفت و دست آخر اگر مثل فرانسه روشنگری آن را نداشت و انقلاب ۱۷۸۹ آن را تجربه نکرد و همچنان اسیر اشرافیت فئودالی ماند، در عوض جنبش‌های رفرم مذهبی در قرن شانزدهم از آلمان آغاز شد. اگر ابژکتیویسم نقاشان رنسانس را به خود ندید و ماتریالیست‌های روشنگری قرن هیجدهم را نداشت، در عوض به قول مارکس ایدالیسم باعث رشد فلسفه شد. در زمانی که ماتریالیسم مکانیستی و سطحی‌نگری پوزیتیویستی باب بود فقط ایدالیسم آلمانی بود که به رشد تفکر فلسفی امکان داد. به این دلیل بود که لوکاچ در کتاب «هگل جوان» می‌نویسد «تئوری واقعی و دیالکتیکی انقلاب بورژوازی و جامعه بورژوازی باید بر مبنای ماتریالیسم دیالکتیک بیان می‌شود.» یعنی این که به دلیل ضعف طبقه متوسط، این اندیشه‌ی طبقه کارگر است که ظاهراً می‌خواهد به انقلاب دموکراتیک مدد رساند.

در سال ۱۸۴۸ کارگران در انقلاب دموکراتیک شرکت کردند و مارکس و انگلس نیز در مجله نیوراینیش (Neue Rheinische) در مورد ضرورت شرکت در این انقلاب بسیار نوشتند. انقلاب ۱۸۴۸ قادر به انجام وظائف خود نگردید و مسائل دموکراتیک همچنان در دستور روز انقلاب زنده ماند. انگلس درباره‌ی سال‌های قبل از ۱۸۴۸ می‌گوید «این دوران، زمان آماده شدن آلمان جهت

انقلاب ۱۸۴۸ بود و آنچه بعداً رخ داد تنها ادامه‌ی سال ۱۸۴۸ و اجرای وصایای معنوی انقلاب بود.»

این دوران عصر فروپاشی ملوک‌الطوایفی و آغاز انقلاب دموکراتیک بود. فرانسه در قرن هیجدهم و انگلستان در قرن شانزدهم به این دوران قدم گذاشته بودند و آلمان از قافله عقب بود. این وضعیتی بحرانی بود. همین بحران عقب‌ماندگی تاریخی بود که تفکراتی نظیر نژاد برتر ژرمن، شوونیسم، ولونتاریسم و نقش فرد قهرمان و برگزیده و ابرانسان را در نوشته‌های شوپنهاور، نیچه، هگل و اغلب هگلی‌های جوان به وجود آورده بود. همین بحران عقب‌ماندگی بود که آلمان را مرکز تفکرات رمانتیک کرده بود. چراکه رمانتیسم زاده شرایط بحرانی و آلام دنیوی است. و آلمان بحرانی‌ترین کشور اروپا بود. تفکرات روشنگری هم که به آلمان می‌آمد نوع ژان‌ژاک روسویی آن می‌آمد. روسو بود که احساس آوارگی و بی‌خانمانی آن‌ها را تسکین می‌داد، و بر تفکر آن‌ها تأثیر بسیار می‌نهاد. در این میان گریز به گذشته مرحمی بر آلام حال و اکنون بود. پس رمانتیسم در بخش‌هایی نگاه حسرت‌بار به گذشته هم داشت. پردازش اوتوپیا‌های گوناگون، گریز به طبیعت به شکل روسویی و تمایل به هنر رمانتیک در آلمان همه زائیده بحران عقب‌ماندگی بود. لذا در بسیاری از جریانات فکری و هنری آلمان حتی در قرن بیستم می‌توان رگه‌هایی از رمانتیسم را یافت.

در سال ۱۸۴۸ مارکس برنامه سیاسی مجله نیوراینیش را وحدت آلمان بر اساسی دموکراتیک و تأسیس جمهوری دموکراتیک واحد و تقسیم‌ناپذیر می‌دانست. انگلس می‌گوید «ما برنامه فوری انقلابی دیگری بجز وحدت واقعی جمهوری آلمان نمی‌توانیم داشته باشیم.»

انقلاب بورژوا دموکراتیک آلمان هم مثل فرانسه با انقلاب‌های فکری و فلسفی آغاز شد، ولی با تفاوت بسیار. آلمانی‌ها به فرم مذهبی می‌پردازند و فرانسوی‌ها مستقیماً در مقابل کلیسا و فلسفه‌ی حاکم می‌ایستند. آلمانی‌ها به فلسفه هگل که به قول انگلس «تاج تمام تکامل فلسفی» است می‌رسند، که فلسفه دولت

پادشاهی پروس می‌شود، و فرانسوی‌ها با به کار انداختن گیوتین رو در روی کلیسا و دربار می‌ایستند.

در اواخر دهه‌ی سی قرن نوزدهم هگلی‌های جوان اندیشه‌های دموکراتیک آلمان را نمایندگی می‌کنند. آلتوسر می‌گوید هگلی‌های جوان اعتقاد داشتند که سال‌های دهه‌ی چهارم قرن نوزدهم پایان دیکتاتوری فئودالی پروس، تقلیل قدرت کلیسا و پایان سانسور است.

اشتراوس که یکی از هگلی‌های جوان است در سال ۱۸۳۵ کتابی به نام «زندگی مسیح» به چاپ می‌رساند. او در این کتاب افسانه‌های کتاب مقدس را نه ناشی از حقیقت بلکه همچنان که شلینگ و هگل می‌گفتند، سرچشمه گرفته از جامعه‌ی مسیحی می‌داند. برونو بائر یکی دیگر از پیروان هگل است. او در ابتدا تفکر هگلی‌های دست راستی را داشت. اما در پایان سی سالگی یکی از مهمترین افراد جناح چپ هگلی‌های جوان شد. برونو بائر وجود تاریخی مسیح را باور نداشت. او می‌گفت مسیحیت چیزی نیست جز محصول روابط معین اجتماعی. او به مراتب شدیدتر از اشتراوس به مسیحیت حمله می‌کرد. برونو بائر به خود آگاهی و فرهنگ اهمیتی فوق‌العاده می‌داد، از این رو مارکس معتقد بود بائر به ایدالیسم تاریخی در غلطیده است. اشتراوس و برونو بائر هر کدام با همه‌ی اختلافات جنبه‌هایی از نظریات هگل را اخذ کرده بودند. برونو بائر فلسفه تاریخ هگل را رد می‌کند و به باور برخی روشنگران قرن هیجدهم فرانسه متمایل می‌شود که معتقد بودند عقاید بر جهان حاکمند و آن را می‌سازند.

برونو بائر، ادگار بائر، اشترنر، اشتراوس و حتی فوئرباخ که همگی جزو هگلی‌های جوان بودند با رد هگل قدمی به عقب برداشتند و به عقاید روشنگران قرن هیجدهم فرانسه پیوستند. اما شرایط آلمان سوژه منفعل، پوزیتیویسم و دترمینیسم بی‌رمق را نمی‌طلبید. آلمان قرن نوزده در بحرانی به سر می‌برد که طالب تحول بود و هگلی‌های جوان هم به هر حال خود را برکنار از تحولات نمی‌دانستند. برونو بائر و هم‌مسلمانان او خود را پیشروان انقلاب آلمان

می‌دانستند. ادگار بائر معتقد بود که دوران ما با خصیصه‌ی انقلابی آن مشخص می‌شود. آن‌ها تحت تأثیر روشنگری فرانسه تا می‌توانستند به رد ایدالیسم پرداختند؛ آن‌چنان که به پوزیتیویسم و ماتریالیسم مکانیستی در غلطیدند. آن‌ها به این نتیجه رسیده بودند که روح به عنوان چیزی مستقل از آگاهی انسان وجود ندارد. آن‌ها می‌گفتند که این جوهر روح نیست که خود را در مذهب نشان می‌دهد، بلکه خود انسان است. بائرها تحت تأثیر فوئرباخ می‌گفتند در مذهب باید جوهر انسان را جستجو کرد و نه جوهر روح را. نگاهشان به مذهب بانگاه هگل تفاوت داشت.

بائرها خیلی زودتر از اشتراوس از هگل بریده بودند و اعتقاد داشتند که صلحی بین مذهب و فلسفه نیست. مثلاً وقتی یکی از طرفداران نزدیکی بین فلسفه و مذهب می‌گوید که، متفکرینی که بر علیه یک مذهب شوریده‌اند موظف‌اند مذهب دیگری جای آن بگذارند، برونو بائر شدیداً اعتراض می‌کند و می‌گوید ما قصد نداریم مذهبی را به جای مذهب دیگر بنشانیم بلکه می‌خواهیم فلسفه را جانشین مذهب کنیم. با این همه آن‌ها فلسفه را نیز «هدف در خود» نمی‌دانستند. از نظر آن‌ها پیروزی فلسفه می‌توانست بنیان عقلی جامعه و نهضت بشری را روشن کند؛ از این رو فلسفه از نظر آن‌ها به وسیله‌ای انقلابی تبدیل گشته بود.

هیچکدام از هگلی‌های جوان رابطه‌ی ضرورت و آزادی، تئوری و عمل، دریافت حقیقت و تغییر واقعیت را درک نمی‌کردند. آن‌ها سوژه یا من شناسنده را منفعل در امر شناخت می‌دانستند و از سیستم هگلی به ماتریالیست‌های قرن هیجدهمی نزول کرده بودند. اما از نظر مارکس فهم نظام حاکم بر جهان برای تغییر دادن آن بود. او در تز یازدهم درباره فوئرباخ می‌گوید، فلاسفه جهان را فقط به گونه‌های مختلف تفسیر کرده‌اند، مسئله بر سر تغییر آن است.

فوئرباخ یکی از مهمترین هگلی‌های جوان است. او در کتاب‌های «جوهر مسیحیت» و «اصلاح فلسفه» مسیحیت را به نقد می‌کشد و با فلسفه‌ی نظری

برخورد می‌کند. او در کتاب «جوهر مسیحیت» اعلام می‌کند که چیزی خارج از طبیعت و انسان وجود ندارد.

مارکس جوان فوئرباخ را به عنوان نماینده فلسفه‌ی «برجسته» زمان خود می‌دید، که ایده‌هایش «دقیقترین و باارزش‌ترین جوهرهای زمان خود و مردم خود بود». پس دفاع از فلسفه فوئرباخ را وظیفه خود می‌دید و خود را شاگرد او می‌دانست. فوئرباخ مذهب و فلسفه نظری را عامل از خودیگانگی انسان می‌دانست لذا هم مسیحیت و هم هگل را که صاحب فلسفه‌ی نظری بود رد می‌کرد.

باید فوئرباخ را فهمید تا آثار اولیه مارکس و انگلس نظیر «درباره مسئله یهود» یا «انتقاد بر فلسفه دولت» یا حتی «خانواده مقدس» را که بسیاری از اندیشه‌های فوئرباخی در آن رد شده‌اند ولی هنوز تأثیر زیادی از فوئرباخ دارند، درک کرد. فوئرباخ حلقه‌ی واسط بین فلسفه هگل و مارکس است. انگلس می‌گوید ما زمانی همگی فوئرباخی بودیم.

فوئرباخ مذهب را عامل از خودیگانگی انسان می‌داند از این رو شدیداً ضد مذهب است. او برای رد مذهب اجباراً فلسفه‌ی هگل را نیز رد می‌کند. فلسفه ایده‌الیستی هگل همه چیز را در ابژه و سوژه می‌دید، در صورتی که فوئرباخ می‌گوید: «من یک سوژه برای خودم و یک ابژه برای دیگرانم. لذا هم ابژه هستم و هم سوژه. به طور خلاصه سوژه - ابژه‌ام.» بنابراین در فلسفه‌ی فوئرباخ اصل اساسی و مهم آگاهی است. فوئرباخ می‌گوید من یک وجود واقعی‌ام. جوهر من متعلق به بدنم است. روند تفکر در وجود انتزاعی صورت نمی‌گیرد؛ بلکه در من، در تو، در بدن اوست که صورت می‌گیرد. وجود حقیقی شرط فکر و آگاهی است. تفکر دنباله و نتیجه‌ی وجود است، این تفکر نیست که تعیین‌کننده‌ی وجود است، بلکه وجود تعیین‌کننده‌ی تفکر است. فوئرباخ می‌گوید «فکر کن نه به عنوان یک متفکر بلکه به عنوان موجودی زنده و حقیقی.» فوئرباخ می‌پنداشت که مسأله‌ی رابطه بین ماده و روح را که اعتقاد داشت شلینگ و هگل قادر به حل

آن نبودند، حل کرده است. او می‌گوید: «چیزی که برای من از نظر ذهنی فقط روحی - غیرمادی و غیرحسی است، در درون خود عینی - مادی و محسوس است.» در این جا وحدت عین و ذهن به صورت مادی حل گشته است؛ به وسیله‌ی وحدت و نه این همانی و یکسانی.

فلسفه‌ی ایده‌الیستی این همانی را عنوان می‌نمود و همه چیز را به روح خلاصه می‌کرد. مونیسم ایده‌الیستی فیخته، شلینگ و هگل، در مخالفت با اسپینوزا که دکترین مادی‌اش آزادی انسان را نادیده می‌گرفت و همه چیز را جبری می‌دانست، به وجود آمد. فوئرباخ با مونیسم ماتریالیستی‌اش به اسپینوزا برمی‌گردد، و ارزش زیادی برای او قائل است. او اسپینوزا را «پیشوای ماتریالیست‌ها و آزاداندیشان جدید» می‌دانست.

امروز عقاید اسپینوزا را این‌گونه نمی‌دانند. اما فوئرباخ به گونه‌ای دیگر با تعلیمات او برخورد کرد. تعلیمات اسپینوزا کاستی‌های زیادی دارد. در نوشته‌های او طبیعت چیزی مطلق و متافیزیکی است و عمل آن نشانی از اعمال خداست.

مسأله مهمی که در عقاید فوئرباخ دیده می‌شود امانیسم است. او می‌گوید: «خدا اولین فکر - اندیشه دومین - و انسان سومین و آخرین فکر من است.» به امانیسم فوئرباخ بعداً برگشت خواهیم کرد و فعلاً به جمله‌ی بالا و مسئله شناخت می‌پردازیم.

او انسان را سومین و آخرین فکر خود می‌دانست. این سومین فکر او اشتباه تفسیر شده است. چرا که فوئرباخ در سومین و آخرین فکر خود بشر را جزئی از طبیعت می‌داند، بخشی از وجود؛ و این احتمال شناخت جهان را به او می‌دهد. او معتقد است تضادی بین وجود و اندیشه نیست. فضا و زمان اشکالی از تفکرند آنچنان که کانت می‌اندیشید. اما کانت فضا و زمان را فقط اشکالی از تفکر می‌دانست و وجودشان را منکر می‌شد. در صورتی که فوئرباخ معتقد است فضا و زمان اشکالی از وجوداند که به تفکر آمده‌اند. او می‌گوید من جزئی از وجودم،

موجود زنده‌ای در فضا و مکان. لذا اشکال فکری من می‌توانند اشکالی از طبیعت باشند. به‌طور کلی قوانین وجود، قوانین اندیشه نیز هستند. این گفته‌ی فوئرباخ گفتار اسپینوزا و ناتورالیست‌ها را به یاد می‌آورد.

در تئوری فوئرباخ سوژه و ابژه دو وجه یک کل هستند. اما با این‌که او به وحدت سوژه و ابژه معتقد است نقش غیرفعالی برای سوژه قائل می‌باشد. در فلسفه‌ی او سوژه غیرفعال منتظر است تا ابژه بر حواس او تأثیر گذارد؛ و به این ترتیب فلسفه‌ی فوئرباخ به فلسفه‌ی «ماخ» نزدیک می‌شود. تز اول مارکس بر علیه فوئرباخ نشان‌دهنده‌ی این موضوع است. آن‌جا که نقص همه‌ی مکاتب ماتریالیستی ماقبل - و از جمله ماتریالیسم فوئرباخ - را در عدم توجه به پراتیک و فعالیت سوژکتیو می‌داند.

به نظر فوئرباخ مذهب نتیجه‌ی روند حالات ناخودآگاه است. در مذهب جوهر خدا همان جوهر انسان است؛ با این تفاوت که جوهر خدا آزاد از محدودیت‌های فردی می‌باشد. فوئرباخ بنیان تئوریک مفهوم مذهب را وابسته به ساخت اجتماعی می‌داند. او معتقد بود تغییر مفاهیم مذهبی معلول تغییرات اجتماعی است. اما فوئرباخ جوهر انسان واسطی بین این دو می‌دید. او خود می‌گوید که تغییرات خصوصیات خدا، وابسته به تغییرات جوهر انسان است.

از نظر فوئرباخ بشر در مذهب به قدرتی بالاتر از خود می‌اندیشد. مثلاً وقتی می‌گوید خدا عشق است بدین معنی است که عشق زمینی نیست. اما از نظر او برای بشر چیزی بالاتر از خود بشر وجود ندارد. فوئرباخ می‌گفت مذهب من بی‌مذهبی است. او به جنگ با اخلاق مذهبی برخاست و قصد داشت اخلاق مادی و زمینی را جانشین آن نماید. او به وضع کردن قوانین اخلاقی نیز پرداخت. در این جاست که می‌بینیم فوئرباخ چگونه و چرا در مسأله اخلاق از هگل عقب‌تر است، و به فیخته نزدیکتر. چرا که او هم قوانین انتزاعی اخلاقی وضع کرد و می‌خواست آن را به جای اخلاق مذهبی جهان شمول نماید.

فوئرباخ معتقد بود که جنگ میان ایده‌ها و منافع، نبرد بین نو و کهنه است. او تا

آخر عمر سوسیال دموکراتی رادیکال ماند. در اواخر عمرش در نامه‌ای که به دوستش «کاپ» می‌نویسد، تروریسم دوران انقلاب کبیر فرانسه را برای آلمان ضروری می‌داند. او بر خلاف پروتو باثر که در اواخر عمر به صف ارتجاع پیوسته بود تا آخرین لحظات زندگیش تغییرات ریشه‌ای اجتماعی - سیاسی را طلب می‌کرد. فوئرباخ می‌گفت فلسفه نباید از زندگی دور شود، بلکه برعکس باید به آن نزدیک گردد و این برای فلسفه و زندگی ضروری است. با این همه به نقش پراتیک در شناخت نرسیده بود. مارکس می‌نویسد «این سؤال که حقیقت عینی می‌تواند به اندیشه آید سؤال تئوریک نیست، بلکه سؤال پراتیک است، ما باید حقیقت را اثبات کنیم.»

انسان فوئرباخی، همچون انسان فیخته‌ای و همچون انسان کانتی فراتاریخی است. پس هر یک از این‌ها برای انسان فراتاریخی خود قوانین اخلاقی وضع می‌کنند. ولی انسان هگلی و مارکسی، انسانی تاریخی است که در بستر تاریخی خود دارای اخلاق، سیاست و تفکر و غیره است. جوهر انسانی فوئرباخ نیز وقتی برای توضیح مذهب بکار می‌رود تجریدی است. فوئرباخ هیچ‌گاه نتوانست جوهر انسانی را تعریف و تبیین کند.

تئوری شناخت فوئرباخ و رابطه‌ی سوژه - ابژه او به تئوری شناخت مارکس نزدیک است. فرق اصلی این دو در پراتیک است. در تئوری مارکس شناخت با پراتیک آغاز می‌شود و به پراتیک برای تغییر موضوع شناخت می‌انجامد. مارکس در تز پنجم درباره فوئرباخ می‌گوید: «فوئرباخ که از تفکر تجریدی ناراضی است، دست به دامن مشاهده‌ی حسی می‌زند ولی وی حسیات را به مثابه فعالیت‌های پراتیک - حسی انسانی شده بررسی نمی‌کند.»

فوئرباخ می‌پندارد با دور شدن از انتزاع و روی کردن به حواسی نظیر چشایی، بویایی، بینایی و غیره در کشف حقیقت موفق می‌شویم. او در شناخت‌شناسی خود نمی‌بیند که حس شنوایی و بویایی و غیره را حیوانات هم دارند و بعضی از آن‌ها به مراتب قوی‌تر از انسان هم دارند، ولی جز شناخت

غریزی و حسی از جهان چیزی ندارند. فقط انسان است که برای شناخت به عمل دست می‌زند که اتفاقاً این عمل حسی نیست بلکه عملی تجربیدی و انتزاعی است. مفهوم‌سازی و مقوله‌سازی است. طبقه‌بندی است و عمل بر روی ایزه است که شناخت را به وجود می‌آورد.

نگاه فوئرباخ به جهان می‌خواهد دنیای عینی را بدون فعال بودن سوژه درک کند. این نگاه «اهمیت فعالیت علمی - انتقادی را در نمی‌یابد». این نگاه نمی‌داند که بخشی از شناخت خود آدمی است؛ فعالیت او بر روی ایزه‌ی مورد مطالعه است. نقد اقتصاد سیاسی توسط مارکس نشانه دخالت عملی در امر شناخت است. و این اختلاف مارکس را با شناخت‌شناسی پوزیتیو و شناخت‌شناسی کانتی نشان می‌دهد. این روش مارکس روش درگیر با موضوع مورد مطالعه است.

اگر حتی تمامی آموزه‌های مارکس را امروزه مردود و تاریخ منقضی بدانیم، روش درگیر او در تحقیق علوم اجتماعی یادگار گرانقدر او است. این روش درگیر در مطالعه اقتصاد سیاسی، روشی که سوژه با درگیری و دخالت خود دست به مفهوم‌سازی و مقوله‌سازی می‌زند تا اقتصاد سرمایه‌داری را نقد کرده و پایان محتومش را نظریه‌پردازی کند، از ابداعات مارکس در علوم اجتماعی است.

پلخانف در کتاب «مسائل اساسی مارکسیسم» اشاره می‌کند که مارکس عامل جدیدی را در مفهوم عمل متقابل سوژه و ایزه داخل کرد. او می‌گوید از نظر مارکس عمل سوژه تنها تفکر درباره طبیعت نیست، بلکه خود سوژه عمل می‌کند. پلخانف با چنین تعریفی مطلقاً به نقش پراتیک در شناخت پی نمی‌برد. فرق اساسی بین تئوری شناخت فوئرباخ و مارکس در این است که مارکس در روند شناخت پراتیک را وارد می‌کند. بدین معنی که سوژه خود بخشی از شناخت است، و پراتیک در مرحله به مرحله‌ی شناخت معیار صحت یا عدم صحت فرضیه‌ها، تئوری‌ها و قوانین علمی ماست. تنها پراتیک معیار تطابق ذهن و عین، تئوری و واقعیت است. سوژه پلخانف، کائوتسکی، استالین و به تبع آن‌ها عمده احزاب کمونیست سوژه منفعل است.

هگلی‌های جوان با نقد نظام ایدالیستی هگل روش‌شناسی و معرفت‌شناسی او را هم فراموش کردند و بدین‌سان به ماتریالیسم مکانیکی و پوزیتیویسم دوران روشنگری سقوط کردند. ماتریالیسمی که هنوز سوژه فعال را نمی‌شناخت و باید بدانیم که علوم اجتماعی بر پایه سوژه فعال است که شکل می‌گیرد. اگر در علوم طبیعی یا سوژه غیرفعال می‌توان به شناخت جزئی، پراکنده و بدون نظم رسید، در علوم اجتماعی اصلاً بدون فعال بودن سوژه نمی‌توان به شناختی رسید. پایه علوم اجتماعی بر سوژه فعال استوار است که هگلی‌های جوان همگی به خیال مبارزه با ارتجاع و ایدالیسم هگل فعال بودن سوژه را هم کنار گذاشتند، و نمی‌دانستند که سوژه با فعالیت خود جهان خارج را بازسازی می‌کند. بدون این بازسازی، علوم اجتماعی حتی نمی‌تواند تأسیس شده و پا بگیرد. مارکس با نوشتن یازده تز درباره‌ی فوئرباخ بر ارزش و ارج اندیشه هگل تأکید کرد. او با نقد فوئرباخ سوژه‌خشی در علوم اجتماعی را رد کرده و به جای آن سوژه‌ای قرارداد که در تمام مراحل شناخت در عمل و کنش و واکنش با موضوع شناخت یا ابژه‌ی مورد مطالعه است. سوژه مارکس بر خلاف گذشته می‌کوشد تا حد امکان از امر متحقق و ملموس فاصله بگیرد تا بتواند با مفهوم‌سازی‌های خود به بازسازی حقیقت کمک برساند. نه تنها جامعه‌شناسی این امر را مدیون مارکس است بلکه مارکس با پی‌ریزی سوژه فعال بانی جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی جدید است. از دورکهایم تا ماکس وبر از این روش سود جست‌ه‌اند.

مارکس در «تزهایی درباره فوئرباخ» موضع خود را با هگلی‌های جوان در یازده تز مختصر ارائه کرد. بعداً کائوتسکی، پلخانف و دیگران از این یازده تز سود جست‌ه‌اند. این تزها آن‌چنان مهم بود که گلدمن معتقد است نخستین تدوین موجز و درخشان ماتریالیسم دیالکتیک است. و هنوز از اسناد مهم در روش و شناخت‌شناسی علوم اجتماعی است. اهمیت این تزها به نظر گلدمن در تاریخ فلسفه به حد «گفتار در روش به کار بردن عقل» دکارت، «نقد عقل محض» کانت یا «پدیدارشناسی روح» هگل است.

انگلس در کتاب «پایان فلسفه کلاسیک آلمان» (که پلخانف آن را به روسی ترجمه کرد) به فوئرباخ ابراد می‌گیرد که او بار د فلسفه نظری هگل روش او را هم که دیالکتیک است رد کرد.

پلخانف که این گفته انگلس را تکرار می‌کند می‌گوید مارکس با گرفتن بنیاد ماتریالیسم از فوئرباخ و متد هگلی به فلسفه خود دست یافت؛ در صورتی که یازده تزر بر علیه فوئرباخ و همچنین پایان فلسفه کلاسیک آلمان بیانگر کاستی‌های فوئرباخ در تئوری شناخت و عدم درک او از پراتیک است. تازه دیالکتیک مارکس فرسنگ‌ها با دیالکتیک هگل فاصله دارد که در بخش بعد در این مورد سخن می‌گوئیم.

در کتاب «جوهر مسیحیت» فوئرباخ می‌گوید: «فعالیت تئوریک تنها فعالیت اصیل انسانی است.» مارکس در تز اول خود درباره‌ی فوئرباخ در جواب او بدرستی می‌گوید: «نقص عمده‌ی همه مکاتب ماتریالیستی ماقبل - و از آن جمله ماتریالیسم فوئرباخ - در آنست که شیء، واقعیت و حسیات تنها به صورت ابژه یا به صورت مشاهده در نظر گرفته می‌شود نه به صورت فعالیت حسی و انسانی، یعنی پراتیک.» ماتریالیسم سابق فخر می‌کرد که به طور ابژکتیو به جهان می‌نگرد. «به این جهت چنین رخ داد که جهت فعال، برخلاف ماتریالیسم، به وسیله ایدالیسم تکامل یافته، منتهی به شکل تجریدی، زیرا بدیهی است که ایدالیسم فعالیت واقعی - حسی را طبیعتاً قبول ندارد. فوئرباخ می‌خواهد با ابژه‌های حسی که واقعاً با مفاهیم فکری فرق دارند، سر و کار داشته باشد، ولی خود فعالیت انسانی را به مثابه فعالیت پراتیک تلقی نمی‌کند. به این جهت در کتاب «جوهر مسیحیت» فعالیت تئوریک را تنها فعالیت حقیقتاً انسانی می‌شمرد. و حال آن‌که پراتیک فقط در شکل ناپاک و جهودوار بروز آن در نظر گرفته می‌شود. از این رو وی به معنی فعالیت «انقلابی» و «پراتیکی - انتقادی» پی نمی‌برد.»

فوئرباخ می‌گوید، حقیقت آن چیزی نیست که فکر می‌شود، بلکه چیزی است که دیده می‌شود، شنیده می‌شود و فکر می‌شود و از این رو اساس قرار

می‌گیرد. در این جا فوئرباخ با مفاهیم ذهنی که برای رسیدن به حقیقت ضروری است مخالفت می‌کند. چرا که مفاهیم نه دیده می‌شوند و نه شنیده می‌شوند؛ ولی ضرورت بنیان نهادن مفاهیم علمی در تمام رشته‌ها غیر قابل انکار است. همچنان که مارکس برای تحلیل جامعه سرمایه‌داری و نقد اقتصاد سیاسی نیازمند مفهوم‌سازی‌هایی همچون ارزش کار، ارزش اضافی، ترکیب ارگانیک سرمایه و بسیاری از مفاهیم دیگر بود. فوئرباخ با پراهمیت کردن شناخت حسی مثل دیدن، شنیدن، چشیدن، بوئیدن و لمس کردن به ماتریالیست‌های پوزیتیویست و مکانیست نزدیک می‌شود.

فوئرباخ به وحدت سوژه و ابژه معتقد بود و در مقابل دوالیسم کانت تا حدودی کوشید تا از این دوالیسم برهد. او نه مثل ناتورالیست‌ها به این‌همانی سوژه و ابژه معتقد بود و نه مثل کانت به جدایی آن‌ها.

فوئرباخ می‌گوید «مغز تا زمانی ارگان تفکر است که با سر و بدن انسان مرتبط باشد.» و به این ترتیب تضاد تفکر و وجود را که ایدالیست‌هایی نظیر شلینگ و هگل به حل ایدالیستی آن می‌رسیدند حل کرد. در این تحلیل فوئرباخ، انسان اساس وحدت وجود و تفکر شد و نه چیزی ماورای طبیعت مثل ایده مطلق هگل و دنیای مثل افلاطون. پلخائف می‌گوید فوئرباخ معتقد است انسان چیزی نیست جز موجود زنده‌ای که قادر به اندیشیدن است، از این رو انسان پایه‌ی وحدت وجود و اندیشه است.

با این تعریف فوئرباخ از انسان روشن می‌شود که هیچ‌کدام از دو طرف فکر و وجود، ماده و روح، سوژه و ابژه در تنوری فوئرباخ حذف نشده است. در تنوری شناخت او سوژه و ابژه ترکیب شده‌اند. فوئرباخ می‌گوید: «من وجود دارم و فکر می‌کنم ... فقط به عنوان یک سوژه - ابژه.» بودن به معنی وجود داشتن در اندیشه نیست، همان طور که خود او می‌گوید: «اثبات این که چیزی وجود دارد بدین معنی نیست که اثبات کرده باشیم، آن چیز فقط در اندیشه وجود دارد.» این گفته اولاً رد ایدالیسم است، در ثانی وحدت سوژه و ابژه را در مد نظر دارد و دست

آخر وحدت فکر و وجود را به معنای این همانی ویکی کردن آن‌ها درک نمی‌کند. این سه مورد که ذکر شد همگی از مهمترین مشخصات وجه تمایز ماتریالیسم از ایدئالیسم است؛ که مارکس از فوئرباخ آموخته است.

فوئرباخ می‌گوید: این اندیشه نیست که وجود را تعیین می‌کند، بلکه وجود است که تعیین‌کننده اندیشه است. این جمله‌ها در آثار مارکس و انگلس تکرار شده است، و اصلاً «ایدئولوژی آلمانی» در خدمت توضیح چنین تفکری است. با این همه ماتریالیسم مارکس فاصله زیادی با ماتریالیسم فوئرباخ دارد. بسیار جلوتر از آن است، ولی از او هم بسیار گرفته است. اندیشه مارکس و انگلس، قرن اول موجودیت خود را در مبارزه با تئوری‌هایی که از اساس با آن مخالف بود گذرانند: در زمینه فلسفه با هگل، فوئرباخ، برونوبائتر، دورینگ ... و در زمینه اقتصاد با آدام اسمیت، ریکاردو، پرودون ... و در زمینه سوسیالیسم با انواع و اقسام سوسیالیست‌های تخیلی. در این گفتگو و بحث‌ها از این مکاتب هم بسیار آموختند و نتیجه تکاملی آن‌ها شدند.

فوئرباخ تصور می‌کرد که «هنر، مذهب، فلسفه، و علم نشان‌دهنده‌ی جوهر اصلی انسان هستند.» او می‌گوید در ایدئولوژی‌هاست که جوهر انسان توضیح داده می‌شود و تکامل ایدئولوژی‌ها وابسته به تکامل جوهر انسانی است. ولی این جوهر چیست؟ فوئرباخ توضیح می‌دهد که جوهر انسان فقط در جماعت است؛ در وحدت انسان با انسان. در این جملات می‌توان نطفه‌هایی را دید که فوئرباخ قادر به بسط و تکامل آن‌ها نیست. انگلس در سال ۱۸۴۵ می‌نویسد: فوئرباخ وحدت انسان با انسان را نه در جماعت، بلکه در وحدت یک فرد با فرد دیگر می‌بیند. و مارکس در تز ششم درباره او می‌گوید که جوهر انسان چیزی جز مجموعه روابط اجتماعی نیست. قیاس بین دو جمله‌ی مارکس و فوئرباخ نشان‌دهنده‌ی دو مسئله است:

۱- جمله مارکس به مراتب قطعی‌تر و واقعی‌تر و روشن‌تر از جمله‌ی فوئرباخ است. از این رو می‌تواند پایه تحلیل تاریخی مارکس شود. جمله‌ی فوئرباخ اما

دارای چنین قطعیت و وضوحی نیست؛ از این روست که فوئرباخ در تبیین تاریخ و معرفت‌شناسی متوقف می‌شود.

۲- این قیاس اما، احتمالاً روشن‌تر از هر قیاسی، نشان‌دهنده پیوند نزدیک جهان‌بینی مارکس و فوئرباخ است.

مارکس بعدها در سال ۱۸۸۰ نوشت: روش تحلیلی من از انسان شروع نمی‌شود، بلکه به شکلی اقتصادی از دوران اجتماعی معین است که آغاز می‌گردد؛ در صورتی که فوئرباخ از انسان آغاز می‌کند. انسانی فراتاریخی. انسانی فرای زمان و مکان.

در سال ۱۸۴۴ انگلس در نامه‌ای به مارکس می‌نویسد «انسان فوئرباخ از خدا اخذ شده است. فوئرباخ از راه خدا به انسان می‌رسد، لذا انسان او هنوز متعلق به تئولوژی و انسانی انتزاعی است.»

سال‌های ۱۸۴۲-۴۵ دوره شکل‌گیری و قطع فکری مارکس از هگل و فوئرباخ است. دوران قطع اندیشه مارکس از فوئرباخ و هگلی‌های جوان. دورانی که نتیجه آن یازده تیز دربارۀ فوئرباخ است که نوید فلسفه‌ای جدید و مغایر با تمام فلسفه‌های گذشته را می‌دهد. مارکس بیشتر عمر خود را صرف «کاپیتال» و تبیین سرمایه‌داری کرد و با این که چندین بار قول آن را داده بود نتوانست تفاوت روش دیالکتیکی خود را با دیالکتیک هگل و ماتریالیسم خود را با ماتریالیسم فوئرباخ توضیح دهد. از این رو بسیاری همچون کائوتسکی، پلخانف، مرینگ، استالین در مسائل فلسفی خود از مارکس عقب افتادند و در مباحث معرفت‌شناسی خود به فوئرباخ برگشتند و فلسفه مارکس را التقاطی از فوئرباخ و هگل دانستند. در اوایل قرن بیستم نیز با بازگشت به کانت تمامی نوآوری‌های فلسفی مارکس نادیده گرفته شد و همچون آدلر و مکتب اطریش سوسیال دموکراسی به امپریسم فلسفی در غلطید. مکتب اطریش بر این باور بود که دستاوردهای مارکس عمدتاً اقتصادی و جامعه‌شناختی‌ست، لذا توانایی آمیختن با فلسفه کانت را دارد. آن‌ها معتقد بودند که مارکس فیلسوف نبوده است.

* * *

نوشته‌های سال‌های ۴۲ تا ۴۵ مارکس هنوز زیر نفوذ فوئرباخ و هگل قرار دارد. هنوز به گسست از این دو نرسیده است. از آن دوران فترت اندیشه‌ی مارکس و انگلس بین تفکر بورژوا دموکراتیک و سوسیالیستی است.

آلتوسر روند تکامل اندیشه‌ی مارکس را به این ترتیب طبقه‌بندی می‌کند:

۱- سال‌های ۴۴-۱۸۴۰ آثار اولیه

۲- سال‌های ۱۸۴۵ آثار دوران گسست

۳- سال‌های ۵۷-۱۸۴۵ آثار انتقال

۴- سال‌های ۸۳-۱۸۵۷ آثار بلوغ

آلتوسر دوران اول را به دو مرحله تقسیم می‌کند.

الف - تا سال ۱۸۴۲ مارکس لیبرال راسیونالیست است. کارهای او تحت تأثیر

فیخته و کانت است.

ب - سال‌های ۴۵-۱۸۴۲ مارکس کمونیست راسیونالیست است. در این زمان عمدتاً فوئرباخی است. آثار مهم این دوران عبارت است از: «دست‌نوشته‌های اقتصادی سیاسی»، «نقدی بر فلسفه‌ی حقوق هگل»، «خانواده مقدس» و «درباره مسئله یهود».

دوران دوم قطع رابطه‌ی فلسفی مارکس با فوئرباخ و هگلی‌های جوان است. نمونه مشخص این قطع رابطه‌ی فلسفی «یازده تیر درباره فوئرباخ» است. مارکس جهت گشودن دروازه علم تاریخ و تأسیس علم اجتماع از فلسفه‌ی گذشته باید می‌گسست و قطع رابطه‌ی فکری می‌کرد. «یازده تیر درباره فوئرباخ» نقش مهمی در تحلیل روند تکاملی اندیشه مارکس داراست. اثر دیگر او در این دوره «ایدئولوژی آلمانی» است. این دوران با گسست قاطع از فوئرباخ و هگل مشخص می‌شود.

مارکس در سال ۱۸۳۷ در برلین مطالعه‌ی منظم هگل را شروع کرده بود. در این زمان ۶ سال از مرگ هگل می‌گذشت و شاگردانش به دو قسمت شده بودند:

هگلی‌های راست که شدیداً از مسیحیت ارتدوکس حمایت می‌کردند و تکیه بر نظام فلسفی هگل داشتند، کسانی همچون گوشل (Göschel) و مارهاینیک (Marheineke) که از اشرافیت آلمان حمایت می‌کردند و در ضمن از نظام فلسفی استاد دفاع می‌نمودند؛ و دیگری هگلی‌های چپ که در کل مخالف استبداد اشرافیت و مذهب حاکم بودند. اولی‌ها با حمایت از مسیحیت ارتدوکس حامی اشراف بودند و آن دیگری‌ها با رد مسیحیت فلسفه بورژوا دموکراتیک رادیکال آلمان را پایه‌گذاری کردند. مارکس به جرگه هگلی‌های چپ پیوست و نفوذ زیادی در میان آن‌ها پیدا کرد. به طوری که «موسس هس» (Moses Hess) که یکی از هگلی‌های جوان بود، درباره مارکس می‌نویسد: او بیش از ۲۴ سال سن ندارد و شاید بتوان گفت تنها فیلسوف واقعی معاصر است که فلسفه‌ی ولتر، روسو، هولباخ، لسینگ، هاینه و هگل (نه به‌طور مکانیکی) در شخصیت‌اش آمیخته است. سال‌های ۴۳-۱۳۴۲ است که مارکس جزو هگلی‌های جوان و به شدت تحت تأثیر فوئرباخ است که در روستاها مشغول اندیشیدن صرف درباره مسائل جهانی برای حل و فصل آنهاست.

مارکس و انگلس اما راه دیگری را می‌روند که در مقابل راه فوئرباخ قرار می‌گیرد. آن‌ها در ضمن نقد هگل، ارزش فلسفی او را می‌دانند. و برخلاف آن‌که آلتوسر می‌گوید ادامه دهنده‌ی فلسفه کلاسیک آلمان هستند.

آلتوسر می‌خواست مارکس را هگل زدایی کند. به این دلیل بر روی آثار دوران جوانی او کار می‌کرد تا گسست معرفت‌شناسانه مارکس را از هگل نشان دهد. او آن‌چنان در این امر مصرّ بود که می‌گفت وقتی می‌خواهید «کاپیتال» را بخوانید فصل اول را کنار بگذارید. بعداً می‌توانید آن را بخوانید. خواندن این فصل ذهنتان را منحرف می‌کند. این فصل به نظر آلتوسر هگلی‌ست. از فیتیشسم کالا که باری هگلی دارد سخن می‌گوید.

آلتوسر برگسست مارکس از هگل تکیه بسیار می‌کرد تا نظریات انسان‌یستی مارکس را باقی مانده افکار هگل در او ببیند. در عوض به گسست مارکس از فوئرباخ

بی توجه بود. چرا که این گسست و اعتراض مخالف سوژه منفعل و ساختارگرایی آلتوسری هم بود. پس تفسیری که آلتوسر از یازده ترم مارکس درباره فوئرباخ می داد عملاً نادیده گرفتن گسست مارکس از فوئرباخ بود. چرا که با گسست از فوئرباخ به شیوه مارکس هگل نقشی در فلسفه مارکس می یافت که آلتوسر خواهان آن نبود؛ چرا که ساختارگرایی اش نفی می شد. مارکس با این تزاها به زیادی ماتریالیست بودن فوئرباخ اعتراض داشت. در صورتی که آلتوسر می گوید این تزاها برای مقابله با ایدالیسم فوئرباخ نوشته شده است. او با ساختارگرایی اش قصد داشت مارکسیسم را به علمی شبیه فیزیک و شیمی تبدیل کند، و نقش سوژه را در شناخت به حداقل ممکنه برساند.

این کار علوم اجتماعی را همچون علوم طبیعی دترمینیستی می نماید، و تفاوت علوم انسانی و علوم تجربی را تا حد ممکن از بین می برد تا مارکسیسم به علم تبدیل شود. بی خبر از این که با چنین عملی هم علوم انسانی و هم مارکسیسم از بین خواهد رفت. در علوم انسانی نمی توان ساختارهای خشک و تعیین کننده ای رسم کرد که تمامی اعمال و حرکات و تفکرات آدمیان را در بر گیرد. در وقایع سال ۶۸ فرانسه درست گفته بودند که ساختارهای آلتوسری بی جان اند، توان تحول ندارند، به خیابان ها نمی ریزند. انسان ها را نمی توان با شیوه تولیدها و فورماسیون ها و ساختارها توضیح داد. انسان های زنده، پویا و مختار هستند که به خیابان ها می ریزند و ساختارها را تغییر می دهند، آن ها را تخریب می کنند، بر علیه آن ها می شورند و به روابط نوین دست می یابند.

آقای موقن هم خواهان نزدیک شدن علوم انسانی به علوم تجربی هستند. می خواهند فلسفه و علوم انسانی را علمی کنند. با کانتی ها نزدیکی فکری دارند. فلسفه وجودی ها از کی یرگور تا سارتر که از اختیار آدمی صحبت می کنند را قبول ندارند. آن ها با مختار کردن آدمی نمی گذارند انسان ها را همچون اشیاء در علوم طبقه بندی کرد. شاید بتوان نگاه پوزیتیویستی آقای موقن را با نگاه احزاب سستی کمونیستی، آلتوسر و کائوتسکی که به منفعل بودن آدمی در امر شناخت

اصرار داشتند نزدیک دانست. کائوتسکی و آلتوسر هم از رمانتیسیسم و ایدالیسم آلمان دوری می‌کردند تا مارکسیسم به علم نزدیک شود و آقای موقن هم در ضدیت با هر گونه رمانتیسیسم مصرّ هستند. و در ضمن نگاهشان به اکونومیسم و پوزیتیویسم نزدیک است.

آلتوسر می‌اندیشد که مارکسیسم علم ساختارهای اجتماعی است. در صورتی که مارکسیسم علم تاریخ انسان‌های زنده‌ای است که نفس می‌کشند، کار می‌کنند، زیات نیستند، عشق می‌ورزند، پوست و خون دارند و گهگاه در راه آرمان‌های رمانتیک خود - که آقای موقن با آن مخالف‌اند - می‌میرند. و بالاخره ساختارهایی می‌سازند که بر آنها فائق می‌شود و آنها باز بر آن ساختارها می‌شورند. پس اساس انسان‌ها هستند. از نظر مارکس هم چنین است. خود مارکس به امر پراتیک در شناخت اهمیت می‌داد. او با پیوند نزدیک با طبقه کارگر اروپا در غم و شادی و مبارزات آنها سهیم شده بود. مارکس در سال ۴۳ در پاریس با فعالیت‌های وسیع سوسیالیستی و جوامع کارگری رابطه برقرار کرده بود. حتی بسیاری از مجامع مخفی آنها را می‌شناخت.

در همین زمان انگلس در انگلستان با چارتیست‌ها و سوسیالیست‌های «آونی» پیوند نزدیکی برقرار کرده بود. و این تماس نزدیک تفکر و جهان‌نگری آنها را شکل داد. نشان این پیوند نزدیک با کارگران در همان زمان گسست کتاب «وضع طبقه کارگر در انگلستان است.» انگلس در مقدمه این کتاب که آن را به طبقات زحمتکش بریتانیا تقدیم می‌کند می‌نویسد:

«کارگران!

نوشته‌ای را به شما تقدیم می‌کنم که در آن سعی کرده‌ام تصویری روشن از شرایط زندگی شما، از رنج‌ها و مبارزات شما، از نظرات و فرایندها شما برای هموطنان آلمانی خود ترسیم کنم. من مدتی کافی در بین شما زندگی کردم تا مواردی از شرایط زندگی شما را بدانم. من اسناد رسمی و غیررسمی بسیاری را تا حد مقدور مطالعه کردم. به آن راضی نشدم. و منظور من تنها

شناخت تجریدی موضوع مطالعه‌ام نبوده است. من می‌خواستم شما را در خانه‌تان ببینم، شما را در زندگی روزانه‌تان مشاهده کنم، با شما و درباره شرایط زندگی‌تان و رنج‌هایتان صحبت کنم. شاهد مبارزات شما بر علیه قدرت سیاسی و اجتماعی سرکوب‌کنندگان باشم.» «من شاد و در عین حال سرافرازم که چنین کردم. تمام و کمال وقتم را با رفت و آمد با کارگران ساده گذراندم. من شاد و در عین حال سرافرازم که چنین کردم. شاد زیرا که بدین سان ساعات شادی بخشی گذراندم و در عین حال با زندگی واقعی شما آشنا شدم.» و «سرافراز، زیرا که بدین ترتیب امکان یافتن خلق انگلستان را در قبال تحقیر فزاینده‌ای که در اروپای بزرگ نتیجه اجتناب‌ناپذیر سیاست خشن و خودبینانه و اصولاً رفتار طبقه متوسط حاکم است، محفوظ بدارم.»

مارکس و انگلس نه تنها در این رابطه زیاد می‌آموزند، بلکه به خاطر این پیوند وسیع و مطالعه‌ی عمیق خود قادر می‌شوند پیروزمندانه پروسه مشقت‌بار گسست با اساتید خود را به انجام برسانند. آن‌ها بر خلاف مسیر فوئرباخ سوژه منفعل نبودند تا بنشینند که حقیقت از راه برسد. بلکه به عنوان سوژه فاعل و تأثیرگذار مرتباً با عمل خود به تصحیح شناخت می‌رسند. و به این ترتیب به فلسفه‌ای می‌رسند که آن‌چنان که توضیح دادم در اساس مغایر با ماتریالیسم فوئرباخ است. در ماتریالیسم مارکس سوژه فعال است. با فعالیت نظری و عملی است که به قول دکتر ارانی انسان در می‌یابد که صوت و نور موجی هستند. نه گوشمان موج صوت را می‌شنود و نه چشممان موج نور را می‌بیند. اگر همچون سوژه فوئرباخی بنشینیم تا ابژه بر حواس ما اثر کند هیچ‌گاه با حواس به موجی بودن صوت دست نمی‌یابیم. مارکس پراکسیس را در روش‌شناسی و معرفت‌شناسی نظریه‌پردازی کرد و این عمده‌ترین دستاورد او در فلسفه بود. آن‌چنان که در تز هشتم درباره فوئرباخ می‌گوید:

«زندگی اجتماعی اساساً عملی است. کلید حل عقلانی همه‌ی آن رموز غیبی که

تئوری را به عرفان می‌کشاند پراتیک انسان و درک این پراتیک است.^۱

1- Marx and Engels. The German ideology, moscow, 1976 page 620.

مرجع عمده‌ی من در این مطلب «تزهایی درباره‌ی فوئرباخ است» این یازدهم از نقطه گسست مارکس از فلسفه فوئرباخ و شکل‌گیری فلسفه‌ی مستقل اوست.

دیالکتیک هگل، دیالکتیک مارکس

آقای موقن معتقدند «لیسنکو را باید مارکس زیست‌شناسی نامید یا به عکس، مارکس را لیسنکوی علم اقتصاد خواند. با این تفاوت که لیسنکو فقط به کشاورزی شوروی خسارات بسیار رساند ولی مارکس موجب قتل بیش از یکصد میلیون انسان بی‌گناه در قرن بیستم شد.»^۱ لیسنکو می‌خواست بر اساس تفکر و فلسفه‌ای که به آن معتقد بود علم ژنتیک را متحول نماید. از نظر او قوانین ژنتیکی مندل ایستا و غیردیالکتیکی بود پس برای انطباق آن با مارکسیسم و ماتریالیسم دیالکتیک کوشید. او سرنا را از دهانه گشادش می‌نواخت و می‌خواست به تحولات زیادی در علم ژنتیک دست یابد. چرا که معتقد بود کسی که به فلسفه علمی مجهز است قادر به متحول کردن علم بورژوازی به پرولتری است. و این یعنی در آزمایشگاه از ایدئولوژی شروع کردن و به علم پرداختن. یعنی سرنا را از سرگشاد زدن و این همان کاری است که موقن معتقد است مارکس هم در اقتصاد انجام داده است؛ و بیش از یکصد میلیون انسان بی‌گناه را در قرن بیستم به کشتن داده است!! معلوم نیست آقای موقن که معتقدند نباید از پیش فرض‌ها شروع کرد و به احکام رسید چه طور سریع حکم می‌دهند و از کجارقم بیش از صد میلیون را به دست آورده‌اند. حتماً کشته‌شدگان جنگ اول جهانی را که جنگی برای تقسیم مجدد دنیا بود را با کشته‌شدگان جنگ دوم جهانی جمع می‌کنند و معتقدند جنگ

۱- یدالله موقن، زبان، اندیشه و فرهنگ انتشارات هرمس، تهران ۱۳۷۸، ص ۱۳۱.

دوم جهانی هم حاصل تئوری‌های مارکسیستی‌ست. و برای کم‌نیارودن کشته‌شدگان جنگ کره و چین و ویتنام را هم به آن می‌افزایند. چرا که رهبران ویت‌کنگ‌ها که با متجاوزین امپریالیست می‌جنگیدند مجهز به تفکرات مارکس بوده‌اند. پس تمام کشتار جنگ ویتنام را هم باید به پای مارکس نوشت. اما چرا مارکس لیسنکوی اقتصاد بود. آیا او می‌خواست قوانین دیالکتیک را در اقتصاد به اثبات برساند و همچون لیسنکو پیش‌پیش چراغ دانائی را که همان دیالکتیک بود در دست گرفته بود.

این ایراد آقای موقن آن‌چنان ایراد تازه‌ای نیست. در قرن نوزدهم میخائیلفسکی بر این اعتقاد بود که مارکس با استفاده از دیالکتیک مگل و تعمیم آن به جامعه و طبیعت به حل مسائل آن‌ها رسیده است. او می‌گفت در زمانی که دانشمندان و علما غرقه در عمل علمی در آزمایشگاه‌ها هستند، دیالکتیسین ما بر روی صندلی‌اش می‌لَمَد، پایش را بر روی پایش می‌اندازد و با تمسخر به دانشمندان می‌گوید: شما هی زحمت بیهوده بکشید، اما من حل تمام این مسائل را قبل از شما با تر و آنتی‌تر و سنتز، نفی در نفی، تغییر کمیت به کیفیت و قانون جهش یافته‌ام. میخائیلفسکی معتقد بود مارکسیسم چیزی جز دیالکتیک مگل نیست، او می‌گفت: مارکسیست‌ها با اتکا به دیالکتیک مگل می‌خواهند تمام مسائل علمی و اجتماعی را از قبل حل نمایند و پیش از مطالعه، تحقیق و آزمایش موضوع، نظر خود را با دیالکتیکشان می‌دهند.

همان‌طور که می‌بینید حرف‌های آقای موقن جدید و تازه نیست. ایشان در پی بحران مارکسیسم کوشش نظری جدی‌ای نکرده‌اند تا بتوان برای بررسی بحران به آن‌ها استناد کرد. این حرف‌ها را صد و ده، بیست سال پیش میخائیلفسکی زده است و تازه خیلی دقیق‌تر. و جالب توجه این جاست که وقتی نین در سال ۱۸۹۴ می‌خواهد میخائیلفسکی را نقد کند می‌گوید: این حرف‌ها را منقدین بورژوای مارکس زده‌اند و اکنون حرف‌های کهنه‌ای است.

نوشته‌های آقای موقن کمکی در توضیح بحران سوسیالیسم نمی‌کند. همان

حرف‌ها و همان نوشته‌هاست با لحنی تندتر و با بد و بی‌راه گفتن‌های بیشتر. ولی آیا مسائلی که تفکرات سوسیالیستی را به وجود آورد و مبارزات صد و پنجاه ساله اخیر را باعث شد از بین رفته است؟ آیا ما در زمانی زندگی می‌کنیم که دیگر آن مسائل وجود ندارند؟ و متعاقباً آیا سوسیالیسم و اندیشه‌ی آن مرده است؟ یا این که آن علل و مسائلی که تفکرات سوسیالیستی را به وجود آوردند موجودند و هنوز سوسیالیسم نیازمند بازبینی و قرائتی دوباره و مجدد است؟ اگر چنین است پس ما که در آستانه قرن بیست و یکم به سر می‌بریم نیازمند نقد دلیرانه و بیرحمانه سوسیالیسم عملاً موجود و مرده قرن بیستم هستیم تا با چنین نقدی پایه‌های فلسفی سوسیالیسم قرن بیستمی را بازنگری کنیم، و اساس نظری سوسیالیسم قرن بیست و یکم را بریزیم.

از اوائل قرن بیستم مکتب وینی‌ها در پی حذف هگل از مارکسیسم و پیوند زدن آن با کانت بودند. آن‌ها معتقد بودند که مارکس فیلسوف نبوده است. دیگرانی همچون کائوتسکی هم معتقد بودند مارکسیسم یک دکترین فلسفی نیست، بلکه یک علم تجربی است، نوعی فهم خاص از جامعه است. و یا کولتی که ادامه همان «آدلر» است و آقای موقن هم به نوشته‌های او علاقمند هستند، معتقد است اگر قوانین دیالکتیک را به عنوان قوانین جهانشمول بنگریم به ایدالیسم هگل در می‌غلطیم. پس در این مقاله می‌کوشیم تا ببینیم آیا دیالکتیک همان صندوق جادوئی دانائی است؟ آیا فلسفه مارکس ادعای این را دارد که به شناختی فرا علمی دست یافته است، و به این ترتیب جانشین اسطوره شده است؟ اگر چنین باشد آقای موقن حق دارند که مارکسیسم را اسطوره قرن بیستم نامیده‌اند. نگاه کسانی همچون لیسنکو به مارکسیسم این‌گونه است. کسانی چون لیسنکو مارکسیسم را شناختی فرا علمی می‌دانستند که علماً بایستی از آن تبعیت کنند. پس قرائت لیسنکو از مارکس چیزی جز اسطوره کردن مارکس نیست. اما آیا روش خود مارکس در تحقیق چنین بود؟ آیا او برای تسری دادن قوانین دیالکتیک به تاریخ و سرمایه‌داری به نوشتن می‌پرداخت تا ثابت کند تاریخ تابع

قوانین دیالکتیک است؟ اصلاً دیالکتیک مارکس چه تفاوتی با دیالکتیک هگل داشت؟ اگر دیالکتیک مارکس همان دیالکتیک هگل بود، مارکس اصلاً نیازی به مطالعات زیاد و مشخص از سرمایه داری نداشت و می توانست با تکیه بر دیالکتیک و تز و آنتی تز آن، به تحلیل از نوع هگلی پردازد. اما او چنین نکرد چرا که دیالکتیک او با دیالکتیک هگل تفاوت داشت. اما این تفاوت چه بود؟

* * *

فلسفه بعد از قرون وسطی را می توان به دو بخش عمده تقسیم کرد. یک بخش عقلیون هستند. آن ها معتقدند انسان با توسل به عقل خود به شناخت می رسد. دکارت، اسپینوزا، لایپ نیتس جزو این دسته اند. دسته دوم تجربیون هستند. لاک، برکلی و هیوم در این دسته قرار دارند. این ها معتقدند با تکیه بر تجربه می توان به شناخت رسید. باید در تمام علوم به چنان روش های دقیقی دست یافت تا بتوان نقش سوژه را به حداقل رساند و شاید آن را حذف کرد. آن ها می پندارند اگر روزی بتوان سوژه و نقش آن را در معرفت شناسی حذف کرد به شناخت دقیق رسیده ایم. پوپر که در دسته دوم قرار می گیرد با متدهای شناخت شناسی خود در پی چنین حذفی بود.

پوپر از این که او را پوزیتیویست بنامند راضی نبود و خود را پوزیتیویست نمی دانست. او در پی فلسفه علم و معرفت شناسی ای بود که سوژه ی شناسا در آن بدون نقش باشد.

هایدگر هم افلاطون را سرزنش می کند. سرزنش می کند که چرا با غار معروف خود شناخت را به سوژه تقلیل داده است. چرا شناخت را وابسته به محدودیت های سوژه شناسا کرده است. هایدگر هم در پی آن است که شناخت نباید به سوژه تقلیل یابد.

این دو یعنی پوپر و هایدگر از دو نقطه و دو جایگاه کاملاً متضاد در فلسفه به نتیجه ای واحد می رسند. این نتیجه واحد حذف سوژه در امر شناخت است. شاید بتوان ریشه این تفکر را در شیء فی نفسه کانت جستجو کرد. شاید می خواهند به

شیء فی نفسه کانت نزدیک شوند. و این نزدیکی چیزی جز کم‌رنگ کردن و در حد آخر حذف سوژه نیست.

شیء فی نفسه کانت نیز حذف سوژه است. یعنی شیء آن چنان که هست و نه آن چنان که ما می‌بینیم و می‌شنویم و لمس می‌کنیم و می‌بوئیم و می‌چشیم و می‌اندیشیم. مثل این که موجودی فرازمانی و فرامکانی شیء را حس کند.

کانت با شیء فی نفسه و شیء برای ما به دو الیسم رسید. دو الیسمی که ایدالیسم آلمان در پی حل آن بود و به وسیله هگل و با جمله معروفش^{*} به شکلی هگلی حل شد.

هگل می‌گوید شیء فی نفسه یک انتزاع است. انتزاعی پوچ و تو خالی. و تازه این انتزاع محصول تفکر انتزاع کننده است. یعنی خود شیء فی نفسه هم محصول سوژه است. ولی همین انتزاع کانتی در پوزیتیویسم انگلوساکسونی ادامه یافت و هنوز که هنوز است این مکتب در پی شناخت بدون دخالت سوژه، یعنی رسیدن به شیء فی نفسه است. این مکتب می‌پندارد با متدهای دقیق و منطقی می‌توان به جایی رسید که نقش سوژه را به حداقلی رساند که سایه کم‌رنگی از آن در شناخت وجود داشته باشد. تازه سعی دارد که این سایه کم‌رنگ را هم از بین ببرد. آن‌ها در این تصورند که حقیقتی و رای شناخت انسانی وجود دارد. به قول ژاک دریدا هیچ سکوی فرازمانی و فرامکانی نمی‌توان ساخت تا از این سکو به جهان نگرست و به این ترتیب به حذف سوژه رسید. جهان و اشیائی که ما می‌شناسیم، جهان انسانی شده است. و فرای آن چیزی نیست که بخواهیم به آن نزدیک شویم. و تکامل شناخت انسانی از جهان، همان رشد و تکامل جهان انسانی ماست. و هرچه این شناخت انسانی رشد یابد به معنی حذف سوژه یا نزدیک شدن به چیزی به نام شیء فی نفسه نیست. از زمانی که اولین انسان ابتدائی سنگ یا چوبی به دست گرفت و با دخالت در طبیعت و عمل کردن به روی آن خوراک و مسکن و پوشاک خود را سامان داد به شناختی بشری از جهان رسید و

* چیزی که واقعی است معقول است و چیزی که معقول است واقعی است.

اکنون هم که با صنایع الکترونیک مدرن، وسایل ارتباط جمعی، مهندسی ژنتیک و تکنولوژی لیزری باز به نوعی تکامل یافته تر مشغول سامان دادن به زندگی خود بر روی زمین است، شناختی بشری از جهان دارد. هرچند شناخت اول مثلاً اسطوره‌ای و شناخت دوم علمی و مدرن است، ولی هر دو شناختی بشری است که صفت بشری از آن قابل حذف نیست.

بعد از تمام تلاش‌های متدولوژیک برای حذف سوژه تازه می‌گوئیم ما چیزی درباره شیء فی‌نفسه نمی‌دانیم. حتی نمی‌توانیم بدانیم. چرا که خارج از توانایی‌های بشری ماست. ولی همین به قول هگل انتزاع پوچ آرزوئی را به وجود آورد. آرزوی دست یافتن به شیء فی‌نفسه. آرزوی شناختن جهان بدون دخالت سوژه. شیء فی‌نفسه کانت نه تنها ارتباط ارگانیک با انقلاب کپرنیکی او در فلسفه نداشت، بلکه به قول انگلس کم‌ارزش‌ترین میراث فلسفه کانت بود. انگلس می‌گوید:

«این ادعا که ما نمی‌توانیم شیء فی‌نفسه را بشناسیم از قلمرو علم خارج شده و به قلمرو اوهام وارد می‌شود. ثانیاً این یک کلمه هم به شناخت علمی ما اضافه نمی‌کند. زیرا اگر ما نتوانیم به اشیاء بپردازیم، آن‌ها برای ما وجود نخواهند داشت. و ثالثاً این فقط یک اصطلاح است و هرگز به کار برده نمی‌شود. اگر آن را به صورت تجریدی در نظر بگیریم کاملاً با معنا به نظر می‌رسد. اما تصور کنید کسی آن را به کار بندد، چه فکری خواهید کرد، درباره جانورشناسی که بگوید: «یک سگ به نظر می‌رسد که چهار پا دارد. اما ما نمی‌دانیم که آیا در واقعیت امر او میلیون‌ها پا دارد یا اصلاً هیچ پا ندارد. یا ریاضی‌دانی که ابتدا مثلث را به مثابه شکلی با سه زاویه تعریف نماید و سپس اعلام دارد که نمی‌داند که آیا این مثلث می‌تواند ۲۵ زاویه داشته باشد یا خیر؟ یا این که بگوید ۲×۲ به نظر می‌رسد که ۴ باشد؟ اما دانشمندان دقت کردند که اصطلاح فی‌نفسه را در علوم طبیعی به کار نگیرند. فقط این اجازه را به خود دادند که آن را در فلسفه وارد نمایند. این بهترین گواه است بر این که آن‌ها

چه قدر این را جدی تلقی کردند و چه قدر در نظر آن‌ها ارزش داشته است. اگر آن‌ها این اصطلاح را جدی تلقی می‌کردند، تحقیق هر چیزی چه فایده‌ای می‌توانست داشته باشد؟ با اتخاذ دید تاریخی مسئله معنای مسلمی خواهد داشت: ما فقط می‌توانیم تحت شرایط عمر خویش و تا آن‌جا که این شرایط اجازه می‌دهد، بدانیم.^۱

کانت اما درست متعلق به تجربیون نیست. به قول خودش حاصل جمع عقلیون و تجربیون است. او با طرح کردن معرفت از پیشی (a priori) و احکام تحلیلی (analytic) و ترکیبی (synthetic) نقشی در خور به سوژه داد. در علوم انسانی معرفت، فرهنگ، منافع مادی و طبقاتی در امر شناخت مهم و اساسی هستند و نمی‌توانند حذف شوند. تازه علوم تجربی هم بر اساس علاقه انسانی که قدرت یافتن بر نیروهای کور طبیعت است شکل گرفته. علوم تجربی چنان پیشرفت کرده‌اند که به کنترل تکنیکی انسان بر طبیعت بینمایند. علوم تجربی جوابگوی علائق انسانی ماست و علائق انسانی ما هم مشخصاً جهت دهنده علوم و تعیین کننده شکل آن است. علوم تجربی به ما شناختی می‌دهند که مرتباً به ابداعات تکنولوژیک می‌رسیم، و این امری تصادفی نیست. این خواست انسانی ماست که علوم را بدین شکل درآورده است.

به گفته کانت حقایق ریاضی ترکیبی پیشینی (a priori synthetic) هستند. ما با همین الگوها و سیستم‌های ریاضی به تبیین فیزیکی، شیمیایی، هندسی و نجومی و مکانیکی و غیره‌ی جهان می‌پردازیم. پس آن‌ها را به شکل ترکیبی پیشینی ذهن خود در می‌آوریم. پس شناخت ما شکل انسانی به خود می‌گیرد و بخش مهمی از این شناخت مربوط به سوژه شناساست. خود کانت این کشف خود را انقلاب کپرنیکی در فلسفه نامید. انقلابی که به ضرر پوزیتیویست‌ها تمام شد. پوزیتیویسم در پی حذف سوژه بود و می‌کوشید تا حد ممکن امر پیشین را در شناخت حذف نماید تا به شناختی عینی و غیرانسانی از جهان برسد.

به این دلیل با مفهوم سازی و مقوله سازی‌ها مخالفت می‌کرد و در مقابل هر متافیزیکی می‌ایستاد تا به شناختی برسد که سوژه در آن ذی‌مدخل نباشد. کانت با انقلاب کپرنیکی خود نقش مهمی در عقب راندن پوزیتیویسم و ماتریالیسم نوع روشنگری داشت. ولی در کنار آن شیء فی‌نفسه و نومن هم به کانت تعلق داشت. او فیلسوفی دقیق و منظم بود و تمام عمر خود را در خدمت فلسفه‌اش قرار داد. و باید گفت معماری دقیق و ماهر بود. مفاهیم، مقولات و واژه‌های خود را همچون موزائیک در کنار هم چید و بسیار زیبا هم چید. ولی موزائیک‌ها جدا، جدا بودند و در بعضی مواقع مغایر با هم. این موزائیک‌ها پیوند ساختاری نداشتند و همین بود که دوالیسم فلسفی او را باعث شده بود. دوالیسمی که بعد از او ایدالیسم آلمان در پی غلبه بر آن بود.

کانت در جاده‌ای ناشناخته پا گذاشته بود. او به قول گلدمن آغاز بود. بسیاری از مسائلی که در فلسفه مطرح کرده است قابل بررسی و تحلیل و پیشرفت است. ایدالیسم آلمان با کانت شروع شد و با هگل به اوج خود رسید. ولی چرا آلمان ایدالیسم مطلق هگل را تجربه کرد؟

مسئله اساسی فلسفه، بالخصوص فلسفه‌ی جدید در اوائل قرن نوزدهم، رابطه‌ی بین آگاهی و طبیعت، سوژه و ابژه، تئوری و پراتیک بود. مکاتب مختلف فلسفی در آلمان جواب‌های گوناگونی به این مسائل دادند.

در فلسفه کانت، انسان و طبیعت، سوژه و ابژه، فنومن و نومن (در فلسفه کانت پدیده‌ای که از راه دلیل وجودش محسوس باشد - یعنی جزو گزاره‌های تحلیلی باشد - ولی مدرک بخصوصی نداشته باشد، نومن خوانده می‌شود، مانند روح و خدا) شدیداً مغایر هم هستند. و این چیزی جز دوالیسم نیست. در این فلسفه جهان به دو بخش بدون ارتباط با هم تقسیم شده است: انسان و طبیعت، فنومن و نومن، سوژه و ابژه.

۱- لوسین گلدمن، «کانت و فلسفه معاصر»، ترجمه محمدجعفر پوینده، فرهنگ توسعه شماره

کانت پایان نبود بلکه آغازی در فلسفه بود. آغازی با بحرانی به نام دوالیسم. و ادامه دهندگان او در پی رفع این دوالیسم بودند. و ضرورتاً به طرف مونیسم کشیده می‌شوند. مونیسمی که قادر به توضیح جهان به وسیله یک اصل باشد. مکتبی که بتواند رابطه‌ی سوژه و ابژه، انسان و طبیعت، تفکر و وجود، فنومن و نومن را در وحدت آن‌ها ببیند و به دوالیسم دچار نشده باشد.

ایدالیست‌های آلمان بعد از کانت نظیر فیخته نتوانستند رابطه‌ی بین سوژه و ابژه را درک کنند، بلکه برای نفی دوالیسم کانت چیزی بالاتر از سوژه و ابژه را عنوان کردند که بر این دو حاکم باشد. فیخته با قصد طرد دوالیسم کانت استقلال خود آگاهی فردی (EGO) را مطرح کرد. در حقیقت آگوی فیخته به خودش مراجعه می‌کند. بنابراین تمام چیزهایی که وجود دارند در خود هستند؛ به عبارت دیگر طبیعت وجود خود را مدیون فعالیت خلاق آگاهی است؛ و فقط در آگاهیست که موجود است. این راه‌حل فیخته دارای دو مشخصه است. اولاً این که نظری مونیستی است و ثانیاً این که دقیقاً ایدالیستی است. وقتی می‌گوید طبیعت وجود خود را مدیون فعالیت خلاق آگاهی است، منظورش این است که اگر فعالیت خلاق آگاهی وجود نداشته باشد طبیعتی هم وجود ندارد.

بی‌سبب نبود که گلدمن فیخته و شلینگ را به رغم اهمیت‌شان در مقایسه با کانت نوعی پس‌روی می‌دانست.

به دلیل همین پس‌روی بود که نووالیس با نگاه نوستالژیک و ارتجاعی خود فیخته را نیوتونی جدید دانست که قوانین نظام درونی جهان را کشف کرده است. فیخته، هر چند به شکلی ایدالیستی، توانسته بود بر دوالیسم کانت غلبه یابد از این رو اندیشه‌اش در معاصرین تأثیر بسیاری کرد. شلینگ در ابتدا مرید فیخته شد و خود را شاگرد او دانست. لیکن بیشتر شاگردان او بزودی دریافتند که خودشان قادرند فیخته گونه خیلی بهتر از او این دوالیسم را حل کنند. رمانتیست‌ها در این زمان ادعا می‌کردند که جهان چیزی جز خیال نیست؛ و اصلاً جهان خود خیال است. نووالیس که یکی از همین رمانتیست‌هاست ادعا می‌کند که طبیعت چیزی

جز تغییر شکل تخیل به واقعیت نیست. و این ها همه دنباله فلسفه کانت و پس رفت از اوست.

شلینگ با این که خود را مُرید فیخته می داند در این که فلسفه با فیخته پایان یافته است تردید می کند و همین تردید او باعث می شود که بمراتب بیشتر در جهت او جلو برود. مثلاً فلسفه ی طبیعت او بمراتب منسجم تر از فلسفه ی طبیعت فیخته است. در نظر شلینگ طبیعت محصول ضروری اِگوی (Ego) نامحدود است. به این ترتیب شلینگ پس رفت فیخته از کانت را کامل تر کرد. چه در مونیسم و چه در ایدالیسم.

در فلسفه ی بعد از کانت سوژه و ابژه آغاز خود را در اِگوی (Ego) مطلق می بینند؛ یعنی تفکر و وجود در حالت این همانی (identity) هستند. نظام هگل دنباله ی فلسفه ی شلینگ است. در فلسفه ی شلینگ «اگو» چیزی است در خارج از طبیعت و آگاهی انسانی، در صورتی که در فلسفه ی هگل روح و جهان دوگانه نیستند. هگل می گوید جهان فقط ریشه در مطلق ندارد بلکه در درون آن است. جهان جمعی از طبیعت و روح است و تکامل آن تکامل ایده مطلق است. چنین مفهوم پردازی از روند جهان فلسفه ی این همانی را از این خطر که به تناقض با خودش بیفتد و به دوالیسم دچار شود نجات داد. این عقیده ی مسیحیت که خدا در بالای جهان مادی و برتر از آن قرار دارد به وسیله ی هگل رد شد. فلسفه ی هگل در نقد از کانت، فیخته و شلینگ شکل گرفت. او دوالیسم کانت و ایدالیسم سوپرکتیو فیخته را رد کرد و به جای آن ها ایدالیسم ابژکتیو خود را بنا نهاد و عقیده داشت که ایدالیسم ابژکتیویش بالاترین و آخرین شکل فلسفه است.

کانت با طرح شیء فی نفسه و عدم ارتباط آن با ذهن، دوالیسم را در فلسفه بنیان نهاد. فیخته، شلینگ، شوپنهاور و هگل هر یک به نوعی برای رهایی از این دوالیسم کوشیدند. کوشیدند تا از بند شیء فی نفسه کانت برهند.

هگل اوج فلسفه کلاسیک آلمان و ایدالیسم آلمانی ست. بعد از هگل فلسفه تحت تأثیر اوست. اکثر مکاتب فلسفی ریشه در اندیشه های او دارند. فهم تاریخ

فلسفه‌ی بعد از هگل ملازمه با فهم هگل دارد. برای فهم نوشته‌های مارکس هم باید حتماً هگل را شناخت. لنین هم در سال ۱۹۱۵ بعد از خواندن هگل می‌گوید: فهم «کاپیتال» مارکس با دانستن دیالکتیک هگل بسیار سهل‌تر می‌شود.

هگل در جوانی آزادیخواه و دموکراتی پرشور بود. همه‌ی اندیشه‌های بورژوا دموکراتیک آلمان که هگلی‌های جوان آن را نمایندگی می‌کردند متأثر از هگل بود. انگلس معتقد است فلسفه‌ی هگل را می‌توان به دو بخش کرد. نظام فلسفی او که همان ایدالیسم مطلق اوست و روش او که همان دیالکتیک است. انگلس معتقد است اغلب تفسیرهای محافظه‌کارانه از فلسفه هگل مبتنی بر نظام فلسفی او هستند و نه روش آن. روشی که همان دیالکتیک است از نظر انگلس پیشرو و مترقی‌ست و در خدمت تئوری‌های انقلابی. و نظام فلسفی هگلی در خدمت کلیسا و ارتجاع سیاسی. انگلس در کتاب‌های «دیالکتیک طبیعت» و «آنتی‌دورینگ» هم بر این اساس یعنی پیشرو بودن دیالکتیک هگل و یکی بودن این دیالکتیک با دیالکتیک مارکس به تبیین جامعه و طبیعت پرداخته است. ولی پردازش انگلس در این دو کتاب با پردازش مارکس در «کاپیتال» تفاوت بسیار دارد. مارکس در مقدمه چاپ دوم «کاپیتال» می‌گوید:

«اسلوب دیالکتیکی من نه تنها از بیخ با اسلوب هگلی تفاوت دارد بلکه درست نقطه مقابل آنست.»^۱

اما این اسلوب دیالکتیکی مارکس چیست و چه تفاوتی با دیالکتیک هگلی دارد؟ مارکس چندین بار قول این را داد که در این مورد توضیح دهد، ولی نگارش «کاپیتال» به او وقت این کار را نداد. بعد از «ایدئولوژی آلمانی» مارکس و انگلس سال‌ها طرف فلسفه رفتند و تازه بعد از چهل، پنجاه سال فقط انگلس چنین کرد و «آنتی‌دورینگ» و «دیالکتیک طبیعت» را نوشت. و تازه چه نوشتنی! همان سرنا را از دهانه گشاد زدن. همان قوانین دیالکتیک را به طبیعت و جامعه تحمیل کردن و همان لیسنکو شدن. انگلس در کتاب دیالکتیک طبیعت به این

۱- کاپیتال، ترجمه ایرج اسکندری، جلد اول، صفحه ۶۰.

گفته مارکس توجه نکرد که «اسلوب دیالکتیکی من درست نقطه مقابل اسلوب دیالکتیکی هگل است.» او با این تصور که روش هگل مترقی و پیشروست و همان روش و اسلوب مارکس است به شکل لیسنکو به قوانین طبیعت پرداخت. پرداختنی درست در جهت عکس مارکس.

مارکس در مورد تحقیق خود در «کاپیتال» می گوید:

«این نکته کاملاً بدیهی است که سبک تشریح مطالب باید صریحاً از اسلوب تحقیق متفاوت باشد. تحقیق وظیفه دارد موضوع مورد مطالعه را در تمام جزئیات آن به دست آورد و اشکال مختلفی تحول آن را تجزیه کرده ارتباط درونی آن‌ها را کشف نماید. تنها پس از انجام این کار است که حرکت واقعی می تواند با سبک بیانی که مقتضی است تشریح گردد. وقتی در این کار توفیق حاصل شد و زندگی ماده به صورت معنوی آن منعکس گردید ممکن است این طور نمود کند که گویا با یافته‌ای غیر تجربی سروکار است.»^۱

کاری که مارکس در «کاپیتال» می کند مطلقاً لیسنکوئی نیست. هگلی های جوان و بالاخص فوئر باخ بشدت به هگل حمله می کردند آن چنان که ارزش های تفکر هگلی را نادیده می گرفتند. همچون ماتریالیست های قرن هیجدهمی در مقابل هر متافیزیکی می ایستادند و به قول مارکس می خواستند هگل را به «سگ سقط شده ای» تبدیل کنند.

مارکس می گوید در واکنش به چنین عملی:

«من خویشتن را علناً پیرو این حکیم بزرگ خواندم و حتی ضمن فصلی که مربوط به تئوری ارزش است و در مواردی با طرز بیان خاص او دست به خودنمایی زدم.»^۲

باری بعد از هگل دو جریان متضاد، یعنی اشرافیت آلمان و اندیشمندان انقلاب دموکراتیک آلمان هر دو از هگل متأثرند. اولی از نظام فلسفی او و دومی

۱- همان، ص ۶۰.

۲- همان، ص ۶۰.

از روش فلسفی اش. خود هگل هم می‌گفت مهم‌ترین مسئله در فلسفه روش است و نه نتایج. از نظر هگل دیالکتیک روح تمام شناخت‌های علمی است. به نظر هگل دیالکتیک اصل همه‌ی حرکات و همه‌ی اتفاقات در درون واقعیت است. هگل می‌گوید: پدیده‌ها در طبیعت ثابت و محدود نیستند و در روندی نفی‌شده و به ضد خود تبدیل می‌شوند. هگل معتقد است همه‌ی پدیده‌های موجود در عالم می‌توانند مثالی برای توضیح قوانین دیالکتیک باشند. انگلس نیز معتقد است طبیعت آزمایشگاه دیالکتیک است. اگر آقای موقن به دنبال لیسنکو می‌گردند باید بیشتر به انگلس پردازند و نه به مارکس و کار عظیم او یعنی «سرمایه».

از نظر هگل همه‌چیز متغیر و متحرک و نابود شونده است. همه‌چیز تغییر می‌کند ولی نه آن‌چنان که ماتریالیست‌های روشنگری همچون هلویتیوس که معتقدند: «ماده ابدی است اما اشکال آن تغییرپذیر است». حرکتی که ماتریالیست‌های قرن هیجدهمی به آن معتقد بودند حرکتی تدریجی بود، در صورتی که از نظر هگل حرکت، تبدیل تغییرات کمی به کیفی و جهش است. حرکت ناشی از تضاد است و همه‌ی حرکات روندی دیالکتیکی دارند. هگل طبیعی‌دانانی را که این مسئله را فراموش می‌کنند بشدت مورد انتقاد قرار می‌دهد. مهمترین انتقاد هگل به طبقه‌بندی‌ای بود که طبیعی‌دانان انجام می‌دادند. در این طبقه‌بندی اشیاء و پدیده‌ها با مرزهای غیرقابل عبوری از همدیگر جدا می‌شوند، و هر کدام تعریفی خاص خود می‌یابند. این تعریف از نظر آنان - همانند اسکولاستیک‌ها و ارسطو - باید جامع و مانع باشد؛ یعنی شیء یا پدیده‌ی مورد نظر باید بتواند با تعریف به طور کامل از اشیاء و پدیده‌های اطراف خود جدا شود و تمام خصوصیاتش ذکر گردد. در صورتی که از دیدگاه هگل تعریف در درون خود، خود را نفی می‌کند؛ چراکه واقعیت بیرونی تغییر می‌کند و اشیاء و پدیده‌ها بر طبق قوانین دیالکتیک به هم تبدیل می‌شوند. لنین هم در تائید هگل می‌گوید «هیچ‌یک از تعریف‌های کلی هرگز نمی‌تواند روابط همه‌جانبه‌ی یک پدیده را در تمام سیر تکاملی آن در بر گیرد».

از نظر انگلس تبیین علمی دیالکتیک را بروشنی می‌توان در بیولوژی و شیمی مشاهده کرد (نظریه داروین و تبدیل انرژی‌ها به هم) با این همه از نظر انگلس فلسفه‌ی طبیعت هگل از نقاط ضعف نظام او است. زیرا فلسفه‌ی طبیعت او جزئی از ایدالیسم مطلق او می‌باشد و ماتریالیسم دیالکتیک مخالف هر نوع فلسفه‌ی طبیعی است. با این همه از نظر انگلس، هگل در منطق، فلسفه‌ی تاریخ و فلسفه‌ی زندگی اجتماعی و فلسفه‌ی خرد قدرتمند و تواناست.

فلسفه‌ی خرد هگل تأثیر زیادی بر روی تکامل افکار اجتماعی قرن نوزدهم گذاشت. همچنین هگل توانست با دیدی ایدالیستی فلسفه‌ی تاریخ منسجم و دقیقی به وجود آورد که در مقایسه با ایده‌های روشنگران قرن هیجدهم فرانسه بسیار پیشرفته‌تر بود. با این همه نگاه او به تاریخ با نگاه مارکس تفاوت و فاصله بسیار دارد. اما نمی‌توان منکر تأثیر فلسفه تاریخ هگل در نگاه مارکس به تاریخ شد.

روشنگران فرانسه هم به تکامل اعتقاد داشتند ولی نه همچون هگل. چون که هگل تکامل در طبیعت و تاریخ را با تبدیل تغییرات کمی به کیفی و جهش تبیین می‌کند. ولی روشنگران فرانسوی به این منطق نرسیده بودند بنابراین بسیاری از دستاوردهای علم شیمی و بیولوژی آن‌ها را متحیر می‌کرد. هگل معتقد بود در طبیعت و تاریخ جهش امری اجتناب‌ناپذیر است. او خود می‌گوید «تغییر به طور کلی تبدیل یک کمیت به کمیت دیگر نیست، بلکه تبدیل کمی به کیفی و عکس آن» است.

هگل می‌گوید آب آهسته آهسته به یخ تبدیل نمی‌شود بلکه امر منجمد شدن ناگهانی است. این امر ناگهانی جهش نامیده می‌شود. هگل اغلب مثال‌های خود را برای توضیح دیالکتیک خود از علوم طبیعی می‌آورد. دستاوردهای علم بیولوژی و شیمی هم به او کمک می‌کرد تا بهتر بتواند دیالکتیک‌اش را توضیح و تفسیر نماید.

در ضمن هگل یک ایدالیست مطلق هم بود. او فکر می‌کرد نیروی اصلی

تکامل جهان ایده مطلق است. قدرت ایده حرکت دهنده جهان است. از نظر هگل هر فلسفه‌ی نوینی بیانگر روشنفکرانه زمانه‌ی خویش است یا به زبان هگل «فلسفه همان زمانه‌ی آن است به گونه‌ای که با اندیشه‌ی آدمی دریافته شود.»

هگل با این نگاه مسائلی مثل قانون، هنر و اخلاق را از دیدگاه دیالکتیکی بررسی کرد و به این ترتیب باعث پیشرفت بسیاری از رشته‌های علوم اجتماعی شد. او تأثیر متقابل نهادهای اجتماعی را به روی هم می‌دید اما معتقد بود که نباید در این نقطه متوقف گشت. تا این جا نگاهی علمی داشت، اما به دلیل عقب مانده بودن علوم اجتماعی در آن زمان و جوابگو نبودن به هگل او در ذهن خود پیش می‌رفت. او به دنبال مونیسم در تاریخ و جامعه بود. اما این منبع واحد را چیزی خارج از تاریخ و جامعه می‌دید. این منبع خارج از تاریخ همان ایده مطلق بود. و از این جاست که هگل نظام ایدالیستی خود را بنا می‌کند.

هگل عمل متقابل مذهب و دولت و تأثیر این دو به روی هم را مورد بررسی قرار داد، اما معتقد بود که باید به دنبال نیروی سومی گشت که این دو وابسته‌ی آن هستند. اتفاقاً از نظر روش تحقیق این نکته اهمیت بسزایی دارد. او به دنبال رشته اصلی‌ای است که حرکت تاریخ را نشان دهد و دست آخر قادر به یافتن این رشته نمی‌شود. او به دنبال رشته‌ای می‌گشت که با آن هم مذهب و هم دولت را تبیین کند و نتوانست. پس ریشه‌ی همه حرکات تاریخی را در روح جهانی دید.

از نظر هگل تاریخ چیزی نیست جز ظهور ایده مطلق. این حرکت به طرف ایده‌ی مطلق دارای مراحل مختلفی است. مراحل‌ی که با اصول ویژه‌ی خود از هم جدا می‌شوند. هر کدام از این مراحل دارای قوانین و اصول مخصوص و ویژه خود می‌باشند که توضیح دهنده‌ی آن دوران‌اند. هر دوره تاریخی و هر ملتی از نظر هگل دارای قوانین ویژه و مخصوص به خودند. این اصول و قوانین مشخص، بیانگر روح کلی آن دوره‌اند. هگل معتقد است روح ویژه یک ملت به شکل متحقق (concrete) همه‌ی حالت‌های خود آگاه ملت را توضیح می‌دهد. روح ویژه و مشخص یک دوره و یک ملت خود را در مذهب، نظام حکومتی، آداب

و رسوم، هنر و تکنیک و مهارت نشان می‌دهد. این‌ها همه بیانگر رشد اندیشه نسبت به گذشته و حتی دوران روشنگری‌ست. این‌ها نشانه اینست که با پوزیتیویسم و انباشتن اطلاعات نمی‌توان به تبیینی از تاریخ رسید. ولی هگل به دنبال «کلیت» بود. و تمام تلاشش برای یافتن چنین کلیتی صرف شد. در جملات او می‌توان نطفه‌هایی از نگاه علمی به تاریخ را دید. کاری که روشنگران هیچ‌گاه قادر به نزدیک شدن به آن نشدند. آن‌ها در حد اعلاي خود در برخورد با ایدالیسم به نفی هر قانونی در تاریخ و جامعه رسیدند و تاریخ را به ضبط وقایع محدود کردند.

هگل به عنوان یک ایدالیست، خود آگاهی و تفکر را تعیین‌کننده‌ی وجود می‌دانست. به عبارت دیگر از نظر او آگاهی شرط وجود اجتماعی است. یعنی روح ملی است که تعیین‌کننده حالت‌های اجتماعی‌ست. به این دلیل هگل معتقد است هنر، مذهب، فلسفه، ایدئولوژی، نظام سیاسی و حتی تکنولوژی و روابط اجتماعی هر ملت تابعی از روح مخصوص آن ملت است. از نظر هگل هر دوره‌ی تکامل روح جهانی به وسیله ملت خاصی نمایندگی می‌شود. او زمان خاص خود را دوران فرهنگ آلمانی می‌دانست. در این‌جا ناسیونالیسمی که مختص به طرز تفکر بورژوا دموکرات‌هاست دیده می‌شود. همان بحران ناشی از عقب‌ماندگی آلمان از بقیه اروپاست. همان آلام دنیوی بر اثر عقب‌ماندگی. همان که مادر رمانتیسیسم است. و هگل عصاره دوران خود است. عصاره‌ی آلمان اوائل قرن نوزدهم.

اما تلفیق نادرستی که از فاشیسم و هگل صورت می‌گیرد، تکیه بر جملات بالا دارد. این‌که دوران را دوران فرهنگ آلمانی بدانیم. و اگر از چسب قدرتمند آقای موقن هم برخوردار باشیم می‌توانیم کشتارهای دسته‌جمعی فاشیستی و کوره‌های آدم‌سوزی آشویتس را هم به هگل مربوط بدانیم.

همان‌طور که می‌دانیم هگل متهم به محافظه‌کاری در زمینه‌ی این‌همانی «واقعیت» و «معقول» گشته است. جمله معروفی دارد که می‌گوید «چیزی که

واقعی است معقول است و چیزی که معقول است واقعی است». این جمله را هگلی‌های دست راستی چنین تفسیر می‌کنند که تمام نظام‌ها و رژیم‌های سیاسی موجود معقول و لذا قابل قبول‌اند. در صورتی که هگلی‌های جوان تفسیری کاملاً متضاد با این تصور دارند. کتاب «لودویک فوئر باخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان» اثر انگلس و «از ایدالیسم تا ماتریالیسم» اثر پلخانف توضیح جالب این قضیه‌اند. آن‌ها گوشزد می‌کنند که هگل این را هم گفت که «واقعیت بالاتر از وجود است» و همچنین «واقعیت همان ضرورت است» و تمام چیزهایی که موجودند ضروری نیستند. مثلاً حکومت اشرافی پروس در زمان هگل موجود است ولی نابودی آن و ایجاد حکومت بورژوا دموکراتیک آلمان ضرورت است؛ و ضرورت همان واقعیت است؛ حکومت دموکراتیک آلمان تنها مسئله‌ی معقول آن دوره است.

متد هگل دیالکتیک است. وقتی هر تسن با آن آشنا می‌شود آن را علم جبر انقلاب می‌نامد.

* * *

کانت و فیخته بر این اعتقاد بودند که قوانین اخلاقی، موجود متفکر یعنی انسان را از حیوانات جدا می‌کند. از این رو به وضع کردن قوانین اخلاقی جهانی دست زدند. قوانینی که برای همه و در هر زمان لازم‌الاجرا است. از جهت هگل قضیه دقیقاً به نوعی دیگر بود. هگل می‌گوید اخلاق بخش مهمی از فعالیت اجتماعی انسان را شامل می‌شود. اما اخلاق فقط قسمتی از فعالیت اجتماعی انسان است که نمی‌توان آن را از کل جامعه و قوانین و نهادهای آن جدا کرد. هگل می‌گوید کانت و فیخته اخلاق را از جامعه و نهادهای آن جدا کرده‌اند.

از نظر هگل انسان زنده چیزی نیست جز انسان زنده و موجود در جامعه‌ی مشخص که فقط به وسیله‌ی محتوای آن جامعه قابل توضیح است. در اندیشه‌ی هگل تحلیل انسان جدا از جامعه انتزاعی و شماتیک است. از دید او کاری که کانت و فیخته انجام می‌دهند عملی جز وضع قوانین انتزاعی و اخلاقی نیست. به

این گونه هگل بر علیه سوپژکتیویسم کانت و فیخته می نویسد اخلاق انسان با کشور، مردم و قوانینی که در آن رشد یافته است در رابطه می باشد. مطالعه‌ی فعالیت انسان باید در ارتباط با قلمرو مشخص واقعی زیست او باشد و فیخته و کانت از دیدن این قضیه ناتوانند. انگلس می گوید «اخلاق هگل یا دکترین سلوک اخلاقی او فلسفه‌ی حق اوست که حقوق انتزاعی، اخلاقی و اخلاق اجتماعی را در بر می گیرد و شامل خانواده و جامعه مدنی هم می شود. در هگل محتوا به همان اندازه که فرم ایدئالیستی است، رئالیستی است. در اخلاق هگل به اضافه‌ی اخلاق در قلمرو قانون، اقتصاد و سیاست هم به چشم می خورد.»

هگل می گفت اخلاق محصول ضروری و اجتناب ناپذیر زندگی اجتماعی است و تحلیل اخلاق بدون رابطه با زندگی اجتماعی کاری پوچ و عبث است. هگل این گفته ارسطو را یاد آوری می کند که مردم قبل از فرد وجود دارند. فرد چیزی است وابسته به جمع و در وحدت با آن. از این رو اخلاقی بودن به معنی زیستن بر طبق اخلاق کشور و مردم خاصی است. ممکن است به نظر رسد که ریشه‌ی اخلاق سیاست است. همان که روشنگران قرن هیجدهم فرانسه می گفتند. اگر اخلاقی بودن به منزله‌ی زیستن بر طبق اخلاق حاکم بر کشور خود باشد، آنان که نفی کنندگان نظام موجودند، اخلاق حاکم را نمی پذیرند و از این رو آنان با این تعریف در مقطع خاصی غیر اخلاقی اند. از این دیدگاه است که ارسطو، سقراط را متهم به غیر اخلاقی بودن می کند. مرگ سقراط نشانگر آن است که مردم آتن وظیفه‌ی اصلی خود را دریافته بودند. تا زمان هگل این تناقض حل نشده بود؛ حتی ماتریالیست‌های رادیکال قرن هیجدهم قادر به درک و حل آن نشده بودند. لیکن دیالکتیک هگل توانست جواب دقیقی به این مسئله بدهد. هگل در مقدمه «فلسفه تاریخ» می گوید:

«حق روح جهانی بالاتر از حقوق متحقق (concrete) است.» یعنی تاریخ در تکامل خود با نیروهای رشدیابنده‌ای مواجه است که اخلاق خاص خود را دارند و نافی اخلاق موجودند. یعنی مدافعین ضرورت در مقابل وجودند.

شرایط ذهنی آلمان به گونه‌ای بود که دیالکتیک از جاده ایدالیسم شکل گرفت. نبوغ هگل مسئله اخلاق را به صورت دیالکتیکی اما ایدالیستی حل کرد. هگل می‌گوید اشخاص بزرگی در تاریخ به وجود می‌آیند که مدافعین «روح جهانی» اند. آن‌ها قهرمانان تاریخ‌اند. با اعمال خود جهان نوین را ایجاد می‌کنند. آنان رو در رو با نظام قدیم قرار می‌گیرند؛ نافی آنند و آن را نابود می‌کنند. آنان دشمنان قهار قوانین موجودند. چه بسا بسیاری از آنان - قهرمانان - نابود می‌گردند. اما نه به عنوان شخصیت‌های منفرد. نابودی آنان اصولی را که آن‌ها آن را نمایندگی می‌کردند نابود نمی‌کند. اصول در شکل دیگری خود را به فتح می‌رسانند. ارسطو در اشتباه نیست و سقراط هم؛ در حقیقت سقراط اخلاق کهنه‌ای را نابود می‌کند که این اخلاق نمی‌تواند از محکوم کردن او به مرگ شرمنده باشد. آنتی‌ها در راه خود محق بودند، چرا که مدافع اصول موجود بودند، لیکن سقراط هم محق بود. او مدافع ضرورت در مقابل وجود بود. او سخنگوی آگاه اصول جدید و والاتری بود.

برتری هگل از روانشناسان و تاریخ‌نویسانی که نیروی محرک شخصیت در تاریخ را در خود آن‌ها و منافعشان می‌بینند در این جا به چشم می‌خورد. روانشناسانی که تنها شخصیت‌ها را سازندگان تاریخ می‌دانند و پشت سر آنان هیچ نیروی تاریخی و اجتماعی را نمی‌بینند. اخلاق هگل کمک زیادی در توضیح علمی اخلاق کرد. روشنگران از توضیح آن عاجز بودند. آن‌ها می‌اندیشیدند که ایدالیسم را به نابودی کشیده‌اند. در صورتی که در آلمان این زمان ایدالیسم آن‌چنان مسلط شد که دیگر سخنی از ماتریالیسم نبود. بالاخص چهار دهه‌ی اول قرن نوزدهم آلمان نقطه‌ی اوج ایدالیسم به نمایندگی هگل بود. با این همه ایدالیسم این زمان کمک زیادی به رشد ماتریالیسم کرد. کاری که خود ماتریالیست‌ها قادر به آن نبودند. مارکس به درستی در تز اول خود درباره فوئر باخ می‌گوید که ماتریالیست‌های قبلی در مقابل ابژه و سوژه به پراتیک انسانی اهمیت نمی‌دادند. لذا جهت فعال به وسیله‌ی ایدالیست‌ها تکامل یافت.

ایدالیست‌ها بر خلاف ماتریالیست‌ها به ذهن و فعالیت ذهنی بها می‌دادند. منتها به شکل تجربیدی. مارکس نقش روش‌های منطقی تحقیق، عوامل اجتماعی و فعالیت خلاق فردی را در روند شناخت نه تنها نفی نمی‌کند، بلکه بسیار مهم می‌داند. مارکس اهمیت این عوامل را با چیزی که جوهر شناخت انسان یعنی ارتباط متقابل سوژه و ابژه در روند فعالیت پراتیک است نشان می‌دهد.

* * *

روش هگل پایه‌ی تفکر انقلابی آن زمان شد و از مرزهای آلمان نیز فراتر رفت آن‌چنان‌که چرنیشفسکی در روسیه تحت تأثیر روش دیالکتیک هگل بود. هاینریش هاینه شاعر و دموکرات آن زمان که مارکس علاقه بسیاری به اشعارش داشت روش هگل را در نوشته‌های خود تقلید می‌کرد.

در مورد هگل نباید فراموش کرد که او روش فلسفی خود یعنی دیالکتیک را جهت بنا نهادن نظام ایدالیستی خود مورد استفاده قرار داد و به ایدالیسم مطلق رسید. موقن می‌گوید شالوده تفکر مارکس متافیزیک هگل است.^۱ او معتقد است کسانی همچون انگلس، کائوتسکی، پلخانف و لنین چون آموزش فلسفی نداشتند به این امر پی نبردند و با مارکسیسم به عنوان علم برخورد کردند.

پس از نظر موقن، مارکس نه تنها روش هگل را اقتباس کرده است، بلکه نظام ایدالیستی فلسفه او را هم گرفته است. چرا که به نظر ایشان شالوده تفکرش متافیزیک هگل است. موقن معتقد است حتی کمونیسمی که مارکس به انتظارش است همان ایده مطلق هگل است. حال به چه دلیل، معلوم نیست!

همان‌طور که قبلاً گفتیم فلسفه هگل دارای دو وجه است. یک وجه روش اوست که حاصلش دیالکتیک است و وجه دیگر نظام او که آن را محافظه کارانه دانسته‌اند که نتیجه آن ایده مطلق هگل است. اکثراً معتقدند مارکس روش را از هگل اخذ کرده است. خود مارکس در مقدمه چاپ دوم «کاپیتال» می‌گوید روش من درست نقطه‌ی مقابل روش هگل است و آقای موقن معتقدند مارکس هم

روش و هم نظام هگل را اقتباس کرده و شالوده تفکر خود ساخته است. باگذشت زمان وجه محافظه کارانه فلسفه هگل رشد کرد و وجه مترقی آن خاموشی گرفت. هگل در اواخر عمر کاملاً خود را با نظام حکومتی تطبیق داده بود و دیگر از آن جوان پر شور و دموکرات خبری نبود: آن شور جوانی که روش دیالکتیکی در آن پرورده شده بود.

پیروان هگل، همان طور که قبلاً گفتیم به دو دسته تقسیم شدند و دو جریان سیاسی و فلسفی را نمایندگی کردند. آن ها که تحت تأثیر دیالکتیک بودند (مانند هرتسن) این فلسفه را به مثابه علم جبر انقلاب درک کردند، و آن ها که تحت نفوذ ایدالیسم مطلق او بودند این فلسفه را به عنوان علم حساب رکود می فهمیدند (نظیر: کارل بایر هوفر، میشله، گوشل و گابریل). وجه دوم فلسفه هگل (که نظام اوست) فلسفه‌ی دربار پروس شد و روش در مقابل نظام به فراموشی سپرده شد. هلوتیوس یکی از شجاعترین و درخشانترین نمایندگان فلسفی عصر روشنگری فرانسه، روند تکامل عقاید را با دیدی نو مطرح کرد و به دنبال علی برای این روند بود. هگل وظیفه‌ی جوابگویی به این مسئله را به عهده گرفت. هگل می گوید: روند تاریخ بشر موضوع قوانین معینی است. این جمله بدین معنا نیست که تکامل تاریخ - آن چنان که برونو بائر می گفت - به وسیله‌ی اندیشه‌های بشری انجام می گیرد بلکه بدین معناست که این اندیشه‌ها خود معلول‌هایی بیش نیستند. زمانی اندیشه‌های نو به وجود می آیند که روابط اجتماعی موجود در حال تلاشی است و روابط نو در حال پیدایش. لذا اندیشه‌های نو و به وجود آمدن آن ها و به طور کلی روند تکامل اندیشه‌های بشری وابسته به تکامل روابط اجتماعی است. اما روابط اجتماعی چگونه به وجود می آیند؟ جواب هگل ایدالیسم محض است. از نظر هگل علت اصلی تکامل تاریخ حرکت روح جهانی است.

برونو بائر و ادگار بائر، اشتیرنر، اشتراوس و حتی فوئر باخ که همگی جزو هگلی‌های جوان و مخالف با ایدالیسم مطلق هگل بودند، نتوانستند برخوردی

علمی با هگل داشته باشند. آن‌ها بار د هگل قدمی به عقب برداشتند و به عقاید متفکرین عصر روشنگری فرانسه در قرن هیجدهم پیوستند؛ به این‌که اندیشه نیروی محرکه تاریخ است؛ به تفسیر ایدالیستی تاریخ.

برونو بائر به جبر هگل و دیالکتیک آن متکی است. اما زمانی که حذف نظام هگلی در تفکر او ضروری می‌شود بائر محافظه‌کاری بیش نیست. برادران بائر قادر نبودند بین رادیکالیسم مطلق در اندیشه خود و روحیات اجتماعی زمانشان پیوندی برقرار کنند. چرا که از درک مادی جامعه و تاریخ عاجز بودند. آن‌ها مغرور از روح نقاد، توده‌ها را به خواری می‌نگریستند و تمایل به توده‌ها را به حال متفکرین مضر می‌دیدند. آن‌ها این عقیده‌ی عجیب را ابراز می‌داشتند که تمام حرکات بزرگ تاریخ به دلیل توجه به توده‌ها و به حرکت درآوردن آن‌ها دچار ضعف گشته و موفقیتی قاطع نداشته‌اند. به عبارت دیگر نفوذ عقاید انقلابی در توده‌ها همیشه به حرکت تاریخ ضربه زده است.

درست بر خلاف آن‌ها مارکس اعتقاد داشت که ضعف شرمگینانه‌ی تمام ایده‌های گذشته این بوده است که از منظر منافع و احتیاجات طبقه‌ای خاصی مطرح نمی‌شده است؛ در صورتی که تمام آن‌ها انگ مشخص طبقاتی خود را داشته‌اند. مارکس با صراحت اعلام می‌دارد که فلسفه ماتریالیسم او فلسفه پرولتاریا است.

هگلی‌های دست راستی نظیر گوشل (Göschel) و مارهاینیک (Marheineke) که پاسداران اشرافیت آلمان بودند، از استاد خود هگل دور شدند و به تمامی متد هگل را به دور ریختند؛ حتی می‌توان گفت که برونو بائر و فوئر باخ از آن‌ها به هگل نزدیک‌تر بودند.

مونیسم ایدالیستی اوج خود را در نظام هگلی یافت. در نظام او مطلق سوژه - ابژه است و تفکر و وجود یکسان و این همان‌اند. هگل و شلینگ هر دو اسپینوزا را محکوم می‌کردند که نتوانسته است مفهوم ماده را با مفهوم خود آگاهی در آمیزد. تاریخ فلسفه آلمان بعد از هگل، فوئر باخ را به خود می‌بیند که از شاگردان

هگل و ضد مسیحیت است. از کتاب‌های مهم او «جوهر مسیحیت» و «اصلاح فلسفه» است که در آن‌ها با فلسفه‌ی نظری برخوردار می‌کند. انتشار «جوهر مسیحیت» فوئر باخ حادثه مهمی در زندگی ایدئولوژیک آلمان بود. فوئر باخ در این کتاب برای اولین بار ایدئالیسم هگلی‌های جوان را نقد می‌کند. کتاب او نقد مادی از مسیحیت است. او در آن‌جا اظهار می‌دارد که طبیعت مستقل از ذهن انسان وجود دارد و اساس و منشأ انسان همان طبیعت است. او اعلام می‌دارد چیزی خارج از طبیعت و انسان وجود ندارد.

مارکس جوان فوئر باخ را به عنوان نماینده فلسفه برجسته‌ی زمان خود می‌دید، که ایده‌هایش «دقیق‌ترین و باارزش‌ترین جوهرهای زمان خود و مردم بود.» مارکس در این زمان وظیفه اصلی خود را در قلمرو فلسفه دفاع از فوئر باخ در مقابل محافظه کاران و تاریک‌اندیشان زمان می‌دانست.

مسیحیت و فلسفه نظری از دید فوئر باخ عامل از خودبیگانگی انسان است. با این نظر، هگل هم رد می‌شود. فوئر باخ معتقد بود که هگل در بحث روح مطلق، جوهر انسان را خارج از انسان قرار می‌دهد و جوهر تفکر را خارج از عمل تفکر قرار می‌دهد. او می‌گفت هگل در معرفت‌شناسی خود جوهر و وجود را از هم جدا کرده است. به نظر فوئر باخ سوژه‌ی هگلی خارج از فضا و زمان است.

اما فوئر باخ خود هم نتوانست مفهوم مادی جوهر انسان را تعریف نماید. فوئر باخ به ماتریالیسمی که بین انسان بیولوژیک و انسان اجتماعی فرق نمی‌گذاشت، حمله می‌کرد. او معتقد بود جنبه بیولوژیک و جنبه اجتماعی انسان دو وجه می‌باشند که با مخلوط کردن آن‌ها، هم بیولوژی و هم علم-اجتماع از بین خواهند رفت. فوئر باخ تأثیر زیادی بر فلسفه و علوم زمان خود داشت. از شاگردانش مارکس، انگلس، کارل گران و اشتیرنر بودند. کارل گران از بنیان‌گذاران سوسیالیسم حقیقی شد و اشتیرنر آنارشیزم را بنیان‌گذار.

پلخانف می‌گوید حل ماتریالیستی فوئر باخ در مورد مسئله اساسی فلسفه به وسیله‌ی مارکس و انگلس پذیرفته شد و پایه فلسفه آن‌ها قرار گرفت. مارکس هم

نظیر فوئر باخ وحدت، و نه این همانی فکر و وجود و سوژه و ابژه را پذیرفت. تئوری شناخت فوئر باخ به تئوری شناخت مارکس نزدیک است. فرق اساسی آن‌ها در پراتیک است.

کتاب «نقدی بر فلسفه حقوق هگل» در سال ۱۸۴۳ نوشته شد. مارکس در انتقاد از هگل از مفاهیم اجتماعی و سیاسی همچون مالکیت، جامعه‌ی مدنی و دولت شروع کرده و به کل نظام فلسفی هگل می‌رسد. به عبارت دیگر مارکس از فلسفه سیاسی هگل شروع می‌کند و به نظام فلسفی او می‌رسد.

موضوع کتاب «نقدی بر فلسفه‌ی حقوق هگل» تنها فلسفه هگل نیست، بلکه سلسله‌ای از مسائل تاریخ و تئوری دولت و حقوق در کشورهای اروپایی است. مسئله عقب‌ماندگی آلمان است. انگلیس در قرن شانزدهم و هفدهم و فرانسه در اواخر قرن هیجدهم انقلاب دموکراتیک و بورژوازی را به خود دیدند، و آلمان در مناسبات کهنه سیاسی و اجتماعی خود ماند. مارکس در «نقد بر فلسفه‌ی حقوق هگل» می‌نویسد:

«مبارزه با شرایط حال آلمان، مبارزه با گذشته‌ی خلق‌های معاصر است، و خاطرات گذشته هنوز این خلق‌ها را آزار می‌دهد. برای این خلق‌ها جالب است که رژیم سابق را، که در نزد خودشان تراژدی‌ای را از سر گذرانند، در صورت آلمانی‌شان ببینند که به عنوان یک کم‌دی بازی می‌شود.»

با وجودی که این کتاب شدیداً تحت تأثیر فوئر باخ است، مارکس برای نقد هگل به نقد مذهب متوسل نمی‌شود (کاری که فوئر باخ می‌کند) بلکه مارکس با تحلیل اجتماعی، هگل را نقد می‌کند. مارکس در این کتاب به این نتیجه می‌رسد که جامعه، روابط اجتماعی و منافع طبقات مختلف، تعیین‌کننده نوع و شکل حکومت هستند. هگل عکس این را می‌گفت. او دولت را تعیین‌کننده روابط اجتماعی و جامعه می‌دانست.

مارکس در این کتاب می‌گوید تکامل روابط حقوقی و سیاسی وابسته به ذهن

انسان نیست، بلکه در رابطه با شرایط مادی زندگی است. در این کتاب قصد این که جامعه به شکل مشخص و نه نظری مورد مطالعه قرار گیرد دیده می شود. این که جامعه را در تکامل تاریخی اش و مراحل مختلف شکل بندی آن تا جامعه‌ی بورژوازی مورد مطالعه قرار دهد. آن چنان که در سال ۱۸۴۵ در تز دهم درباره فوئر باخ می گوید:

«مدنظر ماتریالیسم کهنه جامعه‌ی مدنی است، مدنظر ماتریالیسم نوین جامعه‌ی انسانی، یا انسانیت اجتماعی شده است.»

«نقدی به فلسفه‌ی حقوق هگل» توضیحی مادی درباره ارتباط مالکیت بورژوازی و دولت به دست می دهد. مارکس در این کتاب می نویسد بنیان سیاسی موجود در کشورهای پیشرفته توضیح بنیان مالکیت خصوصی است.

مارکس بعدها در سال ۱۸۵۹ در مقدمه بر «شرحی در نقد اقتصاد سیاسی» می نویسد: اهمیتی که نقد بر فلسفه‌ی حقوق هگل در شکل دادن به نظریات ماتریالیستی او داشته است بسیار مهم است. او در این کتاب این عقیده را که تکامل روابط حقوقی یا اشکال سیاسی را در خود آن‌ها و یا در تکامل ذهن بشر بینیم رد می کند و می گوید که این تکامل شرایط مادی زندگی اجتماعی است که تعیین کننده‌ی اشکال حقوقی و سیاسی می باشد. و این مغایر با عقیده هگل است. در این زمان مارکس همچون ژاکوبین‌ها دموکراتی رادیکال است و هنوز به تفکرات سوسیالیستی خود دست نیافته است.

مارکس از نقد اندیشه‌های محافظه کارانه هگل در مورد جامعه و سیاست، به نقد از پایه‌های ایدالیسم فلسفی او می رسد. مارکس با رد ایدالیسم هگل همچون فوئر باخ دیالکتیک او را کنار نگذاشت. مارکس می گوید هگل موفق شد بسیاری از روندهای زندگی اجتماعی را - هر چند به صورت انتزاعی - روشن کند.

مارکس در کتاب «درباره‌ی مسئله یهود» که نظریات برونو بائر را نقد می کند برای اولین بار می گوید: آزادی انسان فقط در ارتباط با آزادی ملی، مذهبی و سیاسی نیست؛ بلکه عمدتاً با آزادی از ستم اجتماعی و اقتصادی است. او این

آزادی را «رهائی بشریت» می‌نامد که هنوز نشانه اندیشه‌های فوئرباخی در آن دیده می‌شود.

در «دستنوشته‌های فلسفی و اقتصادی» که سال ۱۸۴۴ نوشته شده است نظریات مارکس انسجام بیشتری می‌یابد. او برای اولین بار نقش تولید را در روابط اجتماعی مشخص می‌کند و اشاره دارد که مالکیت خصوصی و تقسیم کار پایه‌ی مادی تقسیم جامعه به طبقات است. مارکس در «دستنوشته‌های فلسفی...» اشارات و انتقادات بسیاری به ریکاردو، آدام اسمیت و دیگر اقتصاددانان کلاسیک می‌کند، ولی هنوز خود به مفهوم تئوری ارزش کار دست نیافته است. مارکس در این نوشته بسیاری از اصطلاحات فوئرباخ و هگل را به کار می‌گیرد. با این همه کاربرد این اصطلاحات به وسیله‌ی مارکس با کاربرد فوئرباخ اختلاف دارد. مثلاً در نظر مارکس بشردوستی به مفهوم بشردوستی مطلق و مردم‌شناسی ضدتاریخی و ماوراء طبقاتی فوئرباخ نیست. از نظر آلتوسر اما این به کارگیری اصطلاحی صرف نیست، بلکه نشانی از نفوذ فوئرباخ بر روی مارکس است.

یکی دیگر از مسائل اساسی «ست نوشته‌ها»، مسئله‌ی از خودبیگانگی است. هگل استفاده زیادی از این اصطلاح می‌کرد. از نظر او این مردم واقعی و زنده نیستند که از خود بیگانه شده‌اند، بلکه این ایده مطلق است که چنین شده است.

فوئرباخ این اصطلاح را به معنی دیگری به کار می‌گرفت. او مسیحیت را باعث دور شدن انسان از ماهیت خود می‌دانست.

مارکس نیز از این اصطلاح سود جست. او مفهوم هگلی و فوئرباخی این اصطلاح را نمی‌پذیرد. مارکس در این زمان «ماهیت انسان» فوئرباخ را قبول نداشت و این از دلایل مهمی بود که مارکس توانست به نظر تاریخی خود دست یابد. این که مارکس در مقابل نگرش فلسفه‌های پیشین به انسان و جدا کردن او از شرایط تاریخی خود معترض بود، و به جای جوهر انسان، شرایط اجتماعی -

اقتصادی را مطرح می‌کرد، موجب شد تا بتواند به نظریه تاریخی خود دست یابد. مارکس در سال ۱۸۴۵ شدیداً هر تئوری‌ای را که تاریخ و سیاست را به جوهر انسان ربط می‌داد رد می‌کرد.

مارکس مفهوم از خودبیگانگی را در جهت تحلیل روابط اجتماعی به کار گرفت. از نظر او از خودبیگانگی با روابط اجتماعی‌ای که تحت آن زندگی مردم و فعالیت آن‌ها به عنوان نیروی بیگانه و دشمن پدیدار می‌شود، به وجود می‌آید. از این رو از خودبیگانگی مارکسی پدیده‌ای ماوراء تاریخی نیست. مارکس از خود بیگانگی را با تسلط مالکیت خصوصی و وسائل تولید و سرمایه‌داری پیوند داد؛ و نتیجه گرفت که فقط با از بین رفتن مالکیت خصوصی و نتایج تبعی آن است که از خود بیگانگی نابود می‌شود.

آلتوسر معتقد است این قرض‌گیری‌ای صرف اصطلاح از فوئرباخ و هگل نیست؛ بلکه نشانی از نفوذ فوئرباخ و هگل به روی مارکس است. از خودبیگانگی فوئرباخی یعنی دور شدن از «ماهیت انسانی». و ماهیت انسانی دقیقاً ریشه در ایدالیسم دارد. آلتوسر نه تنها به کاربرد این اصطلاح ایراد می‌گیرد، بلکه به کارگیری بسیاری از اصطلاحات دیگر نظیر نفی در نفی را نتیجه تأثیر غلط اندیشه‌های هگل و فوئرباخ بر مارکس می‌داند.

همان‌طور که انگلس می‌گوید انسان فوئرباخ از خدا اخذ شده است. اما مارکس معتقد است در تحقیق باید از شرایط اجتماعی و اقتصادی شروع کرد و نه انسان. از این رو انسان جدا از روابط اقتصادی جامعه‌اش ماهیتی ندارد که از آن دور یا به آن نزدیک شود. هر جا که کاربرد این اصطلاح به مفهوم دور شدن انسان از ماهیت خود به سبب روابط اقتصادی‌اش باشد، شک نیست که ریشه‌ای فوئرباخی دارد. در نوشته‌های اولیه مارکس از خودبیگانگی به معنی فوئرباخی آن است.

مارکس در «دست‌نوشته‌ها...» که سال ۱۸۴۴ نوشت این مفهوم را در مورد کار بیگانه شده از وسائل تولید به کار می‌گیرد. بعدها در «کاپیتال» نیز از این اصطلاح

استفاده می‌کند. او در آثار دیگر خود نیز بیگانگی کار از وسیله‌ی تولید را به بحث می‌گذارد.

مارکس استثمار انسان از انسان و ستم نظام موجود سرمایه‌داری را در رابطه با مالکیت خصوصی و جدایی کار از وسیله‌ی تولید می‌بیند و از این اصطلاح استفاده‌ای درست می‌کند. از خود بیگانگی در آثار قبل از سال ۱۸۴۵ مارکس اغلب دارای ریشه‌ی فوئرباخ‌ی هم هست ولی در آثار بعدی او آن‌جا که از خود بیگانگی جنبه‌ی مشخص به خود می‌گیرد و با مطالعه‌ی مشخص پیوند می‌یابد چنین نیست، بلکه روشی تقلیل‌گرا و علمی‌ست.

مارکس در «دست نوشته‌های ۱۸۸۴» خود نتیجه می‌گیرد که برای از بین بردن از خود بیگانگی و استثمار تنها راه دست زدن به عمل انقلابی برای نابود کردن مالکیت خصوصی و برقراری نظام سوسیالیستی‌ست.

مارکس و انگلس در آگوست ۱۸۴۴ با هم ملاقات می‌کنند و مقدمات اولین کار مشترک خود، یعنی «خانواده مقدس» را پی‌ریزی می‌کنند. آن‌ها با این کتاب جنگ با عقاید فلسفی آلمان را شروع کردند. و به بائرها که حاضر نبودند از تئوری‌های محض خود نتاج عملی بگیرند و اعتقاد داشتند که بشر کاری بجز تحقیق نظری راجع به مسائل متافیزیک ندارد، برخورد کردند.

این اولین کار مشترک مارکس و انگلس نقش مهمی در تکامل تئوری‌های سیاسی و اجتماعی و فلسفی آن‌ها داشت. برونو بائر و استیرنر نقد شده و دشمنان سوسیالیسم نامیده شدند. این کتاب سوبژکتیویسم هگلی‌های جوان و ایدالیسم هگلی را نقد می‌کند. آن‌ها در این کتاب می‌گویند بدون دانستن سطح فنی و نحوه تولید یک دوران تاریخی نمی‌توان آن دوران را شناخت. در این کتاب برونو بائر را از این جهت که تفکر را از احساس، روح را از بدن و تاریخ را از علوم طبیعی و صنعت بیگانه می‌داند نقد می‌کنند.

این کتاب رابطه‌ی دیالکتیکی و عمل متقابل نظام سیاسی و ساخت اقتصادی جامعه را بررسی می‌کند، و نقش توده‌ها در تاریخ را که قبلاً بهائی به

آن داده نمی‌شد روشن می‌کند؛ و دست آخر پرولتاریا را به عنوان نفی‌کننده سرمایه‌داری معرفی می‌نماید.

«خانواده مقدس» ارتباط تکامل علوم طبیعی و فلسفه را بررسی می‌کند و نقش مترقی فلسفه‌ی مادی در اواخر قرن هفدهم و اوائل قرن هیجدهم را در انقلاب کبیر فرانسه تذکر می‌دهد. آن‌ها در این کتاب نقش اندیشه در تاریخ را مطالعه کرده و می‌گویند وقتی اندیشه در توده‌ها نفوذ کند به عامل مادی تبدیل می‌شود.

در این کتاب کوشش مارکس و انگلس در پایه‌ریزی دیالکتیک به شکلی ماتریالیستی و یافتن وحدت و مبارزه ضدین در تاریخ و جامعه دیده می‌شود. آن‌ها در ابتدا نام این اثر را «نقدی بر انتقادیگری انتقادی علیه برونو بائر و شرکا» گذاردند. ولی بعداً مارکس نام جدیدی بر آن نهاد. «خانواده‌ی مقدس» در زمانی نوشته شد که هنوز مفهوم مادی تاریخ در حال شکل‌گیری بود. و هنوز ماتریالیسم تاریخی انسجام نظری نداشت. در این کتاب نه تنها هگلی‌های جوان مورد حمله قرار می‌گیرند، بلکه سلفشان یعنی فلسفه هگل هم نقد می‌شود. از نظر هگل روح سازنده‌ی طبیعت است. به عبارت دیگر طبیعت ایده‌ی از خود بیگانه شده است. هگل و هگلی‌های جوان هر دو تاریخ را نیرویی مستقل از مردم می‌دانند که توده‌ها تنها نیرویی منفعل در آن هستند. «خانواده مقدس» نشان می‌دهد که از نقطه نظر هگل و هگلی‌های جوان انسان و فعالیت‌های مشخص او چیزی جز نتیجه ایده نیست. هگل تصور می‌کرد که ایده‌ی مطلق به وسیله‌ی انسان‌ها در تاریخ عمل می‌کند، و بدون توده‌ها هیچ عمل تاریخی نمی‌تواند انجام شود. اما هگلی‌های جوان در این حد هم به توده‌ها بها نمی‌دادند. آن‌ها ایدالیسم ابژکتیو هگل را کنار گذاشتند و به جای آن به خود آگاهی فیخته (ایدالیسم سوژکتیو) برگشت کردند. از این رو هگلی‌های جوان نه تنها از هگل قدمی به جلو نگذاشتند بلکه از هگل هم عقب‌تر رفتند. هگلی‌های جوان توده‌ها را عامل منفعل و بی‌جان تاریخ تصور می‌کردند، و نقش فعال در ساختن تاریخ را به برگزیدگان می‌دادند.

آن‌ها نه تنها نمی‌توانستند بر ایدالیسم هگل قانع آیند، بلکه از او هم عقب ماندند. هگل حرکت تاریخ را به نیرویی خارج از آن ارجاع نمی‌داد، بلکه توده‌ها و ایده را به هم پیوند داد، و حرکت آن‌ها را به طرف ایده مطلق می‌دید. در صورتی که هگلی‌های جوان نیروی حرکت دهنده‌ی تاریخ را در درون آن نمی‌دیدند. بائرها هیچ‌گاه از انتقاد از مذهب پافراتر نهندادند. در صورتی که مارکس و انگلس در این کتاب کوشیدند ریشه‌های اجتماعی - تاریخی مذهب را بیابند. «خانواده مقدس» اندیشه‌ی مفهوم مادی تاریخ را پایه‌ریزی کرد. با مطالعه این کتاب می‌توان نقش مهم تولید مادی در تکامل جامعه را دید. آن‌ها همچنین پایه‌های تفکر فلسفی خود را در این کتاب پی‌ریزی کردند.

«خانواده مقدس» مردم را سازندگان واقعی تاریخ می‌داند و توده‌ها را به عنوان نیرویی قاطع در پشت تمام حوادث تاریخی می‌بیند.

مارکس و انگلس در این کتاب هنوز خط مرز دقیقی بین خود و اسلافشان (هگل و فوئر باخ) نکشیده‌اند. آن‌ها بویژه هنوز تحت تأثیر فوئر باخ هستند. و هنوز بر مردم‌شناسی فوئر باخی فائق نگشته‌اند. آن‌ها در نقد از هگلی‌های جوان و اندیشه‌های ایدالیستی آنان از تفکرات فوئر باخی استفاده می‌کنند، و نقد فوئر باخ درباره مذهب و هگلی‌های جوان را تحسین می‌نمایند. انگلس بعدها درباره‌ی نفوذ اندیشه‌ی فوئر باخ بر خودشان می‌نویسد: «مارکس با وجود تمام انتقادش به فوئر باخ، مشتاقانه بسیاری از مفاهیم او را می‌پذیرد و زیر نفوذ آن است.» این مطلب را می‌توان با خواندن «خانواده‌ی مقدس» دریافت. «خانواده‌ی مقدس» با این جمله شروع می‌شود که «اومانیسم واقعی در آلمان دشمنی خطرناکتر از ایدالیسم نظری و اعتقاد به ارواح ندارد». قیاس این کلام با نوشته‌ای از انگلس در سال ۱۸۸۶ می‌تواند رشد اندیشه‌ی مارکسیستی و از بین رفتن اومانیسم ماوراء طبقاتی بورژازی را در آن‌ها نشان دهد. انگلس در «لودویک فوئر باخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان» می‌نویسد: «در جامعه‌ای که ما اکنون ناگزیریم در آن زندگی کنیم و بر تقابل طبقات و سلطه‌ی طبقاتی مبتنی است،

اصولاً ابراز احساساتِ صرفاً بشری در مورد روابط با افراد دیگر به حدّ کافی ناچیز است». انگلس ادامه می‌دهد که «از خود همین مطالب برمی‌آید که ما اکنون چه قدر از فوئر باخ دور شده‌ایم.»

«خانواده مقدس» از کارهای برجسته‌ی دوران شکل‌گیری اندیشه‌های مارکس می‌باشد. با این همه از نفوذ زیاد اندیشه فوئر باخ رنج می‌برد. پلخانف می‌گوید، مارکس و انگلس در این کتاب قدم‌های مهمی از فلسفه‌ی فوئر باخ به جلو برداشتند. پلخانف در کتاب «مسائل اساسی مارکسیسم» می‌نویسد: «خانواده مقدس فاقد مطلب نیست تنها قدرت استفاده از آن لازم است. برای استفاده از این کتاب باید آموزش لازم را دید. خوانندگان کنونی تربیت لازم تئوریک برای فهم آن را ندارند و نتیجتاً نمی‌دانند چگونه از آن سود جویند». چرا پلخانف چنین می‌گوید؟

پلخانف جواب می‌دهد: به دلایل مهمی فهم «خانواده مقدس» برای خواننده مشکل است. یکی از دلایل مهم این است که امروزه شناخت کمی از فلسفه هگل وجود دارد؛ و لذا خواندن آثار مارکس بالاخص آثار اولیه‌ی او دشوار است. آثار اولیه مارکس بشدت تحت تأثیر مقوله‌های پیچیده‌ی دیالکتیک هگل می‌باشند. او هنوز قادر نشده است «هسته‌ی عقلی» دیالکتیک هگل را از «پوسته‌ی ایدالیستی» آن جدا کند. از این رو استدلال پلخانف که دانستن فلسفه‌ی هگل را برای فهم «خانواده مقدس» لازم می‌داند بجاست.

پلخانف در کتاب ذکر شده در بالا می‌گوید: این اندیشه فوئر باخ که فکر را نتیجه‌ی فرایند تکامل ماده می‌داند، ماتریالیسم خالص است. مارکس و انگلس در خانواده مقدس این ایده را پذیرفته، پرورش می‌دهند. به این دلیل مطالعه‌ی دقیق تر راه‌حل فوئر باخ در مورد مسئله فکر و ماده ضروری است. فوئر باخ در مقاله‌ای در سال ۱۸۴۲ جمله‌ای می‌نویسد که مارکس را تحت تأثیر قرار می‌دهد. او می‌نویسد:

«موضوع وجود است و فکر منتسب به آن. فکر مشروط به وجود است و نه

وجود مشروط به فکر. وجود مشروط به خودش است، و اساس خود را در خود دارد.»

از این فکر مارکس در توضیح مادی تاریخ سودجسته است. رابطه‌ی فکر و وجود که از مهم‌ترین مسائل فلسفه است به وسیله‌ی فوئر باخ، در رابطه با نقد از هگل، به شکل بالا توضیح داده شد. این اندیشه‌ی هگل که، فکر موضوع، و وجود وابسته به آن است به وسیله‌ی فوئر باخ شکلی معکوس به خود گرفت. رشد و تکامل این ایده‌ی درست فوئر باخ را می‌توان در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» دید.

نوشته‌های دوران اولیه‌ی مارکس هر چند از ضعف‌های فوئر باخی و هگلی رنج می‌برند، مدیون اندیشه‌های فوئر باخی و هگلی هستند. حتی دیگر هگلی‌های جوان نقشی بسزا در این آثار دارند. «نقد فلسفه‌ی حقوق» مارکس تحت نفوذ «نقد بر فلسفه‌ی نظری» فوئر باخ است.

به هر حال مارکس همان‌طور که پایه‌های جدایی خود را از هگلی‌های جوان در «خانواده مقدس» می‌ریزد، ارتباط ناگسستنی نیز با آنها دارد، و مطالب مهمی از آنها بخصوص از فوئر باخ گرفته است.

سال ۱۸۴۵ سالی است که «تزهایی درباره فوئر باخ» نوشته می‌شود؛ که نشان قطع کامل مارکس با فوئر باخ است. مارکس در این تزاها با معرفت‌شناسی گذشته قطع ارتباط می‌کند. تا سال ۱۸۴۵ مارکس در حال مبارزه فکری با هگلی‌های جوان است. این تزاها فشرده و نتیجه‌ی این مبارزه فکری است. یازده تزا درباره‌ی فوئر باخ برخورد خلاق با مفاهیم مکانیستی فوئر باخ دارد. این تزاها در ارتباط با طرح نوشتن «ایدئولوژی آلمانی» به تحریر درآمده است و عمدتاً؛ بیان فشرده فصل اول این اثر مهم است. این تزاها اساساً بر علیه ماتریالیسم پیشین که نظری و منفعل است موضع می‌گیرد، و نقش مهم فعالیت مادی انسان در شناخت را به رسمیت می‌شناسد. مارکس تأکید می‌کند که پراتیک، نقطه شروع، اساس، معیار و مقصد تمامی شناخت و تئوری فلسفی اوست. از این رو برای

این که تئوری عامل مؤثر و فعالی گردد باید با زندگی ملموس و پراتیک انقلابی در آمیزد.

برداشت انگلس از شناخت به شکل دیگری بود. او در «دیالکتیک طبیعت» و «آنتی دورینگ» شناخت را انعکاس ساده جهان عینی می‌داند. مرجع عمده لنین هم در کتاب «ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم» کتاب‌های انگلس است. (لنین کتاب «دیالکتیک» طبیعت انگلس را نخوانده بود. در آن زمان هنوز این کتاب چاپ نشده بود). پس او هم مارکسیسم را به شکل ماتریالیسم مکانیستی تفسیر می‌کند. تحت تأثیر کتاب لنین اکثر احزاب سنتی کمونیستی به تفسیر مکانیستی و منفعل در غلطیدند. آن‌ها در معرفت‌شناسی به قبل از انقلاب کپرنیکی کانت بازگشتند و فکر می‌کردند که بازگوکننده اندیشه فلسفی مارکس هستند.

بسیاری از نوشته‌های انگلس، پلخانف، کائوتسکی و لنین به نگاه ماتریالیسم مکانیستی مجهز است که مارکس در «تزهایی درباره‌ی فوئرباخ» آن را نقد کرده است. نگاهی که معتقد است آگاهی چیزی جز انعکاس ساده ماده، شرایط محیط و وجود انسان نیست. همان نگاهی که ماتریالیست‌های فرانسوی و فوئرباخ داشتند. نگاهی که اعتقاد به وجود منفعل انسان داشت. نگاهی که انسان را در جبر شرایط مادی و عینی قرار می‌داد. اگر انسان حاصل شرایط مادی است، او هرگز نمی‌تواند خود را از این شرایط رها سازد. اگر جهان ساخته‌ی خود انسان نیست، پس چگونه انسان می‌خواهد آن را تغییر دهد؟ این نگاه انعکاسی ره به عمل انسانی نمی‌برد و انسان را حاصل ساده و خلاصه‌ی محیط مادی می‌داند.

لنین در کتاب «ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم» می‌گوید: «ایده‌ها و احساس‌ها رونوشت‌ها یا تصاویری از اشیاء هستند»^۱ و این را دقیقاً از کتاب «آنتی دورینگ» انگلس می‌گیرد که می‌نویسد «... اشیاء و تصاویر ذهنی آن‌ها...»؛ و به این ترتیب نگاه لنین، در این کتاب، به شناخت بشری به معرفت‌شناسی ماتریالیسم قرن هیجدهمی نزدیک می‌شود. ماتریالیسمی که به نقش سوژه در

1- Lenin, Materialism and Empirio-criticism, moscow 1977 page 14.

شناخت بها نمی داد. در زمان نوشتن این کتاب لنین نوشته‌های پلخانف و «آنتی دورینگ» را راهنمای خود کرده بود و عملاً در پی دفاع از پلخانف بود. در صورتی که در زمان نوشتن یادداشت‌های فلسفی مشغول خواندن هگل بود. لنین در کتاب «ماتریالیسم و ...» در پی دفاع از پلخانف عملاً به دفاع از فوئر باخ هم می پردازد.

او در نقد کسانی همچون بوگدانف، لونا چارسکی و بازارف و دیگر مایخیست‌های روسی عملاً به ماتریالیسم فوئرباخ‌ی نزدیک می شود. همان نزدیکی‌ای که پلخانف هم تحت تأثیر «آنتی دورینگ» به فوئر باخ داشت. لنین در جایی از کتاب «ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم» می نویسد «برای همه ماتریالیست‌ها، به انضمام ماتریالیست‌های قرن هفدهم [...] "پدیده‌ها" "اشیاء برای ما" یا رونوشت‌هایی از "اشیاء فی نفسه" هستند.» لنین در این کتاب معتقد است که این طبیعت است که قوانین علمی را به انسان دیکته می کند. یعنی قوانین علمی انعکاس طبیعت در ذهن انسان هستند. او نظریه معرفت‌شناسی کانت و تقسیم‌بندی داهیانه او را به امور پیشینی (a priori) و پسینی (a posteriori) رد نموده و یک تقسیم‌بندی ایدالیستی می نامد.^۱ و از نقش سوژه در شناخت می‌کاهد و به این ترتیب به فوئر باخ و ماتریالیست‌های قبل از کانت نزدیک می شود. انقلاب کپرنیکی کانت در آن جا بود که اعلام کرد انسان با داشتن گزاره‌های ترکیبی و قوانین از پیش در ذهن با ابژه برخورد می کند. از این رو دستاوردهای نظری و عملی او همگی شکلی انسانی به خود می گیرند. وقتی این نقش انسانی را کم رنگ کنیم عملاً به قبل از انقلاب کپرنیکی کانت رجعت می کنیم.

لنین در این کتاب از فلسفه‌ی کانت، بخشی را که از دستاوردهای مهم کانت در فلسفه بود، ایدالیستی خواند. او تقسیم‌بندی مهم کانت به امور پیشین و پسین را

1- Ibid, page 89.

2- Ibid, page 144.

طرد نمود و در عوض به دفاع از امری پرداخت که ایدالیسم آلمان و نوشته‌های اولیه مارکس بر آن غلبه کرده بود. لنین در این کتاب به قصد دفاع از ماده خارج از ذهن از «شیء فی نفسه کانت» هم دفاع کرد و عملاً نشان داد که درک درستی از فلسفه مارکس ندارد. در این جا قبول می‌کنم که موقن درست می‌گوید که پلخانف، کائوتسکی و لنین تربیت منظم فلسفی نداشتند. او با تقلیل دادن نقش سوژه در شناخت به نظریه دترمینیسم و جبر شرایط مادی در غلطید. و این نظریه‌ای بود که یادداشت‌های فلسفی او که در زمان جنگ جهانی اول نوشت در مقابل آن قرار داشت.

مارکس در اعتراض به چنین نگاهی به انسان در تز سوم می‌گوید:

«آن آموزه‌ی ماتریالیستی که آدمیان را محصول اوضاع و احوال و تربیت می‌داند و معتقد است که برای تغییر آدمیان باید اوضاع و احوال و تربیت را تغییر داد، فراموش می‌کند که همین انسان‌ها هستند که اوضاع و احوال را تغییر می‌دهند و خودِ مربی نیز به تربیت نیاز دارد. به همین دلیل، این آموزه به ناگزیر جامعه را به دو بخش تقسیم می‌کند که یکی از آن دو بر فراز جامعه قرار می‌گیرد (مثلاً در دیدگاه رابرت آون).

«تقارن تغییر اوضاع و احوال و تغییر فعالیت بشر را فقط به مثابه فعالیت انقلابی می‌توان به نحو عقلانی بررسی و درک کرد.»^۱

اختلاف معرفت‌شناسی فوئر باخ با مارکس از آن جاست که معرفت‌شناسی فوئر باخ ریشه در ماتریالیسم قرن هیجدهم فرانسه دارد، در صورتی که معرفت‌شناسی مارکس ریشه در ایدالیسم آلمان بالاخص فلسفه هگل دارد.

هگل^۲ بود که رابطه‌ی امر واقع و امر ایدال را در فلسفه دیالکتیکی خود حل کرد. معرفت‌شناسی مارکس موقعیتی مابین ماتریالیسم کلاسیک و ایدالیسم

۱- ترجمه زنده یاد محمدجعفر پوینده در کتاب لوسین گلدمن، نشر چشمه، تهران ۷۶.

2- Shlomo Avineri, the social and political thought of Karl Marx, cambridge 1970 p. 69.

کلاسیک داشت.

لنین در بین سال‌های ۱۶-۱۹۱۴ یادداشت‌های فلسفی خود را نوشت. در این سال‌ها منطق هگل را خواند و نظریه معرفت‌شناسی انعکاسی را کنار گذاشت. او از ماتریالیسم مکانیستی فاصله گرفت و به این باور رسید که شناخت امری ابدی و بی‌پایان است؛ انعکاس طبیعت در ذهن بشر مطلق و بدون هستی زمانمند نیست. این انعکاس نه تنها بدون حرکت و تناقض نیست، بلکه فرایند حرکتی ابدی، برخاستن تناقضات و حل آن‌هاست.

از نظر مارکس واقعیت همیشه واقعیتهای بشری است، نه از این نظر که انسان در طبیعت است، بلکه از این نظر که انسان شکل‌دهنده طبیعت است. عمل انسان و روابط او با دیگران او را شکل می‌دهد. «وقتی فوئر باخ انسان را به قالب طبیعت در می‌آورد، مارکس طبیعت را در قالب انسانی می‌بیند»^۱

انگلس در سال ۱۸۵۹ در «شرحی بر انتقاد از اقتصاد سیاسی» مارکس می‌نویسد: «بعد از مرگ هگل، شاگردان او کوشیدند با بی‌کفایتی ساده‌ترین شیوه‌های مسلط دیالکتیک را با همه چیز تلفیق کرده و به صورت دانش بشری ارائه دهند. مابین سال‌های ۴۰-۱۸۳۰ همه‌ی میراث هگل تبدیل به مجموعه‌ای از لغات و جملاتی شده بود که تمامی معضلات جهان با آن توجیه می‌شد؛ حتی مسائلی که هیچ تجربه‌ای از آن در دست نبود با دیالکتیک هگل پراحتی حل می‌شد. در این سال‌ها "هسته‌ی عقلانی" دیالکتیک که مارکس از آن یاد می‌کند در قلعه‌ای محبوس شده بود. این هگلی‌ها هیچ نمی‌دانستند، اما قادر بودند با انسجامی تئوریک درباره همه چیز سخن بگویند. و این همان روش لیسنکوویست که موقن می‌گوید.

بعد از رد فلسفه‌ی نظری به وسیله‌ی فوئر باخ، هگل‌گرایی به آهستگی رو به مرگ رفت. در این نابودی جزئی از دیالکتیک نیز بر جای نماند. و به نظر می‌رسید متافیزیک کهنه با مقوله‌های خشک خود بار دیگر به علم مسلط شده

1- Ibid, page 72.

است. دلیل آن هم روشن بود. هگل در دانشگاه‌ها به وسیله‌ی هگلی‌های دست راستی نمایندگی می‌شد که تفسیری ارتجاعی از فلسفه هگل به دست می‌دادند، و با هرگونه تمایلات رادیکال در فلسفه در ستیز بودند. و گفته بودم که تمایلات دموکراتیک سیاسی در فلسفه خود را به صورت رادیکالیسم فلسفی نشان می‌داد.

کسانی که اندیشه‌های هگل را نمایندگی می‌کردند دقیقاً از ارتجاع سیاسی جانبداری می‌کردند و با هرگونه تمایلات مترقی سیاسی در ستیز بودند. بنابراین طبیعی بود که تعبیرات توخالی این هگل‌گرایان که هگل را وسیله‌ی توجیه ارتجاع حاکم کرده بودند با ماتریالیسم مکانیستی و علوم به شکل طبیعی و گذشته خود به اتمام رسد.

با رشد علوم طبیعی، بالاخص بعد از ۱۸۴۸، فلسفه‌ی نظری در آلمان به فراموشی سپرده شد، آن‌چنان‌که می‌پنداشتی هیچ‌گاه در تاریخ فلسفه آلمان از اهمیتی برخوردار نبوده است. هگل فراموش شده و نحوه‌ی تفکر ماتریالیستی فرانسوی قرن هیجدهم جانشین آن شد.

بعد از این ماتریالیسمی بر آلمان حاکم شد که با ماتریالیسم فرانسوی چندان تفاوتی نداشت. فقط مزیت آن این بود که به علوم وسیعتری، همچون فیزیولوژی و شیمی دسترسی داشت. به قول انگلس کوتاه‌اندیشی‌ای قبل از کانت به وسیله بوخنر (Buchner) و گت (Vogt) و موله شوت (Moleschott) دوباره به وجود آمد. کوتاه‌اندیشی‌ای که آهسته و با انحرافات عظیمی در مقولات ساده فرو می‌رفت و راه فراری از آن نمی‌یافت. (مقوله‌هایی نظیر جدایی جوهر و صورت، و علت و معلول)

به جای این دو روش چه روشی باید جانشین می‌شد؟ از طرفی شکل نظری و کاملاً انتزاعی دیالکتیک هگل بود، و از طرف دیگر روش عادی و مکانیستی که بعد از هگل رایج شده بود و علمای علوم طبیعی و اقتصاد دانان بورژوازی از آن استفاده می‌کردند. روش دوم به وسیله‌ی کانت و بالاخص هگل رد شده بود، و

روش اول در شکل موجود خود که هگل عرضه داشته بود غیر قابل استفاده بود. روش هگل انتزاعی، خالص، ایدالیستی و غیر قابل استفاده بود. روش هگل باید مورد انتقاد قرار می‌گرفت، و این امر به وسیله مارکس به انجام رسید؛ مارکس توانست با نقد هگل به روش علمی و دیالکتیکی خود دست یابد. اختلاف عمده‌ای که دیالکتیک مارکس را از دیالکتیک هگل ممتاز می‌کند در چیست؟

جواب این مسئله وجود عمل در معرفت‌شناسی مارکس است. منظور از عمل معنی وسیع آن است، که عمل تئوریک و عمل برای تغییر موضوع شناخت را در بر می‌گیرد. جواب سؤال بالا را می‌توان در آثار مارکس یافت. نمونه‌ی ارزنده‌ی عمل تئوریک «کاپیتال» مارکس است؛ که قبل از هر چیز نشانه‌ی ابداع روش تحقیق در علوم اجتماعی است. روشی که توانست علوم اجتماعی را پی‌ریزی کند. «کاپیتال» بهترین نمایشگر فرق دیالکتیک مارکس و هگل است. اولی با مطالعه‌ی مشخص و دقیق از موضوع مشخص به قوانین آن می‌رسد؛ و دومی کلیات را به پدیده‌ها تحمیل می‌کند. کلیاتی که محصول ذهن فلسفی ست جانشین روابط واقعی و مادی می‌شوند.

دیالکتیک هگل بر واقعیت تقدم دارد، در صورتی که دیالکتیک مارکس توضیح آگاهانه جنبش دیالکتیکی جهان واقعی است، و نه حاکم بر این جهان. با رشد شناخت انسان، مفاهیم تغییر و تکامل می‌یابند و بیانگر دقیق‌تر واقعیت می‌شوند، در صورتی که از نظر هگل «دیالکتیک عبارتست از تکامل خود به خودی مفهوم».^۱

هگل با این که در فلسفه‌ی خود مطالعه‌ی مشخص را منظور می‌کرد، ولی از مطالعه‌ی مشخص به قوانین عام نمی‌رسید. در صورتی که مارکس در «کاپیتال» با مطالعه جزء به جزء و مفهوم‌سازی به قوانین حاکم بر سرمایه‌داری می‌رسد. انگلس می‌گوید «نخست بایستی دانست شیء معین چیست، تا اشتغال بدان

۱- انگلس، پایان فلسفه کلاسیک آلمان. ترجمه فارسی، ص ۵۶

تغییراتی که در آن رخ می دهد ممکن گردد.»^۱

دیالکتیک مارکس، دیالکتیک هگل نیست. مارکس هیچ گاه برای اثبات مسأله ای از اصول دیالکتیک هگل کمک نگرفت. لنین در «دوستان خلق کیانند...» می نویسد، «مارکس فقط پروسه ی واقعی را بررسی و تحقیق نمود و یگانه ملاکی را که برای تئوری قائل بود مطابقت آن با واقعیت بود.» شک نیست که اثبات چیزی، همان طور که موقن هم می گوید، به کمک اصول دیالکتیک هگل بی معنی و درست در مقابل کار علمی است. همان طور که خود مارکس می گوید، روش او درست در نقطه ی مقابل روش هگل است. به عقیده ی هگل تکامل فکر بر طبق قوانین دیالکتیک تعیین کننده ی چگونگی تکامل دنیای واقعی است در صورتی که از نظر مارکس «تراوش فکر محصول برخورد سوزه با دنیای واقعی است.» و بدین ترتیب تمامی موضوع منجر می شود به «درک مثبت واقعیت و جبری بودن تکامل آن.» لنین در «دوستان خلق کیانند...» می گوید به کارگیری زبان هگل از جانب مارکس پوسته ای بیش نیست و اگر آن را برداری چیزی از محتوی آن کسر نخواهد شد.

مارکس در تز هشتم درباره فوئر باخ می گوید: «کلید حل تعقلی همه ی رموز غیبی که تئوری را به عرفان می کشاند پراتیک و درک این پراتیک است.» همین پراتیک که بنیان گسست فلسفی مارکس با تمامی فلسفه های گذشته، از جمله فلسفه ی هگل است می باشد که دیالکتیک مارکس را از دیالکتیک هگل مجزا می کند.

مارکس در سال ۱۸۷۳ در مقدمه ای بر چاپ دوم جلد اول «کاپیتال» می نویسد: «دیالکتیک در نزد وی (هگل) روی سر ایستاده است. برای این که هسته ی عقلانی آن از پوسته عرفانی اش بیرون آید باید آن را واژگونه ساخت.» منظور مارکس از «هسته ی عقلانی» و «پوسته عرفانی» چیست؟ انگلس هم فلسفه ی هگلی را به نظام و روش تقسیم کرده بود. آیا منظور از «هسته عقلانی»

همان روش دیالکتیکی است؟ و «پوسته‌ی عرفانی» همان نظام ایدالیستی است؟ آیا جمله‌ی بالای مارکس بدین معنی است که او با کنار گذاشتن نظام ایدالیستی هگل - یعنی کنار گذاشتن همان روح یا ذهن - دیالکتیک او را درست قبول کرده است؟

وقتی مارکس می‌نویسد باید «هسته‌ی عقلانی از پوسته‌ی عرفانی کشف می‌شد» ظاهراً چنین به نظر می‌آید که «هسته‌ی عقلانی» همان دیالکتیک و «پوسته‌ی عرفانی» همان فلسفه‌ی نظری و ایدالیستی هگل است. پس آیا می‌توان چنین نتیجه گرفت که جدا کردن «پوسته‌ی عرفانی» از «هسته‌ی عقلانی» به معنی پذیرش درست دیالکتیک هگل به وسیله‌ی مارکس است؟

مارکس در جمله‌ی بالا می‌گوید، برای جدا کردن «هسته‌ی عقلانی» از «پوسته‌ی عرفانی» می‌باید دیالکتیک را واژگونه ساخت. یعنی از نظر مارکس استخراج «هسته» از «پوسته» به معنی واژگون کردن دیالکتیک هگل نیز هست. به بیان دیگر استخراج هسته و معکوس کردن یکی است. اما در این استخراج چه چیزی معکوس شده است؟

اگر دقیق تر بنظر کنیم، همان زمانی که «هسته‌ی عقلانی» از «پوسته‌ی عرفانی» اش جدا می‌شود، دیالکتیک نیز واژگونه شده و مخالف با دیالکتیک هگل می‌شود. باز دودن و دور ریختن نظام ایدالیستی هگل و پاک کردن دیالکتیک او از لوٹ نظامش نمی‌توانیم به دیالکتیک مارکس دست یابیم.

به عبارت دیگر با استخراج ساده‌ی دیالکتیک هگل از فلسفه‌ی او نمی‌توان به دیالکتیک مارکس دست یافت. اگر کتاب «ایدئولوژی آلمانی» را بدقت بخوانیم به این نتیجه خواهیم رسید که «پوسته‌ی عرفانی» به هیچ وجه فقط فلسفه‌ی نظری یا نظام هگلی نیست؛ بلکه خودِ دیالکتیک هگل هم هست. مارکس در این کتاب تا آن جا می‌رود که صحبت از «عرفانی که دیالکتیک هگل از آن رنج می‌برد» و یا «جنبه‌ی عرفانی» و «شکل عرفانی» دیالکتیک صحبت می‌کند. او در «ایدئولوژی آلمانی» مخالفت خود را با این شکل عرفانی دیالکتیک اعلام می‌کند. لذا این

تفکر که «پوسته عرفانی» را همان «نظام» می‌داند، و «هسته‌ی عقلانی» را همان «روش»، غلط می‌باشد. بهترین نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که «پوسته‌ی عرفانی» و ایدالیستی چیزی جز شکل عرفانی خودِ دیالکتیک نمی‌باشد؛ و «پوسته عرفانی» به معنی عامل خارجی (نظیر نظام) نیست؛ بلکه عامل درونی و ذاتی دیالکتیک هگل است. کافی نبود که دیالکتیک فقط از نظام ایدالیستی جدا می‌شد، بلکه جهت آزاد شدن دیالکتیک، خود باید از پوسته‌ی عرفانی‌اش استخراج می‌شد، یا به بیان دیگر معکوس می‌گشت. چراکه روش فلسفه‌ی هگل به نظام او آلوده شده بود و باید از این آلودگی که همان «پوسته‌ی عرفانی» بود استخراج می‌شد. استخراج دیالکتیک یا «هسته‌ی عقلانی» آن‌چنان‌که مارکس می‌گوید هم کار ساده‌ای نبود. این کار یعنی عرفان‌زدایی از خودِ دیالکتیک هگل و بازسازی دیالکتیک علمی.

گفتیم که معکوس کردن به معنی اخذ روش هگل و جانشین کردن ماده مارکس به جای «ایده» هگل نیست؛ بلکه به معنی تغییر بنیادی خودِ «روش» است. مارکس در مقدمه بر چاپ دوم جلد اول «کاپیتال» می‌گوید: «روش دیالکتیکی من نه تنها با روش دیالکتیکی هگل فرق دارد، بلکه درست در جهت مخالف آن است.» و ادامه می‌دهد که: «تقریباً سی سال پیش هنگامی که دیالکتیک هگل هنوز مُد روز بود من به انتقاد از جنبه‌ی فریب‌دهنده و گمراه‌کننده‌ی آن پرداختم.» در این جا مارکس روش دیالکتیکی هگل را گمراه‌کننده می‌داند و نه فلسفه او را؛ و صریحاً دیالکتیک خود را در جهت مخالف دیالکتیک هگل می‌داند.

اگر دیالکتیک هگل عرفانی و دیالکتیک مارکس معقول است، باید مقولات مورد نظر آن‌ها نیز با هم تفاوت داشته باشد. مقولاتی نظیر «نفی در نفی»، تغییر کمی به کیفی، وحدت اضداد و غیره. آیا این مقولات برای مارکس و هگل به یک معنی است؟ اگر چنین نیست ما نباید خود را با جملاتی همچون روش و نظام، اخذ روش از هگل، اخذ «هسته‌ی معقول» هگل و «سرپا کردن» آن مشغول

داریم. بلکه روشن کردن مقولات دیالکتیکی مورد استفاده مارکس است که تکامل فلسفه‌ی مارکس بدان وابسته است. روشن کردن و هر چه مشخص‌تر کردن آن‌ها.

لنین در سال ۱۹۱۴ می‌نویسد: «به طور خلاصه دیالکتیک می‌تواند به عنوان دکتترین وحدت ضدین تعریف شود. این تعریف جوهر دیالکتیک را در بر دارد. اما محتاج توضیحات و تکامل است.» لنین در «یادداشت‌های فلسفی» وحدت ضدین را عمده‌ترین قانون دیالکتیک می‌نامد. او این فکر را مطرح می‌کند که تضاد از بنیان پدیده‌ی مورد مطالعه و شرایط وجودی آن جدائی‌ناپذیر است؛ و هر شکل تضاد به وسیله‌ی پدیده‌ی مشخص است که تعیین می‌شود.

لنین در «دوستان خلق کیانند...» نیز به مطالعه مشخصی برای یافتن تضادها و قوانین مشخص در پدیده تکیه می‌کند. او آن‌چنان از برخورد با دیالکتیک و تحمیل نکردن مقوله‌های فلسفی به علوم حمایت می‌کرد که در یادداشت‌های فلسفی خود از انگلس و پلانخانف، به خاطر تحمیل دیالکتیک از خارج به نمونه‌های علوم طبیعی انتقاد می‌کند و آن را روش درست نمی‌داند. کاری که انگلس در مواردی در کتاب «دیالکتیک طبیعت» انجام داده است.

در این جالنین با پذیرش عام بودن تضاد، به روی مطالعه مشخص برای یافتن تضاد مشخص پافشاری می‌کند. او بدون این‌که به تقسیم‌بندی ماثو به تضاد عام و خاص برسد عملاً این تقسیم‌بندی را انجام می‌دهد. و در کارهای تئوریک خود به آن پایبند است.

لنین در یادداشت‌هایی که در سال ۱۹۱۵ بر منطق هگل می‌نویسد می‌گوید: «سخن کوتاه، فهم «کاپیتال»، بالانحص فصل اول جلد اول آن به طور کامل، بدون مطالعه واقعی و فهم تمامی منطق هگل غیرممکن است.» لنین در این جمله فصل اول «کاپیتال» را که بسیار بغرنج می‌باشد و در این مورد نزدیک به پیچیده‌نویسی هگل است به نوعی به نقد هم می‌گیرد چراکه این فصل از نظر اصطلاح‌شناسی و

نظم بیانی هگلی است. چیزی که قبلاً مارکس نیز تلویحاً بدان اعتراف کرده بود. «یادداشت‌های فلسفی» لنین کمکی است برای دریافتن دیالکتیک مارکس و هگل و فرق آن‌ها. او این نظر را بیان کرد که، تضاد به صورت خاص از کل بنیان شیء یا پدیده تجزیه‌ناپذیر است. و فقط این انتزاع ذهنی ماست که قوانین تضاد را تدوین کرده و به شکل انتزاعی عنوان می‌کند. از نظر لنین دیالکتیک مارکس، یعنی یافتن قوانین دیالکتیک در واقعیت به وسیله‌ی مطالعه و عمل به روی آن برای تغییر آتی. قوانین دیالکتیک و مهم‌ترین آن یعنی وحدت ضدین، قوانین عام هستند. مسلماً با دانستن و پذیرفتن این قوانین، به قول انگلس نه می‌توانیم با موفقیت جو بکاریم و نه مشتق و انتگرال بگیریم. بلکه ضروری است تا تضاد خاص را به طور مشخص در پدیده یا شیء مطالعه کنیم و به این ترتیب شکل حرکت آن را دریابیم. کاری که مارکس در «کاپیتال»، بدون این که فرمول فلسفی آن را ارائه دهد، انجام داد.

لنین در «یادداشت‌های فلسفی» به «تحلیل مشخص از شرایط مشخص» تکیه کرده و تحلیل واقعیت را مهمترین مسئله می‌داند. او می‌گوید باید از تحلیل واقعیت‌ها شروع کرد و به این ترتیب اگر به اصول هم برسیم آن‌ها را رشد هم می‌دهیم. همان‌طور که در «چگونه باید مسابقه را سازمان داد» به نقل از فاوست گفته می‌نویسد «دوست من، تئوری تیره‌فام و خاکستری‌ست، ولی درخت جاودان زندگی سرسبز است.» او ارتباط تئوری و زندگی اجتماعی را هم بدین گونه می‌نگریست.

هگل قوانین دیالکتیک را به شکل ایدالیستی تنظیم کرده و آن را قوانین اندیشه هم می‌داند، در صورتی که از دیدگاه مارکس قوانین دیالکتیک از تاریخ و طبیعت و جامعه بشری انتزاع شده‌اند. این قوانین چیزی جز «قوانین عمومی تکامل تاریخ طبیعت، جامعه بشری و اندیشه نیستند»^۱ هر حرکت دارای تضاد ویژه خود است، از این رو هر یک از علوم تضادهای معینی را در پدیده‌ها

1- Engels, Dialectic of Nature, Moscow, Page 62.

و اشیاء مورد مطالعه‌ی خود قرار می‌دهد.

مارکس با انبوهی از تحقیقات مشخص به قوانین عام و دیالکتیکی تاریخ و جامعه رسید که این حرکت دقیقاً مخالف حرکت هگل است. اگر مارکس اثر منظمی از خود درباره‌ی دیالکتیک بر جای گذاشت نمونه‌ی برجسته از تحقیق علمی و دیالکتیکی به ارمغان گذاشت که با خواندن آن می‌توان دیالکتیک مارکس را به طور عینی مشاهده کرد. این اثر شاهکار زندگی او، «کاپیتال» است. به قول لنین: «مارکس در «کاپیتال» تحلیل خود را از ساده‌ترین، عادی‌ترین و پایه‌ای‌ترین روابط روزانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی آغاز می‌کند و به قوانین عام و انتزاعی می‌رسد».^۱

انگلس در «دیالکتیک طبیعت» می‌گوید، قوانین دیالکتیک در سه قانون اصلی خلاصه می‌شوند:

- قانون تغییر کمی به کیفی و به عکس

- قانون وحدت ضدین

- قانون نفی در نفی

با خواندن «دیالکتیک طبیعت» و «آنتی دورینگ» به این نتیجه می‌رسیم که انگلس این سه قانون را قوانین اصلی دیالکتیک می‌داند، در صورتی که لنین در «یادداشت‌های فلسفی» قانون وحدت ضدین را جوهر دیالکتیک نامید.^۲ مائو نیز وحدت ضدین را قانون اصلی دیالکتیک دانست. او در مصاحبه‌ای در سال ۱۹۶۴ نظر خود را درباره‌ی نفی در نفی، تبدیل تغییر کمی به کیفی و وحدت ضدین ابراز داشت. این نظریات صورتی خام دارند. ولی مغایر با تقسیم‌بندی انگلس هستند او در این مصاحبه می‌گوید:

«انگلس راجع به سه مقوله صحبت کرد. ولی من به شخصه به دو تای این مقوله‌ها اعتقاد ندارم. (وحدت اضداد اساسی‌ترین قانون است؛ تبدیل کمیت و

1- Lenin, Collected Works, Volume 38, Page 358.

2- Lenin, Collected Works, Volume 38, Page 357.

کیفیت به یکدیگر و آن یکی نفی در نفی به هیچ وجه وجود ندارد). هم سطح قرار دادن این‌ها تا این حد که بگوئیم تبدیل کمیت و کیفیت به یکدیگر و نفی در نفی و قانون وحدت تضاد، «سه گانگی» است نه «یگانگی». اساسی‌ترین چیز، وحدت تضاد است. تبدیل کمیت و کیفیت به یکدیگر در حقیقت وحدت تضاد بین کمیت و کیفیت است، اصلاً چیزی مثل نفی نفی وجود ندارد. اثبات، نفی، اثبات، نفی ... در تکامل اشیاء و پدیده‌ها هر حلقه‌ی زنجیری از وقایع هم نفی است و هم اثبات. جامعه‌ی برده‌داری جامعه‌ی ابتدایی را نفی می‌کند و اگر به جامعه‌ی فئودالی رجوع کنیم می‌بینیم جامعه برده‌داری به نوبه‌ی خود جامعه‌ی فئودالی را اثبات می‌کند. جامعه‌ی فئودالی نسبت به جامعه‌ی برده‌دار تشکیل نفی داد اما همین جامعه به نوبه خود در رابطه با جامعه‌ی سرمایه‌داری اثبات است. جامعه سرمایه‌داری نسبت به جامعه‌ی فئودالی نفی بود اما به نوبه‌ی خود نسبت به جامعه‌ی سوسیالیستی اثبات است.»

انگلس سه قانون از دیالکتیک را مطرح کرد که هگل گفته بود، ولی لنین به یکی از آن‌ها تکیه کرد؛ و مائو فقط یکی از آن‌ها را پذیرفت.

به هر حال تکامل فلسفه مارکس وابسته به روشن‌تر شدن هرچه بیشتر مقوله‌های فلسفی مارکس است. هرچه روشن‌تر شدن وحدت و تضاد آن با مقوله‌های فلسفی مکاتب دیگر، بالاخص مکتب فوئرباخ و هگل. با روشن‌تر شدن این مقوله‌ها می‌توان خط فاصل‌های دقیق‌تری بین فلسفه مارکس از یکطرف و ماتریالیسم فوئرباخ و دیالکتیک هگل از طرف دیگر رسم کرد. اثر این عمل فلسفی به روی سیاست سوسیالیسم در قرن بیست و یکم روشن است.

چپ و جامعه مدنی

جوامع مدنی در قیاس با جوامع ایدئولوژیک و توتالیتر جوامعی سرد هستند. این جوامع توانسته‌اند عقاید سیاسی، مذهبی و ایدئولوژیک را از بسیاری از بخش‌های عمومی جامعه‌ی مدنی برانند. احزاب و قوه‌ی مقننه دو جایگاه مهم برای عقاید سیاسی هستند. نهادهای صنفی جوامع مدنی نیز از چنین سرمایی برخوردارند. به این دلیل با تغییر دولت‌ها و رژیم‌های سیاسی پابرجا هستند و گاهی پیشینه‌ی آن‌ها به چند قرن می‌رسد.

حقوق هم در جامعه‌ی مدنی سرد است. برای تنظیم روابط انسان‌ها، نهادهای دولتی و غیردولتی و ارکان مختلف دولت و رابطه‌ی سه قوه و غیره نوشته شده است، و فارغ از تمایلات سیاسی و ایدئولوژیک است.

حتی نهادهای مدنی‌ای که جنبه‌ی سیاسی دارند - باز در جوهری - از سرما برخوردارند. کانون حمایت از زندانیان سیاسی در یک کشور مدنی سرد و از نظر فکری مستقل است دیگر کاری ندارد که زندانی سیاسی دارای عقاید دموکراتیک، سوسیالیستی، دموکرات مسیحی یا فاشیستی است. کاری ندارد که زندانی انقلابی یا ضدانقلابی است. چنین کانونی در منشور خود حمایت از زندانی سیاسی را با هرگونه گرایشی درج کرده است. از این رو در پشتیبانی از حقوق زندانی تفکر او یا وابستگی گروهی‌اش مطلقاً اهمیت ندارد و برای کانون بی تفاوت است.

یا مثلاً کانون حمایت از آزادی قلم در راستای گسترش آزادی قلم، سیاسی است. در پاره کردن خط قرمزها و بالا بردن سقف آزادی بیان سیاسی است. ولی در بی تفاوتی اش راجع به آزادی هر نوع نوشته‌ای و هر نوع تفکری، سرد است. خود را ملزم به حمایت از هیچ تفکر سیاسی نمی‌داند. هر یک از اعضای آن ممکن است از تمایل خاص سیاسی و آرمانی برخوردار باشند ولی به عنوان عضو چنین انجمنی حامی سرما و بی تفاوتی انجمن هستند.

خود حکومت‌ها هم در جوامع مدنی، در قیاس با جوامع ایدئولوژیک، سرد هستند. اکثریت اعضاء حکومت از تکنوکرات‌هایی تشکیل شده‌اند که بر مبنای شاخص‌های تخصصی خود عمل می‌کنند. و بدنه‌ی حکومت عمدتاً متشکل از بوروکرات‌ها و تکنوکرات‌های فارغ از گرایش‌های سیاسی است.

نیروهای نظامی و انتظامی هم سرد و غیرسیاسی هستند. از پلیس گرفته تا ارتش کاری به تمایلات مختلف سیاسی ندارند. مثل جوامع پیش‌مدنی نیستند که نیروهای نظامی‌شان در مسایل سیاسی جبهه‌گیری کنند، جناحی را به نفع جناح دیگر تهدید کنند و بالاخره همچنان که بسیار دیده‌ایم کودک‌تاکند.

نهادهای بین‌المللی و اعلامیه‌ی حقوق بشر هم سرد هستند و از همان زمان «تام‌پین» تا کنون سرمای لیبرالی و دموکراتیک خود را حفظ کرده‌اند.

در جوامع مدنی تفکرات سیاسی و ایدئولوژیک گرم‌اند. در برهه‌هایی کمی از گرمای خود را به نهادهای صنفی مدنی می‌دهند و از سرمای آن‌ها می‌کاهند. ولی در کل این نهادها میل به سرما دارند و باز به سرمای اولیه‌شان برمی‌گردند.

به عکس در جوامع توتالیتر با حکومت‌های ایدئولوژیک همه‌ی نهادها گرم‌اند. از خود استقلالی ندارند. وابسته به قدرت توتالیتراند. پس دیالکتیک تاریخ در این جوامع بازی جالبی می‌کند. وقتی حوزه‌ی عمومی گرم می‌شود حوزه‌ی فردی سرد می‌گردد. به زبان دیالکتیک هگل از پس این گرمای همگانی سرمای فردی به وجود می‌آید. ایدئولوژی و عقاید سیاسی و آرمانی

که در جوامع مدنی تمایل به حوزه‌ی خصوصی داشت در این‌جا از حوزه‌ی خصوصی کاملاً رانده می‌شود و جایی ندارد. فقط در بیرون از حوزه‌ی فردی است که آرمان‌ها و تفکرات ایدئولوژیک به نمایش گذاشته می‌شود. حوزه‌ی خصوصی سرد و آرمان‌زدایی شده است. از این روست که با از بین رفتن حکومت توتالیتیر دیگر نشانی از آن ایدئولوژی را نمی‌بینیم. زیرا از حوزه‌ی فردی خارج است. در این جوامع افراد حامل هیچ تفکر و ایدئولوژی‌ای نیستند. حوزه‌ی خصوصی سرد و اقتصادی است و حوزه‌ی عمومی گرم و سیاسی. به این دلیل بود که بعد از فروپاشی اتحاد شوروی هیچ فرهنگ سوسیالیستی برجا نماند. بسیاری از رهبران و تئوریسین‌های حزبی رهبران جمهوری‌های لیبرالی جدید یا تئوریسین‌های لیبرال شدند و حتی بعضی از آن‌ها شعار بازگشت تزار را سر دادند. همه‌ی آن هفتاد و اندی سال بر باد شد و انسان پیش‌کانتی و پیش‌روشن‌گری بر جای ماند. انگار نه انگار که هفتاد و اندی سال ادعای تجربه‌ی مبارزه برای سوسیالیسم را پشت سر گذاشته است. به این دلیل است که نویسندگان برای حکومت می‌نویسند و قلم به مزد هستند. کارمند مارکسیستی‌اند. از حکومت حقوق می‌گیرند تا برای حکومت بنویسند. تا گرمای حوزه‌ی عمومی را حفظ کنند. و در این میان چیز مهمی را از دست می‌دهند و آن گرمای حوزه‌ی خصوصی است. نوشته‌هایشان از تفکر و تأمل بر نخواستگی است. آن‌چه حکومت خواسته آن‌ها نوشته‌اند. از خود آن‌ها نیست. حاصل عرق‌ریزان ذهنی نیست. از آن حوزه‌ی خصوصی نیست. حوزه‌ی خصوصی سرد و بی‌رُمق است. رَمَق و نای آن را حوزه‌ی عمومی گرفته است. پس حاصل آن نوشته‌هایی همچون کتاب‌های پروگرسی است. وقتی کتاب‌ها را می‌خوانی دَلَت برای جنگل‌های سیری می‌سوزد که با این کتاب‌ها صدمه دیده‌اند و کم شده‌اند. و در همان زمان در جوامع مدنی غرب کتاب‌هایی با گرایشات سوسیالیستی نوشته می‌شود که چون حاصل تفکر و گرمای حوزه‌ی فردی است، غنی و پُر بار است.

در جوامع مدنی نهادهای صنفی آن‌چنان سرداند که از درون مبارزات صنفی و تردیونیونیستی آگاهی طبقاتی و سیاسی و سوسیالیستی به وجود نمی‌آید. این را من نمی‌گویم. لنین در سال ۱۹۰۲ کتاب «چه باید کرد؟» را برای چنین توضیحی نوشت. او برای رد گفته‌ی اگونومیست‌ها که معتقد بودند از درون مبارزات اقتصادی و کارگری آگاهی سیاسی به دست می‌آید، که معتقد بودند مبارزات اقتصادی با دخالت پلیس به مبارزات سیاسی تبدیل خواهد شد نوشت: «بیش سوسیال دموکراتیک نمی‌تواند در درون کارگران وجود داشته باشد. این آگاهی را فقط از بیرون می‌توان به آن‌ها داد. تاریخ تمام کشورها شهادت می‌دهند که طبقه‌ی کارگر با تلاش خود صرفاً می‌تواند به آگاهی تردیونیونیستی دست یابد، یعنی به درک ضرورت تشکیل اتحادیه بر ضد کارفرمایان و برای مجبور کردن دولت به صدور قوانین به نفع کارگران.»^۱

و این آگاهی‌ای سوسیال دموکراتیک نیست. لنین در ادامه‌ی بحث خود می‌گوید آگاهی سوسیال دموکراتیک از درون نظریه پردازی‌های فلسفی، تاریخی و اقتصادی نشو و نما یافته است که مستقل از رشد خود به خودی جریانات صنفی کارگری است. در ادامه می‌نویسد سر فرود آوردن در مقابل جنبش خود به خودی کارگری و کوچک کردن نقش عنصر آگاه معنایش تقویت ایدئولوژی بورژوازی در کارگران است. و نتیجه می‌گیرد که جنبش کارگری به خودی خود نمی‌تواند به ایدئولوژی دست یابد. به زبان من جنبش کارگری سرد اقتصادی است، و ایدئولوژی و سوسیالیسم گرم و سیاسی.

مدرنیته در سرد کردن جهان بسیار کوشید. کوشید جهان را ابژه‌ی خشک و بی‌حس مطالعات خود نماید. سوژه - من دکارت جهان را اسطوره‌زدایی کرد. کوشید پشت عینیت هیچ متافیزیکی نداشته باشد. ولی همین مدرنیته سریعاً به جای اسطوره‌های پیشین اسطوره‌های خود را ساخت و به شکل ایدئولوژی‌های بورژوازی تثبیت کرد.

1- Lenin, What is to be done?, 1978 Moscow, page 31.

مارکس که در آثار دوران جوانی خود به ایدئولوژی حمله می‌کرد و آن را آگاهی کاذب می‌نامید قصد ایدئولوژی‌زدایی و اسطوره‌زدایی از جامعه‌ی سرمایه‌داری را داشت. قصد داشت از جامعه‌ی سرمایه‌داری که آدام اسمیت، ژان باتیست سی و ریکاردو و دیگران آن را نظم طبیعی می‌انگاشتند رمززدایی نماید. مارکس از بنیان‌گذاران علوم اجتماعی است. او به طور گسترده در اقتصاد و تاریخ مفهوم‌سازی کرد. و اندیشمندانه این مفاهیم را در ارتباط منطقی قرار داد و دستگاهی ساخت که مدت‌های مدید واقعیات را تبیین می‌کرد. اگر نخواهیم بگوییم هنوز هم چنین است، ولی می‌توانیم ادعا کنیم که هنوز هم بسیاری از این مفاهیم می‌توانند وسیله‌ای برای تبیین‌های تاریخی و اقتصادی باشند. دستگاهی که پراکسیس (که مارکس کاشف آن در فلسفه بود) در بخش‌هایی به روی آن صحنه گذاشته است.

ولی چپ نیز با به وجود آوردن ارزش‌های جدید پرولتاری اسطوره‌های خود را سامان داد و از شکل علمی اولیه دور شد. وقتی این اسطوره‌ها به قرن بیستم رسید در کشورهایی همچون روسیه و چین عملکرد یافت. از پیوند ذهنیت‌های اسطوره‌ای پیش مدرن و اسطوره‌های چپ فرزند نامیمونی پا به دنیا گذاشت که در اساس پیش مدرن بود ولی در قالب چپ جا گرفته بود. توتالیتریسم این‌گونه شکل گرفت و چهره‌ی کربهی از سوسیالیسم نشان داد. روسیه‌ی عقب افتاده که جامعه‌ی مدنی و دموکراسی را نیازموده بود با گرفتن شعارهای چپ در ابقای اسطوره‌های پیش مدرن خود با شعارهای سوسیالیستی کوشید و عملاً سوسیالیسم و توتالیتریسم را پدیده‌ای واحد معرفی کرد.

کشورهایی که در قرن بیستم به اصطلاح سوسیالیسم را تجربه کردند به علت عقب‌ماندگی و نداشتن دوران روشن‌گری ساخت‌های هیرارشیک و عشیره‌ای گذشته را هم به اسطوره‌های چپ افزودند و ما ناگاه دیدیم که ساخت تزاریسم در هرم حزب کمونیست تکرار شد. و حتی بعد از فروپاشی متوجه شدیم که در روسیه با انسانی روبه‌رو هستیم که هنوز فردیت روشن‌گری را نیازموده

است. یعنی وظایف دموکراتیک انقلاب که این همه کائوتسکی به آن اهمیت می‌داد هنوز در دستور کار جامعه است. هنوز بعد از هفتاد سال حکومت به اصطلاح سوسیالیستی وظایف حداقل انقلاب که در اوایل قرن بحث آن بود انجام نشده است، چه رسد به وظایف حداکثر.

حزب کمونیست جانشین تزاریسم شد، ولی ساخت استبدادی تکرار شد. فقط روسیه‌ی بزرگ که به علت مشکلات ملی و دموکراتیک در اوایل قرن بیستم در حال فروپاشی بود موقتاً پابرجا ماند. اما ساخت دوباره تکرار شد.

پارادایم‌ها جان سخت هستند و در شکل‌های مختلف خود را تکرار می‌کنند. ریشه در مبانی فرهنگی دارند. شکل‌ها تغییر می‌کنند اما پارادایم‌ها همچنان به زیست خود ادامه می‌دهند. رژیم‌های سلطنتی به جمهوری تبدیل می‌شوند، اما روسای جمهوری مادام‌العمر به وجود می‌آورند و کلاً جمهوریت درک نمی‌شود. یک بار ساخت عشیره‌ای در آریستوکراسی و زمین‌داری و استبداد تزاری خود را نشان می‌دهد و بار دیگر همان ساخت با شکل دیگری مثل حزب کمونیست به زندگی‌بخود ادامه می‌دهد.

برای تحلیل این جان سختی نمی‌توان از مفاهیم مارکسیستی سود جست. ما نیازمند ساختن مفاهیم تازه هستیم. و مفاهیم در گوشه‌ای از جهان نیست که ما آن را کشف کنیم و یا در دنیای مثل افلاطون وجود ندارد که با اشراق به آن‌ها برسیم. ما به قول ژیل دلوز^۱ خیلی ساده آن‌ها را می‌سازیم. عمده‌ی کار تفکر انسانی مفهوم ساختن است و مفاهیم را به هم ارتباط دادن و در این انتزاع و تعمیم با پراکسیس مداوم به حقیقت نزدیک شدن. کار عمده‌ی مارکس در جامعه‌شناسی نیز همین عمل بود. زیربنا، روبنا، شیوه‌ی تولید، ابزار تولید، مناسبات تولید و غیره مفاهیمی بود که مارکس ساخت و با ارتباط دادن منطقی آن‌ها فهم ساختمان جامعه‌شناختی تاریخ را میسر ساخت. در اقتصاد نیز با ساختن

1- Gilles Deleuze and F.Guattari, What is philosophy? 1994 Colombia University, New york, page 5.

مفاهیم چنین کرد. ارزش کار، ارزش مصرف، ترکیب ارگانیک سرمایه، ارزش اضافی، کار لازم و غیره مفاهیمی بود که یا خود مارکس آن‌ها را ساخت و یا بعضی از آن‌ها را از دیگران همچون ریکاردو گرفت و با ارتباط دادن آن‌ها به تبیین سرمایه‌داری از نگاه خود رسید.

حال اگر برای تبیین شکست جریان‌ات دموکراتیک و سوسیالیستی مفاهیم مارکسیستی نمی‌توانند به ما مدد رسانند، باید از این مفاهیم فرارویم و به مفاهیم جدید دست یابیم. شاید مارکس به مبانی فرهنگی اهمیت در خور آن را نمی‌داد و تغییر آن‌ها را سهل و ساده می‌پنداشت. به هر صورت با وضعیت کنونی جهان نیازمند تجدید نظر در مفاهیم مارکسیستی هستیم.

سوسیالیسمی که قرن بیستم تجربه کرد قابل دفاع نیست. به قول میشل فوکو دورانداختنی است. در این نوع سوسیالیسم در آمیزی حق مالکیت و حق حاکمیت به وقوع پیوست. جامعه‌ی مدنی را حزب حاکم بلعید و جامعه‌ی توده‌واری ایجاد کرد که فرد در مقابل حکومت هیچ‌گونه مصونیتی نداشت.

آیا به حکومت رسیدن چپ به معنی نفی جامعه‌ی مدنی است؟ جوامعی که در آن‌ها چپ به حکومت رسید، اگر جامعه‌ی مدنی داشت نابود شد و اگر نداشت به وجود نیامد. چرا؟ حتی نهادهای مدنی موجود از بین رفت. اتحادیه‌ها و اصناف و شوراهای کارگری ملحق به حزب شدند. برخلاف جوامع دموکراتیک که نهادهای مدنی آن هیچ ربطی به وجود حکومت یا عوض شدن آن ندارند و دیرپا و ماندگار است، در جوامعی که چپ به حکومت رسید توتالیتریزم حاکم شد و دیگر اثری از نهادهای مدنی، حتی کارگری و دهقانی و توده‌ای بر جا نگذاشت.

در شوروی، نهادهای مدنی که در استبداد تزاری توان رشد و تکامل نیافته بودند، یا ابزار دست حزب کمونیست حاکم شدند و یا از بین رفتند. نهادهایی که طبق نظر مارکس قرار بود بعضی‌شان آرام آرام رشد کنند و با محو دولت جانشین آن شوند و زندگی اجتماعی و تولید و توزیع را سامان دهند، در حزب و

قدرت حاکم حل شدند. گرمای حکومت ایدئولوژیک تمامی نهادهای مدنی را ذوب کرد و در خود فرو داد. و از این رو جایی برای رشد سازمان‌های سرد و غیر ایدئولوژیک که قرار بود جانشین‌اش شوند باقی نگذاشت.

حزب کمونیست شوروی از قدرت سرنگون شد. شوروی از هم پاشید. و هیچ نهاد سوسیالیستی بر جای نماند. آخر مگر می‌شود هفتاد و اندی سال نظام سوسیالیستی برقرار باشد و با سرنگونی حزب هیچ اثری از سوسیالیسم باقی نماند؟

اگر مثلاً در مورد انگلستان کمی دقت کنیم، بعد از چندین قرن که از نابودی فئودالیسم و اریستوکراسی می‌گذرد، هنوز می‌توانیم نشانه‌هایی از آن را در گوشه‌هایی از فرهنگ آن جامعه ببینیم. هنوز رفتارهایی را ببینیم که یادگار اشرافیت قرن‌های گذشته است. ولی در شوروی وقتی حزب از قدرت برکنار شد نه تنها اثری از سوسیالیسم دیده نشد، بلکه اختلافات قومی و ملی و مذهبی قبل از انقلاب که برجا مانده بود، خود را نشان داد. با تمام تئوری‌های حل مسئله‌ی ملی، نه تنها مسئله‌ای حل نشد، بلکه تشدید هم شد. فقط چون سرکوب بود خود را نشان نمی‌داد. مشکلات دموکراتیک همچنان در مراحل اولیه‌اش مانده بود. آتش زیر خاکستر بود. اگر نهادهای مدنی این چنین به نابودی کشیده نمی‌شد شاید در این مدت بسیاری از مشکلات حل می‌شد.

مارکسیسم دولت در حال گذار را یک ضد دولت می‌داند. دولتی می‌داند که از همان پاگیری‌اش برنامه‌ی محو خود را سازمان می‌دهد. و باز همین مارکسیسم نظریه‌ی دیکتاتوری پرولتاریا را می‌دهد و با تجربه‌گیری از کمون پاریس تفکیک قوا را نفی می‌کند؛ و آن را مربوط به دموکراسی بورژوازی می‌داند. و لذا قوه‌ی قضاییه را که سردی باید خصلت آن باشد گرم می‌کند. و این پارادکس عمده‌ی مارکسیسم در مورد جامعه‌ی مدنی است. این پارادکس به لنین هم منتقل می‌شود به استالین که می‌رسد یک وجه آن پیروز می‌شود. وجهی که بالقوه عناصر توالتیر را در خود دارد. وجهی که نافی

جامعه‌ی مدنی و دموکراسی است. دست آخر وجهی که سوسیالیسم را هم نمی‌شناسد فاتح می‌شود.

در تئوری‌های مارکسیستی دولت سوسیالیستی یک ضد دولت است. دولت سوسیالیستی که نتواند فرایند زوال خود را رسم کند - یعنی که نتواند از طریق برنامه‌ریزی‌هایی که انجام می‌دهد، جانشینی آرام آرام نهادهای توده‌ای را به جای خود ترسیم کند - کوچک‌ترین شانس ندارد که بتوان آن را سوسیالیسم نامید.

دولت در سوسیالیسم دستگامی است که به علت وظایف تاریخی‌اش نه به سوی دوام و استحکام، بل به طرف زوال و امحاء می‌رود. از این رو شکل آن نیز باید با فرایند تاریخی‌اش هم‌خوانی داشته باشد. باید به بالندگی‌ای جانشین خود یعنی نهادهای توده‌ای مدد رساند. درست به این دلیل اساسی بود که لنین می‌گفت نمی‌توان از ارتش دایمی، بوروکراسی گذشته و کلاً ماشین دولتی قبلی سود جست.

از نظر سوسیالیست‌ها آزادی تنها در نابودی دولت است. برای رسیدن به این آزادی پرولتاریا نیز همچون بورژوازی از دولت سود می‌جوید. ولی بورژوازی کوشش در استحکام دولت دارد و پرولتاریا کوشش در زوالش.

لنین در همان دوران انقلاب می‌نوشت که قدرت انحصاری حزب در مدیریت ادارات و کنترل سیاسی را باید از آن گرفت و به سازمان‌های مستقل توده‌ای داد. سازمان‌هایی که دارای گرمای حزب نباشند و مستقلاً عمل نمایند.

ولی در عمل چنین نشد. قرائت استالینی از مارکسیسم پیروز شد. این قرائت یک‌وجه پارادکس را در مورد جامعه‌ی مدنی حاکم کرد و بخش دیگر آن را به نابودی کشاند. بخش دیکتاتوری و توتالیتاریسم آن را قدرت بخشید و بخش دموکراتیک و مدنی آن را نادیده گرفت. پس همه‌ی تجمع‌ها یا حذف و یا در حزب هضم شدند. و فقط حزب بود که دستور ایجاد جمع‌های گوناگون را می‌داد که همه سرسپرده قدرت بودند و بویی از استقلال نبرده

بودند. پس با قرائت استالینی از مارکسیسم، سوسیالیسم یعنی نفی جامعه‌ی مدنی.

همین قرائت از مارکسیسم است که کثوپراتیوها، کلخوزها و ساوخوزها را به وسیله‌ی حزب به وجود می‌آورد و آنها را زیر مجموعه‌ی حزب می‌کند. و در پایان اعلام می‌دارد که دیگر تضاد طبقاتی در شوروی به اتمام رسیده است و دولت یک دولت تمام خلقی است و نه دیکتاتوری پرولتاریا و این‌ها هیچ‌کدام فرهنگ تعاونی همراه خود نمی‌آورند. تازه حرص داشتن قطعه‌زمینی و کاشت و برداشت برای خود را تشدید می‌کند. چرا که از درون مردم نجوشیده است، تحمیلی است. پس کسی به رشد تولید کلخوز بها نمی‌دهد. تمام فکر و ذکر کشاورز این است که قطعه‌زمین خصوصی‌اش محصول بیشتری دهد. و بعد از فروپاشی هم دیدیم که چه دعوایی به وجود آمد که این زمین یا باغ هفتاد سال پیش از آن پدر پدربزرگم بوده است و غیره! حزب کمونیست شوروی به جای کمک به رشد نهادهای توده‌ای و مردمی، آنها را سریعاً در خود حل نمود. و یا اگر نهادی ساخت آن را ملحق به خود کرد. از این رو وقتی حزب قدرت را از دست داد، هیچ نهاد سوسیالیستی‌ای در جامعه برجای نماند. نمی‌توانستی بگویی این پدیده‌ی اجتماعی موجود که نشان از تعاون، تساوی‌طلبی و برابری دارد نشان هفتاد و اندی سال حکومت سوسیالیستی است. برای این بود که تجمع مردمی‌ای جدا از قدرت حزب وجود نداشت. جامعه‌ی توده‌وار بود و گرمای ایدئولوژی و سیاست و سوسیالیسم در حوزه‌ی عمومی جریان داشت. حوزه‌ی خصوصی به عکس سرد و پژمرده و اقتصادی بود. و وقتی حزب از قدرت سرنگون شد دیگر در افراد گرمایی برای سوسیالیسم نمانده بود. انگار نه انگار که این کشور اولین تجربه‌کننده‌ی سوسیالیسم بوده است.

اما مارکس که نوید جامعه‌ی بدون طبقه را می‌داد و اضمحلال تدریجی دولت را پیش‌بینی می‌کرد نظر به رشد نهادهای توده‌ای داشت تا جانشین دولت

شوند. این قرائت از مارکسیسم طرف دیگر پارادکس را می بیند، پس سوسیالیسم را نافی جامعه‌ی مدنی نمی داند همچون گرامشی به دموکراسی احترام می گذارد و یا مثل آرتگا بعد از سال‌ها مبارزه وقتی در همه پرس‌ی مردم رأی به حزب دیگر می دهند به رأی مردم سر خم می کند و قدرت را به رقیب وامی گذارد.

بعد از سرنگونی باید از گذشته درس گرفت. اگر چپ جهانی گذشته‌ی خود را نقد نکند همچون سیزیف محکوم به تکرار خطاهای گذشته است. مارکس حق داشت که در «هیجدهم برومر» گفته بود انقلابات سوسیالیستی باید مرتباً درنگ کنند و اشتباهات پیشین خود را بررسی نمایند؛ کاستی‌ها را به بررسی عمومی گذارند، و بی رحمانه از خود انتقاد کنند.^۱ والا دون‌کیشوت‌هایی می شوند که با اسب لکتی خود به بی عدالتی یورش می برند و مفتضحانه عقب می نشینند.

باری، زمانی مارکس در تز یازدهم خود بر علیه فوئرباخ گفته بود «فلاسفه به روش‌های مختلف جهان را فقط تفسیر کرده‌اند؛ مسئله بر سر تغییر آن است» او از این تز منظور سیاسی نداشت. او تعریفی از انسان مدرن داده بود. اپیستمی مدرن را تعریف کرده بود. انسان مدرن عزم تسخیر جهان را کرده بود. و تفسیرش جزئی از این عزم بود. همچون تفسیر پیش مدرن یگانگی با طبیعت را نمی طلبید. در ضمن او با گذاشتن «فقط» در جمله‌ی خود تفسیر جهان را رد نمی کرد، بلکه شناخت جدید را تفسیری می دید که در پی خود تغییر به همراه داشت. این تفسیر در پی تغییر دادن موضوع شناخت خود بود.

شرایط جدید تفسیر جدید می طلبد. اگر به فکر تغییر جهان هستیم و ستم سرمایه را نمی پذیریم، باید تفسیر این جهان را بیاموزیم. چپ جهانی نیازمند تفسیر جدیدی از جهان است. تفسیر جدیدی که تمامی شکست‌های قرن بیستمی‌اش در آن ملحوظ شده و حاصل نقد ریشه‌ای و بی‌رحمانه گذشته‌هایش باشد. شکست شوروی، چین، ویتنام، کوبا، کره، اروپای شرقی، افتضاح خلق و

1- Karl Marx and F. Engels, Selected Works, Moscow 1975, page 96-160.

2- Karl Marx, The German Ideology, Moscow 1976, page 617.

پرچم در افغانستان و غیره باید به دقت تحلیل شود. فقط از درون چنین نقدی است که تفسیر جدید بعد از دیالوگ‌های بسیار به وجود خواهد آمد. و قدر مسلم همواره هم تغییر خواهد کرد. زیرا دوران صدور قوانین و ارزش‌های عام و جهان‌شمول سر رسیده است.

چپ جهانی هنوز نقد گذشته‌های خود را کامل نکرده است. بخشی از آن هنوز در پی دگم‌ها و فرمول‌های پیشین است تا به تسلط ظالمانه‌ی سرمایه‌داری جهانی بتازد. و اصلاً توانایی برگشتن و به پشت سر خود نگاه کردن را ندارد. بخش دیگر هنوز متحیر و سرگشته است. به تبیین دقیقی نرسیده است. ولی بسیاری از جزییات را دور ریخته است. همچون سال‌های قبل از جنگ جامعه‌ی مدنی را برابر و مساوی جامعه‌ی بورژوازی نمی‌داند. در حاکمیت حزب واحد و پیشتاز پرولتاریا برای رسیدن به سوسیالیسم تردید می‌کند. دیکتاتوری پرولتاریا را نمی‌پذیرد. اصرار بر تعدد احزاب دارد. مخالفِ محور اتحادیه‌های کارگری در حزب حاکم است. جامعه‌ی مدنی را رد نمی‌کند و بالاخره پس از تجربه‌ی فروپاشی به مسایل فرهنگی بهای بیش‌تری می‌دهد و مثل گذشت به شکل جزمی به جبر اقتصادی معتقد نیست.

چپ جهانی برای دست یافتن به تفسیر جدیدی از جهان نیازمند نقدِ خودِ مارکس هم هست. با این نقد است که شاید مارکس هنوز بتواند افتخارِ داشتن لقب پدر بزرگ خطا کار چپ را داشته باشد.

چپ بعد از فروپاشی باید به شناختن اسطوره‌های خود بپردازد. چپ با شناختن اسطوره‌های خود عملاً جا را برای بیرون آمدن از کلیشه‌هایی که اسیر آن شده است باز می‌کند. با شناختن اسطوره‌ها از خود اسطوره‌زدایی می‌کند. قدرت اسطوره‌ها را می‌گیرد و ذهن را آماده‌ی تفکر می‌کند.

اما ببینیم در ایران خودمان بر نهادهای مدنی چه گذشت. آیا اصلاً تشکیل شد؟ نقش چپ در تشکیل آن چگونه بود؟ و غیره.

اصناف در دوران زمین داری خونی و عشیره‌ای‌اند. همه‌ی آن‌ها نقش سیاسی دارند و در مواردی حتی نقش نظامی. از سرمای صنف جامعه‌ی مدنی برخوردار نیستند. «تصمیم صنف یعنی تصمیم فرد در هر موردی، چه تولیدی، چه سیاسی و چه نظامی و دینی.»^۱

در ایران اما حکومت‌ها ویژگی خاص می‌یابند که در غرب دیده نمی‌شود. در این‌جا اصناف خودمختاری کم‌تری دارند و وابسته‌ی حکومت‌اند. حکومت‌ها صاحب عمده‌ترین منابع آب و زمین هستند. آن‌ها سازندگان و نگاه‌دارندگان تأسیسات آبیاری‌اند. پس عمده‌ترین عامل اقتصادی کشور در دست حکومت‌هاست. از این‌رو ما پدیده‌ی استبداد شرقی را تجربه می‌کنیم که در تاریخ غرب این‌گونه نبوده است. و بعد از این دوران که کشاورزی نقش درجه اول خود را از دست می‌دهد چاه‌های نفت در دست حکومت‌ها قرار می‌گیرد. یعنی باز مثل گذشته بزرگ‌ترین منبع اقتصادی در دست دولت قرار می‌گیرد. و این حکومت‌ها را قدر قدرت می‌کند و جلوی رشد جامعه‌ی مدنی را می‌گیرد. اصناف را وابسته‌ی خود می‌کند. در این‌جا این حکومت است که به واحدهای خصوصی سهمیه‌ی ارزی می‌دهد، برای اصناف سهمیه‌ی جنسی تعیین می‌کند، برای نانو‌ها سهمیه‌ی آرد تعیین می‌کند و برای آهن‌گرها سهمیه‌ی آهن. حکومت مهم‌ترین شاهرگ اقتصادی یعنی چاه‌های نفت را در دست دارد. و جامعه که عملاً بر اثر درآمدهای نفتی تک محصول شده است وابسته‌ی حکومت است. حکومت با کم و زیاد کردن سهمیه‌ها به راحتی می‌تواند با بسیاری از مشاغل بازی کند. به کار آن‌ها رونق بخشد یا آن‌ها را ورشکست کند. چون منابع ارزی را در دست دارد با تغییر سیاست وارداتی و گمرکی کارخانجاتی را ورشکسته کند. مثلاً می‌تواند با کم کردن حقوق گمرکی و ورود چینی مظروف تمام کارخانه‌های چینی‌سازی را به نابودی کشاند. در این‌جا نهادهای غیردولتی توان کنترل دولت را ندارند. دولت است

۱. هوشنگ ماهرویان «ما و جامعه‌ی مدنی» فرهنگ توسعه، شماره‌ی ۳۲، صفحه ۸.

که آن‌ها را راهبری می‌کند. پس قدر قدرت است و قابل کنترل نیست. نمی‌توان آن را بازخواست کرد و از آن حساب و کتاب کشید. در ضمن به دلیل داشتن منبع ارزی بوروکراسی عریض و طویل هم ایجاد می‌شود و این‌ها همگی موانع مهمی بر سر راه شکل‌گیری جامعه‌ی مدنی هستند.

در انقلاب مشروطه اصناف دوران زمین‌داری هم در مقابل حکومت قدم‌ها برداشتند و به موفقیت‌هایی رسیدند. انقلاب مشروطه ضربه‌های کمی به نظام زمین‌داری زد ولی آن را دگرگون نکرد. مثلاً تیول‌داری را از بین برد. ولی نظام ارباب و رعیتی بر جا ماند و اصناف زمین‌داری همچنان پابرجا ماندند.

در مجلس اول عملاً نمایندگان اصناف بودند که به مجلس رفتند. ما عملاً سابقه‌ی تحزب نداشتیم پس اصناف که هنوز سرد نشده بودند و خصوصیت زمین‌داری داشتند و سیاسی بودند به مجلس نماینده فرستادند. به زبان دکتر حسین بشیریه «مجلس شورای مدنی» داشتیم. اما این مجلس در جامعه‌ای بود که هنوز مدنیت را تجربه نکرده بود. و اصناف هم پیش‌مدنی بودند. هنوز اقتصادی و مستقل نشده بودند. تا به حکومت رضاشاه رسیدیم. او با حکومت استبدادی باز اصناف را وابسته‌ی حکومت کرد و اجازه نشو و نما به آن‌ها نداد. هر وقت که حکومت می‌خواست آن‌ها را در خیابان‌ها بسیج می‌کرد یا در روستاها به کار وامی‌داشت. روابط ارباب - رعیتی، بین حکومت و اصناف هم برقرار بود. حکومت رضا پهلوی کمکی به ایجاد فرهنگ مدنی نکرد، بلکه همان چیزی را هم که مشروطه به وجود آورده بود به تعطیلی کشاند. تا رسیدیم به شهریور ۲۰. در این زمان حزب توده شروع به فعالیت کرد. ولی آیا چپ به ایجاد جامعه‌ی مدنی و فرهنگ دموکراتیک کمک کرد؟ آیا ضرورت ایجاد نهادهای جامعه‌ی مدنی را توضیح داد؟

حزب توده از اولین بانیان نهادهای غیردولتی است. نهادهایی مثل شورای متحده مرکزی، سازمان زنان، سازمان جوانان، جمعیت دفاع از صلح و غیره و غیره. ولی آیا این‌ها نهادهای مدنی بودند؟ آیا دارای استقلال بودند؟ آیا از

سردی نهاد مدنی برخوردار بودند؟

حزب توده به قرائت استالینیستی از مارکسیسم مجهز بود. و در جامعه هم چنین مارکسیسمی را تبلیغ و ترویج می‌کرد. به آذین می‌گوید «باید بگوییم که «مسائل لنینیسم» اثر استالین دروازه‌ای بود که من از آن به فراخنای اندیشه‌ی مارکسیستی و کاربرد عملی آن راه یافتم. و مارکسیسم برایم کشفی بس شگرف بود.»^۱ حزب توده حتی لنین را از طریق استالین کشف کرد. بهترین کتاب‌هایش «اصول مقدماتی فلسفه» ژرژ پولیتسر و «تاریخ حزب کمونیست» استالین بود.

پس به این ترتیب در پارادکسی که گفتم حزب توده جانب نابودی جامعه‌ی مدنی را می‌گرفت و اگر تشکیلات زنان و یاکارگری به وجود می‌آورد آن را زیر مجموعه خود می‌کرد. رییس شورای متحده مرکزی رضا روستا بود که خود عضو کمیته مرکزی هم بود. رییس سازمان جوانان از رهبران حزب توده بود و غیره و غیره. و اگر گاهی جمع‌های مستقلی می‌دید همان شعار استالینی «یا با ما یا بر ما» را می‌داد و آن جمع را از سردی می‌انداخت. حزب توده هیچ تجربه‌ی فکری و عملی در زمینه‌ی دموکراسی و جامعه‌ی مدنی برای ما نگذاشت. حتی به آن معتقد نبود. ولی تجربه‌ی منفی گذاشت. این که هنوز روشنفکران مان نمی‌توانند نهاد مدنی داشته باشند، این که نویسندگان نمی‌توانند دور هم جمع شوند و از منافع صنفی خود دفاع کنند، حاصل تجربیات و تفکرات نقد نشده‌ی حزب توده است. نتیجه‌ی اعمال غیردموکراتیک حزبی است که هنوز نقد نظری نشده است. و ما همگی فرزندان نسل گذشته‌ایم. به قول مارکس «نه تنها زندگان ما را رنج می‌دهند، بلکه از مردگان نیز در عذابیم»^۲ و تا زمانی که مردگان را نقد نکرده‌ایم اسیر اعمال گذشتگانیم. تا می‌آییم کانون نویسندگان تشکیل دهیم می‌خواهیم آن را زیر مجموعه‌ی خود کنیم. و آن را از سرمای ذاتی اش بیندازیم. چپ ایران بیش از هر چیز نیازمند نقد گذشته‌های خود است. تا این نقد را

۱- به آذین «از هر دری ...» تهران، نشر جام، ۱۳۷۰، صفحه‌ی ۳۹.

2- Karl Marx, Capital, Moscow 1978, Volume 1 page 20.

صورت نداده است، اصلاً توانایی شرکت در بسط فرهنگ دموکراتیک و توضیح جامعه‌ی مدنی را ندارد. چپ باید قبل از توضیح جامعه‌ی مدنی به این باور برسد که ملحق کردن نهاد مدنی به خود یعنی نفی جامعه‌ی مدنی یعنی استالینسم. و تا زمانی که به این باور نرسیده است نمی‌تواند پی‌گیر و استوار در تحقق جامعه‌ی مدنی و گسترش فرهنگ دموکراتیک بکوشد.

چپ بدون نقد گذشته‌های خود نه تنها نمی‌تواند پیشگام مبارزات دموکراتیک شود، بلکه اصلاً صلاحیت شرکت در آن را ندارد. اگر تئوری‌های لنینی گذشته بر این باور بود که چپ می‌تواند در مبارزات دموکراتیک از تمام نیروها پی‌گیرتر و استوارتر باشد، با تجربه‌ی قرن بیستمی‌اش این ادعا بی‌معنی است. چپ وطنی هم بدون نقد گذشته‌های خود و رد استالینسم نمی‌تواند داعیه آزادی‌خواهی داشته باشد. چنین چپی باز هم با شعار مبارزه با سرمایه‌داری و لیبرالیسم و امریکا در مقابل نیروهای آزادی‌خواه خواهد ایستاد و در جبهه ارتجاعی‌ترین بخش‌های جامعه جا خواهد گرفت. و با شعارهای استالینی خود طرفدار سرکوب و چماق و دیکتاتوری خواهد شد و دست آخر آلترناتیوی جز خشونت را نخواهد شناخت.

باری تا به حال هم حکومت‌ها و هم چپ کوشیده‌اند نهادهای صنفی جامعه را گرم نگه‌دارند. و جامعه‌ی مدنی نیازمند استقلال اصناف است. پس وظیفه‌ی هر تفکر دموکراتیکی کوشیدن در جهت سردی اصناف است. و تلاش در جهت آزادی احزاب و راندن تفکرات سیاسی به جانب آن‌ها. تا با رشد حزب مجلس مقننه‌ی مدنی‌ای داشته باشیم که اعضای آن نمایندگان احزابی باشند که تفکرات و تمایلات سیاسی جامعه را منعکس می‌کنند. قوه مقننه بدون وجود احزاب هنوز مدنی نیست. و کلاً حامل تفکر مشخص حزبی و سیاسی نیستند. به سرعت می‌توانند تغییر موضع دهند چرا که جواب‌گوی تشکیلات خاصی نیستند.

وکلای مجلس مقننه باید متشکل از تمایلات مختلف سیاسی جامعه باشند که احزاب آنها را نمایندگی می‌کنند. آنها نمی‌توانند آن‌چنان که دکتر بشیریه می‌گوید نماینده‌ی اصناف باشند.^۱ مجلس شورا در صورتی می‌تواند مدنی شود که اصناف مدنی باشند و شرط مدنی بودن آنها، سرد بودن و غیرسیاسی بودن آنهاست. وقتی اصناف را وارد رقابت‌های سیاسی کردیم نه تنها اصناف را گرم می‌کنیم بلکه آنها را شقه‌شقه هم می‌کنیم. وقتی خواستیم

۱- دکتر بشیریه «گفتگو درباره‌ی جامعه‌ی مدنی در پرتو رویداد دوم خرداد» اطلاعات سیاسی - اقتصادی شماره‌ی ۱۱۸-۱۱۷ صفحه‌ی ۲۵. در این میزگرد آقای بشیریه صحبتی می‌کنند که بسیار قابل توجه است. به دلیل اهمیت آن را در این جا نقل می‌کنم.

«پیشنهاد مشخص بنده، مدنی کردن پارلمان و مجلس است. ممکن است این پیشنهاد کسی ارتجاعی بنظر برسد ولی از آن دفاع می‌کنم.

طی یکصد سال گذشته پارلمان‌ها چه در کشورهای غربی و چه در کشورهایی مانند ایران به پارلمان‌های توده‌ای تبدیل شده‌اند. با توجه به تحولاتی که در حوزه‌بندی انتخاباتی پیدا شده است و با توجه به گسترش شهرنشینی، مهاجرت و غیره اساس صنفی و گروهی پارلمان‌ها از بین رفته است. آیا در واقع نماینده‌ی مردم تهران در مجلس ایران نماینده کیست و روی او به عنوان نماینده‌ی چه کسی می‌توانیم حساب کنیم؟ باید پذیرفت که او نماینده‌ی یک توده‌ی ناشناخته است. اساساً تهرانی کیست؟ ما در جامعه با تهرانی به عنوان فردی مشخص برخورد نداریم بلکه با کارگر، کارمند، دانشجو و استاد تهرانی برخورد می‌کنیم.

پارلمان‌های توده‌ای اساس فسادهای پارلمانی و بی‌هویتی نظام‌های سیاسی و نیز موجب توده‌ای شدن نهادها و احزاب سیاسی گردیده است. در حالی که اگر مانند اوایل انقلاب مشروطه انتخابات را صنفی کنیم، مثلاً با نماینده‌ی دانشجویان در مجلس رویه‌رو خواهیم بود که هم موکلانش شناخته شده هستند و هم خودش برای موکلانش شناخته‌شده‌تر است. موکلان چنین مجلسی، مانند مقوله‌ی تهرانی‌ها، مقوله‌ی توده‌ای در دست دولت‌های قدرت‌طلبی که می‌خواهند مردم را بسیج کنند نیستند. تشکیل چنین پارلمانی مستلزم آن است که هر صنف و گروه تشکیلاتی در سطح ایران داشته باشد. برای نمونه، انتخاب نماینده یا نمایندگان تاجر در سطح ایران نیازمند آن است که تشکیلاتی تجاری در سطح کشور وجود داشته باشد، و کنفدراسیون اتاق‌های بازرگانی داشته باشیم که نمایندگان سیاسی خود را با رأی بازرگانان به پارلمان بفرستند؛ دانشجویان هم به همین ترتیب. در این صورت می‌توان گفت که مجلس شورای مدنی خواهیم داشت. شاید این پیشنهاد با توجه به توده‌ای شدن دموکراسی در سطح جهان پیشنهاد غریبی به نظر برسد، ولی چه بسا به عنوان الگو در جهت مدنی کردن نهادهای سیاسی بتوان روی آن حساب کرد.»

دانشجویان در مجلس نماینده داشته باشند، باید به این سؤال جواب دهیم که مگر همه‌ی دانشجویان یک تمایل سیاسی دارند؟ یا تجار مگر همگی به فلان تمایل سیاسی دل بسته‌اند. اگر نماینده‌ی صنف تجار پشتیبان راست‌ها باشد و نماینده‌ی لوله‌کش‌ها پشتیبان میانه‌روها جامعه را به دوران زمین‌داری عقب رانده‌ایم و اصناف گرم پیش‌مدرن را بازسازی کرده‌ایم تا از خطر جامعه‌ی توده‌ای «ارتگایی گاست» بَرهیم.

و این شدنی نیست. در تاریخ نمی‌توان پدیده‌های مرده را بازسازی کرد. می‌توان آن‌ها را در سینما و موزه‌ها نشان داد ولی در زندگی واقعی قابل تکرار نیستند. در جامعه‌ی ما اصناف دوران زمین‌داری از بین رفته‌اند. درست است که هنوز اصناف سرد و مستقل مدنی به وجود نیامده‌اند و ما همچنان دوران گذار بین این و آن را طی می‌کنیم، با این همه نمی‌توانیم تاریخ را صد سال عقب بکشیم تا تمام لوله‌کش‌ها را طرف‌دار میانه‌روها کنیم و تجار را پشتیبان راست‌ها و همگی دانشجویان را متمایل به چپ‌ها تا قادر شویم بر سر در مجلس مقننه‌مان بنویسیم «مجلس شورای فتودالی».

گسست چیست؟

هگل بر خلاف کانت می‌گوید، حرکت اندیشه از مستحقق (Concrete) به منتزع، دور شدن از حقیقت نیست، بلکه نزدیک شدن به آن است. انتزاع ماده، قانون طبیعت، جامعه، تاریخ و سخن کوتاه، همه‌ی انتزاع‌های درست و علمی، طبیعت و جامعه و تاریخ را عمیق‌تر و درست‌تر و کامل‌تر منعکس می‌کنند. حرکت فکر از شاهد زنده به انتزاعی و از آن به عمل، راه دیالکتیکی شناخت حقیقت عینی است. آیا «گسست» به معنی از بین رفتن تاریخی یک ملت است؟ آیا گسست نابودکننده‌ی تداوم تاریخی است. منطق ارسطویی در جواب‌گویی به این مسئله توانا نیست. فقط با منطق دیالکتیکی است که می‌توان دریافت که برای حفظ هویت تاریخی، برای تداوم یافتن باید به گسست رسید؛ و برای تبیین این قضیه باید به منطق دیالکتیک مجهز شد.

گسست و تداوم ضدینی هستند که با وحدت خود به وجود آورنده‌ی تحول‌اند. این سه پایه (Triad) هگلی را می‌توان الگوی تحلیل تاریخی قرار داد. از گذشته گسستن و معارف، سنن، ادبیات و تاریخ را انتقادی نگریستن و با آن‌ها فاصله گرفتن ضدارزش نیست. بلکه گسست تنها راه دستیابی به تداوم و نتیجتاً تحول تاریخی است. گسست را با اصطلاحاتی چون ضدملی، غرب‌زده، ضد‌هویت، بی‌ریشه، بیگانه و عامل عدم تداوم تاریخی نامیدن چیزی جز به تأخیر انداختن تحول تاریخی نیست.

از آن جا که ما نتوانستیم گسست را نظریه پردازی کنیم و وحدتِ ضدینِ تداوم و گسست را که به تحول تاریخی می انجامد بررسی نمائیم، دچار وقفه‌ی تاریخی شدیم و بحرانی طولانی گریبانمان را گرفت که هنوز هم دچار آنیم.

گسست، تداوم و تحول تاریخی سه مقوله‌ی جدا از هم نیستند. بلکه هر سه مربوط به مقوله‌ای واحد و تجزیه ناپذیر به نام تاریخ هستند. فقط در ذهن است که می توان این سه را تفکیک کرد و الا هر سه یک جریان به هم پیوسته، یگانه و در هم تنیده اند. برای درک تحول تاریخی باید به دیالکتیک گسست و تداوم تن داد، نه این که تاریخ را بی حرکت تصور کرد. به قول انگلس، تاریخ از تمام خدایان بی رحم تر است و موانع خود را از سر راه برمی دارد. ولی نقش آگاهی در این تحول بسیار است. بالاخره امر گسست جهت تداوم - چه بخواهیم و چه نخواهیم - به انجام خواهد رسید. ولی هر چه این واقعه هوشیارانه تر انجام شود، تاریخ و گذشته را برای امروز پربارتر نگاه خواهد داشت.

مدرنیته در غرب، با گسست از قرون وسطا و تداوم یافتن، تحول تاریخی خود را به انجام رساند؛ در ضمن گذشته را برای خود نگه داشت. از هنر قرون وسطا گرفته تا اساطیر یونان همگی عناصر تاریخ پرباری را تشکیل دادند که حرکت مدرنیته را شتاب پیش تری می بخشید. و اینک خرد تراژیک و پویای خود را حتی به اولیس هم می رسانند. غرب با سودجستنِ درست از سه پایه‌ی گسست، تداوم و تحول تاریخی، هم از گذشته برید و هم بی تاریخ و بی هویت نشد. با گسست، تداوم یافت و با تداوم تاریخ خود به گسست رسید. از این رو تحول تاریخی خود را عملی کرد.

برای داشتن هویت نیازمند گسست هستیم. برای این که کلیت تاریخی مان حفظ شود نباید از گسست بهراسیم. به قول هگل، «کلی» نافی «فصل» نیست و نفی، به حال تعین مفید و سودمند است. در این گسست و تداوم است که پایه‌ی سوم منطقِ هگلی یعنی تحول و تطور حاصل می شود. تحول، وحدت بخش گسست و تداوم و حلالِ تعارض و اختلاف آنهاست تا اینکه ضدین گسست و

تداوم جدیدی پدید آید که با تحول نوین جای خود را به گسست و تداوم آن بدهد و همینطور الی غیرالنهاییه. این دو، یعنی گسست و تداوم در تحول محور می‌شوند و وجودشان به هم وابسته می‌گردد.

بدون گسست، تداومی نیست و بدون تداوم، گسستی صورت نمی‌گیرد. این دو با هم رابطه‌ای تنگاتنگ دارند. جنین با گسست از رَجِم مادر به تداوم می‌رسد. جنین اگر در مرحله‌ای از رشد با رَجِم به گسست نرسد تداومی در کار نخواهد بود. اگر گسست انجام نشود جنین نابود خواهد شد و تحول متوقف. به عکس اگر تداوم در کار نباشد گسستی نخواهد بود. فقط جنین از بین می‌رود و می‌میرد.

جوامع سستی هم با گسست از گذشته‌ی خود و با تداوم تاریخی متحول می‌شوند. این جوامع در صورتی که مرحله‌ی گسست را پشت سر نگذارند، بی‌تداومی، ناپیوستگی، بی‌تاریخی و دست‌آخری‌هویی را تجربه خواهند کرد. چرا که تاریخ بی‌رحمانه حرکت می‌کند و در صورت نداشتن گسست، اضمحلال و نابودی تاریخی رخ می‌دهد. و انحطاط تاریخی به وجود می‌آید. بعد از گسست به مرحله‌ی بعد می‌رسیم که مراحل پیشین را در خود حفظ کرده است. همچون درخت که مرحله‌ی دانه بودن را در خود دارد، اگر دانه در شرایط مناسب قرار نگیرد نه از دانه بودن گسست می‌کند و نه تداومی دارد؛ و وقتی در شرایط مناسب باشد - یعنی خاک خوب و رطوبت کافی و غیره - به درخت تبدیل می‌شود.

همه‌ی مراحل پیشین در مرحله‌ی بعدی مندرج و آمیخته است و با آن یگانه گشته است. با این همه باز هم تکرار می‌کنم، تداوم به گسستگی وابسته است. تداوم و پیوستگی به سبب گسست امکان‌پذیر است. گسست به همان اندازه که گسست است تداوم هم هست. و تداوم به همان اندازه تداوم است که همراه با گسست باشد. تداوم کاملاً وابسته به گسست است و گسست وابسته به تداوم.

جوامعی که گسست تاریخی را طی کرده‌اند به گذشته برمی‌گردند. اما آزاد و رها چنین می‌کنند. بندنافشان به گذشته وصل نیست. آن‌ها آزادانه به گذشته

برگشت می‌کنند و آن را وسیله‌ی تحولات تاریخی خود می‌گردانند. ولی جوامعی که گسست تاریخی را انجام نداده‌اند، برگشتشان آزاد و رها نیست. آن‌ها وابسته و اسیر گذشته‌اند. می‌خواهند با سنن‌شان مشکلات اکنون‌شان را حل کنند. به قول مارکس در «هیجدهم برومر لوئی بناپارت» «سنن تمام نسل‌های گذشته چون کوهی بر مغز^۱شان احاکم است. آن‌ها «ایمان خرافی به گذشته»^۲ را از دست نداده‌اند. بندنافشان به گذشته وصل است. نمی‌توانند از گذشته‌هایشان جدا شوند.

اگر تکنیک در این جوامع وارد شده، اگر ماشین زندگی‌شان را متحول کرده، اگر ترکیب جمعیت تغییر کرده و شهرهای چندین میلیونی ایجاد شده، هنوز دارای معرفتی پیش‌مدرن هستند. هنوز وابسته به گذشته‌اند. وظیفه‌ی اندیشمندان چنین جوامعی نظریه‌پردازی درباره‌ی گسست است.

روسیه قبل از انقلاب اکتبر از کشورهای است که درباره‌ی گسست تئوری‌های بی‌شمار از خود به جا گذاشت. اما آیا توانست گسست را عملی نماید؟ آیا با تداوم به تحول تاریخی رسید؟ و یا با تعجیل به فکر پرش‌های تاریخی و پُل زدن بر مراحل تاریخ بود و گسست و تداوم و در نتیجه تحول تاریخی را تجربه نکرد؟ اگر گسست و تداوم و تحول را از سرگذرانده بود که این‌گونه در اعاده‌ی حیثیت و بزرگداشت تزارها نمی‌کوشید.

روسیه قبل از این‌که آزادی احزاب را تجربه کند، از یک استبداد اسیر استبدادی دیگر شد. و اصلاً آزادی احزاب را به خود ندید. قبل از این‌که استقلال نهادهای جامعه‌ی مدنی را تجربه کند و به شکل‌های مستقل و خودجوش مردم احترام بگذارد با تئوری‌های مارکسیستی (تفسیر استالینی) به نابودی نهادها همت گماشت.^۳ از اصل روابط سانترالیسم - دموکراتیک،

1- Karl Marx and F. Engels. Selected Works. Page 96.

2- Ibid. 98.

۳. بعد از انقلاب اکتبر سه نظریه در مورد اصناف و اتحادیه‌ها وجود داشت. نظریه‌ی اول همچون

سانترالیسم‌اش را چسبید و دموکراتیک‌اش را به فراموشی سپرد. قبل از این که دموکراسی را تجربه کند - به بهانه‌ی این که دموکراسی یعنی آزادی بورژوازی و دیکتاتوری بر پرولتاریا - از یک دیکتاتوری به دیکتاتوری دیگر در غلتید. قبل از این که تفکیک قوا را تجربه کند به نفی تفکیک قوا مبنی بر تجربیات کمون پاریس پرداخت. قبل از این که خرد انتقادی را تجربه کند و با خرد اسطوره‌ای فاصله بگیرد، با اسطوره کردن مارکسیسم از یک اسطوره به اسطوره‌ای دیگر پناه برد. قبل از این که فردیت شکل گیرد، از جمع‌های پیش سرمایه‌داری به جمع‌هایی رسید که ظاهر و اسمی فراسرمایه‌داری و سوسیالیستی داشتند، اما در واقع از گذشته نبریده بودند و پیش مدرن و عقب افتاده بودند.

از این رو این کشور با تعجیل در پرش‌های تاریخی و پل زدن، عملاً با گذشته‌ی خود به گسست نرسید. از این رو تداوم و تحول تاریخی خود را به انجام نرساند.

لنین میانه سال بر خلاف لنین جوان در ظاهر رادیکال‌تر و انقلابی‌تر عمل کرد، ولی عملاً محافظه کار شده بود، و با طرح مرحله‌ی سوسیالیستی انقلاب به وظایف دموکراتیک انقلاب کم‌بها داد و باعث شد تا گسست با فرهنگ استبدادی به وجود نیاید و جامعه از یک شکل استبداد به شکل استبدادی دیگر درآید.

لنین جوان در آثار این دوران بر گسست تکیه می‌کرد. او به قرائت خاصی از مارکسیسم رسیده بود که گسست را نظریه پردازی کرده بود. از آثار مهم این

تروتسکی معتقد بود اصناف باید تحت نظارت حزب دربیایند. یا به زبان دیگر اصناف و اتحادیه‌ها دولتی شوند. نظریه‌ی دوم معتقد بود دولت باید صنفی شود. صاحبان این تفکر را آنارکو سندیکالیست می‌گفتند. نظریه‌ی سوم را لنین می‌داد. او معتقد بود دولت باید استقلال خود را از اصناف، و اصناف استقلال خود را از دولت حفظ نمایند. این نظریه عملاً متحقق نشد. نظریه‌ی اول توسط استالین عملی گردید یعنی همه تجمع‌ها وابسته و عامل حزب و دولت شد و دیگر تجمع مردمی باقی نماند.

دوران «دوتا کتیک سوسیال دموکراسی در انقلاب دموکراتیک» است. ولی لنین میانه سال با شعارهای زودرس و نابهنگام سوسیالیستی، گسست را کم‌رنگ کرد. لنین میانه سال بر خلاف این که در ظاهر بیش‌تر به سوسیالیسم می‌پرداخت محافظه‌کار گشته بود. او به قصد پل زدن به روی سرمایه‌داری و پرش از جامعه‌ی پیش سرمایه‌داری به جامعه‌ی سوسیالیستی، عملاً با پدیده‌های پیش‌مدرن محافظه‌کارانه برخورد کرد. و این شد که ساخت استبداد شرقی ادامه یافت. و این همان بود که به قول کارل ویتفوجل لنین در هراس از آن بود. لنین جوان در نوشته‌هایش از بوروکراسی و خطر بازگشت شیوه‌ی تولید آسیایی می‌نوشت؛ که بعدها اشتیاق به سوسیالیسم از این هراس کاست. از این روروسیه همچنان در مرحله‌ی انقلاب دموکراتیک یا به زبان دیگر در مرحله‌ی انقلاب بورژوازی ماند و انقلاب ۱۹۱۷ نتوانست «گسست» را در روسیه عملی کند.

لنین در سال ۱۹۰۵ در ژنو کتاب «دوتا کتیک سوسیال دموکراسی در انقلاب دموکراتیک» را منتشر کرد. او در این کتاب انقلاب دموکراتیک را با الگوهای مارکسیستی نظریه‌پردازی کرد. او در این کتاب به قرائت خاصی از مارکسیسم رسید که نظریه‌ی گسست را شکل داد. هر چند در این نظریه‌ی «گسست» عمدتاً روابط مادی جامعه همچون روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی مورد نظر است و تأکیدی بر روی مبانی فرهنگی و معنوی جامعه نشده است. و این نیز به دلیل تفکر مارکسیستی لنین است.

مارکس و انگلس در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» می‌گویند: تولید ایده‌ها، مفاهیم و آگاهی با فعالیت مادی انسان‌ها گره خورده است. اندیشه‌ها زبان زندگی واقعی هستند. تفکر و روابط فکری انسان‌ها واکنش مستقیم رفتار مادی آنهاست. این قاعده در مورد دیگر تولیدات معنوی انسان مثل علوم سیاسی،

1- Karl A. Wittfogel, Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power. Sixth Printing March 1967 U.S.A Murry P.C. page 438, 439, 440, 441.

حقوق، اخلاق، مذهب و متافیزیک نیز صادق است.

انسان‌ها سازندگان مفاهیم و ایده‌ها و غیره هستند. ولی نباید فراموش کرد که این‌ها با تکامل ویژه‌ی نیروهای تولیدی در رابطه هستند. و ادامه می‌دهند: ایدئولوژی‌ها بازتاب‌های زندگی واقعی انسان‌هایند. اخلاق، مذهب، متافیزیک و هر ایدئولوژی دیگری مستقل و قائم به ذات نیست. آن‌ها وابسته به روابط مادی انسان‌هایند. آن‌ها دارای تکامل مستقل نیستند. این آگاهی نیست که زندگی را تعیین می‌کند، بلکه به عکس این زندگی است که تعیین‌کننده‌ی آگاهی است. به این ترتیب آگاهی «نه تاریخ دارد و نه تکامل مستقل»^۱

ولی گسست از روابط پیش‌مدرن و استبدادی و رسیدن به روابط مدرن و امانیستی و دموکراتیک نه تنها با رشد وسایل تولید امکان‌پذیر شد، بلکه در این گسست، فرهنگ تاریخی مستقل، هر چند در ارتباط با روابط اجتماعی انسان‌ها داشت. گسست از تفکر سنت آگوستینی در سیاست و حقوق و زیبایی‌شناسی با تاریخ فکری آغاز شد که از قرن سیزدهم تا نوزدهم امر گسست را امکان‌پذیر کرد. از ماکیاوول تا هابز، لاک و منتسکیو گسست از سنت آگوستین و نظریه‌ی حکومت الهی او شکل گرفت. و این مرهون اندیشمندان امانیست بعد از رنسانس است. اگر این تاریخ اندیشگی نبود و این گسست فکری پیش نمی‌آمد، هر لحظه امکان رجعت و برگشت به گذشته وجود داشت.

لنین در کتاب «دو تاکتیک سوسیال دموکراسی در انقلاب دموکراتیک» می‌کوشد به قرائتی از مارکسیسم برسد که در انقلاب دموکراتیک پرولتاریا «پرچم سرخ»^۲ خود را در مقابل «پرچم سرخ‌رنگ» بورژوازی به زمین نیندازد. می‌کوشد در انقلاب دموکراتیک جبهه‌ی مستقل پرولتاریا را حفظ نماید و در مقابل تفکرات انحلال‌طلب که می‌خواهند پرولتاریا را دنباله‌رو بورژوازی کنند

1- Marx and Engels, the German Ideology Volume 1, Page 42.

2- Marx and Engels, Selected Works, ch. the Civil War in France.

بایستند و «پرچم سرخ» پرولتاریا را با شعارهای مجلس مؤسسان و دموکراسی بدستش دهد.

او در این کتاب از تشکیل مجلس مؤسسان، آزادی تام تبلیغات و نابود کردن استبداد تزاری سخن می‌گوید و هراس خود را از بند و بست بورژوازی با تزاریسم و به وجود آوردن کاریکاتوری از دموکراسی بیان می‌کند.^۱ او در این کتاب گسست از استبداد روسی و پاگذاردن به مرحله‌ی دموکراتیک را نظریه‌پردازی می‌کند.

او در نظریه‌پردازی خود به هیچ‌وجه در فکر پل زدن بر روی سرمایه‌داری و پرش تاریخی نیست. او در کتاب‌های قبلی وضع خود را با نارودنیک‌ها - که به فکر جنبش دهقانی‌ای بودند که تکیه بر انقلاب دهقانی کند و به سنن ملی و ویژگی‌های تاریخی استوار باشد - مشخص کرده بود. نارودنیک‌ها می‌خواستند از اشتراکی‌های روستایی (Obscina) که آن را «میر» یا ایشینا می‌نامیدند به سوسیالیسم برسند و به این ترتیب از سرمایه‌داری پرش نمایند. خود مارکس و انگلس در سال ۱۸۸۲ در مقدمه بر ترجمه‌ی مانیفست که توسط باکونین به روسی انجام گرفته بود می‌نویسند:

«حال این سؤال مطرح می‌شود که: آیا «میر» روسی - این شکل مالکیت دسته‌جمعی ابتدایی که در حال اضمحلال است - می‌تواند مستقیماً به شکل اشتراکی کمونیستی روستایی تبدیل شود؟ یا آن‌که باید مثل غرب جریان تجزیه را طی کند؟»

آن‌ها این سؤال را منوط به انقلاب در غرب می‌کنند و می‌گویند:

تنها جوابی که به این پرسش می‌توان داد این است که اگر انقلاب روسیه با شروع انقلاب پرولتری در غرب هم‌زمان باشد به نوعی که هر دو یکدیگر را تکمیل کنند، «میر» می‌تواند منشاء تکامل کمونیستی گردد. و دیگر نیاز به

1- Lenin, Selected Works, Volume 1 ch. two Tactics of Social Democracy in the Democratoc Revolution, Page 429.

فرایند از هم پاشی آن نیست.

لنین در کتاب «تکامل سرمایه‌داری در روسیه» که آن را در اواخر قرن نوزدهم در جواب به نارودنیک‌ها نوشت از هم پاشی «میر» را با خوش بینی دید و رشد سرمایه‌داری در روسیه را نشان داد. و تازه «میر» را یکی از پایه‌های مهم استبداد شرقی دانست که برای گذشتن از چرخه استبداد باید از هم پاشی آن را تسریع نمود.

ولی دوازده سال بعد از کتاب «دوتا کتیک ...» لنین با دستاویز قراردادادن تئوری «روسیه ضعیف‌ترین حلقه‌ی زنجیر امپریالیستی» به ضرورت انقلاب سوسیالیستی رسید و به قول «ای-اچ کار» بعد از کرامول و ناپلئون با نطق دو ساعته‌ی خود مجلس مؤسسان را که دستاورد انقلاب فوریه بود منحل کرد. زینوویف در شرح این نظر لنین می‌گوید:

«ما در رقابت میان مجلس مؤسسان و شوراها مناقشه‌ی تاریخی میان دو انقلاب را می‌بینیم: انقلاب بورژوازی و انقلاب سوسیالیستی. انتخابات مجلس مؤسسان انعکاس انقلاب بورژوازی اول در فوریه است، ولی مسلماً انعکاس انقلاب توده‌ای و سوسیالیستی نیست.»^۱

به این ترتیب مجلس مؤسسان، تفکیک قوا، دموکراسی و جامعه‌ی مدنی با شعارهای سوسیالیستی نفی شد و امرگست صورت نگرفت و استبداد شرقی به قول ویتفولگل با ظاهری دیگر به وجود آمد. این دولت دولتی نبود که انگلس می‌گفت باید به جای اداره کردن انسان‌ها به اداره کردن اشیاء و امور تولید پردازد.

دیگر دولت آن‌چنان که انگلس می‌گفت در فرایندی قرار نگرفت که در حوزه‌ی آثار عتیقه «در کنار چرخ ریسندگی و تبر مفرغی» باشد.^۲ بلکه آن‌چنان رشد کرده بود که دیگر جایی برای کوچک‌ترین تجمع مستقل مردمی نگذاشته

۱- ای. اچ کار، تاریخ روسیه شوروی مترجم نجف دریابندری، جلد اول، صفحه ۱۴۹.

۲- همان، صفحه‌ی ۲۸۹.

بود. بانفی تفکیک قوا دیگر قوه‌ی قضائیه و مقننه هم در کنار قوه‌ی مجریه به خدمت توتالیترایسم درآمده بودند. تا سال‌های ۲۹-۱۹۲۸ در مقیاسی وسیع - به قول بتلهایم - مالکیت دولتی گسترش یافت.^۱ و این شیوه‌ی تولید آسیایی را به یاد می‌آورد که مالکیت خصوصی رانفی می‌کرد و عامل استبداد شرقی بود. نظریه پرداز گسست روسی با تعجیلی که داشت نگذاشت امر گسست صورت گیرد. پس تداوم تاریخی روسیه صورت نگرفت و از تحول تاریخی خود بازماند.

کتاب «درباره‌ی دموکراسی نوین» مائوتسه دون که در سال ۱۹۴۰ نوشته شده است هم نظریه پرداز «گسست» است. این کتاب همچون کتاب «دو تا کتیک سوسیال دموکراسی در انقلاب دموکراتیک» لنین می‌خواهد مارکسیسم را به نوعی قرائت کند تا انقلاب دموکراتیک و تحول تاریخی چین را در پروسه‌ی گسست و تداوم بیابد. مائو می‌گوید:

«ما کمونیست‌ها طی سالیان دراز نه تنها به خاطر انقلاب سیاسی و اقتصادی چین، بلکه به خاطر انقلاب فرهنگی آن نیز مبارزه کرده‌ایم؛ هدف کلیه‌ی این مبارزات بنای جامعه‌ای نوین و دولتی نوین برای ملت چین است. این جامعه‌ی نوین و این دولت نوین نه تنها دارای سیاست نوین و اقتصاد نوین، بلکه دارای فرهنگ نوین نیز خواهد بود. به سخن دیگر، ما می‌خواهیم چین را که از لحاظ سیاسی ستم‌دیده و از لحاظ اقتصادی دستخوش استثمار است، به چینی که از لحاظ سیاسی آزاد و از لحاظ اقتصادی شکوفا باشد، تبدیل نمائیم؛ به علاوه ما می‌خواهیم چین را که در نتیجه‌ی سلطه‌ی فرهنگ کهنه‌ی جاهلی، عقب افتاده است، به چینی که در نتیجه‌ی سلطه‌ی فرهنگ نوین روشنگر، مترقی باشد، تغییر دهیم. سخن کوتاه ما می‌خواهیم چینی نوین بسازیم. هدف ما در زمینه‌ی فرهنگی، بنای فرهنگی نوین برای ملت چین است.»^۲

1- Charles Bettelheim, *Class Struggles in the Ussr Second Period 1923-1930*, New York and London 1978 Volume 2, Page 505.

۲- مائوتسه دون، منتخب آثار پکن، جلد دوم، صفحه‌ی ۵۰۶.

ولی آیا چین با تئوری‌های مائو موفق به گسست شد؟
مائو باز می‌گوید:

«فرهنگ دموکراسی نوین فرهنگ علمی ست. این فرهنگ با هر گونه افکار فئودالی و خرافاتی مبارزه می‌کند و جستجوی حقیقت بر اساس واقعیات، حقیقت عینی و وحدت تئوری و پراتیک را ایجاب می‌کند. در این نکته ایدئولوژی علمی پرولتاریای چینی می‌تواند با ماتریالیست‌ها و دانشمندان علوم طبیعی بورژوازی چین که هنوز مترقی‌اند جبهه‌ی متحدی علیه امپریالیسم، فئودالیسم و خرافات تشکیل دهد؟

اما هرگز نباید با هر گونه ایده‌الیسم ارتجاعی جبهه‌ی متحدی برقرار سازد. کمونیست‌ها می‌توانند با بعضی ایده‌الیست‌ها و حتی پیروان مذهب در زمینه‌ی عمل سیاسی، جبهه‌ی متحد ضد امپریالیستی و ضد فئودالی برقرار نمایند، ولی به هیچ وجه نباید ایده‌الیسم و دکترین ... آن‌ها را تأیید کنند. در طول قرون متمادی جامعه‌ی فئودالی در چین فرهنگ باستانی درخشانی ایجاد شده است. به همین جهت روشن کردن جریان رشد و تکامل این فرهنگ باستانی، پاک کردن آن از ناپاکی‌هایی که دارای سرشت فئودالی می‌باشند، و جذب جوهر دموکراتیک آن، شرط لازم رشد فرهنگ ملی نوین و تقویت احساسات ملی است؛ اما هرگز نباید چیزی را بدون برخورد انتقادی پذیرفت. باید بین هر آنچه که پوسیده است و به طبقات حاکمه‌ی فئودالی کهن تعلق دارد، و فرهنگ عالی توده‌ای دوران باستان که کم و بیش دارای خصلت دموکراتیک و انقلابی است، فرق گذارد. سیاست نوین و اقتصاد نوین کنونی چین از سیاست کهنه و اقتصاد کهنه دوران باستان سرچشمه می‌گیرد، همان‌طور که فرهنگ نوین کنونی چین از فرهنگ کهنه‌ی دوران باستان بیرون می‌آید، از این رو ما باید به تاریخ خود احترام بگذاریم و نه آن‌که رشد تکامل آن را قطع نماییم. اما این احترام فقط به آن معناست که به تاریخ از نظر علمی جای معینی بدهیم و به رشد دیالکتیکی تاریخ احترام بگذاریم نه آن‌که از گذشته به زیان

حال ستایش کنیم، نه آن‌که هر عنصر زهر آگین فتودالی را بستائیم.^۱ مائو وقتی می‌گوید رشته‌ی تکامل تاریخ مان را قطع نکنیم به فکر تداوم تاریخی چین است و این تداوم را در گسست از فرهنگ فتودالی پیشین می‌بیند. او به فکر فرهنگ نوینی است که از درون فرهنگ باستانی بیرون بیاید. ولی آیا چنین امری به وقوع پیوست؟

مائو که در کتاب «درباره‌ی دموکراسی نوین» وظیفه‌ی انقلابی خود را ادامه‌ی حرکت سون‌یات‌سن در انقلاب دموکراتیک می‌دانست چند سال بعد از پیروزی و به حکومت رسیدن به فکر پل زدن بر روی سرمایه‌داری افتاد، و خواست چین عقب‌افتاده‌ی آسیایی را به کشوری سوسیالیستی تبدیل نماید. و برنامه‌ی سوسیالیستی در چین را شروع کرد.

اما چین بر خلاف روسیه - که نسبتاً قدم‌هایی در راه صنعتی شدن برداشته بود - کشوری با اقتصاد کشاورزی بود. در این کشور هنوز بورژوازی و کارگر چشم‌گیری به وجود نیامده بود ولی مائو و پیروانش خود را نمایندگان «دهقانان» که اکثریت قریب به اتفاق جمعیت را تشکیل می‌دادند نمی‌دانستند، بلکه همچون کمونیست‌ها خود را نماینده‌ی پرولتاریا می‌دیدند. ولی عملاً بیش‌تر حرکاتشان در روستاهای چین به امر تمرکز بخشیدن به کشاورزی گذشت و بالاخره موفق به گسست با استبداد باستانی خود نشدند. تا این‌که بعد از کوشش‌های بسیار، نظیر انقلاب فرهنگی به شکست خود در گسست با گذشته اذعان کردند و با اعلام سوسیالیسم بازار و باز کردن درهای چین به روی سرمایه‌های غربی به روند سوسیالیزه کردن چین به روش مائو خاتمه دادند. چین هم همچون روسیه موفق به انجام دادن دیالکتیک «گسست»، «تداوم» و «تحول تاریخی» نشد و سه پایه‌ی منطق هگل نتوانست در تاریخ چین شکل گیرد.

هر چند مائو خود را ادامه دهنده‌ی حرکت سون‌یات‌سن می‌دانست و می‌گفت: «او در زمینه‌ی تفکر سیاسی برای ما ارثیه‌ی غنی و سودمندی به جای

گذارد.

«خلق معاصر چین بجز مشتی مرتجع تماماً ادامه دهندگان آن آرمان انقلابی هستند که دکتر سون یاتسن خود را وقف آن کرد.»

«ما انقلاب دموکراتیک را که دکتر سون یاتسن ناتمام گذارد به پایان رساندیم و آن را به یک انقلاب سوسیالیستی تکامل بخشیدیم. ما هم اکنون در بحبوحه‌ی این انقلاب قرار داریم.»^۱

بعد از ۴۲ سال که از این سخنان می‌گذرد، اکنون می‌توانیم قاطعانه بگوئیم که انقلاب دموکراتیک دکتر سون یاتسن هنوز هم ناتمام مانده است. چین نتوانست از فرهنگ کنفوسیوسی خود به فرهنگ مدرن راه یابد. امر «گسست»، «تداوم» و «تحول تاریخی» صورت نگرفت. نه فردیت مدرن به وجود آمد و نه خرد تکنولوژیک. مائو هم با انقلاب فرهنگی کوشید تا تغییری در رو بنای چین ایجاد کند. به قول بتلهایم از ۱۹۶۶ به بعد «تغییر آموزش، هنر و ادبیات»^۲ امری ضروری شد.

اما، اگر بتلهایم از ریاست مرکز دوستی فرانسوی - چینی (Franco-Chinese) استعفا می‌داد، اگر افسوس از دست دادن آرمان شهر مائویی را می‌خورد و به دستگیری و کنار رفتن چهار نفر بعد از مرگ مائو اعتراض می‌کرد، می‌پنداشت که از سیاست‌های سوسیالیستی مائو انحراف ایجاد شده و به طرف سرمایه‌داری برگشت شده است.

چین با مرگ مائو به انقلاب فرهنگی پایان داد. و با این پایان دادن به ناتوانی خود در گسست و شکست آرمان شهر مائویی و پل زدن تاریخی اذعان نمود. سیاست‌های سوسیالیستی مائو از تمرکز بوروکراتیک تا بسیج کردن نوده‌ها

۱- مائوتسه دون «به یاد سون یاتسن» به مناسبت یادبود نودمین سالگرد تولد سون یاتسن، مجموعه آثار مائو، ۱۲ نوامبر ۱۹۵۶.

2- Neilg. Burton, Charles Bettelheim "China Since mao" Monthly Review Press 1978, page 41.

در انقلاب فرهنگی با شکست مواجه شد. آن‌ها نتوانستند از فرهنگ باستانی خود به فرهنگ مدرن برسند. نتوانستند با گسست از کنفوسیوس به تداوم رسیده تحول تاریخی خود را تداوم بخشند. چین هنوز به صورت بالقوه آمادگی پذیرش جنبش بنیادگرایی از نوع بودایی و تائویی را دارد.

چین هنوز از مبانی پیش مدرن خود به گسست نرسیده بود و موفق به پی‌ریزی مبانی مدرن نشده بود که به فکر آرمان‌شهر سوسیالیستی و ساختن آن افتاد و در آن هم شکست خورد.

ماتو در سال ۱۹۴۰ در کتاب «درباره‌ی دموکراسی نوین» نوشته بود: «در چین یک فرهنگ نیمه فئودالی نیز وجود دارد که انعکاس سیاست و اقتصاد نیمه فئودالی است و تمام کسانی که پرستش کنفوسیوس، مطالعه تعلیمات مکتب کنفوسیوس، قواعد اخلاقی کهنه و افکار کهنه را توصیه و تبلیغ می‌کنند و با فرهنگ نوین و افکار نوین به مقابله برمی‌خیزند، نمایندگان این نوع فرهنگ می‌باشند.»^۱ با این نگاه ساده‌انگارانه مارکسیستی، وقتی اقتصاد نیمه فئودالی می‌شود به تبعیت آن فرهنگ هم نیمه فئودالی می‌شود و مطالعه‌ی کنفوسیوس هم عملی نیمه فئودالی قلمداد می‌گردد. با چنین ساده‌اندیشی و تابع گرفتن فرهنگ نسبت به اقتصاد؛ باید اقتصاد را تغییر داد تا خود به خود فرهنگ هم تغییر یابد. دیگر «گسست» از نگرش کنفوسیوسی با نقد و بررسی آن نه تنها کم‌اهمیت بلکه بی‌اهمیت است.

بی‌جهت نیست که سه سال بعد از پیروزی انقلاب تضاد میان طبقه‌ی کارگر و بورژوازی تضاد عمده در چین اعلام می‌شود. تازه تا سال ۵۱ مرتباً صحبت از سرکوب کردن ضدانقلاب است.

و یک سال بعد در سال ۵۲ ماتو می‌گوید:

«با سرنگونی طبقه‌ی مالکین ارضی و طبقه‌ی سرمایه‌داران بوروکراتیک، تضاد میان طبقه‌ی کارگر و بورژوازی ملی به صورت تضاد عمده در چین

درآمده است. از این رو بورژوازی ملی دیگر نباید به مثابه‌ی یک طبقه‌ی میانی تعریف شود.^۱

به این ترتیب سوسیالیسم در دستور قرار می‌گیرد. ولی همان فرهنگ پیش‌مدرن و کنفیوسی چون سدِ سکندری در مقابل تمام برنامه‌ریزی‌ها قرار می‌گیرد. بی‌جهت نیست که چهارده سال بعد اعلام انقلاب فرهنگی می‌شود ولی بر خلاف گفته‌ی بتل‌هایم و رهبران حزب، این انقلاب بر علیه بورژوازی نیست. بلکه بحران جامعه‌ای است که با تمام تلاش‌هایش موفق به امر «گسست» نشده است. و همچنان در فرهنگ کنفیوسی خود مانده است. حتی وقتی در انقلاب فرهنگی جملات قصار مائو را به صورت «کتاب سرخ» در می‌آورند و به شکل ابلهانه به صورتی مقدس و آسمانی به آن‌ها می‌نگرند، مردم باز به شکل کنفیوسی به این جملات جذب می‌شوند. هم رهبران و هم مردم فاقد ذهن انتقادی و خرد مدرن هستند. این جامعه از تضاد ظواهر مدرن و مبانی پیش‌مدرن در رنج است و موفق به «گسست» از گذشته‌ی باستانی خود نشده است. ولی دائماً صحبت‌های مارکسیست‌گونه‌ی مائو را تکرار می‌کند و مبانی فرهنگی را کم‌اهمیت می‌گیرد. در حالی که مشکل اصلی‌شان همان مبانی فرهنگی عقب‌افتاده و ناتوانی جامعه از گسست می‌باشد.

«گسست» و تداوم اجزاء متضاد امری واحد هستند. این کُنه دیالکتیک تاریخ است. تا گسست و تداوم را عملاً وحدت نبخشیم به تحول تاریخی نمی‌رسیم. و برای رسیدن به تحول تاریخی نیازمند نظریه‌پردازی «گسست» هستیم. تمام نظریات لیبرالی-بورژوازی و چپی و مارکسیستی در قرن بیستم در امر گسست به شکست رسیدند. با بررسی و نقد این نظریات می‌توان پایه‌ای برای نظریه‌پردازی در آغاز قرن بیست و یکم فراهم کرد و گره تحول جوامع در حال‌گذار را باز نمود.

نام‌نامه

۱۲۹، ۱۲۷، ۱۲۴، ۱۳، بتلهایم،	۱۰۱، ۷۶، ۴۳، ۲۵، آدام اسمیت،
۲۵، بتھرون،	۵۳، ۴۴، آذر،
۵۴، برکلی،	۲۴، آدورنو،
۷۵، ۷۲، ۷۱، ۴۳، ۳۸، ۳۴، ۳۳، ۲۳، برونوبائر،	۷۷، ۷۶، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۳۳، ۱۳، ۹، آلتوسر،
۷۹، ۷۸	۸۵، آون،
۱۱۳، ۱۱۰، بشیریه،	۷۱، ۳۴، ۳۳، ادگار بائر،
۲۶، ۲۵، ۱۲، بنیامین،	۴۹، ارانی،
۸۴، بوگدانف،	۱۱۴، ارتگایی گاست،
۱۱۱، به آذین،	۱۱۵، ۶۹، ۶۸، ۶۳، ۳۱، ارسطو،
۴۳، ۲۱، پرودون،	۷۲، ۵۴، ۳۷، ۳۶، ۲۳، اسپینوزا،
۷۰، ۶۷، ۴۴، ۴۲، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۲۹، پسخانف،	۱۱۱، ۱۰۴، ۴۴، ۳۹، ۲۵، ۱۱، ۱۰، ۹، استالین،
۹۲، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۸۱	۱۱۸
۵۴، ۲۶، پوپر،	۷۱، ۳۴، ۳۳، اشتراوس،
۷۰، چرنیشفسکی،	۳۳، اشترنر،
۶۴، داروین،	۲۳، اشلایر ماخر،
۵۵، دریدا،	۱۰۲، ۵۴، ۴۲، ۱۴، افلاطون،
۱۰۰، ۵۴، ۴۰، ۲۳، ۱۷، دکارت،	۴۴، ۴۳، ۴۱، ۳۵، ۳۲، ۳۱، ۲۹، ۱۰، ۶، انگلس،
۱۰۲، دلوز،	۶۷، ۶۴، ۶۳، ۶۱، ۵۷، ۵۶، ۴۹، ۴۸، ۴۶، ۴۵
۴۰، دورکهایم،	۸۷، ۸۳، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۳، ۷۰، ۶۸
۹۴، ۸۴، ۸۳، ۶۱، ۴۳، ۲۹، ۱۲، دورینگ،	۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۰، ۱۱۶، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۸۹، ۸۸
۱۲۶، ۱۲۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۴۶، روستا،	۸۴، بازارف،

گلدمن، ۲۷، ۴۰، ۵۸، ۵۹، ۸۵	روسو، ۳۲، ۴۶
گوتته، ۳۰، ۹۳	ریکاردو، ۲۱، ۲۵، ۴۳، ۷۶، ۱۰۱، ۱۰۳
گوشل، ۴۶، ۷۱، ۷۲	زان باتیست سی، ۲۵، ۱۰۱
لاک، ۵۴، ۱۲۱	سارتر، ۲۷
لایپ نیتز، ۲۳	سقراط، ۶۸، ۶۹
لنین، ۵، ۶، ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۱۶، ۳۳، ۷۰، ۸۳	سنت آگوستین، ۱۲۱
۱۰۴، ۱۰۵، ۱۹، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۴	سون یات سن، ۱۲۶، ۱۲۷
۱۰۵، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴	سیسموندی، ۲۱، ۲۷
لوکاج، ۱۲، ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۲۷، ۳۱	شلینگ، ۲۱، ۲۳، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۴۲
لوکزامبورگ، روزا، ۷	۵۹، ۶۰، ۷۲
لونا چارسکی، ۸۴	شوپنهاور، ۳۲، ۶۰
لوی بیرون، ۱۵، ۱۷، ۲۲، ۲۵	شیلر، ۳۰
لیکنخت، ۷	فوترباخ، ۱۱، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۷، ۲۸، ۲۹
لیسکو، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۸۶	۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲
مانو، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷	۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۸۳، ۱۰۷
۱۲۸، ۱۲۹	فوکویاما، ۲۷
ماخ، ۳۷	فیخته، ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۳۶، ۳۷، ۳۸
مارکس، ۵، ۶، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶	۴۵، ۵۹، ۶۰، ۶۷، ۶۸، ۷۹
۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷	کسانوتسکی، ۳۹، ۴۰، ۴۴، ۴۷، ۴۸، ۵۳، ۷۰
۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۳۹	۸۳، ۸۵، ۱۰۲
۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹	کامیرون، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۲۵
۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۹	کانت، ۱۲، ۲۱، ۲۳، ۲۹، ۳۱، ۳۶، ۴۰، ۴۲، ۴۴
۷۰، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰	۴۵، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۷
۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲	۶۸، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۱۱۵
۹۳، ۹۴، ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷	کنفسیوس، ۱۲۸
۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۲۲	کولتی، ۵۳
مارکوزه، ۲۴، ۲۵، ۲۶	کی یرکگورا، ۴۷
مارهاینیک، ۴۶، ۷۲	گالیه، ۲۲
ماکس وبر، ۹، ۱۷، ۴۰	گرامشی، ۲۳، ۲۷، ۱۰۷
ماکیاول، ۱۲۱	گرباچف، ۱۹

مالبرانش، ۲۳

مالر، ۲۵

مرینگ، ۴۴

منتسکیو، ۱۱، ۱۲۱

موقن، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴

۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷

۷۰، ۸۵، ۸۶، ۸۹

میخائیلفسکی، ۵۲

نووالیس، ۲۷، ۵۹

نیچه، ۲۴، ۲۵، ۳۲

نیوتون، ۲۲

واگنر، ۲۵

ویتفولگل، ۱۲۰، ۱۲۳

هایرماس، ۱۳، ۱۷، ۲۳، ۲۶، ۲۷

هایز، ۱۲۱

هایدگر، ۲۴، ۵۴

هاینه، ۴۶، ۷۰

هرتسن، ۶۷، ۷۱

هس، ۴۶

هگل، ۱۱، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۸، ۲۹، ۳۰

۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۴۰، ۴۱، ۴۲

۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵

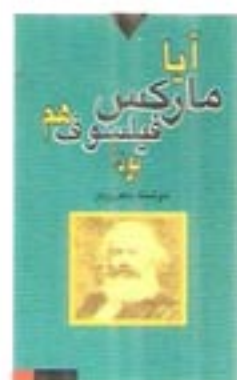
۵۶، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷

۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷

۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹

۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۹۹، ۱۱۶، ۱۲۶

کتاب حاضر شامل چهار مقاله است. مقاله اول تفاوت ماتریالیسم فونرباخ و ماتریالیسم مارکس و فرق بین سوژه منفعل فونرباخ و سوژه فعال مارکس را می‌کاود. مقاله دوم فرق بین دیالکتیک هگل و دیالکتیک مارکس و نقش دیالکتیک مارکس را در روش تحقیق وی بررسی می‌کند و ضمن نقد دیالکتیک طبیعت، آنتی دورینگ و ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم نتیجه می‌گیرد که انگلس و لنین افکار را عکس برگردان واقعیت دانسته و بدین ترتیب به پیش از کانت و بدامان ماتریالیسم مکانیستی در غلطیده‌اند. مقاله سوم بحث راجع به سوسیالیسم و جامعه مدنی است و اینکه اگر سوسیالیسم به معنی نفی جامعه مدنی است، پس برابر با اقتدار مدیران است. و اگر بسط و گسترش جامعه مدنی است پس نفی اقتدار بوروکراسی است. و مقاله چهارم بحث گسست است. اینکه جوامعی که به حکومت سوسیالیستی رسیده‌اند از فرهنگ پیش مدنی خود گسست نکرده و هنوز به فرهنگ دموکراتیک و مدنی نرسیده بودند. پس ایدئولوژی مارکسیستی را پوششی بر همان بنیادهای فرهنگی خود کرده استبداد شرقی را با دیکتاتوری پرولتاریا پوشاندند و از این رو جوامعی پیش مدنی و پیش مدرن ماندند.



قیمت: ۸۵۰ تومان



9 789646 373099