

آرمان و اندیشه

جلد هفدهم

مجموعه مقالاتی در نقد لنینیسم
نویسنده : دکتر فرشید فریدونی
استاد دانشگاه در رشته‌ی علوم سیاسی
آرمان و اندیشه، جلد هفدهم
نشر پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران (برلین)
چاپ : ژانویه ۲۰۲۶
آدرس پست الکترونیکی: fferidony@gmx.de
حق چاپ و تکثیر محفوظ است!

صفحه	فهرست
۳	دیباچه
۵	مارکس و بحران مارکسیسم - نقدی بر مغلطه‌ی انگلس متأخر
۳۵	سرنوشت جزوه‌ی کارمزدی و سرمایه مارکس در دستان انگلس متأخر
۶۱	نقش گئورگی پلخائف در تأسیس مارکسیسم روسی
۸۹	منطق و تاریخ از منظر لنین
۱۱۹	کار مولد و حزب لنینیستی - نقد اقتصاد سیاسی بلشویسم
۱۵۳	مبانی ایدئولوژیک شکست انقلاب اکتبر
۱۸۵	فلسفه‌ی پراکسیس - لنین یا گرامشی؟
۲۱۵	دولت و انقلاب - مارکس و گرامشی یا انگلس و لنین؟

دیباچه

چند روز پیش جمهوری اسلامی به هولاناک‌ترین جنایت در تاریخ ننگین خود دست زد. آمار موجود قربانیان این نظام را به ۱۲ تا ۲۰ هزار کشته و ۳۰۰ هزار زخمی تخمین می‌زنند، در حالی که ۲۰ هزار زندانی سیاسی با اتهام محاربه و خطر اعدام مواجه هستند. هم‌زمان برنامه‌ی آلترناتیوسازی برای نظم آتی در ایران با تبلیغات غیر قابل تحمل به پیش می‌رود. از جمله باید از سلطنت‌طلب‌های رُوانشیست یاد کرد که تحت عنوان "پنجاهه‌فتی" به ستیز با فعالان انقلاب بهمن روی آورده‌اند، در حالی که جنبش کمونیستی در جذب طبقه‌ی کارگر و نسل جوان ظاهراً ناتوان است.

ما این‌جا با بحران مواجه هستیم که سرچشمه‌ی آن‌را در ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم می‌یابیم. به این عبارت که حزب توده و سازمان فداییان (اکثریت) برای اسلام‌گرایان یک شناسنامه‌ی "پیشرو و ضدامپریالیست" جعل کردند که تحت لوای "پیروی از خط امام خمینی" در ضد انقلاب سیاه و سرخ شرکت کنند. با وجودی که عواقب مخرب این ایدئولوژی در پراکسیس سیاسی به درستی هویدا شده، اما توان خود را جهت تفرقه و انحطاط جنبش کمونیستی به هیچ وجه از دست نداده است.

از آنجا که من ناظر این وقایع ناگوار بودم و اوضاع کنونی را تا اندازه‌ای پیش‌بینی می‌کردم، در نتیجه حدود ۲۶ سال پیش و پس از انتشار رساله‌ی دکترایم در رشته‌ی علوم سیاسی، یک برنامه‌ی تحقیقاتی را با عنوان "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" آغاز کردم که موضوع اصلی آن بازنگری/انتقادی مارکسیسم/ایرانی بود. در این مدت ۱۶ جلد آرمان و اندیشه و یک کتاب با عنوان مارکسیسم/ایرانی - نقد ضد/انقلاب سیاه و سرخ به زبان آلمانی منتشر کردم و آن‌ها را در سایت آرمان و اندیشه در اختیار علاقه‌مندان گذاشتم. مجموعه مقالات جلد هفدهم آرمان و اندیشه نیز مربوط به همین برنامه‌ی تحقیقاتی می‌شوند که البته من قبلاً مضمون آن‌ها را به صورت سخنرانی در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کرده‌ام. من با همراهی چند تن از فعالان جنبش کمونیستی این اتاق را تأسیس و حدود ۶۰ سمینار برگزار کردیم که علاقه‌مندان می‌توانند به آن‌ها در سایت آرمان و اندیشه رجوع کنند.

من اینجا خودم را موظف می‌دانم که از تمامی رفقای که در این راستا همکاری سازنده داشتند، تشکر کنم. از جمله از دوست عزیزم آقای آرمین امین‌یحیی‌زاده متشکر هستم که مدیریت سایت آرمان و اندیشه را به عهده دارد.

فرشید فریدونی برلین، ۲۰ ژانویه ۲۰۲۶

مارکس و بحران مارکسیسم - نقدی بر مغلطه‌ی انگلس متأخر^۱

از مفهوم "بحران مارکسیسم" به وفور در تاریخ جنبش کمونیستی استفاده شده و قدمتش به اندازه‌ی خود مارکسیسم است. به این عبارت که یکی از فعالان جنبش کمونیستی فرانسه به نام پاول لافارگ که البته بعداً با یکی از دختران مارکس به نام لارا ازدواج کرد، پس از سرکوب کمون پاریس همراه با یکی از رفقای خود نزد مارکس به لندن رفت. آن‌ها آنجا خود را به عنوان مارکسیست‌های فرانسوی به مارکس معرفی کردند. مارکس در کمال تعجب از آن‌ها جویا شد که مارکسیسم اصولاً به چه معنی است که شما مارکسیست شده‌اید؟ زمانی که آن‌ها مارکسیسم را تشریح کردند، مارکس در پاسخ به آن‌ها گفت: «(...) من مارکسیست نیستم».^۲

بنابراین مارکسیسم محصول یک ردیف از خرت و پرت‌های نظری است که هر کسی به میل خود به مارکس نسبت داده است. از این منظر مارکس نقش یک شاهد خاموش را برای مصداق نظریات دیگران به عهده می‌گیرد. اینجا بلافاصله پرسش مطرح می‌شود که مارکس چه

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "مارکسیسم و دیالکتیک" در تاریخ ۱۵ دسامبر ۲۰۲۳ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم.

^۲ Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Briefe - Engels an Bernstein (۲./۳. November ۱۸۸۲), in: MEW, Bd. ۳۵, S. ۳۸۶f., Berlin (ost), S. ۳۸۸, Fn. ۷

تصورى از فعاليت تئوريك و سياسى خود داشته و چرا خود را ماركسيست نمى‌شمرده و ماركسيسم در شكل ايدئولوژى چگونه و با کدام اهداف ساخته و پرداخته شده است؟

موضوع نقد اين مقاله مربوط به جزوه‌ى متأخر انگلس با عنوان *لودويگ فويرباخ و خروجى فلسفه‌ى كلاسيك آلمانى* مى‌شود. اينجا انگلس با يك بازگشت ارتجاعى به ماترياليسم مشاهده‌اى بورژوايى فويرباخ، خرت و پرت‌هاى نظرى خود را به عنوان ماركسيسم به جنبش كمونيستى معرفى مى‌كند. ما اينجا با نطفه‌هاى تئوريك سوسيال رفرميسم و سوسيال داروينيسم آشنا مى‌شويم. سوسيال رفرميسم مربوط به فلسفه‌ى سياسى احزاب سوسيال دموكرات مى‌شود، در حالى كه سوسيال داروينيسم تمامى جريان‌هاى را در بر مى‌گيرد كه در پيروي از بلشويسم شرط بقاى تشكيلات خود را در انهدام رقبائى سياسى خود مى‌يابند. ماركسيسم ايرانى - از توده‌ايسم گرفته تا حكمتيسم - تنها يك شعبه از سوسيال داروينيسم بلشويكى است كه البته در متن تاريخ فرهنگى ايران تفسير شده است.

فعاليت تئوريك ماركس از "فراروى از فلسفه"^۱ آغاز شد كه هگلى‌هاى چپ در پى تحقق آن بودند. به اين عبارت كه آن‌ها، آن خردمندى كه هگل مدعى آن بود، در واقعيت مشاهده نمى‌كردند، زيرا كشور پروس در مقايسه با فرانسه و انگلستان هنوز تحت مناسبات فئودالى قرار داشت و بورژوازي در تصرف قدرت سياسى ناتوان بود. نقد هگلى‌هاى چپ به فلسفه‌ى ايده‌آليستى هگل توسط مفهوم آكوموداتسيون وارد مى‌آمد. به

^۱ Aufhebung der Philosophie

این معنی که هگل دین و فلسفه را در مفهوم "ایده‌ی مطلق" به آشتی رسانده است. به این ترتیب، هگل مدعی می‌شود:

«دانش انسان از خدا، دانش خدا از خویش است.»^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هگل اینجا مدعی می‌شود که هر چه دانش انسان بیشتر شود، به همان اندازه نیز انسان دنیوی‌تر، خردمندتر و از خدا بی‌نیازتر می‌شود. از این منظر، خدا سوژه، یعنی عنصر آگاه و فعال و انسان ابژه‌ی خدا محسوب می‌شود. بنابراین هگل اینجا "ایده‌ی مطلق" فلسفی را جایگزین "روح مطلق" مسیحی می‌کند. انگاری که روح یک انسان متفکر جایگزین روح‌القدس مسیحیان شده است. ما اینجا با یک خدای این جهانی مواجه هستیم که هگل آن‌را "دمیروز"، یعنی آفریننده، مدیر و مدبر جهان واقعی می‌خواند.

اما هگلی‌های چپ آشتی دین و فلسفه توسط هگل را نمی‌پذیرفتند، زیرا تکامل فلسفه محصول کنجکاوی، شک، پرسش و خردمندی سوژه‌ی شناسا است، در حالی که ایمان دینی ناشی از ممانعت از روشنگری و محصول تحمیق انسان‌ها توسط خرافات می‌باشد. بنابراین هگلی‌های چپ انگیزه‌ی فراروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را داشتند که توسط "ایده‌ی مطلق" دین و فلسفه را به آشتی رسانده بود. مفهوم "فراروی" معانی متعدد همچون "عبور"، "حفاظت" و "ارتقا" دارد. بنابراین معنی فراروی از سیستم هگلی به این عبارت است که از "هسته‌ی منطقی" تفکر که همان دیالکتیک هگلی است، باید "حفاظت" شود، اما آن باید بنا بر هستی، یعنی از منظر منافع مادی و جایگاه اجتماعی طبقه‌ی حاکم متکامل شود، و لذا منجر به نقد رادیکال تاریخ فرهنگی و ایدئولوژی

^۱ Hegel, z. n. Feuerbach, Ludwig (۱۸۴۱): Das Wesen des Christentums, Leipzig, S. ۱۸

حاکمیت شده و با "عبور" از مناسبات متضاد موجود جامعه را به سوی یک نظم نوین "ارتقا" می‌دهد. از این پس، دیالکتیک دیگر نه به معنی یک حرکت انفرادی از تفکر، بلکه به معنی آن حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی است که تحت نفوذ تاریخ فرهنگی و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم مدیریت می‌شود. ما اینجا با تفکر حاکمیت به صورت فعالیت آگاهانه‌ی یک طبقه‌ی حاکم مواجه هستیم که در اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک و آن هم با این انگیزه متکامل شده‌اند که انسان‌ها را به فرودستی و انفعال کشیده و منافع مادی و جایگاه طبقه‌ی حاکم را تثبیت کنند.

در این دوران هگلی‌های چپ مانند: روتنبرگ، اشترواس، برادران بائر و ماکس اشتیرنر نسبت به دیالکتیک ظاهراً بی‌اعتنا بودند، در حالی که فویرباخ دیالکتیک را به کلی رد می‌کرد. به نظر وی تفکر دیالکتیکی تنها یک روش نوین جهت تکامل یک دین این‌جهانی بود. وی مصداق انتقاد خود را در جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی هگل می‌یافت که البته به صورت آپریور، یعنی بدون شواهد تجربی متکامل شده بود. بنابراین فویرباخ تنها روش درست شناخت‌شناسی را "مشاهده‌ی حسی" طبیعت می‌شمرد. ما اینجا با یک تعویض پارادایم شناخت‌شناسی از ایده‌آلیسم به ماتریالیسم مواجه هستیم. از این منظر، فویرباخ فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگلی را دچار جابجایی سوژه با ابژه (محمول) می‌شمارد و بر خلاف خرد استعلایی وی از خرد طبیعی عزیمت و تأکید می‌کند:

«دانش انسان از خدا، دانش انسان از خویش است.»^۱

^۱ Ebd., S. ۱۸

فویرباخ به این نتیجه از طریق نقد دین رسید. به این عبارت که مؤمنان مسیحی صفات ناب انسانی خود را به یک روح مقدس نسبت داده و برای خود یک خدا خلق کرده‌اند که آن را خالق جهان واقعی می‌شمارند. ما اینجا با موضوع انتقادی به جابجایی سوژه با ابژه به وضوح آشنا می‌شویم. هگل نیز با استفاده از همین روش "ایده‌ی مطلق" فلسفی را خلق و آن را به عنوان دمیروژ جایگزین "روح مطلق" مسیحی کرده و خالق جهان واقعی می‌شمارد.

در حالی که هگل تحت عنوان "گوهر گندیده" آن روح عمومی که بر کشور پروس مسلط بود، متعلق به دوران فتودالی گذشته و ازخودبیگانه می‌شمرد، فویرباخ مسئله‌ی ازخودبیگانگی را در شکل ماتریالیستی آن به پیش کشید. به این عبارت که انسان‌ها صفات ناب انسانی خود را به یک خدای یکتا نسبت داده و برای خود یک خالق منزّه آفریده‌اند، اما در واقعیت یک زندگی غیر انسانی را دنبال می‌کنند که با "نوع ماهوی بشر" بیگانه است. با وجودی که خدا مخلوق خود انسان‌ها است، اما کلیسا به صورت یک قدرت بیگانه بر آن‌ها حکمفرمایی می‌کند. ما اینجا با ازخودبیگانگی انسان نسبت به "نوع ماهوی بشر" مواجه هستیم که تنها راه الغا آن آتئیسم است که فویرباخ به شرح زیر بر آن تأکید می‌کند:

«(...) نفی خدا نزد من به این معنی است که من نفی انسان را نفی می‌کنم (...)

(...) سؤال در مورد وجود یا عدم وجود خدا نزد من، تنها سؤال از وجود یا عدم وجود انسان است.»^۱

^۱ Feuerbach, Ludwig (۱۹۷۱): Vorwort zu Band I der sämtlichen Werke, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. ۱۰, Berlin, S. ۱۸۹

پس اگر این انسان‌ها هستند که خدا را می‌آفرینند و دین را پدید می‌آورند، در نتیجه پارادایم دین‌شناسی به انسان‌شناسی دگرگون می‌گردد. اما انسان‌شناسی فویرباخ یک شکل ایده‌آلیستی دارد، زیرا وی مفهوم "نوع ماهوی بشر" را با استناد به مفاهیم "خرد"، "قلب" و "اراده" متکامل می‌کند. نزد وی "اراده" به معنی خواستن، "خرد" به معنی توان شناخت و "قلب" به معنی عشق است.^۱ به نظر فویرباخ یک چنین انسانی، در حالی که کاملاً مستقل و خردمند است، به هم نوع خود نیز عشق می‌ورزد. این انسان چنان دنیوی شده که دلیل سعادت و رفع کمبودهای خود را نه در عنایت الهی و یا معجزه، بلکه تنها در همکاری با انسان‌های متفکر و مستقل می‌یابد. خردمندی یک چنین انسانی از طریق "مشاهده‌ی حسی" میسر می‌گردد، که وی را ظاهراً با مفهوم "نوع ماهوی بشر" که البته خود فویرباخ فرموله کرده است، آشنا می‌سازد.^۲

به این ترتیب، فویرباخ به یک انسان تخیلی و ایده‌آل دست می‌یابد، و "روح انسان" مورد نظر خود را جایگزین "روح القدوس" مسیحی و "روح جهان" هگلی می‌کند.^۳ بنابراین ما این‌جا دوباره با خلق یک دین نوین این جهانی مواجه هستیم، زیرا انسان مورد نظر فویرباخ در واقعیت مشاهده نمی‌شود و تنها محصول تخیلات وی است. البته فویرباخ هم ابتکار دینی خود را انکار نمی‌کند، همانگونه که در رابطه با رفرم فلسفه به شرح زیر برجسته می‌سازد:

^۱ Feuerbach, Ludwig (۱۹۶۹): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Gesammelte Werke, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. ۹, S. ۲۴۳ff., Berlin, S. ۲۵۶

^۲ Feuerbach, Ludwig (۱۸۴۱): Das Wesen ... ebd., S. ۴۵۳ff.

^۳ فویرباخ در ترزهای مقدماتی خود از اولویت سوژه سخن می‌راند که البته باید به صورت تز زمینه‌ی مادی خویش را بیابد.

Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik der Religion bei Karl Marx, München, S. ۱۴۶

«انسان‌شناسی، قلبی است که به فهم رسانده شده است؛ آن در مغز تنها شکلی از فهم آن چیزی را بیان می‌کند که قلب به شیوه‌ی خود می‌گوید؛ آن ماهیت را به صورت ماهیت مطلق که قلب به صورت یک قسمت ماهوی از خویش می‌شناسد، قرار می‌دهد (...) انسان‌شناسی دین خودآگاه است، آن دینی که خود را می‌فهمد.^۱

مارکس در دوران روزنامه‌نگاری نزد هیئت تحریریه‌ی روزنامه‌ی *راین* کتاب مشهور *فویرباخ* با عنوان "ماهیت مسیحیت" را مطالعه کرد و نقاط مشترکی را با وی یافت. اول فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ بود که مارکس از بدو فعالیت‌تئوریک خود دنبال می‌کرد. البته مارکس با نقد هگلی‌های چپ به آکوموداتیسیون هگلی موافق بود و مانند آن‌ها واقعیت بخصوص را نسبت به ایده می‌سنجید.^۲ منتها با این تفاوت که مارکس در پی یک راه حل ماتریالیستی و نه ایده‌آلیستی جهت فراروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بود.

در نامه‌ای که از مارکس به پدرش به جای مانده، وی از فلسفه‌ی هگل به عنوان *سخره‌ی غریب* یاد می‌کند و می‌خواهد که سرچشمه‌ی ایده را در واقعیت بیابد.^۳ انگاری که مارکس در یک دریا طوفانی از فلسفه

^۱ Feuerbach, Ludwig (۱۹۶۹): *Vorläufige Thesen Ebd.*, S. ۲۵۶

برای فویرباخ وحدت من با تو برابر با خدا است. وی این موضوع را در پاراگراف ۶۰ "اصول فلسفه‌ی آتی" طرح می‌کند.

Vgl. Post, Werner (۱۹۶۹): *Kritik ... ebd.*, S. ۱۵۱

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, in: MEW, EB I, S. ۲۵۷ff., Berlin (ost), S. ۳۲۷f.

مارکس با وجود عبور از هگلی‌های جوان و انسان‌شناسی ایده‌آلیستی فویرباخ در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* بر این نکته نیز تأکید می‌کند که مناسبات واقعی را نسبت به ایده می‌سنجد.

Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): *Die deutsche Ideologie*, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۶۳

^۳ vgl. Ebd., S. ۸۲

گرفتار شده، اما راه نجات خود را در سیستم هگلی هم نمی‌یابد. از این بابت، مارکس از بدو دوران تحصیل خود در برلین در جستجوی ایده‌ی درون‌ذاتی بود. این‌جا منظور آن ایده‌ای است که از بطن جامعه رشد می‌کند و همواره با جامعه در ارتباط می‌ماند. بنابراین اتفاقی نیست که مارکس رساله‌ی دکترای خود را در مورد دو تن از ماتریالیست‌های پسارسطویی مانند: دموکریت و اپیکور نوشت. وی در همین‌جا به جابجایی سوژه با ابژه پی برد. به این معنی که این انسان است که خدا را می‌آفریند و به بندگی آن در می‌آید، و نه بر عکس. این نقطه‌ی مشترک بعدی مارکس با فویرباخ است که البته وی مستقل از فلسفه‌ی فویرباخ به آن دست یافته و در رساله‌ی دکترای خود به شرح زیر بر آن تأکید می‌کند:

«(...) همه‌ی ادله وجود خدا، دلیل بر عدم وجود او و رد همه‌ی تصورات درباره‌ی یک خدا هستند. شواهد واقعی باید برعکس تبیین شوند: "از آن‌جا که طبیعت نامناسب تنظیم شده، پس خدا هست." "از آن‌جا که جهان غیر خردمند است، پس خدا هست." "از آن‌جا که تفکر نیست، پس خدا هست." اما این‌ها چه می‌گویند، به غیر از این‌که، برای هر کسی که جهان غیرخردمند است، در نتیجه خودش غیرخردمند است و خدا هست؟ و یا این‌که وجود خدا نتیجه‌ی فقدان خرد است.»^۱

بنابراین این انسان است که به دلیل درماندگی و در فقدان خرد خدای مورد نظرش را می‌آفریند. اینجا مارکس تأکید می‌کند که روش اثبات خدا، تنها در مورد وضعیت روحی خود مؤمن گزارش می‌دهد تا وجود خدا.^۲

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۷): Differenz ... ebd., S. ۳۷۲

^۲ Vgl. zit. n. Post, Werner (۱۹۶۹): Kritik ... ebd., S. ۷۹f.

وجه بعدی توافق نظر مارکس با فویرباخ بر سر آتئیسم است که البته وی آن را از ماتریالیسم اپیکور وام می‌گیرد و نه از فویرباخ. به این عبارت که مارکس در رساله‌ی دکترایش اپیکور را ستایش می‌کند، زیرا وی وجود خدا را بی معنی می‌کند که انسان‌ها را از هراس مجازات اخروی رها سازد. به گفته‌ی مارکس، اپیکور زمانی دست به دین‌زادی از روابط اجتماعی زد که یونانیان در آتش اجاق خانه‌ی خود ارواح را می‌دیدند و گرفتار اسطوره‌های آسمانی بودند. برای اپیکور مسئله‌ی مرگ اصولاً موضوعیت ندارد، همانگونه که به شرح زیر تأکید می‌کند:

«مرگ مسئله‌ی من نیست، زمانی که من هستم، مرگ نیست و زمانی که مرگ هست، من نیستم.»

در امتداد همین تفکر آتئیستی اپیکور، مارکس در رساله‌ی دکترای خود یک دیالوگ با یک شخص مجاز را به شرح زیر به پیش می‌کشد:

«تو از من از نیستی می‌پرسی، در حالی که خودت هستی. پس حداقل قاطع باش و خودت را نیست کن، سپس پرسش تو نیز نیست می‌شود.»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اصولاً گرفتار مسائل متافیزیکی نمی‌شود، زیرا در جستجوی ایده‌های درون‌ذاتی است. وی تنها به مسائلی می‌پرداخت که مربوط به هستی انسان می‌شدند. بنابراین این مسائل فلسفی که فویرباخ مطرح کرده بود، برای مارکس تازگی نداشت. از جمله باید از نامه‌ی مارکس به آرنولد رویگه یاد کرد که وی در آن‌جا فلسفه‌ی فویرباخ را نسبت به فلسفه‌ی هگل فقیر می‌شمارد و آن را از این زاویه به بند نقد می‌کشد که فویرباخ بیش از حد بر طبیعت تأکید می‌کند و به موضع سیاست کم بها می‌دهد. مارکس اینجا

همچنین از نوشتن یک رساله گزارش می‌دهد که به شرح زیر مربوط به نقد فلسفه‌ی فویرباخ می‌شود:

«در خود رساله باید ضرورتاً در مورد ماهیت کلی دین صحبت کنم، جایی که تا حدودی با فویرباخ تصادم خواهم کرد، تصادمی که نه به اصل دین بلکه به نسخه‌ی آن مربوط می‌شود. در هر صورت دین بهره‌ای (از این تصادم) نمی‌برد.»^۱

این رساله که مارکس این‌جا از آن صحبت می‌کند، هنوز در دسترس نیست و ما تنها می‌توانیم تصور کنیم که مارکس چه انتقادی را به نسخه‌ی فویرباخ از ماهیت مسیحیت داشته است. البته برای مارکس این امکان وجود داشت که با استناد به فعالیت تئوریک خود مستقلاً به نقد دین و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بپردازد. اما تا کنون رساله‌ی دکترای وی منتشر نشده بود و مارکس بدون تردید با انتقاد مصادره‌ی تحقیقات فویرباخ مواجه می‌شد. با در نظر داشتن شهرت فلسفی مارکس نزد هگلی‌های چپ پیداست که یک مغز متفکر مانند وی ضرورتی در کشمکش‌های جانبی نمی‌دید.

با وجودی که اکثر کشفیات فلسفی فویرباخ برای مارکس تازگی نداشت، اما وی تا کنون به یک انسان‌شناسی بخصوص دست نیافته بود و لذا به کرات از مفهوم "نوع ماهوی بشر" فویرباخ که البته توسط شناخت‌شناسی "مشاهده‌ی حسی" متکامل شده بود، استفاده کرد. مارکس از این منظر فویرباخ را ستایش می‌کند، زیرا وی مسئله‌ی فلسفی را به روابط انسانی بسط داده و زمینه‌ی سوسیالیسم را آماده کرده است. منتها با این

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۷): Briefe – Marx an Arnuld Ruge (۲۰. März ۱۸۴۲), in: MEW, Bd. ۲۷, S. ۳۹۹ff., Berlin (ost), S. ۴۰۱

تفاوت که فویرباخ از دیدگاه بورژوایی خود از فردیت عزیمت می‌کرد، در حالی که مارکس جامعه‌ی انسانی را در نظر می‌گیرد که فقر سیاسی و فلسفی ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی وی را به شرح زیر بر طرف سازد:

«تنها اگر انسان منفرد واقعی، شهروند مجرد را به درون خود بازپس گیرد و به صورت یک انسان منفرد در زندگی تجربی، در کار فردی و در روابط فردی خود به نوع ماهوی تبدیل شود، تنها اگر انسان توانایی‌های خود را به عنوان توانایی‌های اجتماعی شناخت و سازماندهی کرد و بنابراین دیگر توانایی اجتماعی را در پیکر توان سیاسی از خود مجزا ساخت، تنها از این پس رهایی انسان به کمال می‌رسد.»^۱

به غیر از این، با وجودی که فویرباخ دیالکتیک را یک روش نوین جهت تدارک یک دین این‌جهانی می‌شمرد، اما مارکس دیالکتیک را رد نمی‌کرد، زیرا وی توان دیالکتیک در نفی سوژکتیو، یعنی نفی آگاهانه و فعال را سرچشمه‌ی تشکیل یک نظم نوین می‌شمرد که ما مصداق آن را در مقدمه‌ی نقد فلسفه‌ی حق هگل می‌یابیم. اینجا مارکس با استناد به یک سوژه‌ی درون‌ذاتی (پرولتاریا) دیالکتیک یک تئوری عملگرا و انتقادی را با پراکسیس خودآگاه و انقلابی پرولتاریا متکامل می‌کند.^۲ به همین منوال، مارکس در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی به شرح زیر بر عظمت فلسفه‌ی هگل انگشت می‌گذارد:

«عظمت "پدیدارشناسی" هگل و نتایج نهایی آن - دیالکتیک نفی‌کننده به صورت پرنسیپ حرکت‌دهنده و زاینده - است که هگل سرانجام یک بار،

^۱ Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Judenfrage, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۴Vff., Berlin (ost), S. ۳۷.

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷Vff., Berlin (ost), S. ۳۸۰, ۳۹۱

خودآفرینی انسان را به صورت یک روند می‌فهمد، [یعنی] موضوعیت-یافتگی به صورت سلب موضوعیت، به صورت بروز ازخودبیگانه و به صورت فراروی از این بیگانگی؛ بنابراین هگل ماهیت کار و انسان‌های موضوعیت‌یافته و واقعی را درک می‌کند، زیرا انسان واقعی را به صورت نتیجه‌ی کار خودش می‌فهمد. (...) هگل بر موضع اقتصاد مدرن ملی ایستاده است. وی کار را به صورت ماهیت، [یعنی] به صورت ماهیت تثبیت‌کننده‌ی انسان درک می‌کند؛ وی تنها جنبه‌ی سازنده‌ی کار و نه جنبه‌ی نفی‌کننده‌ی آن را می‌بیند. کار، تکوین انسان برای خود در حدود ازخودبیگانگی یا انسان بیگانه شده است. آن کاری که هگل فقط می‌شناسد و به رسمیت می‌شناسد، کار مجرد و ذهنی است.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اینجا دیالکتیک هگلی را بر پایه‌ی واقعی آن استوار می‌سازد. اینجا انسان صرفاً یک "موجود متفکر" نیست، خودآفرینی انسان فقط توسط سوژه‌ی شناسا پدید نمی‌آید، دیالکتیک یک حرکت از تفکر ناب نیست و کار یک شکل مجرد ندارد و فعالیت صرف ذهنی محسوب نمی‌شود. ما اینجا با لحضات اولیه‌ی انسان‌شناسی ماتریالیستی - دیالکتیکی مارکس آشنا می‌شویم. به این عبارت که انسان مورد نظر وی یک "موجود فعال" است که توسط کار مشخص بقای طبیعی خود را تضمین می‌کند. اینجا تبادل مادی با طبیعت بیرونی با آگاهی، یعنی توسط تقسیم کار اجتماعی و پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی متحقق می‌شود. ما اینجا با فعالیت سوژکتیو مواجه هستیم. اما این انسان به اسارت کار ازخودبیگانه کشیده و سلب موضوعیت شده است و لذا در یک شکل نازل و غیر انسانی بروز می‌کند. از این بابت، ما اینجا با یک سوژه‌ی درون‌ذاتی سر و کار

^۱ Ebd., S. ۵۷۴

داریم که البته توان شناخت دارد و لذا از بطن همین کار از خودبیگانه است که انسان به خودآگاهی می‌رسد و با نفی مناسبات از خودبیگانه یک نظم نوین را تشکیل می‌دهد.

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، فلسفه‌ی فویرباخ با وجودی که ماتریالیستی است، اما در مقایسه با ایده‌آلیسم هگلی ارتجاعی است، زیرا فاقد توان خودآفرینی انسان و نفی دیالکتیکی مناسبات از خودبیگانه است، به مفهوم کار اصولاً دست نمی‌یابد، و از آنجا که فاقد یک سوژه‌ی درون‌ذاتی و توانایی نفی است، در نتیجه رابطه‌ی اوضاع موجود با اوضاع مطلوب را برقرار نمی‌کند.

در همین دوران که مارکس مشغول نوشتن جزوه‌های فلسفی - اقتصادی بود، یکی از هگلی‌های چپ به نام ماکس اشتیرنر کتابی را با عنوان تنها کس و مالکیتش منتشر کرد. انتقاد وی متوجه‌ی انسان ایده‌آل فویرباخ است که وی به عنوان "موجود حساس" و توسط مفاهیم "خرد"، "قلب" و "اراده" متکامل کرده بود. اشتیرنر این انسان را غیر واقعی و محصول تخیلات ناب فویرباخ می‌خواند. انگاری که "روح انسان" فویرباخی با "روح جهان" هگلی و "روح القدوس" مسیحی در رقابت است که واقعیت را بی‌آفریند. ما اینجا هم چون گذشته با تسلط جهان ارواح و تولیدات دینی مواجه هستیم. از آن پس که مارکس کتاب اشتیرنر را مطالعه کرد، به این مسئله پی برد که فراوری از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل هنوز به انجام نرسیده است. از نامه‌نگاری مارکس با انگلس چنین بر می‌آید که انگلس بر پیروی از ماتریالیسم فویرباخ پافشاری می‌کرد، تا اینکه سرانجام به ابرقدرت تئوریک مارکس تن داد. سپس مارکس تزهایی درباره‌ی فویرباخ را به صورت نقشه‌ی راه فعالیت تئوریک و سیاسی خود مدون کرد، البته بدون اینکه به انگلس از وجود آن‌ها گزارش دهد. نکته-

ی اول مارکس فراروی اصولی از شناخت‌شناسی فویرباخ و ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی است که تحت عنوان "وداع با فویرباخ" در تز اول این مجموعه به شرح زیر مطرح می‌شود:

«ایراد اصلی تمامی ماتریالیسم کنونی (و همچنین نوع فویرباخی آن) این است که موضوع، واقعیت، حسیت تنها تحت شکل /بژه یا مشاهده درک می‌شود، [یعنی] غیر سوژکتیو. اما نه به صورت فعالیت حسی /انسانی [یعنی] پراکسیس. از این رو، جنبه‌ی فعال را در تقابل مجرد ماتریالیسم از ایده‌آلیسم که طبعاً فعالیت واقعی و حسی را به این صورت نمی‌شناسد، تکامل می‌دهد. فویرباخ در پی ابژه‌های محسوسی است که از ابژه‌های متصور، واقعاً قابل تمایزاند: اما وی خود فعالیت انسانی را به صورت فعالیت موضوعیت‌یافته درک نمی‌کند. بنابراین وی در [کتاب] "ماهیت مسیحیت" تنها رفتار تئوریک را به صورت ناب انسانی در نظر می‌گیرد، در حالی که پراکسیس فقط در شکل ظاهری کثیف و یهودی-وارش درک و متمرکز می‌گردد. از این رو، وی معنی فعالیت "انقلابی"، "پراتیک و انتقادی" را نمی‌فهمد.»^۱ همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ماتریالیسم مشاهده‌ی بورژوازی معطوف و مبهوت شکل ابژه می‌شود و از آن تنها یک عکس فوری می‌گیرد و لذا ماهیت ابژه که محسوس و موضوعیت‌یافته، یعنی محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسانی و سوژکتیو است و تاریخ و فرهنگ بخصوص خود را دارد، اصولاً درک نمی‌کند. ما این‌جا با انسان به عنوان سوژه‌ی درون‌ذاتی، یعنی واسطه‌ی تبادل مادی جامعه با طبیعت بیرونی مواجه هستیم. همان‌طور که انسان جهت بقای اجتماعی خود و به عنوان "موجود فعال" و توسط کار شکل

^۱ Marx, Karl (۱۹۵۷): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f. und S. ۵۳۳f., Berlin (ost), S. ۵

دهنده طبیعت بیرونی را دگرگون می‌سازد، طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌کند و پیداست که در روند فعالیت آگاهانه‌ی خود، خویش را نیز می‌آفریند. از این بابت، مارکس از مقوله‌ی "ابژکتیو" (عینی) اصولاً استفاده نمی‌کند و همواره از "طبیعت موضوعیت‌یافته"، "انسان موضوعیت‌یافته"، "کار موضوعیت‌یافته" و در نهایت از "جهان موضوعیت‌یافته" سخن می‌راند که بر فعالیت سوژکتیو انسانی در دگرگونی جهان واقعی تأکید کند.^۱ پیداست کسی که ماتریالیسم را به صورت مجرد، مکانیکی و دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم قرار می‌دهد، به مشاهده بسنده می‌کند، معطوف و مبهور شکل ابژه می‌شود و از آن یک عکس فوری می‌گیرد، در نتیجه به یک مفهوم از کلیت دیالکتیکی دست نمی‌یابد. بنابراین ابژه‌ی تحلیل مارکس سوژکتیو است، تاریخ فرهنگی بخصوص خود را دارد و محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسانی است. به همین دلیل هم مارکس در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* به فویرباخ انتقاد می‌کند که وی به طبیعت به صورت یک چیزی متفاوت از انسان می‌نگرد، در حالی که طبیعت موجود که خود فویرباخ در آن زندگی می‌کند، از طریق فعالیت آگاهانه‌ی انسانی به وجود آمده است. وی در یک پلمیک به فویرباخ پیشنهاد می‌کند که طبیعت مورد نظرش را شاید در جزایر مرجانی نوظهور استرالیا بیابد.^۲

به این ترتیب، مارکس توسط مفهوم "موضوع" از تمایز مجرد ماتریالیسم از ایده‌آلیسم فراروی می‌کند و از آنجا که درک تاریخ فرهنگی مقوله را توسط مشاهده‌ی حسی غیرممکن می‌شمارد، در نتیجه همین‌جا به فویرباخ انتقاد می‌کند که وی تنها تا زمانی ماتریالیست است که تاریخ

^۱ Gegenständliche Natur, gegenständlicher Mensch, gegenständliche Arbeit, gegenständliche Welt

^۲ Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Die deutsche ..., S. ۴۴

برای وی وجود ندارد و آن وقت که به تاریخ رجوع می‌کند، دیگر ماتریالیست نیست. افزون بر این‌ها، فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ فاقد مفهوم "کار" و انسان‌شناسی وی نسبت به پراکسیس مولد کاملاً بی‌اعتنا است، در حالی که وی توسط "مشاهده‌ی طبیعت" فلسفه‌ی خود را متکامل کرده است. اما از منظر مارکس خود مشاهده نیز محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسانی، یعنی کار موضوعیت‌یافته است، زیرا با تکامل فن‌آوری و اختراع ابزار نوین انسان‌ها چیزهایی را می‌بینند که به شرح زیر در گذشته برای آن‌ها به کلی ناشناخته بوده‌اند:

«فویرباخ به صراحت از مشاهده‌ی علم طبیعت سخن می‌راند، وی به رازهایی اشاره می‌کند که تنها در چشمان فیزیکدان و شیمیدان هویدا می‌شوند؛ اما بدون صنعت و تجارت، علم طبیعت کجا بود؟ (...) حتا موضوع‌های ساده‌ترین "اطمینان حسی" برای وی تنها از طریق تکامل اجتماعی، صنعت و روابط تجاری به وجود آمده‌اند (...) حتا این علم طبیعی [به اصطلاح] ناب هدف و همچنین مواد مادی خود را به درستی در وهله‌ی اول از طریق تجارت و صنعت، [یعنی] از طریق فعالیت حسی انسان‌ها دریافت می‌کند. به همان اندازه بیشتر این فعالیت، این کارها و آثار مداوم حسی، این تولید زمینه‌ی تمامی جهان محسوس است، همان‌گونه که اکنون وجود دارد که اگر تنها برای یک سال متوقف شود، بعداً فویرباخ یک تغییر وحشتناک نه تنها در جهان طبیعی بلکه همچنین در تمامی جهان انسانی می‌یابد و فقدان توان مشاهده‌ی خود، آری به زودی فقدان موجودیت شخص خود را هم احساس می‌کند.»^۱

^۱ Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Die deutscheebd., S. ۴۴

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، حتا مشاهده‌ی علم ناب، یعنی سلول، ژن و اتم نیاز به ابزار و آزمایشگاه دارد که البته انسان‌ها از طریق کار موضوعیت‌یافته و فعالیت سوژکتیو خود تولید کرده‌اند. از این بابت، حتا خود ابزار شناخت فویرباخ، یعنی مشاهده‌ی حسی محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها و موضوعیت‌یافته است، آن نه تنها تاریخ قابل استناد دارد، بلکه فرهنگ خویش را نیز یدک می‌کشد. ما این‌جا با لحظات فراروی مارکس از ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ به سوی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مواجه هستیم.

نکته‌ی دوم فراروی مارکس از فلسفه به کلی است. به این عبارت که تاکنون رسم بر این بود که فلسفه با فلسفه سخن می‌گفت. برای نمونه هگل با استناد به یک فلسفه‌ی درون‌ذاتی، یک خرد خودبنیاد و یک انسان‌شناسی بخصوص (موجود متفکر) به نقد فلسفه‌ی استعلایی کانت، فیشته و شلینگ پرداخت و فویرباخ با استناد به یک فلسفه‌ی ماتریالیستی، خرد طبیعی و یک انسان‌شناسی بخصوص (موجود حساس) به نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل پرداخت. اما مارکس با استناد به پراکسیس، خودآگاهی سوژه‌ی درون‌ذاتی و یک انسان‌شناسی دیگر (موجود فعال) است که به نقد اصول فلسفی عزیمت کرده و لذا از کلیت فلسفه فراروی می‌کند. از این پس، رابطه‌ی فلسفه با فلسفه قطع می‌شود، فلسفه دیگر با فلسفه سخن نمی‌گوید که ما مضمون آن‌را در تز دوم مارکس درباره‌ی فویرباخ به شرح زیر می‌یابیم:

«این پرسش، که آیا واقعیت موضوعیت‌یافته به تفکر انسانی مربوط می‌شود، نه یک پرسش تئوریک، بلکه یک پرسش پراتیک است. در پراکسیس باید انسان حقیقت، در تنگنای واقعیت و قدرت، [یعنی] این جهانی بودن تفکرش را اثبات کند. نزاع پیرامون واقعی یا غیرواقعی

بودن تفکر - که از پراکسیس مجزا است - یک پرسش ناب عرفانی است.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس فلسفه، ایدئولوژی، جهان‌بینی، خلاصه مارکسیسم متکامل نمی‌کند. به همین دلیل وی در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* از "فلسفه" به عنوان "خودارضایی" سخن می‌راند و در برابر آن "دانش مثبت" را قرار می‌دهد که آن را "همبستری عاشقانه" می‌خواند.^۲ این "دانش مثبت" همان تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی است که مارکس آن را توسط نقد درون-ذاتی و نفی‌کننده از مناسبات ازخودیگانه متکامل می‌کند.^۳ این تئوری ماتریالیستی است، زیرا از ماهیت متضاد، یعنی از پراکسیس مولد، کار، تولید و بازتولید در جامعه‌ی طبقاتی عزیمت می‌کند. این تئوری تاریخی است، زیرا از تقسیم کار اجتماعی، سلب مالکیت نیروهای مولد، تضادهای درون‌ذاتی و نبردهای طبقاتی گزارش می‌دهد. این تئوری دیالکتیکی است، زیرا از یک حرکت آگاهانه، وجود سوژه‌ی درون‌ذاتی و خودآگاه و نفی فعالانه و آگاهانه، یعنی خودآفرینی انسان توسط کار اجتماعی خبر می‌دهد. اینجا دیگر خبری از یک فلسفه‌ی نوین، جهان-بینی، ایدئولوژی و مارکسیسم جهت‌توجیه و تفسیر جهان وارونه‌ی بورژوایی و انفعال طبقه‌ی کارگر وجود ندارد. بنابراین ما نزد مارکس با یک تئوری انتقادی و انقلابی مواجه هستیم که مسئله‌ی اساسی آن رهایی عاجل انسان‌ها از آن مناسبات متضاد است که البته خودشان

^۱ Marx, Karl (۱۹۵۷): Thesen ... ebd., S. ۵

^۲ Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Die deutsche ... ebd., S. ۲۱۸

^۳ Vgl. ebd., S. ۳۷f., und Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. ۴۲, S. ۱۵ff. (berlin (ost), S. ۳۳f.

پدید آورده، اما به دلیل ازخودبیگانگی به انقیاد آن‌ها نیز کشیده شده‌اند.

از این منظر دیگر هیچ تفاوتی میان دین، فلسفه و ایدئولوژی و همچنین آن مناسبات ازخودبیگانه که سرمایه و تولید کالایی پدید آورده و انسان‌ها را به بردگی کار مزدی کشیده‌اند، وجود ندارد، زیرا سرچشمه‌ی تمامی این اشکال جابجایی سوژه با ابژه است. کتاب سرمایه مارکس را نیز باید در همین مضمون مطالعه کرد. مارکس اینجا توسط نقد اقتصاد سیاسی، آگاهی‌تئوریک سوژه‌ی انقلابی، یعنی پرولتاریا را پدید می‌آورد. ما اینجا با نقد درون‌ذاتی از منطق سرمایه، یعنی ارزش افزایی ارزش مواجه هستیم که توسط دانش اقتصاددانان عامی و ملی موجه می‌شود. به بیان دیگر، مارکس در سرمایه آن مناسبات ازخودبیگانه را به بند نقد می‌کشد که تحت تأثیر ایدئولوژی بورژوایی پدید آمده و پرولتاریا را به بردگی کار مزدی و انفعال کشیده‌اند. اینجا مارکس به سوی وحدت آگاهی‌تئوریک با هستی اجتماعی پرولتاریا نشانه می‌گیرد، تا طبقه‌ی کارگر به خودآگاهی برسد، از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در بیاید و با اراده قلمرو آزادی را تشکیل دهد. ما اینجا با حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوایی سر و کار داریم که به دلیل تضادهای درون‌ذاتی خود آن جنبش کمونیستی را پدید می‌آورد که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است. پیداست که ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ که توسط مشاهده‌ی ایزکتیو (عینی) معطوف و مبهور شکل ابژه، یعنی توسعه‌ی زیربنای اقتصادی می‌شود، تنها به تشریح و توجیه تاریخی حرکت سرمایه روی می‌آورد و از تکامل سوژه‌ی انقلابی به کلی ناتوان است.

در همان زمان که مارکس توسط روش نقد درون‌ذاتی به سحرزدایی از هسته‌ی منطقی سرمایه مشغول بود، انگلس مشخصاً عکس برنامه‌ی

تئوریک وی را دنبال می‌کرد. به این عبارت که وی با استفاده از روش بررسی تطبیقی به تحصیل علوم طبیعی پرداخت و از یک سو، "حرکت ماده" را جایگزین حرکت "ایده‌ی مطلق" در سیستم هگلی کرد و از سوی دیگر از دیالکتیک سوژه‌زدایی کرده و آنرا به طبیعت ناب داروینی بسط داد. محصول این خطای فلسفی یک عقب‌گرد ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ است که ما مصداق آنرا در تمایز "ماتریالیسم دیالکتیکی" از "ماتریالیسم تاریخی" می‌یابیم. "ماتریالیسم دیالکتیکی" ظاهراً یک حرکت جهاشمول و ابژکتیو از ماده است که ظاهراً به صورت هدفمند و اجتناب‌ناپذیر سپری می‌شود. "ماتریالیسم تاریخی" مربوط به مشاهده‌ی فرماسیون‌های اجتماعی می‌شود که تحت تأثیر همین "ماتریالیسم دیالکتیکی" از جوامع اولیه به برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و سرانجام به سوسیالیسم صعود می‌کند. ما اینجا با عواقب ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ مواجه هستیم که بر اساس عینیت، شیئیت و مادیت متکامل شده است، در حالی که مارکس تئوری انتقادی و انقلابی خود را بر اساس حسیت، موضوعیت و کلیت متکامل می‌کند، یعنی حسیت نیروی کار، موضوعیت محصول کار و کلیت تولید.

تا این‌جا هیچ مشکلی وجود ندارد، زیرا دو انسان متفاوت با دو روش تحلیل متفاوت به نتایج متفاوت رسیدند. مارکس به دنبال تکامل سوژه‌ی انقلابی بود و وجود آنرا پیش‌شرط بلامنازع‌ی سوسیالیسم می‌شمرد، در حالی که انگلس از یک حرکت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر مادی عزیمت می‌کرد که ضرورتاً به سوسیالیسم می‌انجامد. مشکل اما از آنجا آغاز شد که انگلس خرت و پرت‌های نظری خود را به مارکس نسبت داد که با تخطئه‌ی تئوری انتقادی و انقلابی وی ایدئولوژی مارکسیسم

را مهندسی و سوسیال رفرمیسم را موجه کند. وی این کار ناشایست را بلافاصله پس از مرگ مارکس آغاز کرد، همین که در مراسم خاکسپاری وی مدعی شد که روش تحقیق مارکس و داروین مشابه، یعنی دیالکتیکی است. اما دیالکتیک نزد مارکس به معنی نفی آگاهانه، یعنی سوژکتیو است، در حالی که حرکت طبیعت ناب داروینی فاقد یک سوژه‌ی درون-ذاتی است و روند نفی آنجا محصول دترمینیسم، حادثه و تأثیر متقابل ابژه‌ها است و لذا در فقدان آگاهی به وقوع می‌پیوندد.

از جمله باید جزوه‌ی متأخر انگلس با عنوان *لودویگ فویرباخ و خروجی فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی* را در نظر گرفت. به این عبارت بود که انگلس پنج سال پس از مرگ مارکس تزهایی درباره‌ی فویرباخ را در آرشیو آثار وی یافت و جهت تفسیر آن‌ها این جزوه را مدون کرد. وی این‌جا از این مجموعه به عنوان "نطفه‌ی ژنیال یک جهان‌بینی نوین" یاد می‌کند که به درستی نام مارکس بر آن حک شده است. انگاری که ما اینجا با سرچشمه‌ی تئوریک مارکسیسم مواجه هستیم که البته مارکس آن‌را قاطعانه انکار می‌کرد. انگلس سپس "فعالیت مشترک" خود با مارکس پس از شکست انقلاب آلمان در سال ۱۸۴۸ میلادی را "اجرای وصیت-نامه‌ی انقلاب" می‌خواند. انگاری دوران انقلاب برای مارکس نیز به پایان رسیده و از هم اکنون نوبت سوسیال رفرمیسم است. در حالی که مارکس با استناد به مقوله‌ی پراکسیس از فلسفه اصولاً فراروی کرد و آن‌را در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* خودارضاعی خواند، لیکن انگلس اینجا فلسفه‌ی فویرباخ را یک مهره‌ی میانی بین فلسفه‌ی هگل و درک ما (خودش و مارکس) می‌خواند.^۱

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie, in: MEW Bd. ۲۱, S. ۲۶۱ff., Berlin (ost), S. ۲۶۳

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد تا کنون دنبال کرده است، نیستی برای مارکس اصولاً موضوع نقد و تحقیقات نیست، زیرا مربوط به پراکسیس مولد نمی‌شود. بنابراین موضوع نقد و تحقیقات مارکس تنها مربوط به هستی می‌شود، اما نه یک هستی ابژکتیو و داروینیستی. برای مارکس تنها آن نوع از هستی قابل ملاحظه است که با آگاهی و اراده، یعنی سوژکتیو پدید می‌آید. به این عبارت که انسان تبادل مادی خود با طبیعت بیرونی را با آگاهی و با پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی برقرار می‌سازد. ما اینجا با تقسیم کار، نظم اجتماعی و تاریخ فرهنگی انسان، یعنی با هستی سوژکتیو و با سوژه‌ی درون‌ذاتی مواجه هستیم که از خود تمدن به جای می‌گذارد. مارکس همواره بر این تمایزها تأکید می‌کند، در حالی که انگلس به شرح زیر اصول دیگری را دنبال می‌کند:

«مبدأ چیست، روح یا طبیعت؟ (...) آیا خدا جهان را آفرید یا جهان ابدی وجود داشت؟ (...) کسانی که مدعی تقدم روح نسبت به طبیعت بودند، (...) اردوگاه ایده‌آلیسم را می‌ساختند. دیگران که طبیعت را به صورت مبدأ در نظر داشتند، به آموزشگاه‌های متفاوت ماتریالیسم تعلق داشتند. (...) اما سیستم‌های ایده‌آلیستی خود را بیشتر و بیشتر با محتوای ماتریالیستی غنی و آشتی تضاد روح با ماده را به صورت پانتئیستی جستجو کردند؛ این چنین که سرانجام سیستم هگلی تنها بنا بر مند و محتوا معرف یک ماتریالیسم کله پا شد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس هیچ مشکلی ندارد که به نیستی بپردازد، ماتریالیسم را به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم مستقر سازد و معطوف و مبهور شکل بپوشد، در حالی که مارکس

^۱ Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach ...ebd., S. ۲۷۰f.

در اولین تز خود درباره‌ی فویرباخ این روش را به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی نسبت می‌دهد و با استناد به کلیت دیالکتیکی شناخت‌شناسی فویرباخ را تقلیل‌گرا، محصول تخیلات متافیزیکی و اصولاً منفعل و مردود می‌خواند. اما این بازگشت ارتجاعی انگلس به ماتریالیسم بورژوازی زمانی به درستی عریان می‌شود که وی نظر خود را درباره‌ی کتاب ماهیت مسیحیت فویرباخ به شرح زیر اعلام می‌کند:

«(...) "ماهیت مسیحیت" فویرباخ (...) با یک ضربه تضاد را بر طرف کرد، همین‌که ماتریالیسم را بدون تأمل بر تخت نشاند. طبیعت مستقل از تمام فلسفه وجود دارد؛ این مبنایی است که ما انسان‌ها که خودمان محصول طبیعت هستیم، بر اساس آن رشد کرده‌ایم. هیچ چیز به غیر از طبیعت و انسان وجود ندارد و موجودات برتری که تخیلات دینی ما را خلق کرده‌اند، تنها بازتاب تخیلی وجود خود ما هستند. طلسم شکسته شد؛ "سیستم" (هگلی) منهدم و به دور انداخته شد، تضاد، که فقط در تصور وجود داشت، محو شد. آدم باید خودش اثر رهایی بخش این کتاب را تجربه کرده باشد تا تصورش را کند. شوق عمومی بود: ما در آن لحظه همگی هوادار فویرباخ بودیم.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی ملاحظه می‌کند، انگلس در همین پاراگراف هر چه مارکس رشته کرده است، به نفع ماتریالیسم بورژوازی فویرباخ پنبه می‌کند. وی اینجا مدعی می‌شود که این کتاب با یک ضربه تضاد را برطرف کرد و از شوق عمومی و شکستن طلسم سخن می‌راند و در ادامه می‌گوید که ما همگی (خودش و مارکس) در آن لحظه هوادار فویرباخ بودیم. این‌جا بلافاصله پرسش پدید می‌آید که انگلس از کدام لحظه یاد

^۱ Ebd., S. ۲۷۲

می‌کند؟ آن زمان که کتاب ماهیت مسیحیت فویرباخ منتشر شد، مارکس و انگلس همدیگر را نمی‌شناختند. انگلس در برلین مشغول به خدمت سربازی بود و مارکس در کلن به روزنامه‌نگاری اشتغال داشت. آن‌ها البته یک آشنایی کوتاه در هیئت تحریریه‌ی روزنامه‌ی راین داشتند که البته بسیار سرد برگزار شد. در واقعیت اما، دوستی و همکاری مشترک تئوریک آن‌ها در پاریس و پیرامون انتشار سالنامه‌های آلمانی - فرانسوی آغاز شد. البته مارکس دو نامه‌ی محترمانه به فویرباخ نوشت و وی را به همکاری با این نشریه دعوت کرد، که بی جواب ماندند.

مارکس از ابتدای فعالیت تئوریک خود توسط نقد دین به جابجایی سوژه با ابژه پی برده و ماتریالیست و آتئیست بود و لذا فویرباخ به غیر از مقوله‌ی "نوع ماهوی بشر" که البته با استناد به ماتریالیسم بورژوایی، یعنی مشاهده‌ی حسی متکامل شده است، چیز جدیدی به مارکس عرضه نمی‌کرد. به غیر از این، در نامه‌ای که مارکس به آرنولد رویگه نوشت، فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ را نسبت به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل فقیر و غیرسیاسی خواند و از یک ردیف از مقالات گزارش داد که با نسخه‌ی فویرباخ تصادم می‌کند. به این معنی که روش شناخت‌شناسی فویرباخ از درک زمینه‌ی ماتریالیستی دین ناتوان است.

در همین نقل قول انگلس مدعی می‌شود که فویرباخ ماتریالیسم را بدون تأمل بر تخت نشاند، طبیعت مستقل از تمام فلسفه وجود دارد، انسان‌ها محصول طبیعت هستند و بر اساس آن رشد کرده‌اند، در حالی که مارکس از "طبیعت موضوعیت‌یافته" سخن می‌گوید. منظور مارکس آن طبیعتی است که مشخصاً تحت تأثیر آگاهی، یعنی فلسفه‌ی سیاسی حاکمیت پدید آمده است. اینجا مارکس دقیقاً به سوی حق مالکیت خصوصی نشانه می‌گیرد که البته توسط فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و

دانش اقتصاددانان ملی مانند آدام اسمیت و دیوید ریکاردو توجیه می-شود. به این عبارت که انسان‌ها تحت مناسبات ازخودبیگانه تبادل مادی خود با طبیعت بیرونی را برقرار می‌سازند. انسان‌ها کشاورزی و مواد معدنی استخراج می‌کنند، خانه و صنعت می‌سازند، فن‌آوری و علوم انسانی متکامل می‌کنند، اما آن‌ها این کارها را تحت تأثیر حق مالکیت خصوصی، یعنی توجیه فلسفی و اقتصادی انجام می‌دهند. ما اینجا دیگر با یک طبیعت ابژکتیو و ناب داروینی مواجه نیستیم، زیرا طبیعت بیرونی محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی "طبیعت موضوعیت‌یافته" است. افزون بر این‌ها، انسان محصول طبیعت ناب نیست، آنطور که مغلطه‌ی انگلس گزارش می‌دهد. در واقعیت اما انسان محصول جامعه است، زیرا زبان، تفکر، دانش، روش زندگی و آرمان‌های انسانی در متن تاریخی و فرهنگی جامعه ساخته و پرداخته می‌شوند.

در همین نقل قول انگلس مدعی می‌شود که با انتشار کتاب ماهیت مسیحیت سیستم هگلی منهدم و به دور انداخته شد. اما مارکس در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی عظمت پدیدارشناسی هگل و نفی دیالکتیکی آن را ستایش می‌کند، زیرا وی به نقش کار در خودآفرینی انسان از مناسبات ازخودبیگانه پی برده است. منتها با این انتقاد که کار نزد هگل تنها یک فعالیت فکری است. مارکس اینجا بر "کار موضوعیت‌یافته"، یعنی آن نوع از کار که با تفکر همراه است، انگشت می‌گذارد. وی با استفاده از همین روش دیالکتیکی است که در سرمایه سوژه‌ی انقلابی را از بطن کار ازخودبیگانه متکامل می‌کند. بنابراین انگلس اینجا تنها از مغلطه‌ی فلسفی خود گزارش می‌دهد، زیرا وی سیستم هگلی را منهدم کرد و بدور انداخت، همین‌که "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" کرد و با سوژه‌زدایی از دیالکتیک مناسبات طبیعت ناب داروینی را بی

محابا به جامعه‌ی بشری انتقال داد. ما اینجا با یک عقب‌گرد فوق‌ارتجاعی مواجه هستیم که عواقب آن در پراکسیس سیاسی به مراتب هولناک‌تر از ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی است. انگاری که در جامعه‌ی بشری راز بقا و "قانون بکش تا زنده بمانی" حاکمرانی می‌کند. منتها انگلس مغلطه‌ی فلسفی خود را در کمال بی‌پرنسیپی و با یک روش بسیار ناشایست به مارکس نیز نسبت می‌دهد. به این عبارت که وی از یک سو، تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را سیستماتیک تخطئه می‌کند، در حالی که از سوی دیگر، مارکس را به شرح زیر ژنی و خود را پیرو بی‌چون و چرای وی می‌خواند:

«آن چیزی که سهم من بود - به غیر از چند رشته‌ی استثنایی - مارکس می‌توانست بدون من به پایان برساند. آن چیزی که مارکس انجام داد، من نمی‌توانستم به پایان برسانم. مارکس بالاتر قرار داشت، وسیع‌تر می‌دید، زودتر و بیشتر از همه‌ی ما تشخیص می‌داد. مارکس یک ژنی بود، همه‌ی ما حداکثر با استعداد بودیم. بدون وی امروز تئوری در کل آن نبود که است. بنابراین آن به درستی نام وی را حمل می‌کند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس اینجا ظاهراً بر تمامی تحقیقات مارکس صحه می‌گذارد، در حالی که به مخاطب خود القا می‌کند که آثار متأخر وی مکمل و حسن ختام فعالیت تئوریک مارکس هستند.

^۱ Ebd., S. ۲۹۱f., Fn.

نتیجه:

قدمت بحران مارکسیسم به اندازه‌ی مارکسیسم است. مارکس اینجا نقش یک شاهد خاموش را برای خرت و پرت‌های نظری دیگران به عهده دارد. اینجا باید بخصوص از نقش مخرب و ارتجاعی انگلس یاد کرد که با مهندسی مارکسیسم، تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را به کلی تخطئه کرد. بنابراین بحران مارکسیسم نیز تمام و کمال به پای انگلس متأخر نوشته می‌شود.

سرچشمه‌ی بحران کنونی جنبش کمونیستی نیز همین مغلطه‌ی فلسفی انگلس است که توسط آثار متأخر وی ترویج شده است. ما اینجا با سوژه‌زدایی از دیالکتیک و حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوایی، یعنی با استقلال از پراکسیس و انکار سوژه‌ی انقلابی مواجه هستیم که با استناد به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ قابل توجیه است. به این عبارت که روش مشاهده معطوف و مبهوت شکل ابژه، یعنی رشد نیروهای مولد سرمایه می‌شود و از توسعه‌ی اقتصاد ملی نوید سوسیالیسم را به خود می‌دهد. بنابراین همین ایدئولوژی مارکسیسم بود که در شکل توده‌ایستی آن هم‌پیمان ضدانقلاب سیاه شد و سر انقلاب بهمن را به سنگ کوبید. به این عبارت که بورژوازی کمپرادور را به دلیل وابستگی به امپریالیسم مانع رشد صنایع ملی می‌شمرد، در حالی که برای بورژوازی ملی یک شناسنامه‌ی پیشرو، دموکراتیک و ضدامپریالیست جعل کرد. بنابراین تحت تأثیر همین آثار متأخر انگلس است که خمینی تبدیل به رهبر انقلابی و ضد امپریالیستی کشور شد، در حالی که سیاست "پیروی از خط امام خمینی" با استناد به تئوری انتقادی و انقلابی مارکس اصولاً غیر ممکن است.

Engels, Friedrich (١٩٧٩): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie, in: MEW Bd. ٢١, S. ٢٦١ff., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (١٩٧٩): Briefe - Engels an Bernstein (٢./٣. November ١٨٨٢), in: MEW, Bd. ٣٥, S. ٣٨٦f., Berlin (ost)

Feuerbach, Ludwig (١٨٤١): Das Wesen des Christentums, Leipzig

Feuerbach, Ludwig (١٩٦٩): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Gesammelte Werke, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. ٩, S. ٢٤٣ff., Berlin

Feuerbach, Ludwig (١٩٧١): Vorwort zu Band I der sämtlichen Werke, Werner Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. ١٠, Berlin

Marx, Karl (١٩٥٧): Zur Judenfrage, in: MEW, Bd. ١, S. ٣٤٧ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٥٧): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ١, S. ٣٧٨ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٥٧): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ٣, S. ٥f. und S. ٥٣٣f., Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٧٧): Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW, EB I, S. ٢٥٧ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٧٧): Briefe – Marx an Arnuld Ruge (٢٠ März ١٨٤٢), in: MEW, Bd. ٢٧, S. ٣٩٩ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٨٣): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. ٤٢, S. ١٥ff. (berlin (ost)

Marx, Karl/Engels, Friedrich (١٩٦٦): Die deutsche Ideologie, in: MEW
Bd. ٣, S. Berlin (ost)

Post, Werner (١٩٦٩): Kritik der Religion bei Karl Marx, München

سرنوشت جزوه‌ی کار مزدی و سرمایه مارکس در دستان انگلس متأخر^۱

ما در حال حاضر با یک بحران عمیق اجتماعی در ایران مواجه هستیم. به این عبارت که حدود ۴۷ سال پیش یکی از ارتجاعی‌ترین حکومت‌های جهان، و آن هم با همکاری حزب توده و سازمان چریک‌های فداییان خلق (اکثریت) بر کشور مستقر شد. نقش مخرب حزب توده این‌جاست که نطفه‌ی مارکسیسم ایرانی را گذاشته و فلسفه‌ی سیاسی تمامی جریان‌های چپ در ایران را آغشته به ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم کرده است. از آنجا که این آگاهی تئوریک است که انرژی لازم را برای پراکسیس سیاسی آزاد می‌کند، در نتیجه شکست جنبش کارگری و کمونستی در ایران بدون واسطه منسوب به فعالیت تئوریک حزب توده می‌شود. محصول این فاجعه انحطاط کلی نیروهای چپ است که از آن‌ها حتا یک آدرس پستی هم در کشور به جا نمانده است. هم‌زمان جریان شبه‌فاشیست سلطنت‌طلب ظاهراً تبدیل به آلترناتیو سیاسی جمهوری اسلامی شده است، جاسوس و شکنجه‌گر ساواکی از سوراخ موش بیرون آمده و تبدیل به عالیجناب و آدم‌های محترم شده‌اند. پیداست که بحران اجتماعی موجود، فعالان جنبش کارگری و کمونستی را هم نسبت به آینده به کلی نامطمئن می‌کند.

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "میراث تئوریک مارکس" در تاریخ ۱ دسامبر ۲۰۲۳ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

مفهوم بحران^۱ ریشه‌ی لاتینی دارد و از علم پزشکی به جامعه‌شناسی انتقادی راه یافته است. این مفهوم در علم پزشکی یک قطعه‌ی عطف محسوب می‌شود. به این معنی که آیا یک انسان از بیماری سخت خود جان بدر می‌برد. بحران در مضمون جامعه‌شناسی انتقادی آن به این معنی است که آیا بحران به انحطاط کامل یک نظام (تئوریک، سیاسی، حقوقی ...) می‌انجامد و یا این که احیا آن ممکن است؟ آیا یک جامعه در فقدان یک آلترناتیو واقعی به کلی به قهقرا سقوط می‌کند و یا این که امکان بازنگری انتقادی تاریخ فرهنگی و عبور از بحران و تحولات اجتماعی وجود دارد؟ در علم پزشکی نجات بیمار مربوط به دارو، درمان، جراحی و تریابی می‌شود، در حالی که دواي درد بحران اجتماعی، نقد رادیکال و بی رحمانه از اوضاع موجود است که مارکس آن را برای اوضاع بحرانی آلمان به شرح زیر تجویز می‌کند:

«اعلام جنگ به اوضاع آلمان که زیر سطح تاریخ است. با این حال که لایق هیچ گونه نقدی نیست، اما موضوع نقد باقی می‌ماند، همان‌طور که یک جنایتکار که زیر سطح انسانیت است، موضوع جلاد می‌ماند. نقد در نبرد با آن هیجان مغز نیست، بلکه مغز هیجان است. نقد چاقوی جراحی نیست، بلکه یک سلاح است. موضوع آن دشمن اوست که نمی‌خواهد آن را رد کند، بلکه می‌خواهد آن را نابود کند. زیرا روح این اوضاع باطل شده است.»^۲

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس دواي درد بحران را در سپری شدن زمان جستجو و آن را به روند تاریخ واگذار نمی‌کند.

^۱ Krise

^۲ Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost), S. ۳۸۰.

یک چنین دیدگاه مثبت‌گرایی در این دوران رایج بود که البته توسط فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نمایندگی می‌شد. به این عبارت که هگل نیز از اوضاع بحرانی آلمان که آن‌را "گوهر گندیده" می‌خواند، عزیمت می‌کرد. به این معنی که روحیه‌ی عمومی کشور به دوران گذشته‌ی فئودالی تعلق دارد و آن جامعه را با خطر انحطاط مواجه کرده است. وی در یک حرکت دیالکتیکی از تفکر مفاهیم جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی مورد نظر خود را به صورت آپریور، یعنی بدون شواهد تجربی متکامل کرده و آن‌ها را به مفهوم مثبت‌گرایی "روح جهان" منسوب می‌کند. انگاری که تاریخ در روند خردمندانه‌ی خود تمامی تضادهای اجتماعی را با وساطت قوانین عرفی و قرارداد حل و فصل می‌کند. از آنجا که مارکس فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را دچار جابجایی سوژه با ابژه و سوژه‌ی آن‌را دروغ می‌شمرد، در نتیجه به دام مثبت‌گرایی هگلی نمی‌افتاد و حل و فصل تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوایی را به روند تاریخ محول نمی‌کرد.

از منظر مارکس روند تاریخ محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی سوژکتیو است و لذا وی پایان دترمینیسم را اعلام می‌کند. با وجودی که انسان‌ها از اوضاع موجود عزیمت می‌کنند، اما نه دست تقدیری وجود دارد و نه امری اجتناب‌ناپذیر است. اگر آگاهی انسان‌ها دگرگون شود، اگر انسان‌ها از اشکال ایدئولوژیک رها گردند و اگر هستی اجتماعی انسان‌ها با آگاهی‌شان به وحدت برسد، پیداست که آن‌ها بر اساس شرایط موجود مادی جامعه‌ی دیگری را تشکیل می‌دهند و روند دیگری از تاریخ را پدید می‌آورند. ما اینجا با اصول تئوریک انتقادی و انقلابی مارکس آشنا می‌شویم که بر اساس فعالیت سوژکتیو اجتماعی از دترمینیسم تاریخی فراروی می‌کند.

اینجا مارکس به نقد دو جریان متفاوت می‌پردازد که انگیزه‌ی فراروی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را داشتند. وی یکی جریان تئوریک و دیگری جریان پراتیک می‌نامد، زیرا هر کدام به شکلی رابطه‌ی دیالکتیکی تئوری با پراکسیس را قطع کرده‌اند و البته به این دلیل که هر دو جریان فاقد یک سوژه‌ی واقعی جهت دگرگونی اوضاع بحرانی موجود هستند. مارکس در همین‌جا دیالکتیک یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را با یک پراکسیس آگاهانه و انقلابی متکامل می‌کند. به این عبارت که وی سوژه‌ی واقعی، یعنی پرولتاریا را به عنوان "المان منفعل" مد نظر دارد که تحت تأثیر آن تئوری که به صورت جلاد با دوران منحنی گذشته رفتار می‌کند، قرار گرفته و به خودآگاهی طبقاتی می‌رسد، از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آید، و شرایط عبور از بحران و تشکیل یک نظم نوین و رهایی انسان را به شرح زیر پدید می‌آورد:

«همان‌گونه که فلسفه در پرولتاریا تسلیحات مادی خویش، پرولتاریا در فلسفه، تسلیحات ذهنی خویش را می‌یابد، و همین که رعد تفکر اصولی به این زمین ساده‌لوح مردمی برخورد کند، رهایی آلمان‌ها به انسان‌ها تحقق می‌یابد (...) تنها رهایی پراتیک و ممکن آلمان، رهایی از موضع تئوریک است که انسان‌ها را بالاترین موجود برای انسان‌ها می‌شمارد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کنند، مارکس رهایی انسان‌ها را منوط به رهایی از موضع تئوریک می‌کند، زیرا وی بنا بر تحقیقات خود به این نتیجه رسیده بود که همواره تحت تأثیر آگاهی تئوریک است که انرژی برای پراکسیس سیاسی آزاد می‌شود. به بیان دیگر، تا زمانی که جریان‌های کارگری و کمونیستی بند ناف خود را از حزب توده و

^۱ Ebd., S. ۳۹۱

ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم قطع نکرده باشند، بحران موجود ادامه می‌یابد. تنها راه فراروی از بحران، حل و فصل فلسفه‌ی سیاسی از موضع تئوریک است.

ما تا این‌جا با اصول تئوری انتقادی و انقلابی مارکس تا اندازه‌ای آشنا شدیم که از تولید اشکال استعلایی و مثبت‌گرا مانند "روح جهان" هگلی ممانعت می‌کند. به این دلیل که تئوری مارکس از نقد درون‌ذاتی پراکسیس مولد پدید می‌آید و بدون وساطت اشکال ایدئولوژیک و یا توجیه نظم موجود بر افکار عمومی کارگران واکنش می‌کند. بنابراین مارکس از یک سو، در کشمکش نظری پیرامون آگاهی تئوریک از تضاد دخیل می‌شود، و از آن‌جا که تئوری انتقادی و عمل‌گرای وی از سرچشمه‌ی خود (پراکسیس مولد) به خوبی آگاه است، در نتیجه هیچ‌گاه به صورت یک حرکت ناب فکری در نمی‌آید، اشکال متافیزیکی، استعلایی، ایدئولوژیک و توجیهی به خود نمی‌گیرد، از پراکسیس نبردهای طبقاتی مستقل نمی‌گردد و بدون واسطه بر آن واکنش می‌کند. این تئوری همزمان با نقد جلادانه‌ی حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوایی قاطعانه برای پرولتاریا موضع می‌گیرد و در راستای تحقق رهایی انسان در این حرکت دخل و تصرف می‌کند. به بیان دیگر، مارکس در تمامی دوران تحقیقات خود، از رساله‌ی دکترایش گرفته تا شاهکارش که تحت عنوان سرمایه مدون شد، هیچ‌گاه از رهایی انسان کوتاه نیامد و تبدیل به نظریه‌پرداز طبقه‌ی حاکم نشد. موضوع اصلی فعالیت تئوریک و پراکسیس سیاسی وی تکامل سوژه‌ی انقلابی جهت تشکیل یک نظم نوین و رهایی انسان بود.

مارکس با همین دیدگاه یک سلسله درسگفتار را در "کانون تعلیم و تربیت کارگران بروکسل" ارائه داد که بعدها در یک جزوه تحت عنوان

کار مزدی و سرمایه منتشر شدند. موضوع انتقادی این مقاله سرنوشت این جزوه در دستان انگلس متأخر است. به این عبارت که مارکس با چه اهدافی این جزوه را مدون کرد و انگلس محتوای آن را چگونه تحریف و از آن برای مقاصد سیاسی خود سواستفاده کرد؟

مارکس در جزوه‌ی کار مزدی و سرمایه دگرگونی مقوله‌ی "کار" به مقوله‌ی "نیروی کار" را مد نظر دارد. به این عبارت که در نظام سرمایه-داری بند ناف کارگران مزدی از مناسبات تولیدی گسسته شده و نیروی کار به شرح زیر شکل کالایی به خود گرفته است:

«کار همیشه یک کالا نبود. کار همیشه کار مزدی، یعنی کار آزاد نبود. برده کار خود را به برده‌دار نمی‌فروخت، همان‌طور که گاو نر توان‌های خود را به برزگر نمی‌فروشد. برده با همه‌ی کار خود یکبار و برای همیشه به صاحب خود فروخته شده است. آن یک کالا است که می‌تواند از دست یک مالک به دست دیگری برسد. خود آن یک کالا است، اما نیروی کار کالای آن نیست. بنده تنها یک بخش از کار خود را می‌فروشد. آن یک کارمزد از مالک زمین زراعی دریافت نمی‌کند؛ بلکه بر عکس، مالک زمین زراعی از وی یک خراج دریافت می‌کند. بنده به زمین زراعی تعلق دارد و برای صاحب زمین زراعی میوه می‌دهد. کارگر آزاد در برابر خود را می‌فروشد و البته تکه تکه. وی ۸، ۱۰، ۱۲، ۱۵ ساعت از زندگی خود را به خراج می‌گذارد، یک روز مانند روزهای دیگر، به آن که بیشتر بپردازد، به مالک مواد خام، ابزار کار و مواد غذایی، یعنی به سرمایه‌داران. کارگر نه به یک مالک و نه به زمین زراعی تعلق

دارد، اما ۸، ۱۰، ۱۲، ۱۵ ساعت از زندگی روزانه‌اش به کسی تعلق می‌گیرد که آن‌را می‌خرد.^۱»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کنند، تحت مناسبات سرمایه‌داری کارگر مزدی نه تنها از مناسبات تولیدی آزاد می‌شود، بلکه ظاهراً به این آزادی نیز دست می‌یابد که نیروی کارش را به هر کارفرمایی که می‌خواهد، بفروشد. ما این‌جا با پرولتاریا به عنوان "سوژه‌ی واقعی" سر و کار داریم که از طریق کار، یعنی فعالیت آگاهانه‌ی خود "جهان موضوعیت‌یافته"^۲ را پدید می‌آورد. اما پرولتاریا این جهان را تحت تأثیر ایدئولوژی بورژوازی، یعنی تحت مناسبات ازخودبیگانه پدید می‌آورد. به این عبارت که طبقه‌ی حاکم همواره بخشی از قدرت مادی خود را در اختیار قشری از جامعه قرار می‌دهد، که قدرت ذهنی، یعنی ایدئولوژی حاکمیتش را نیز پدید بیاورد. پیداست که ایدئولوژی حاکمیت باید در یک متن تاریخی و فرهنگی مشترک با طبقه‌ی کارگر پدید بیاید، که کارگران نیز هستی اجتماعی خود را در همین شکل ایدئولوژیک تجربه کرده و به انفعال کشیده شوند.

برای نمونه علی شریعتی و ابوالحسن بنی‌صدر موفق شدند که کارگران ایران را به انفعال بکشند، زیرا برایشان ایدئولوژی جامعه‌ی بی طبقه‌ی توحیدی و اقتصاد توحیدی را تدارک دیدند. اما اگر قرار بر این باشد که کارگران جهان مدرن به انفعال کشیده شوند، باید برایشان در متن رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم نسخه‌های اجتماعی و اقتصادی پیچید که ما مضمون آن‌را در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* به شرح زیر می‌یابیم:

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۵): *Lohnarbeit und Kapital*, in: MEW, Bd. ۶, S. ۳۹۷ff., Berlin (ost), S. ۴۰۱

^۲ gegenständliche Welt

«(...) آن مناسباتی که یک طبقه را حاکم می‌کنند، افکار حاکمیتش هستند.»^۱

بنابراین بدون ایدئولوژی هیچ نظام طبقاتی پابرجا نمی‌ماند. ایدئولوژی باید طبقه‌ی کارگر را قانع کند که با وجود تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی، اما روند تاریخ به سوی تحکیم منافع ملی سپری می‌شود. ایدئولوژی جهان مدرن توسط دانش اقتصاددانان ملی مانند: آدام اسمیت، دیوید ریکاردو، جان استیوارت میل ... پدید آمده‌اند. به این عبارت که آن‌ها تولید کالایی را محصول خردمندی و منطبق با طبیعت انسانی قلمداد می‌کنند. این‌جا مارکس به نقد آن مناسبات از خودیگانه می‌پردازد که مایحتاج جامعه و نیروی کار انسانی را به شرح زیر تبدیل به کالا کرده‌اند:

«سیاه پوست یک سیاه پوست است. او تحت مناسبات مخصوصی تبدیل به برده می‌شود. یک ماشین دوک پنبه یک ماشین برای ریسیدن پنبه است. آن تحت مناسبات مخصوصی تبدیل به سرمایه می‌شود. اگر آن از این مناسبات کنده شود، به همان اندازه کمتر سرمایه است، مانند طلا که برای خود و فی‌نفسه پول، یا شکر قیمت شکر است.»^۲

از آن پس که جنبش انقلابی در آلمان آغاز شد، مارکس با مشورت انگلس "اتحادیه‌ی عادلان" را به "اتحادیه‌ی کمونیست‌ها" تغییر نام داد، و پس از بازگشت به آلمان مانیفست کمونیستی را مدون و روزنامه‌ی راین نوین را در شهر کلن تأسیس کرد. به این ترتیب، یک پلانترم برای مارکس ایجاد شد که وی درسگفتارهای خود از جلسات بروکسل را

^۱ Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (ost), S. ۴۶

^۲ Marx, Karl (۱۹۷۵): Lohnarbeit ..., ebd., S. ۴۰۷

تحت عنوان کلی "کار مزدی و سرمایه" منتشر کند. روزنامه‌ی راین نوین با زیر عنوان "ارگان دموکراسی" منتشر می‌شد، در حالی که محتوای آن با در نظر داشتن سطح خودآگاهی کارگران تحکیم منافع طبقه‌ی کارگر را کد نظر داشت. مارکس حق مالکیت خصوصی را مانع تحقق دموکراسی می‌شمرد و دولت را شکل دوگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی می‌خواند که مسئولیت اجرایی حفاظت از مالکیت خصوصی را به عهده گرفته است. از منظر مارکس شکل دولت برای جنبش کارگری و کمونیستی بسیار اهمیت داشت، زیرا شکست و یا پیروزی انقلاب پرولتری مشروط به ساختار قضائی، قانونی و اجرایی آن می‌شد. به این معنی که این دولت است که با آزادی مطبوعات و آزادی اتحادیه‌های کارگری کنار می‌آید و یا آن‌ها را محدود و سرکوب می‌کند. بنابراین مارکس اصولاً هیچ فرصت تاریخی را برای حاکمیت بورژوازی جهت توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد سرمایه قائل نمی‌شد. موضوع اصلی مارکس رهایی عاجل انسان‌ها از آن مناسبات ازخودبیگانه بود که بورژوازی جهت تحکیم منافع مادی و جایگاه طبقاتی خود پدید آورده بود. مارکس از حق انقلاب کارگری دفاع می‌کرد و اصرار به مسلح شدن انبوه مردم داشت، در حالی که دفتر هیئت تحریریه‌ی روزنامه‌ی راین نوین با هشت تنگ و ۲۵۰ گلوگه مجهز شده و برای نبرد مسلحانه آماده بود.^۱

مارکس در مقالاتی که در این دوران در روزنامه‌ی راین نوین نوشت، جهت مقاومت در برابر ضد انقلاب از "تروریسم انقلابی" و استقرار یک

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۵۵): Marx und die „Neue Rheinische Zeitung“ - ۱۸۴۸ - ۱۸۴۹, Erschienen im Züricher „Sozialdemokrat“, ۱۳. März ۱۸۸۴, Nr. ۱۱, Die Rede, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Die Revolution von ۱۸۴۸ - Auswahl aus der „Neuen Rheinischen Zeitung“, Bd. ۸, S. ۲۹ff., Berlin (ost), S. ۳۷

"دیکتاتور پر انرژی" دفاع می‌کند.^۱ با این وجود وی نسبت به تجربیات نبردهای طبقاتی واقع‌بین بود. وی نه انقلاب بورژوازی را حسن ختام جنبش کمونیستی می‌شمرد و نه به بورژوازی به اصطلاح رادیکال توهم داشت.

این‌جا باید شرایط دوران فعالیت تئوریک و سیاسی مارکس را نیز در نظر داشت. زمانی که وی با درشکه برای ادامه تحصیل از تریر به برلین مسافرت کرد، به مدت ۶ روز در راه بود. در دوران تحصیل وی برای اولین بار در کشور پروس یک خط آهن از برلین به روستای تسلهن دورف احداث شد که ۸ کیلومتر مسافت داشت. لکوموتیو آن مجهز به ماشین بخار بود که توسط حرارت آتش ذغال سنگ به راه می‌افتاد و فاقد دنده‌ی عقب بود. از تابلو نقاشی که از ایستگاه راه‌آهن تسلهن دورف به جای مانده است، کارگران راه‌آهن توسط چهار رأس قاطر لکوموتیو را به سوی آن سر قطار می‌کشیدند و به آن وصل می‌کردند تا اینکه به برلین بازگردد. به این معنی که در آن زمان هنوز دوربین عکاسی ناشناخته بود. به همین صورت نیروی برق ناشناخته بود و توماس ادیسون (۱۸۴۷ میلادی، مخترع برق) تازه متولد شده بود. لازم نیست که از کامپیوتر و گوشی سخن گفت، در آن زمان حتی خودنویس، خودکار و مداد هم ناشناخته بودند. از مارکس یک نقاشی به جای مانده است که وی با پر قلم و زیر نور شمع آثارش را می‌نویسد. وی با وجود سطح بسیار نازل از توسعه‌ی اقتصادی قاطعانه برای استقرار سوسیالیسم و رهایی انسان مبارزه می‌کرد.

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۰۹): Sieg der Konterrevolution zu Wien, in: NRhZ vom ۷. November ۱۸۴۸, Nr. ۱۳۶, in: MEW, Bd. ۵, S. ۴۵۰f., Berlin (ost), S. ۴۵۷

سرانجام بورژوازی کشور پروس با اعیان و اشراف فئودالی به توافق رسید و به سرکردگی فریدریش ویلهلم چهارم قوای ضدانقلاب تمامی ارگان‌های مقاومت را در هم کوبید. روزنامه‌ی *راین* نوین ممنوع و مارکس دستگیر و به فرانسه تبعید شد، در حالی که انگلس برای مدت کوتاهی به نیروهای مسلح مقاومت پیوست. پس از شکست انقلاب، مارکس از پاریس به لندن نقل مکان کرد و انگلس به منچستر بازگشت و فعالیت مشترک تئوریک آن‌ها نیز خاتمه یافت.

مارکس در لندن به نقد اقتصاد سیاسی پرداخت و با استفاده از روش دیالکتیکی بر مسئله‌ی تئوریک خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی متمرکز شد. به این عبارت که وی مقوله‌ی "سرمایه" را در "حرکت واقعی" خودش متکامل کرد. از آنجا که حرکت منطقی سرمایه (ارزش افزایی ارزش) بر اساس استثمار نیروی کار بیگانه استوار و ماهیتاً متضاد است، در نتیجه انباشت سرمایه با جنبش کمونیستی که ماهیتی انتقادی و انقلابی دارد، مواجه می‌شود.

انگلس اما پس از بازگشت به منچستر دوباره به همان مسائلی پرداخت که قبل از آغاز همکاری خود با مارکس در نظر داشت. یعنی وی به مغلطه‌سازی از پانتئیسیم شلینگ، ایده‌آلیسم هگل و ماتریالیسم فویرباخ روی آورد و در مورد آغاز و فرجام جهان هستی فلسفه‌پردازی کرد، مشغول به تحصیل علوم طبیعی مانند: بیولوژی، شیمی، فیزیک و ریاضی شد و سپس با جایگزینی "حرکت ماده" به جای "حرکت ایده" در سیستم هگلی از فلسفه‌ی طبیعت سخن گفت. به این ترتیب، انگلس در آثار متأخر خود هر چه مارکس رشته کرده بود، دوباره پنبه کرد.^۱ در حالی که

^۱ مقایسه فرشید فریدونی (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه ۷۱ ادامه، برلین

مارکس با تدوین تزهایی درباره‌ی فویرباخ از فلسفه فراروی کرده بود و در کتاب ایدئولوژی آلمانی فلسفه را در مقایسه با "دانش مثبت" خودارضایی می‌خواند، اما انگلس با استناد به کشفیات زیست‌شناسی داروین حرکت ابژکتیو طبیعت را به فلسفه نسبت می‌داد.^۱ در حالی که مارکس انتقال داروینیسم به جامعه‌ی بشری را مسخره می‌شمرد، اما انگلس سیستم داروینی را برای جامعه بشری معتبر می‌خواند. محصول خطای فلسفی انگلس متأخر سوژه‌زدایی از دیالکتیک و یک درک مثبت گرا از روند تاریخ است. انگاری که مسیر تاریخ، نه در مضمون سوژکتیو - ایده‌آلیستی هگلی، بلکه در یک متن ابژکتیو - ماتریالیستی به سوی یک فرجام اجتناب‌ناپذیر در حرکت است. در حالی که مارکس فلسفه‌ی هگل را دچار جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم می‌شمرد، اما انگلس متأخر این جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم را در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن از ایده‌آلیسم هگلی وام گرفت. انگاری که ما اینجا با خالق جهان هستی (دمیروز) نه به صورت ایده‌آلیستی، بلکه در شکل ماتریالیستی آن مواجه هستیم. به این ترتیب، انگلس مرتکب یک بازگشت ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ شد که بر اساس شیئیت، مادیت و عینیت مبهور شکل ابژه بود و ماهیت پدیده‌ها، یعنی تاریخی فرهنگی آن‌ها را از نظر می‌انداخت. مارکس اما پس از فراروی از فلسفه تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را بر اساس حسیت، موضوعیت و کلیت متکامل کرد که پراکسیس مولد را به بند نقد درون‌ذاتی بکشد. محصول مغلطه‌ی انگلس سوژه‌زدایی از حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوایی و استقلال از نبردهای طبقاتی است. به این عبارت که وی در تناقض با

^۱ مقایسه فرشید فریدونی (۲۰۱۷): انسان و طبیعت - تفاوت نقش "علم مثبت" در اندیشه‌ی سیاسی مارکس و انگلس متأخر، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه‌ی ۴۶ ادامه، برلین

تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، دیالکتیک آگاهی تئوریک با پراکسیس سیاسی را قطع و ماتریالیسم تاریخی را از ماتریالیسم دیالکتیکی متمایز کرد. ماتریالیسم دیالکتیکی یک حرکت جهانشمول از ماده است که انگاری به صورت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر مسیر تاریخ را به پیش می‌راند. ماتریالیسم تاریخی مربوط به فرماسیون‌های اجتماعی می‌شود که تحت تأثیر ماتریالیسم دیالکتیکی قرار دارد و خودبخودی از جوامع اولیه، برده‌داری، فئودالیسم و سرمایه‌داری گرفته تا اینکه لاجرم به سوسیالیسم منتهی گردد. انگاری که ما این‌جا با همان سیستم هگلی، اما در شکل ماتریالیستی آن مواجه هستیم که از وحدت یک منطق خردمند با روند تاریخ گزارش می‌دهد. در حالی که هگل از "ایده‌ی مطلق" به عنوان خالق جهان واقعی عزیمت می‌کند، انگلس در پیروی از ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ مبهوت زیربنا، یعنی توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد سرمایه می‌شود. محصول این مغلطه‌ی فلسفی را ما در اثر متأخر انگلس با عنوان *آنتی دورینگ* به شرح زیر می‌یابیم:

«(...) با کمک نیروهای مولد عظیمی که توسط (ماشین بخار) معتبر می‌شوند، یک اوضاع اجتماعی ممکن می‌گردد که در آن دیگر هیچ تفاوت طبقاتی، هیچ نگرانی برای موجودیت فردی وجود نخواهد داشت، و در آن برای اولین بار از آزادی واقعی انسانی، از یک موجودیت در هماهنگی با قوانین شناخته‌شده‌ی طبیعت سخن به میان می‌آید.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با پیش‌گویی‌های جنجالی و حماقت خودکرده‌ی انگلس متأخر مواجه هستیم. انگاری که

^۱ Engels, Friedrich (۱۹۷۵): *Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost), S. ۱۰۶f.

این‌جا ماشین بخار تبدیل به سوژه، یعنی عنصر آگاه و فعال شده، و در یک روند منطقی و مثبت‌گرا از تاریخ نه تنها آزادی واقعی را برای همه ی انسان‌ها به ارمغان می‌آورد، بلکه کلیت مسائل زیست محیطی را نیز حل و فصل می‌کند. از این منظر نه دیگر نقد ایدئولوژی ضروری است و نه روند تاریخ با پراکسیس نبردهای طبقاتی ارتباطی دارد. بنابراین کارگران باید در برابر مدیریت کارفرما تمکین کنند و شرط رهایی خود را در توسعه‌ی سرمایه‌داری بیابند. اما با یک نگاه اجمالی به وضعیت موجود، بلافاصله عواقب انحراف ایدئولوژیک برای ما به کلی عریان می‌شود. با وجودی که جوامع انسانی انقلاب‌های متعدد صنعتی مانند: کشف نیروی برق، استفاده از باند تولید، شکافتن اتم، کشفیات ژنتیکی و عصر انفرماتیک و هوش مصنوعی را تجربه کرده و به تولیدات انبوه دست یافته‌اند، اما اکثر قابل ملاحظه‌ی انسان‌ها در "فقر مطلق" و "سیه‌روزی" به سر می‌برند. فقط یک رجوع اجمالی به کتاب سرمایه کافی است که ما عکس نظریات انگلس را نزد مارکس بیابیم. این‌جا مارکس ماشین‌آلات را "تسلیمات جنگی" سرمایه‌داران می‌نامد که بر علیه کارگران به کار گرفته می‌شوند، زیرا سرمایه آن‌ها را نه انسان، بلکه به شرح زیر تنها "مناسبات مادی حی و حاضر تولید" می‌شمارد:

«در سیستم سرمایه‌داری تمامی روش‌ها جهت افزایش قدرت تولید اجتماعی از کار، به ضرر فرد کارگر انجام می‌شوند؛ تمامی ابزار جهت تکامل تولید به ابزار سلطه و استثمار تولیدکنندگان واژگون می‌گردند، کارگر را به یک نیمه انسان معیوب، شأن وی را در پیروی از ماشین سلب و با زجر محتوای کار وی را نابود می‌کنند، وی را به همان اندازه با توان ذهنی از روند کار ازخودبیگانه می‌سازند که روند کار علم را به عنوان توان مستقل مصادره می‌کند؛ آن‌ها شرایطی را کله‌پا می‌کنند که

وی در چهارچوب آن‌ها کار می‌کند، وی را در پی روند کار تحت کوچک-ترین استبداد نفرت انگیز قرار می‌دهند، زمان زندگی وی را به زمان کار تبدیل و همسر و فرزند وی را به چرخ شهادت سرمایه پرتاب می‌کنند، اما تمامی روش‌ها جهت تولید ارزش اضافی هم‌چنین روش‌های انباشت هستند و هر گونه از توسعه‌ی انباشت، برعکس، تبدیل به ابزار جهت تکامل همین روش‌ها می‌شود. (...) بنابراین انباشت ثروت در یک قطب، هم‌زمان انباشت سیه‌روزی، زجر کار، بردگی، نادانی، خشونت و تنزل اخلاقی در قطب متقابل است، یعنی در طرف طبقه‌ای که محصول کار خود را به صورت سرمایه تولید می‌کند.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در کتاب سرمایه دقیقاً عکس نظریات انگلس متأخر را می‌یابیم. بنا بر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، نه حرکت منطقی سرمایه منجر به مسیر مثبت‌گرای تاریخ می‌شود، نه تاریخ محمول یک ذات ماتریالیستی است که آن‌را به اصطلاح خردمندانه و اجتناب‌ناپذیر به سوی یک فرجام از پیش معین‌شده می‌راند، نه توسعه‌ی اقتصادی الزاماً نتیجه‌ی مثبتی را به بار می‌آورد و نه آزادی انسان‌ها و فراروی از نظام طبقاتی توسط رشد نیروهای مولد سرمایه پدید می‌آید. از منظر مارکس تشکیل یک نظم نوین تنها مربوط به سوژه‌ی انقلابی می‌شود و تا زمانی که طبقه‌ی کارگر به خودآگاهی نرسیده است، سرمایه‌داری تا آن‌جایی ادامه می‌یابد که دو منبع ثروت اجتماعی، یعنی انسان و طبیعت را نابود می‌کند. نقد اقتصاد سیاسی از کتاب سرمایه مارکس نیز معطوف به آگاهی تئوریک همین سوژه‌ی انقلابی است که البته از بطن پراکسیس نبردهای طبقاتی متکامل می‌

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۷۴f.

شود. از همین بابت مارکس "فقر مطلق" و "سیه‌روزی" را به "بردگی، نادانی، خشونت و تنزل اخلاقی" طبقه‌ی کارگر بسط می‌دهد. به این معنی که زیست غیر انسانی کارگران یک سوژه‌ی فعال، یعنی سرمایه‌دار دارد. ما این‌جا با حضور سیاسی و ایدئولوژیک سرمایه‌ی شخصیت‌یافته مواجه هستیم که به دلیل ازخودبیگانگی کارگران شکل سوژه‌ی فعال را به خود گرفته و تنها به دلیل سطح نازل خود آگاهی طبقاتی است که کارگران را به انقیاد محصول کارشان، یعنی سرمایه و کالا می‌کشد.^۱ افزون بر این-ها، نه معنی "فقر مطلق" و "سیه‌روزی" محدود به بیکاری، بیگاری، بیماری، گرسنگی، حاشیه‌نشینی، تن‌فروشی و آوارگی طبقه‌ی کارگر می‌شود، و نه فقط وضعیت زیست ارتش ذخیره‌ی کار را افشا می‌سازد. یعنی اقشار متنوع و مشغول اردوگاه کار نیز دچار "فقر مطلق" و "سیه‌روزی" هستند، زیرا حق مالکیت خصوصی و شکل تولید کالایی کارگران را نیز سلب موضوعیت و دچار اشکال نازل انسانی و ازخودبیگانه می‌کند، و لذا مانع تکوین کلیت قوای حسی و ماهوی آن‌ها می‌شود.

با وجودی که انگلس به عنوان ویراستار و ناشر کتاب سرمایه از تناقض‌های نظری خود با مارکس به درستی آگاه بود، لیکن در هر فرصتی نظریات غیرمارکسی خود را به وی نیز نسبت می‌داد و تئوری انتقادی و انقلابی وی را مغرضانه، یعنی نه سهواً، بلکه عمدتاً تخطئه می‌کرد.^۲ پیداست که این تناقض برای تمامی فعالان جنبش کارگری و کمونیستی پوشیده نبود. در حالی که انترناسیونال دوم تحت تأثیر آثار متأخر انگلس به سوی سوسیال رفرمیسم متمایل شده بود، جمعی از کمونیست‌ها در سال ۱۸۸۴ میلادی ۱۰ هزار نسخه از جزوه‌ی سرمایه و

^۱ Vgl. ebd., S. ۸, ۸۷

^۲ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie, in: MEW, Bd. ۲۱, S. ۲۶۱ff., Berlin (ost), S. ۲۹۲f.

کار مزدی مارکس را در زوربخ منتشر کردند که به یک انقلاب اجتماعی دامن بزنند. مارکس در مقدمه‌ی این جزوه به شرح زیر خاطرنشان می‌کند:

«...» هر قیام انقلابی، حتا اگر اهداف آن از نبرد طبقاتی بسیار دور به نظر بیاید، باید با شکست مواجه شود، تا طبقه‌ی کارگر انقلابی به پیروزی برسد، هر رفرم اجتماعی یک اتوبی می‌ماند، تا انقلاب پرولتری و ضد انقلاب فتودالی خود را در یک جنگ جهانی مسلحانه بیازمایند.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اینجا از نبرد طبقاتی و قیام مسلحانه سخن می‌گوید و آزادی انسان را مشروط به جنبش انقلابی طبقه‌ی کارگر می‌کند. ما اینجا با سوژه‌ی خودآگاه مواجه هستیم، در حالی که انگلس تحت تأثیر جابجایی سوژه با ابژه ماشین بخار، یعنی توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد سرمایه را علت آزادی انسان‌ها و حل و فصل بحران‌های محیط زیستی می‌شمارد. از آن پس که بحث پیرامون تناقض‌های نظری انگلس با مارکس در جوامع کارگری مطرح شد، و از آن‌جا که انگلس بیم تعمیم تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را در میان کارگران داشت، در نتیجه بشخصه اقدام به انتشار مجدد جزوه‌ی کار مزدی و سرمایه در سال ۱۸۹۱ میلادی کرد و یک مقدمه بر آن نوشت که پرده از انگیزه‌ی واقعی وی به شرح زیر بر می‌دارد:

«...» این پرسش باید به من تحمیل می‌شد که آیا تحت این شرایط خود مارکس چاپ بدون تغییر متن را تأیید می‌کرد. (...» این‌جا مارکس بدون تردید تشریح قدیمی از سال ۱۸۴۹ میلادی را با موضع جدید خود

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۵): *Lohnarbeit ...*, ebd., S. ۳۹۷f.

هماهنگ می‌ساخت. و من اطمینان دارم که بنا به مقصود وی رفتار می‌کنم، اگر برای این انتشار تغییرات و تکمیلات مختصری را در نظر بگیرم (...)»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس خود را وارث به حق آثار مارکس می‌شمارد و خودش را مجاز می‌داند که بنا بر تمایل سیاسی خود در آثار مارکس دخل و تصرف کند. اما این تغییرات به اصطلاح مختصر انگلس چگونه است؟ به این صورت که انگلس این‌جا مغلطه‌ی فلسفی خود را به جای کشفیات تئوریک مارکس جا می‌زند. برای نمونه در پیوند با فرماسیون‌های اقتصادی - اجتماعی مفهوم "همین‌طور" را به جمله‌ی مارکس می‌افزاید، و از این طریق به خواننده القا می‌کند، که پس از نظام فئودالی به صورت اجتناب‌ناپذیر نظام سرمایه‌داری باید مستقر گردد.^۲ اما مارکس هیچ‌گاه فرماسیون‌های اقتصادی - اجتماعی را در یک شکل دترمینیستی ردیف نمی‌کرد، و پرودونیست‌ها را که دست به این کار می‌زدند، "کاسبکارهای سیاسی" و "برادران قلبی کمونیسم" می‌خواند.

به همین ترتیب، انگلس اینجا مفهوم "سرمایه‌دار" را جایگزین مفهوم "بورژوازی" می‌کند، که در تناقض با "مانیفست حزب کمونیستی" از تضادهای درون‌ذاتی تولید کالایی و حق مالکیت خصوصی، و همچنین نفی دیالکتیکی آن‌ها بکاهد و خیال‌خاطر خورده بورژوازی را از خطر انقلاب اجتماعی آرام سازد.^۳ نمونه‌ی بعدی مفهوم "ابزار جنگی" است که

^۱ Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Einleitung [zu Karl Marx' „Lohnarbeit und Kapital“, Ausgabe ۱۸۹۱], in: MEW, Bd. ۶, S. ۵۹۳ff., Berlin (ost), S. ۵۹۳

^۲ Ebenso, vgl. Marx, Karl (۱۹۷۵): Lohnarbeit ..., ebd., S. ۳۹۸

^۳ Vgl. ebd., S. ۳۹۹

انگلس "ابزار کار جنگی" را جایگزین آن می‌کند،^۱ و البته با این انگیزه که خیال خاطر طبقه‌ی حاکم را از مبارزه‌ی مسلحانه آسوده سازد. اما اوج تحریف تئوری انتقادی و انقلابی مارکس جایگزینی مفهوم "کار" به جای مفهوم "نیروی کار" است. ما در یک نقل قول از مارکس شنیدیم که وی از مفهوم "کار" برای فعالیت برده و بنده که به برده‌دار و فئودال تعلق دارند، استفاده می‌کند. به این صورت که از آن‌ها مانند گاو نر استفاده می‌شود، در حالی که توان کارگر مزدی در نظام سرمایه‌داری به شکل کالا، یعنی "نیروی کار" در آمده است. ما این‌جا با یک "سوژه‌ی واقعی" مواجه هستیم، زیرا بند ناف کارگر مزدی از مناسبات تولید قطع شده، در حالی که تحریف انگلس به ناظر تداعی می‌کند که اتفاق خاصی نیفتاده است.^۲ انگاری که میان برده، بنده و کارگر مزدی هیچ تفاوتی وجود ندارد، و از آن‌جا که همه‌ی آن‌ها ظاهراً هم‌تراز هستند، در نتیجه اشکالی نیز وجود ندارد که همه‌ی آن‌ها تمام و کمال به انقیاد مناسبات تولید کشیده شده‌اند. از منظر انگلس مسئله‌ی خودآگاهی طبقه‌ی کارگر به سطح سوژه‌ی انقلابی اصولاً فاقد موضوعیت و به کلی منتفی شده است، نه نقد ایدئولوژی حاکمیت ضرورتی دارد و نه تاریخ و فرهنگ ملت‌ها بر نبرد طبقاتی تأثیر می‌گذارد. پیداست که این‌جا مقصود انگلس ممانعت از بروز نبرد طبقاتی و توجیه "سوسیال رفرمیسم" است. به این دلیل که از منظر جابجایی سوژه با ابژه در شکل "ماتریالیستی" آن، فن‌آوری و تولیدات صنعتی جنبه‌ی سوژه را به خود می‌گیرند. انگاری که تنها در روند رشد نیروهای مولد سرمایه و توسعه‌ی زیربنای مساعد اقتصادی است که نظام سرمایه‌داری در مسیر تاریخی خود قرار گرفته و لاجرم با یک "بحران مطلق اقتصادی" مواجه می‌شود و سپس به صورت ابژکتیو و

^۱ „Kriegswerkzeugen“, „Kriegshandwerkzeugen“, vgl. ebd., S. ۴۱۷

^۲ Vgl. ebd., S. ۴۰۱

اجتناب‌ناپذیر به فرماسیون سوسیالیستی صعود می‌کند. بنابراین طبقه‌ی کارگر باید شرایط ابژکتیو رهایی خود را در توسعه‌ی اقتصادی و گسترش زیربنا، یعنی در پیشرفت علم و فن‌آوری، رشد نیروهای مولد و در توفیق انباشت سرمایه‌ی ملی جستجو کند، طبقه‌ی کارگر باید از نبردهای رادیکال طبقاتی خودداری کند، از دخالت در حوزه‌ی تولید صرف نظر کند و مانعی در برابر انباشت سرمایه‌ی ملی نسازد، و اگر دست به این قبیل از ماجراجویی‌ها بزند، بعداً تحقق سوسیالیسم را غیرممکن کرده است. ما اینجا با همان فلسفه‌ی سیاسی مواجه هستیم که سوسیال رفرمیسم نمایندگی می‌کند. به این صورت که کارگران باید تا وقوع یک "بحران مطلق اقتصادی" در انتخابات پارلمانی شرکت کرده و در برابر کارفرما تمکین کنند و به اصلاحات در حدود نظام سرمایه‌داری رضایت بدهند. بنابراین از موضع سوسیال رفرمیسم جنبش کارگری تنها معطوف به افزایش کار مزد می‌شود که مضمون آن‌را ما اینجا از زبان انگلس به شرح زیر می‌شنویم:

«(...) با هر کشف جدید علمی و با هر ابتکار نوین فنی، منفعت تولید روزانه فراتر از هزینه‌ی روزانه‌اش افزایش می‌یابد، بنابراین آن بخش از روزانه‌ی کار که کارگر در عوض مزد روزانه‌ی خود تلاش می‌کند، کوتاه می‌شود و از سوی دیگر، آن بخش از روزانه‌ی کار که وی کار خود را باید به سرمایه‌دار هدیه بدهد، طولانی می‌شود، بدون این که برای آن مزد بگیرد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگلس این‌جا فقط تضاد در حوزه‌ی توزیع، یعنی تقسیم ناعادلانه‌ی ثروت اجتماعی را مطرح می-

^۱ Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Einleitung ..., ebd., S. ۵۹۸

کند، در حالی که مارکس از مفاهیم "فقر مطلق" و "سیه‌روزی" برای هر دو حوزه‌ی تولید و توزیع استفاده می‌کند. بنابراین اتفاقی نیست که انگلس این‌جا از مفهوم "کار اجتماعاً لازم" استفاده می‌کند، در حالی که مارکس در سرمایه قانون ارزش را با استناد به "زمان کار اجتماعاً لازم" متکامل کرده است.^۱ ما این‌جا با خطای لپی انگلس مواجه نیستیم، زیرا مقصود سیاسی وی محدودیت نبردهای طبقاتی به حوزه‌ی توزیع است. وی نمی‌خواهد که کارگران به حوزه‌ی تولید دست بیندازند، و از طریق کوتاهی روزانه‌ی کار مانع رشد نیروهای مولد سرمایه شده و تخیلات کودکانه‌ی وی، یعنی حرکت به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر تاریخ به سوی سوسیالیسم را مخشوش کنند. موضوع نقد اقتصاد سیاسی مارکس اما مشخصاً مربوط به حوزه‌ی تولید، یعنی بردگی کار مزدی و فراروی از آن مناسباتی می‌شود، که البته خود انسان‌ها پدید آورده، اما به دلیل ازخودبیگانگی به انقیاد آن‌ها کشیده شده‌اند. این‌جا دیگر فرقی میان دین، فلسفه و ایدئولوژی با روش تولید کالایی و انباشت سرمایه وجود ندارد. به این عبارت که دین، فلسفه و ایدئولوژی محصول فعالیت فکری انسان‌ها هستند، در حالی که کالا و سرمایه محصول آن فعالیت هستند، که توسط تفکر ازخودبیگانه، یعنی در فقدان خودآگاهی طبقه‌ی کارگر پدید می‌آیند. به همین دلیل است که مارکس در سرمایه و در امتداد نقد دین از بت‌انگاری کالا سخن می‌گوید. مقصود نقد اقتصاد سیاسی مارکس هم تدارک آگاهی تئوری جهت تکامل سوژه‌ی خودآگاه است که فراروی از سلب موضوعیت، ازخودبیگانگی و بروز نازل و غیرانسانی طبقه‌ی کارگر را در دستور انقلاب اجتماعی می‌گذارد. پیداست کسی که

^۱ „Gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit“, „gesellschaftlich notwendige Arbeit“, vgl. ebd., S. ۵۹۸

کتاب سرمایه مارکس را تحت تأثیر آثار متأخر انگلس بخواند، به یک نتایج دیگری می‌رسد.

نتیجه:

با استناد به سرنوشت جزوه‌ی کارمزدی و سرمایه مارکس در دستان انگلس متأخر به خوبی روشن می‌شود، که انگلس نه سهواً، بلکه عمداً دست به تحریف تئوری انتقادی و انقلابی مارکس زد. به این عبارت که با سوژه‌زدایی از دیالکتیک به یک روند دترمینیستی از تاریخ دست یافت که ظاهراً مستقل از پراکسیس، یعنی تنها با رشد نیروهای مولد سرمایه به سوی سوسیالیسم سپری می‌شود. سوسیال رفرمیسم و سوسیال داروینیسم بلشویکی که ظاهراً دشمنانه در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند، تنها با استناد به آثار متأخر انگلس قابل توجیه هستند. به همین منوال، مارکسیسم ایرانی که توسط حزب توده و با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم در ایران ترویج شده، از همین منابع سرچشمه گرفته و تنها در متن تاریخ فرهنگی ایران (وحدت وجود) تفسیر شده است.

بنا بر تجربیات یک قرن اخیر تمامی جریان‌های سوسیال دموکرات و کمونیست که آگاهی تئوریک آن‌ها از آثار متأخر انگلس سرچشمه گرفته است، با بحران مواجه شده و سر جنبش کارگری و کمونیستی را به سنگ کوبیده و با خطر انحطاط مواجه کرده‌اند. تنها راه فراروی از بحران تئوریک موجود، نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده است که به گفته‌ی مارکس مانند یک جلد بی‌رحم با اوضاع موجود رفتار می‌کند و به این ترتیب، آگاهی تئوریک تشکیل اوضاع مطلوب را پدید می‌آورد.

همان‌گونه که این‌جا مستدل و مستند شد، انگلس به سوژه‌زدایی از حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوازی دست زد، در حالی که مارکس فراروی

از سرمایه‌داری را مشروط به خودآگاهی سوژه‌ی انقلابی کرد. به این صورت که انگلس در پیروی از خطای فلسفی خود، یعنی جایگزینی "حرکت ماده" به جای "حرکت ایده" در سیستم هگلی، گرفتار جابجایی سوژه با ابژه در شکل به اصطلاح "ماتریالیستی" آن شد، و ظاهراً در توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد سرمایه (زیربنا) شرایط تحقق سوسیالیسم را یافت. به این ترتیب، انگلس معطوف به شکل ابژه، یعنی گرفتار ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ شد، و لذا ضرورت نقد ماهیت موضوعیت‌یافته‌ی آن، یعنی نقد تاریخ فرهنگی و ایدئولوژی حاکم را به کلی انکار کرد. ما این‌جا با عواقب ماتریالیسم به اصطلاح دیالکتیکی انگلس مواجه می‌شویم، که به صورت دانش متافیزیکی، یعنی آپرور، یعنی بدون شواهد تجربی و مستقل از پراکسیس مولد از آینده‌ی سوسیالیستی نظام سرمایه‌داری گزارش می‌دهد. از این منظر، دیگر هیچ تفاوتی میان مغلطه‌ی انگلس با دین، فلسفه و ایدئولوژی وجود ندارد، زیرا وی نیز انسان‌ها را سلب اراده، استقلال و آزادی، یعنی معطوف به یک قوای غیر و ناکجاآباد تخیلی می‌کند و آن‌ها را به انقیاد محصولات کار خود (کالا و سرمایه) می‌کشد. انگاری که مبدأ و مقصد زندگی انسان‌ها از پیش به صورت دترمینیستی معین شده است، انگاری که کسب آزادی واقعی و تدارک یک زیست هماهنگ با قوانین طبیعی در گرو تحمل اوضاع موجود و توفیق سیاست توسعه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری است. بنابراین تمامی جریان‌های سیاسی که با استناد به آثار متأخر انگلس از سوسیالیسم سخن می‌رانند، سوسیالیسم آن‌ها غیر ممکن است. به این صورت که آن‌ها البته سوسیالیسم را یک ایده‌ی بسیار خوب می‌خوانند، اما تحقق آن‌را به یک آینده‌ی دور و یک ناکجاآباد تخیلی محول می‌کنند. ما این‌جا با یک سوسیالیسم قلابی

مواجه هستیم. بنابراین هر کسی که کتاب سرمایه مارکس را در مضمون آثار متأخر انگلس، یعنی به صورت تشریح تاریخی از نیروهای مولد می-خواند، تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را نمی‌فهمد. پیداست کسانی که مارکس و انگلس را مانند یک روح در دو کالبد پشت سر هم ردیف می-کنند، یا آثار آنها را نخوانده یا این که تناقض‌های شگرف نظری آنها را نفهمیده‌اند. در هر دو حالت عذر بدتر از گناه است.

منابع:

Engels, Friedrich (۱۹۵۵): Marx und die „Neue Rheinische Zeitung“ - ۱۸۴۸ - ۱۸۴۹, Erschienen im Züricher „Sozialdemokrat“, ۱۳. März ۱۸۸۴, Nr. ۱۱, Die Rede, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Die Revolution von ۱۸۴۸ - Auswahl aus der „Neuen Rheinischen Zeitung“, Bd. ۸, S. ۲۹ff., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Einleitung [zu Karl Marx' „Lohnarbeit und Kapital“, Ausgabe ۱۸۹۱], in: MEW, Bd. ۶, S. ۵۹۳ff., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Deutschen Philosophie, in: MEW, Bd. ۲۱, S. ۲۶۱ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۷): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie – Einleitung, in: MEW, Bd. ۱, S. ۳۷۸ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۵۹): Sieg der Konterrevolution zu Wien, in: NRhZ vom ۷. November ۱۸۴۸, Nr. ۱۳۶, in: MEW, Bd. ۵, S. ۴۵۵f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۵): Lohnarbeit und Kapital, in: MEW, Bd. ۶, S. ۳۹۷ff., Berlin (ost)

Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost)

فرشید فریدونی (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از پراکسیس نبرد طبقاتی و خود آگاهی پرولتاریا تا اسطوره سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه ۷۱ ادامه، برلین

فرشید فریدونی (۲۰۱۷): انسان و طبیعت - تفاوت نقش "علم مثبت" در اندیشه ی سیاسی مارکس و انگلس متأخر، در آرمان و اندیشه، جلد دهم، صفحه ۴۶ ادامه، برلین

نقش گئورگی پلخائف در تأسیس مارکسیسم روسی^۱

این فریدریش انگلس پس از درگذشت مارکس بلافاصله به تخطئه‌ی تئوری انتقادی و انقلابی وی پرداخت. به این عبارت که وی در مراسم خاکسپاری مارکس مدعی شد که روش شناخت‌شناسی مارکس و داروین مشابه هستند.^۲ انگاری که ما در طبیعت ناب داروینی هم با یک حرکت دیالکتیکی مواجه هستیم، در حالی که نزد هگل و همچنین مارکس دیالکتیک به معنی نفی آگاهانه است که البته از وجود سوژه، یعنی از فعالیت سوژکتیو انسان متفکر گزارش می‌دهد. به این ترتیب، انگلس با استناد به داروینیسم به سوژه‌زدایی از دیالکتیک پرداخت و در یک عقب‌گرد ارتجاعی به فلسفه‌ی فویرباخ، یعنی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی بازگشت. اما ما اینجا با شناخت‌شناسی بر اساس شیئیّت، مادیت و عینیت مواجه هستیم، در حالی که مارکس پس از فراروی از فلسفه، تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی را بر اساس حسیت، موضوعیت و کلیت متکامل کرده بود. بنابراین مارکس و انگلس متأخر دو طرح کاملاً متفاوت و متناقض از حرکت جامعه‌ی بورژوایی را در نظر داشتند.

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "مارکسیسم در روسیه" در تاریخ ۲۶ ژانویه ۲۰۲۴ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

^۲ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Das Begräbnis von Karl Marx, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۳۳۵ff., Berlin (ost), S. ۳۳۵

بنابراین این تمایزی که ما میان "دیالکتیک سوژکتیو" و "دیالکتیک ابژکتیو" در اثر متأخر انگلس با عنوان *دیالکتیک طبیعت می‌یابیم*، نقض آشکار تئوری انتقادی و انقلابی مارکس است. بر اساس همین مغلطه‌ی انگلس همچنین تمایز میان "ماتریالیسم دیالکتیکی" از "ماتریالیسم تاریخی" پدید آمد که در ادبیات مارکسیستی به وفور یافت می‌شود. به این ترتیب، انگلس از حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوایی سوژه‌زدایی کرده و سوسیالیسم را به صورت سرنوشت محتوم و جهانشمول بشریت، یعنی به صورت یک حرکت ابژکتیو، اجتناب-ناپذیر، خودبخودی و ضرورت تاریخی اعلام می‌کند. انگاری که انسان‌ها باید به اجبار فرماسیون‌های جوامع اولیه، برده‌داری، فئودالیسم و سرمایه‌داری پشت سر بگذارند، تا این‌که نیروهای مولد رشد کرده و در سطح معینی با مناسبات تولید در تضاد قرار بگیرند و این حرکت به اصطلاح مستقل مادی، جامعه را به یک درجه‌ی بالاتر که حسن ختام آن سوسیالیسم است، صعود بدهد. ما اینجا با یک حرکت به اصطلاح خردمندانه از روند تاریخ مواجه هستیم که انگلس آن‌را از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل وام گرفته است. به این عبارت که انگلس "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" در سیستم هگلی کرد و همان مشکلات مثبت‌گرایی را در شکل ظاهراً ماتریالیستی به گفتمان مارکسیست‌ها انتقال داد. ما اینجا با متافیزیک، یعنی با جابجایی سوژه با ابژه مواجه هستیم. انگاری که نه انسان، بلکه تاریخ نقش سوژه، یعنی عنصر آگاه و فعال را به خود گرفته و این در ذات تاریخ است که در مسیر خردمندانه‌ی خود، همان‌گونه که تحولات طبیعت ناب داروینی را به سوی تکامل مغز متفکر انسانی رانده است، در نتیجه سوسیالیسم را هم به صورت یک حرکت منطقی پدید می‌آورد.^۱

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۸۵۸): Briefe - Engels an Marx in London, Manchester, ۱۴. Juli ۱۸۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۳۲۷f., Berlin (ost), S. ۳۳۸, und Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost), S. ۳۰۵f.

پیداست که با سوژه‌زدایی از دیالکتیک، سوژه‌ی واقعی جامعه‌ی بورژوایی، یعنی پرولتاریا سلب آزادی، اراده و آگاهی شده و لذا به انفعال و انقیاد محصولات کار خود (سرمایه، کالا) کشیده می‌شود. ما اینجا با همان جهان وارونه‌ی بورژوایی مواجه هستیم که با جابجایی سوژه (پرولتاریا) با ابژه (تاریخ) دچار شناخت‌شناسی آپریور می‌شود. به این معنی که بدون شواهد تجربی و خودآگاهی پرولتاریا، استقرار سوسیالیسم را از ذات تاریخ نتیجه می‌گیرد. انگاری که تاریخ در مسیر منطقی خود نوید نتایج مثبتی را به ناظر می‌دهد و روند تاریخ گره‌گشای تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی است. اینجا وحدت دیالکتیکی تئوری انتقادی و عمل‌گرا با پراکسیس آگاهانه و انقلابی پرولتاریا که مارکس با استناد به حرکت واقعی جامعه‌ی بورژوایی متکامل کرده است، از هم گسیخته می‌شود و پیداست که روش انتقادی، روشنگری و نبرد طبقاتی به کلی بی معنی می‌گردد.

از منظر انگلس متأخر، پرولتاریا باید ارزش افزایی سرمایه و رشد نیروهای مولد را به فال نیک بگیرد و منافع طبقاتی خود را با منافع ملی همسان بشمارد. آن باید به سیاست توسعه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری، به خشونت دولت بورژوایی، به کار ازخودبیگانه، به مناسبات کالایی تولید و توزیع و بردگی کار مزدی تن بدهد. آن باید مقاومت خود را به انتخابات پارلمانی و گزینش بد در برابر بدتر محدود کند. آن باید مدافع سوسیال رفرمیسم باشد و توفیق آن‌را مسبب اقبال خود بخواند، تا این‌که سرانجام "ذات ماتریالیستی تاریخ" سوسیالیسم را برای آن به ارمغان بیاورد.^۱

مارکس به درستی با عواقب مخرب منطق مثبت‌گرای هگل برای طبقه‌ی کارگر که البته انگلس متأخر هم دچار آن شده بود، به خوبی آشنایی داشت. از

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۷): Einleitung [zu Karl Marx' „Klassenkämpfe in Frankreich ۱۸۴۸ bis ۱۸۵۰.“ (۱۸۹۵)] in: MEW, Bd. ۲۲, S. ۵۰۹f., Berlin (ost)

جمله باید از پرودون و هواداران وی یاد کرد که شرط استقرار سوسیالیسم را تکوین نظام سرمایه‌داری می‌شمردند. به این صورت که آن‌ها تشکیل یک بانک مرکزی جهت اداره‌ی نیروی کار مزدی را در نظر داشتند که عدالت اجتماعی را برقرار سازند. مارکس از یک چنین بانکی به عنوان "یک رژیم استبدادی از تولید و توزیع" سخن می‌راند^۱ و پرودونیست‌ها را "کاسبکار سیاسی" و "برادران قلابی کمونیسم" می‌خواند.^۲ به همین منوال وی در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* هر کسی را که روند تاریخ را ابژکتیو تفسیر می‌کند، مرتجع می‌خواند.^۳ مارکس در طرح اولیه خود از سرمایه در نظر داشت که نخست به نقد تئوری رانت ریکاردو و سپس به نقد انباشت به اصطلاح اولیه بپردازد. اما این روش تحلیل این سؤال‌فاهم را پدید می‌آورد که انگاری نقد اقتصاد سیاسی مارکس تشریح یک روند ابژکتیو و دترمینیستی از مسیر تاریخ اقتصادی را مد نظر دارد.^۴ به همین دلیل مارکس طرح اولیه‌ی خود را کنار گذاشت و از سلول جامعه‌ی بورژوایی، یعنی کالا عزیمت کرد که آن حرکت منطقی سرمایه را به بند نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده بکشد که در حال تکامل است. ما اینجا با یک دستور عمل برای تدارک خودآگاهی سوژه‌ی واقعی، یعنی پرولتاریا مواجه هستیم که عاقبت آن نفی نفی دیالکتیکی است. به این عبارت که سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته، یعنی با آگاهی و اراده (سوبژکتیو) کارگران را استثمار (نفی) می‌کند، و پرولتاریا با کسب خودآگاهی و با اراده (سوبژکتیو) سرمایه‌دار را سلب مالکیت (نفی نفی) می‌کند اینجا به درستی روشن می‌شود

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۴۲, S. ۱۰۵ff. Berlin (ost), S. ۸۹

^۲ Vgl. Briefe, Marx an Josef Weydemeyer von ۱. Feb. ۱۸۵۹, in: MEW, Bd. ۲۹, Berlin(ost), S. ۵۷۳

^۳ Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff., Berlin (ost), S. ۴۰, Fn.

^۴ Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster, S. ۱۷۸

که چرا مارکس نقد انباشت به اصطلاح اولیه را در اواخر جلد اول سرمایه قرار می‌دهد و نقد تئوری رانت و رباخواری را به جلد سوم سرمایه منتقل می‌کند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما با تفاوت‌های شگرف نظری و تناقض روش شناخت‌شناسی میان مارکس و انگلس مواجه هستیم. با این وجود انگلس تا پایان زندگی مارکس هرچه وی می‌گفت، ظاهراً تأیید می‌کرد. برای نمونه باید از یک بیانیه یاد کرد که آن‌ها در تاریخ ۲۱ ژانویه ۱۸۸۲، یعنی ۱۳ ماه قبل از مرگ مارکس و به مناسبت نشر دوم مانیفست حزب کمونیستی به زبان روسی منتشر کردند که مضمون آن به شرح زیر نقش مالکیت کمونی در روسیه (اُبشین) در تکامل کمونیسم است:

«اکنون این پرسش مطرح است: که آیا اُبشین روسی می‌تواند اگر هم در یک شکل تحتانی از ملک اشتراکی بسیار قدیمی از زمین، مستقیماً در یک شکل بالای مالکیت اشتراکی کمونیستی عبور کند؟ یا آن باید بر عکس قبلاً همان روند انحلال را بگذراند که تکامل تاریخی غرب پشت سر گذاشته است؟ تنها پاسخ ممکنه به آن امروز این است؛ اگر انقلاب روسی علامت یک انقلاب پرولتری در غرب شود، این‌طور که هر دو هم‌دیگر را تکمیل کنند، مالکیت اشتراکی روسی کنونی از زمین می‌تواند به نقطه‌ی عزیمت یک تکامل کمونیستی یاری رساند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا به وضوح دستخط مارکس را می‌یابیم. وی بر خلاف انگلس "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" در سیستم هگلی نمی‌کند و به صورت مکانیکی "ذات تاریخ" را در برابر "روح تاریخ" مستقر نمی‌سازد. تاریخ از منظر مارکس یک مسیر جهانشمول

^۱ Marx, Karl / Engels Friedrich (۲۱ Jan. ۱۸۸۲): Vorrede zur zweiten russischen Ausgabe des "Manifests der Kommunistischen Partei", in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۲۹۵f., Berlin (ost), S. ۲۹۶

ماتریالیستی و محتوم که بر آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها حکم می‌راند و آینده‌ی تمامی ملت‌ها را رقم می‌زند، ندارد. انسان‌ها نباید به اجبار سیه‌روزی پرولتاریا انگلستان را تجربه کنند، تا روزی که تاریخ برای آن‌ها سوسیالیسم را به ارمغان بیاورد. به بیان دیگر، این انسان‌ها هستند که از آن مناسبات کلی که البته از نسل‌های گذشته به ارث برده‌اند، عزیمت می‌کنند و پرولتاریا بر اساس زمینه-ی مادی موجود و با خودآگاهی، یعنی سوژکتیو روند تاریخ را به صورت محصول پراکسیس مولد و نتایج نبردهای طبقاتی پدید می‌آورد. بنابراین این پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی انقلابی است که بر اساس همکاری آزادانه‌ی کارگران و مناسبات تولیدی موجود سوسیالیسم را بر پا می‌سازد، و نه آن مناسبات تولیدی که قرار است در صد سال آتی پدید بیایند.

اینجا توجه مارکس به اوضاع روسیه قابل تأمل است. به این دلیل که وی البته انقلاب‌های کارگری در کشورهای غربی و به خصوص انگلستان را مد نظر داشت، اما موجودیت روسیه‌ی پیشامدرن را یک قوای ضد انقلابی می-شمرد. در این دوران دولت تزاری روسیه نه تنها قیام مردمی در مجارستان را سرکوب کرده بود، بلکه به عنوان ژاندارم منطقه کشورهای مدرن غرب اروپا را نیز تهدید به جنگ می‌کرد.^۱ به غیر از این، شخصی به نام نیکلای دانیلسون جلد اول سرمایه را به زبان روسی ترجمه کرده بود که سه هزار نسخه از آن در مدت کوتاهی به فروش رسید. مارکس هم مشخصاً همین مسائل را مد نظر داشت که در اواخر عمر خود زبان روسی را آموخت که از وقایع کشور روسیه مستقیماً آگاه شود.

پس از انتشار جلد اول سرمایه به زبان روسی، دو نظریه‌ی متفاوت از سیاست توسعه‌ی اقتصادی در روسیه پدید آمده بود. یک جریان منسوب به لیبرال‌ها

^۱ Vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west), S. ۱۳۸f.

می‌شد که یک درک دترمینیستی از روند تاریخ داشت و لذا به دنبال کپی-برداری از کشورهای صنعتی در غرب بود. از این منظر، مالکیت کمونی روستاییان مانع تکوین نظام سرمایه‌داری محسوب و باید منهدم می‌شد. دو تن از مارکسیست‌ها به نام: توگان بارانوسکی و بولگاکف نیز از جریان لیبرال حمایت می‌کردند. اهداف آن با استناد به انباشت به اصطلاح اولیه در جلد اول سرمایه موجه می‌شد که از تجزیه‌ی نیروی کار از ابزار تولید و شکل کالایی آن گزارش می‌دهد. بنابراین کتاب سرمایه مارکس در روسیه تبدیل به توجیه لیبرالیستی سیاست توسعه‌ی سرمایه‌داری شده بود.

جریان دوم نارودنیکي نام داشت که تشکیل یک نوع از سوسیالیسم مردمی را در نظر داشت. نارودنیکي ادعا داشت که روسیه باید یک راه دیگری برای توسعه‌ی اقتصادی کشور بیابد که از سیه‌روزی انبوه مردم و نبردهای خشن طبقاتی ممانعت کند. سوسیالیسم مورد نظر نارودنیکي باید بر اساس مالکیت کمونی روستاییان متکامل می‌شد. یکی از سرکردگان نارودنیکي همین مترجم جلد اول سرمایه به زبان روسی، نیکولای دانیلسون بود. با وجودی که وی در اوایل نسبت به رشد سرمایه‌ی صنعتی در روسیه بسیار خوشبین بود، اما بعد از مشاهده‌ی عواقب مخرب تولید کالایی بر روستاها نظریاتش عوض شد. وی در کتابی که با عنوان /اقتصاد ملی در روسیه و رهایی کشاورزان نوشت، اقرار می‌کند که اولین نشانه‌ها از شکوفایی تولید سرمایه‌داری چشمان وی را نابینا کرده و لذا وی به درستی قادر به تشخیص ماهیت آنتاگونیستی سرمایه‌داری نشده بود. به این عبارت که عبور به سوی روش تولید سرمایه‌داری بازار داخلی را محدود می‌کند، زیرا کالاهای صنعتی به روستاها راه یافته و بخش‌های جانبی از تولید و مانوفاکتور روستایی را به کلی منهدم کرده‌اند. از طرف دیگر، تولید صنعتی با فن‌آوری جدید صورت می‌گیرد که همواره به تعداد کمتری از کارگران مزدی نیاز دارد، از این بابت، ۲۰ تا ۲۵ درصد مردم روستایی بیکار

و به سوی شهرها روانه شده‌اند، البته بدون این‌که آنجا کار بیابند. اینجا وی از یک ناهماهنگی اقتصادی سخن می‌راند که محصول محدودیت بازار داخلی بوده و منجر به رکود و بحران اقتصادی شده است. سپس دانیلسون در یک مقایسه‌ی تطبیقی میان اقتصاد روسیه با اقتصاد انگلستان به این نتیجه می‌رسد که دولت انگلستان قادر است که از طریق بازار جهانی، بحران‌های اقتصاد ملی را مدیریت کند، در حالی که روسیه اصولاً هیچ نقشی را در بازار جهانی بازی نمی‌کند. اینجا دانیلسون نتیجه می‌گیرد که تجزیه‌ی کامل توسعه‌ی صنعت از کشاورزی و تضادهای عریان طبقاتی منجر به یک بحران عمیق اجتماعی در روسیه شده است.^۱

تحت تأثیر این کشمکش تئوریک پیرامون خوانش سرمایه‌ی روسی در سال ۱۸۷۷ میلادی در نامه‌ای از مارکس نظرخواهی می‌کند. مارکس در جواب این نامه به اصلاحات ارضی روسیه از سال ۱۸۶۱ رجوع و نظر خود را به شرح زیر اعلام می‌کند:

«اگر روسیه ادامه داده و آن راهی را تعقیب کند که از سال ۱۸۶۱ اتخاذ کرده است، بعداً زیباترین شانس را از دست می‌دهد که تاریخ تا کنون به یک ملت عرضه کرده است، آن هم از این جهت که تمامی افت و خیز فاجعه‌بار سیستم سرمایه‌داری را سپری کند (...) اگر انسان هر کدام از این تکامل‌ها را برای خود تحصیل و بعداً آن‌ها را با یکدیگر مقایسه کند، به سادگی کلید این ظواهر را می‌یابد، اما انسان هیچ‌گاه به یک کلید جهانشمول از یک تئوری کلی - تاریخی

^۱ Danielson, N. (۱۸۹۹): Die Volkswirtschaft in Russland nach der Bauernemanzipation, München, und vgl. Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx ... ebd., S. ۱۹۹

- فلسفی دست نمی‌یابد که بزرگترین حسن آن در این است که فرا تاریخی بوده باشد.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس برای روسیه نسخه‌ی جهانشمول اقتصادی نمی‌پیچد، بردگی کار مزدی را برای پرولتاریا و تولید کالایی را برای روسیه تجویز نمی‌کند و بساط کار از خودبیگانه را گسترش نمی‌دهد. وی به کارگران پیام نمی‌دهد که سیه‌روزی را تحمل کنید و نابودی محیط زیست را به جان بخرید، زیرا همین که شما از دالان‌های فتودالیسم و سرمایه‌داری عبور کردید، مسیر تاریخ بنا بر ذات خود برای شما سوسیالیسم را به ارمغان می‌آورد. به این معنی که مارکس این چنین هجویات دترمینیستی را که انگلس متأخر نمایندگی می‌کرد، به کارگران روسیه پیشنهاد نمی‌کند. ما مضمون این نامه را در پیشگفتار نشر اول سرمایه نیز می‌یابیم. مارکس اینجا تأکید می‌کند که کشور صنعتی پیشرفته به کشور عقب افتاده آینده‌اش را نشان می‌دهد. این‌جا وی حتا از قوانین غیر قابل انکار حرکت اقتصادی جامعه‌ی مدرن سخن می‌گوید، اما هم‌زمان نیز تأکید می‌کند که با شناخت طبیعت این قوانین می‌توان درد و مدت زایمان یک نظم نوین را کاهش داد.^۲

بنابراین از منظر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس یک شاه‌کلید جهانشمول برای توسعه‌ی اقتصادی و استقرار سوسیالیسم وجود ندارد. ملت‌های متفاوت می‌توانند از ملت‌های دیگر بیاموزند و بر اساس پراکسیس مولد و مناسبات موجود و موضوعیت‌یافته‌ی اجتماع خود راهکارهای متفاوتی را برای آینده طراحی کنند، با نقد تاریخ و فرهنگ سنتی خود روش مدرن تولید را

^۱ Marx, Karl (Now. ۱۸۷۷): Brief an die Redaktion der „Otetschestwennyje Sapiski“, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۱۰۷۴., Berlin (ost), S. ۱۰۸, ۱۱۲

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۱۲, ۱۵۴.

سازماندهی کرده و با فراروی از قانون ارزش، تولید کالایی، حق مالکیت خصوصی و بردگی کار مزدی نظام سوسیالیستی مطلوب خود را مستقر سازند.

از آنجا که دانیلسون در حال ترجمه‌ی جلد دوم و سوم سرمایه به زبان روسی بود و انگلس پس از فوت مارکس تنها مفسر معتبر آثار وی محسوب می‌شد، در نتیجه وی را مدام با نظریات نارودنیکي مواجه می‌کرد. برای نمونه از وی می‌پرسید آیا مالکیت کمونی روستایی می‌تواند تبدیل به زیربنای یک اقتصاد شکوفا و نوین شود؟ آیا با وجود ضرورت صنعت بزرگ برای روسیه، توسعه‌ی اقتصادی حتماً باید در شکل سرمایه‌داری متحقق گردد؟ در یک نامه به دانیلسون، انگلس به شرح زیر به پرسش‌های وی پاسخ می‌دهد:

«روند دگرگونی حدود ۵۰۰ هزار مالک و ۸۰ میلیون کشاورز به یک طبقه‌ی جدید از مالکان بورژوازی تنها می‌تواند تحت زجر وحشتناک و تنش‌های متراکم متحقق گردد. اما تاریخ سنگدل‌ترین خدای همه‌ی خدایان است و آن ارابه‌ی پیروزی خود را بر روی تپه‌ها از لاشه‌ها هدایت می‌کند، نه تنها در جنگ، بلکه و همچنین در زمان‌هایی از رشد "صلح‌آمیز" اقتصادی. و ما مردان و زنان متأسفانه چنان ابله هستیم که هیچ‌گاه نمی‌توانیم شهادت در جهت یک پیشرفت واقعی را به خرج دهیم، مگر این‌که از طریق آن زجر به حرکت بیاییم که کم و بیش از هر اندازه‌ای لبریز می‌شود.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی تقاد ملاحظه می‌کند، انگلس اینجا مشخصاً عکس نظریات مارکس را نمایندگی می‌کند و برای روسیه نسخه‌ی جهانشمول اقتصادی می‌پیچد، ما اینجا با عواقب جایگزینی "حرکت ماده" به جای "حرکت ایده" در سیستم هگلی مواجه هستیم. تفاوت آن‌ها تنها این‌جا است که حرکت

^۱ Engels, Friedrich (۱۸۹۳): Briefe, Engels an Danielson, (London, ۲۴. Feb. ۱۸۹۳), in: MEW, Bd. ۳۹, S. ۳۶۴, Berlin (ost), S. ۳۸

ایده نزد هگل سوژکتیو و حرکت ماده نزد انگلس ظاهراً ابژکتیو است. وجوه مشترک آن‌ها استقلال از پراکسیس، تولید اشکال متافیزیکی، سوداگری و انفعال سوژه‌ی واقعی (پرولتاریا) هستند. انگاری که دولت بورژوازی و سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته نقش سوژه‌ی فعال را ندارند که با آگاهی و اراده و جهت ارزش‌افزایی سرمایه‌انسان‌ها را به سیه‌روزی و بردگی کار مزدی می‌کشند، بلکه این در ذات تاریخ است که به صورت سوژه، یعنی یک خدای سنگدل فعال شده و با آگاهی و اراده‌ی پیروزی خود را بر روی تپه‌ها از لاشه‌ها هدایت می‌کند. اینجا دیگر نه خبری از ضرورت نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی جهت ترویج خودآگاهی طبقه‌ی کارگر وجود دارد و نه باید از دیالکتیک تئوری انتقادی و عمل‌گرا با پراکسیس انقلابی طبقه‌ی کارگر که مارکس متکامل کرده است، سخن گفت. لاجرم کمونیست‌ها باید شهادت و خردمندی به خرج دهند و ناظر تپه‌های پر از لاشه از انسان‌ها باشند. آن‌ها باید از مقاومت دست بکشند و با حاکمیت بورژوازی همراه شوند، آن‌ها باید به صورت فعال اوضاع موجود را موجه کنند و از ناکجاآباد سوسیالیسم برای نسل‌ها آتی قصه بگویند و یا این‌که به کلی سکوت کنند، و اگر احیاناً اعتراض و مقاومت کنند، بیش از یک ابله نیستند. این نسخه‌ای است که انگلس پس از مرگ مارکس برای سیاست توسعه‌ی اقتصادی در روسیه پیچد.

این‌جا بلافاصله پرسش طرح می‌شود، مگر استالینیست‌ها، مائوئیست‌ها و پولپوتیست‌ها چه جنایاتی را مرتکب شده‌اند که انگلس آن‌ها را اینجا با رجوع به ذات سنگدل تاریخ موجه نمی‌کند؟ همین هجووات را نیز می‌توان در مورد شاه و ساواکی در نظام گذشته و همچنین در مورد آخوند و توده‌ای که ضد انقلاب سیاه و سرخ را بر نسل آرمان‌گرای انقلاب بهمن تحمیل کردند، گفت. انگاری که این جنایتکاران اصولاً خودشان کاره‌ای نیستند و تنها این خدای بدذات و سنگدل تاریخ بوده که این فجایع را به صورت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر

پدید آورده است. این جماعت توده‌ای و فدایی اکثریتی که پرونده‌های قطور جنایی و قضایی را با خود یدک می‌کشند، تا هم‌کنون همین را می‌گویند. در حالی که هنوز از دفاع از نظام جنایتکار جمهوری اسلامی دست نکشیده‌اند، اما همواره تأکید می‌کنند که ما ایرانیان یک جمهوری به این آخوندها بدهکار بودیم، تا با چهره‌ی واقعی آن‌ها آشنا شویم. این شیوه‌ی تفکر ضد انقلابی تنها با استناد به آثار متأخر انگلس قابل توجیه است که به روند تاریخ یک ذات مثبت‌گرا نسبت می‌دهد.

اما تناقض نظری انگلس با مارکس از همان اوایل روشن بود. از جمله باید کتاب پلاخنف با عنوان *درباره‌ی پرسش تکامل درک مونیستی از تاریخ*^۱ یاد کرد که تحت تأثیر کشمکش تئوریک بر سر سیاست توسعه‌ی اقتصادی در روسیه منتشر شد. پلاخنف اینجا از "آشفته‌گی متدیک" سخن می‌گوید. انگاری که وی میان مارکس و انگلس این سو و آن سو کشیده می‌شود. وی نخست کسانی که تکامل سرمایه‌داری را ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر می‌شمردند، "اتوپست" می‌خواند، و با استناد به نامه‌ای که مارکس برای مجله‌ی روسی‌زبان فرستاده بود، در مقابل آن‌ها موضع می‌گیرد:

«آیا سرمایه‌داری یک مرحله‌ی تقدیری و اجتناب‌ناپذیر است که هر جامعه‌ی انسانی باید از آن عبور کند؟ زمانی مردم بر این باور بودند که مارکس به این سوال مثبت پاسخ می‌دهد و این را بسیار جدی گرفتند. اما زمانی که نامه‌ی معروف مارکس (...) منتشر شد، مردم از دیدن این که مارکس ماهیت "اجباری" مرحله‌ی (انباشت به اصطلاح اولیه) را تأیید نکرده، تصمیم به شادکامی گرفتند: حال او شاگردان روسی خود را حسابی شرم‌منده کرده است.»^۱

^۱ Plechanow G. P. (۱۹۷۵): Zur Frage der Entwicklung der monistischen Gesellschaftsauffassung, Berlin (ost), S. ۳۰۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، پلاخائف اینجا در پیروی از مارکس در برابر ابژکتیویست‌ها موضع می‌گیرد، تا توسط سوژه‌گرایی یک مسیر متفاوت از کشورهای مدرن غربی را به سوی سوسیالیسم د نظر بگیرد. اما وی همزمان در پیروی از هگل یک معنای جهانشمول برای دیالکتیک قائل می‌شود،^۱ تا در پیروی از انگلس متأخر داروینیسیم را با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به شرح زیر به اصطلاح آشتی دهد:

«داروین موفق شد، این سؤال را حل کند که چگونه گونه‌های گیاهی و جانوری در مبارزه برای بقا به وجود می‌آیند. مارکس موفق شد، این سوال را حل کند که چگونه انواع مختلف سازمان‌های اجتماعی در مبارزه‌ی انسان‌ها برای بقا پدید می‌آیند. منطقاً تحقیقات مارکس دقیقاً از جایی آغاز می‌شوند که تحقیقات داروین به پایان می‌رسند (...). روحیه تحقیق برای هر دو متفکر کاملاً یکسان است. به همین دلیل می‌توان گفت که مارکسیسم، داروینیسیمی است که در علوم اجتماعی به کار گرفته می‌شود (...).»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا ظاهراً با یک حرکت جهانشمول در مضمون هگلی آن، یعنی با یک منطق مثبت‌گرا از روند تاریخ، اما در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن مواجه هستیم که پلاخائف آن‌را با استناد به نامه‌ی مارکس به مجله‌ی روسی و در نقد ابژکتیویست‌ها در همین کتاب رد کرده بود. وی اینجا برای تشریح حرکت به اصطلاح دیالکتیکی - مانند انگلس در کتاب *آنتی دروینگ* - از رشد دانه به خوشه‌ی جو استفاده می‌کند. انگاری که پلاخائف نیز اصولاً مشکلی در این نمی‌بیند که طبیعت ناب داروینی فاقد سوژه-ی درون‌ذاتی است و حرکت طبیعت آنجا در فقدان آگاهی، آزادی و اراده به وقوع می‌پیوندد و در واقع تنها محصول تأثیر متقابل ابژه‌ها است. به این

^۱ Vgl. ebd., S. ۱۰۰

^۲ Ebd., S. ۲۷۹f., Fn

ترتیب، نطفه‌ی سوسیال داروینیسیم توسط پلاخانف و با استناد به آثار متأخر انگلس در مارکسیسم روسی کاشته می‌شود. اما ما با استناد به آثار مارکس می‌دانیم که وی انتقال داروینیسیم به قوانین جامعه‌ی بشری را مسخره می‌شمارد. برای نمونه وی در گروندریسه تأکید می‌کند که طبیعت لوکوموتیو، تلگراف و صنعت نمی‌سازد. بنابراین این انسان‌ها هستند که با پیروی از دانش، یعنی سوبژکتیو ابزار تولید را تکامل می‌دهند، بر اساس زمینه‌ی متضاد مادی تقسیم کار می‌کنند، طبقاتی اجتماعی را پدید می‌آورند و توسط دین، فلسفه و ایدئولوژی سلطه‌ی طبقه‌ی حاکم را توجیه می‌کنند. بنابراین انسان‌ها با آگاهی بساط استثمار انسان از انسان و کار از خودبیگانه را گسترش می‌دهند. به همین منوال، این انسان‌ها هستند که از استثمار به خشم می‌آیند و در نبرد طبقاتی به خودآگاهی می‌رسند. پیداست که اینجا حرکت سوبژکتیو جامعه‌ی انسانی از طبیعت ابژکتیو مجزا می‌شود. به همین دلیل مارکس در سرمایه می‌گوید: تاریخ طبیعت، یعنی داروینیسیم به من ربطی ندارد. آنچه موضوع نقد مارکس است، رفتار هدفمند و اراده‌ی انسان‌ها است که در طبیعت ناب وجود ندارد.

پلاخانف این کتاب را بین سال‌های ۱۸۹۲ تا ۱۸۹۴ میلادی، یعنی در زمان تبعید در سوئیس نوشت. وی در ماه اوت ۱۸۹۴ میلادی به لندن سفر کرد و تا نوامبر همین سال در آنجا ساکن بود. وی در همین زمان با انگلس ملاقات و تماس مکاتبه‌ای برقرار کرد. به نظر می‌رسد که انگلس در این زمان موفق می‌شود که وی را از "آشفته‌گی متدیک" آسوده سازد و ماتریالیسم متافیزیکی خود را به جای تئوری انتقادی و انقلابی مارکس جا بزند. از این پس، پلاخانف از یک روند ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر مادی به سوی سوسیالیسم سخن راند. در این زمان دانیلسون ترجمه‌ی روسی جلد دوم سرمایه را منتشر کرد، در حالی که بحث پیرامون سیاست توسعه‌ی اقتصادی روسیه شکل عامیانه و

پوپولیستی به خود گرفته بود. به این عبارت که توگان بارانوسکی و بولکاگف با استناد به "مدل بازسازی" در جلد دوم سرمایه مدعی بودند که سرمایه‌داری همواره بازار خود را پدید می‌آورد و لذا در درجه‌ی بالاتری خود را بازتولید و تثبیت می‌کند. یعنی آن‌ها کتاب سرمایه مارکس را نه به عنوان مانیفست خودآگاهی طبقه‌ی کارگر، بلکه به صورت تئوری حاکمیت بورژوازی جهت تکامل نیروهای مولد تفسیر می‌کردند. اینجا نظریه‌ی هماهنگی تولید با مصرف دشمنانه در برابر نظریه‌ی ناهماهنگی نارودنیکی قرار گرفته بود.^۱

از آن‌جا که دانیلسون توسط ترجمه‌ی سرمایه مستقیماً با نظریات مارکس آشنا بود، در نتیجه توضیحات انگلس را نمی‌پذیرفت. وی در نامه‌ای به انگلس پافشاری می‌کند که اگر مارکس مکتوباتی در ارتباط با مالکیت کمونی روستایی در روسیه نوشته است، برای وی ارسال کند. لحن این نامه‌ها بسیار تند است، انگلس در جواب این نامه به دانیلسون می‌نویسد که چیز قابل استفاده‌ای برای "مترجم روسی" نیافته است.^۲

انگلس در واقعیت به دانیلسون می‌گوید که تو تنها یک مترجم هستی و من و مارکس بودیم که فعالیت تئوریک را به نهایت رساندیم. این ادعای انگلس را ما می‌توانیم در پیشگفتار کتاب منشأ خانواده‌ی ... وی نیز بیابیم. هم‌زمان پلاخانف اصرار داشت که انگلس به نقد تئوریک نارودنیکي بپردازد و سلطه‌ی نظری دانیلسون را درهم بشکند. از آنجا که انگلس به خوبی می‌دانست که دانیلسون دست وی را خوانده است و از آنجا که ماتریالیسم متافیزیکی وی با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس تفاوت‌های ماهوی دارند، در نتیجه از زیر این وظیفه به شرح زیر شانه خالی می‌کند:

^۱ Vgl. Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen Kapitl, Bd. III, S. ۵۲۴ff., ca ira Verlag, S. ۵۴۶ff.

^۲ Engels, Friedrich (۱۸۹۵): Briefe, Engels an Danielson (London, ۵. März ۱۸۹۵), in: MEW, Bd. ۳۹, S. ۴۲۲f., Berlin (ost), S. ۴۲۲

«آن چیزی که مربوط به دانیلسون می‌شود، گمان می‌کنم با وی کاری نمی‌شود کرد (...) این غیر ممکن است که با این نسل از روس‌ها که وی به آن تعلق دارد، تبادل نظر کرد، [این نسل] همواره به یک میسیون کمونیستی ناگهانی اعتقاد دارد که روسیه، [یعنی] روسیه‌ی واقعی مقدس را از دیگر ملت‌های نامقدس متمایز می‌کند. در ضمن، در یک کشور مانند سرزمین شما که صنعت بزرگ مدرن با جماعت روستایی اولیه تلاقی می‌کند و تمامی درجات از تمدن در جوار یکدیگر وجود دارند، در یک سرزمین که به غیر از این، از طریق دیوار ذهنی چینی کم و بیش محصور شده و استبداد را مستقر ساخته است، در یک چنین سرزمینی انسان نباید تعجب کند اگر آن‌جا ایده‌های غیر ممکن و عجیب و غریب به وجود بیایند. (...) این یک فاز است که کشور [شما] باید تجربه کند. همراه با رشد شهرها انزوای آدم‌های پر استعداد محو می‌شود و با آن این آشفته‌گی ذهنی (...)»^۱.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس در نامه‌ای که به هیئت تحریریه‌ی مجله‌ی روسی نوشت، بر این نکته تأکید کرد که انسان هیچ‌گاه به یک کلید جهانشمول از یک تئوری کلی - تاریخی - فلسفی دست نمی‌یابد که بزرگ‌ترین حسن آن در این است که فرا تاریخی و جهانشمول بوده باشد. اما انگلس با جایگزینی "حرکت ماده" به جای "حرکت ایده" در سیستم هگلی، ظاهراً به یک چنین کلیدی دست یافته است. در حالی که مارکس از تجویز نسخه‌های کلی و فراتاریخی اصولاً ممانعت می‌کرد و با استناد به تاریخ، فرهنگ و پراکسیس مولد در کشورهای متفاوت نظریه‌ی مشخص خود را ارائه می‌داد، اما انگلس بدون در نظر داشتن عواقب اجتماعی و محیط زیستی، نسخه‌های جهانشمول برای توسعه‌ی سرمایه‌داری صادر می‌کرد.

^۱ Engels Friedrich (۱۸۹۵): Briefe, Engels an Plechanow (London, ۲۶. Feb. ۱۸۹۵), in: MEW, Bd. ۳۹, S. ۴۱۶f., Berlin (ost), S. ۴۱۶f.

به این ترتیب، مارکسیست‌های روسی تحت تأثیر همان ماتریالیسم متافیزیکی و رابطه مکانیکی زیربنا با روبنا که انگلس به تنهایی از طریق روش التقاطی خود ابداع کرده بود، قرار گرفتند. آن‌ها به خود تلقین می‌کردند که مسیر تاریخ یک ذات ماتریالیستی و دترمینیستی دارد. انگاری که توسعه‌ی زیربنای اقتصادی از بطن خود منطق‌های طبقه‌ی کارگر را آشکار خواهد کرد و سوسیالیسم را خودبخودی پدید خواهد آورد. از این منظر تاریخ نقش سوژه را به خود می‌گیرد و موضوع خودآگاهی پرولتاریا و دیالکتیک آگاهی تئوریک و پراکسیس نبردهای طبقاتی منتفی می‌شود. مانیفست این انحراف ایدئولوژیک از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، کتاب پلخائف با عنوان *مسائل اساسی مارکسیسم* است که در سال ۱۹۰۸ میلادی منتشر شد. در حالی که وی در گذشته از "ماتریالیسم دیالکتیکی" به عنوان "فلسفه‌ی مارکس" و "فلسفه‌ی فعالیت" سخن می‌راند، اما این‌جا فعالیت سوژکتیو را "فاتالیسم"، یعنی تقدیرگرانه می‌خواند و سپس تحت عنوان "مارکسیسم" به شرح زیر از "جهان‌بینی مارکس و انگلس" سخن می‌گوید:

«این دیدگاه‌ها در پیکر نهایی، منظم‌شده و تکمیل‌مکفی، هر چند به شکل پولمیک، در بخش اول اثر انگلس درباره‌ی "تحول آقای اُیگن دورینگ در علم" ارائه شده‌اند. در جزوه‌ی برجسته‌ی همین نویسنده: "لودویگ فویرباخ و خروجی فلسفه‌ی کلاسیک آلمان" دیدگاه‌هایی که اساس فلسفه‌ی مارکسیسم را تشکیل می‌دهند، به درستی به شکلی مثبت تشریح شده‌اند. انگلس در مقدمه‌ی ترجمه-ی انگلیسی جزوه‌ی "تکامل سوسیالیسم از اتوپی به علم" (...) توصیفی مختصر اما بسیار روشن از همین دیدگاه‌ها را در رابطه با آگنوستیسم ارائه می‌دهد. تا آن‌جا که به مارکس مربوط می‌شود، موارد زیر برای درک جنبه‌ی فلسفی آموزه-های وی بسیار مهم است: (...) نه تنها توصیفی که خود او از ماتریالیسم دیالکتیکی - در تفاوت با دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل - در مقدمه‌ی نشر دوم

جلد اول "سرمایه" ارائه می‌دهد، بلکه بسیاری از اشاره‌های یگانه که به صورت پراکنده در همان جلد پیدا می‌شوند.^۱

همان‌گونه که در جای دیگری با خواننده‌ی نقاد در میان گذاشتم، مارکس کتاب *آنتی دورینگ* انگلس را هیچ‌گاه نه تأیید و نه آن‌را به کسی پیشنهاد کرد و حتا یک پیشگفتار برای آن ننوشت. جزوه‌ی *تکامل سوسیالیسم از اتویی به علم‌هم* قرار بود که مارکس و انگلس مشترکاً بنویسند که البته بر سر محتوای آن به توافق نرسیدند و انگلس آن‌را به تنهایی به صورت خلاصه‌ی *آنتی دورینگ* نوشت، بدون این‌که نامی از وی بیاورد. منبع سوم پلخائف، یعنی جزوه‌ی *لودویگ فویرباخ و خروجی فلسفه‌ی کلاسیک آلمان* هم انگلس به تنهایی و پس از مرگ مارکس نوشت.^۲ اینجا پلخائف سهم مارکس را به این خلاصه می‌کند که وی دیالکتیک هگل را بر پایه‌ی ماتریالیستی مستقر کرده که البته این هم غلط است، زیرا وی از آن تکامل مجرد ماتریالیسم بر خلاف ایده‌آلیسم را می‌فهمد. انحراف فلسفی پلخائف از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به این عبارت است که وی در پیروی از آثار متأخر انگلس، شکاف ایده‌آلیسم هگل با ماتریالیسم فویرباخ را توسط نقد اقتصاد سیاسی مارکس ظاهراً پر می‌کند. برای نمونه وی ادعا دارد که فویرباخ از دیالکتیک استفاده محدودی کرده است، در حالی که فویرباخ دیالکتیک را به عنوان یک روش برای تکامل یک دین این‌جهانی اصولاً رد می‌کرد. نمونه‌ی بعدی استناد وی به *آنتی دورینگ* است که تکامل گیاه را یک حرکت دیالکتیکی می‌خواند، اما مارکس از دیالکتیک آن حرکتی را در نظر دارد که دارای اراده و قدرت نفی و ماهیتاً

^۱ Plechanow, Georgi, W. (۱۹۷۳): Die Grundprobleme des Marxismus, D. Rjazanow

(Hrsg.), Übersetzt von Karl Schmückle, in: archiv – drucke, Nr. ۴, Berlin (west), S. ۱۵f.

^۲ فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): *آنتی دورینگ با آنتی مارکس؟* از پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزیم، صفحه‌ی ۷۱ ادامه، برلین

انتقادی و انقلابی، یعنی سوپژکتیو است.^۱ یعنی ما اینجا با انسان به عنوان سوژه‌ی دورن‌ذاتی مواجه هستیم، در حالی که هیچ گیاهی قبل از این که ژن-هایش شروع به جهش کنند، یک مقاله انتقادی نمی‌نویسد، دست به سازماندهی نمی‌زند و حزب و دولت تشکیل نمی‌دهد.

موضوع فعالیت تئوریک مارکس فراروی از فلسفه توسط پراکسیس است و لذا وی نه خود را مارکسیست می‌خواند و نه ادعا داشت که فلسفه، ایدئولوژی و یا جهان‌بینی متکامل کرده است.^۲ بنابراین مارکسیسم تنها محصول فرافکنی انگلس متأخر است، تا ماتریالیسم متافیزیکی خود را جایگزین تئوری انتقادی و انقلابی وی کند که البته نه تنها سوسیال دموکرات‌ها، بلکه کمونیست‌ها نیز به این دام افتادند. ما اینجا با یک عقب‌گرد ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ مواجه هستیم که پلخائف آن‌را با استناد به انگلس متأخر توجیه می‌کند. به این عبارت که وی در پی اثبات توافق نظری مارکس با فویرباخ در می‌آید. اینجا وی به نادرستی ادعا می‌کند که فویرباخ از انسان عزیمت کرد که به مادیت مغز انسان دست بیابد و این شناخت ماتریالیستی تبدیل به اصول فلسفه‌ی مارکس و انگلس شد. اما این تنها ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی است که بر اساس عینیت، شیئیت و مادیت متکامل شده و فقط توسط انگلس متأخر نمایندگی می‌شود. از منظر مارکس، تفکر نه محصول مادیت مغز انسان، بلکه محصول روابط واقعی در جامعه بشری و پراکسیس مولد است که بر اساس حسیت، موضوعیت و کلیت از یک تاریخ فرهنگی مشخص و تمدن انسانی گزارش می‌دهد.

^۱ Vgl. Plechanow, Georgi, W. (۱۹۷۳): Die Grundprobleme ..., ebd., S. ۳۸f.

^۲ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Briefe - Engels an Bernstein (۲./۳. November ۱۸۸۲), in: MEW, Bd. ۳۵, S. ۳۸۶f., Berlin (ost), S. ۳۸۸, Fn. ۷

افزون بر این‌ها مارکس از انسان به عنوان "موجود فعال" عزیمت می‌کند، در حالی که انسان‌شناسی فویرباخ بر اساس "موجود حساس" بر پا شده است. اینجا پلخائف در پیروی از آثار متأخر انگلس رابطه‌ی زیربنا با روبنا را عینی، انفرادی و مکانیکی تشریح می‌کند، در حالی که هستی نزد مارکس یک شکلی اجتماعی دارد و در متن یک تاریخ فرهنگی وساطت می‌شود. بنابراین پلخائف کاملاً نادیده می‌گیرد که انسان منفرد و انتزاعی فویرباخ در واقع به شکل خاصی از جامعه تعلق دارد و آگاهی بدون واسطه از مواد مادی مغز انسان نشأت نمی‌گیرد. از این بابت مارکس تأکید می‌کند که "هستی اجتماعی آگاهی را معین می‌کند." وی در جای دیگری تأکید می‌کند "آگاهی چیز دیگری به غیر از هستی آگاهانه نیست."^۱ اما این‌جا با دیالکتیکی هستی با آگاهی مواجه هستیم که توسط جامعه وساطت می‌شود. به همین دلیل هم مارکس نه تنها از فریب و ازخودبیگانگی، بلکه از خودفریبی و ازخودبیگانگی خودکرده هم سخن می‌راند. فویرباخ اما هستی انسان را نه دیالکتیکی، بلکه مکانیکی، یعنی نتیجه‌ی ادراکات حسی و یا همان آگاهی می‌فهمد. بنابراین پلخائف از مغلطه‌ی فلسفی که انگلس متأخر پدید آورده، نتیجه می‌گیرد که مارکس را تنها از طریق آشنایی با فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ می‌توان فهمید. از این پس، پلخائف با یک ارجاع نادرست به کتاب سرمایه و تز اول مارکس درباره فویرباخ مدعی می‌شود که تفاوت شناخت‌شناسی مارکس با فویرباخ تنها در این است که فویرباخ وجه انفعالی (مشاهده‌ی حسی) و مارکس وجه فعال (کار) انسان را مد نظر داشته‌اند و سپس با استفاده از مفاهیم غلط‌انداز مانند: "ماتریالیسم مدرن" و "ماتریالیسم فویرباخ، مارکس و انگلس" به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«اصولاً قوانین هستی، هم‌زمان قوانین تفکر نیز هستند. فویرباخ این‌گونه سخن راند. و انگلس در کشمکش خود با دورینگ همین موضوع را، هرچند گاهی با

^۱ Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Die deutsche ... ebd., S. ۲۶

کلمات متفاوت، توضیح می‌دهد. از این به درستی روشن می‌شود که تا چه اندازه بخش مهمی از فلسفه‌ی فویرباخ در فلسفه‌ی مارکس و انگلس اقتباس شده است (...). فویرباخ اشاره می‌کند که "من" نزد ما فقط ابژه‌ای را می‌شناسد که تأثیر آن را متحمل می‌شود. مارکس پاسخ می‌دهد: "من" نزد ما ابژه را می‌شناسد، همین‌که به نوبه خود بر ابژه تأثیر می‌گذارد (...). با این وجود باید پذیرفت که شناخت‌شناسی مارکس در مسیر مستقیم فویرباخی آن زاده شده است، یا - اگر بخواهید - در واقعیت شناخت‌شناسی فویرباخ است که تنها با اصلاحات ژنیال مارکس عمیق‌تر شده است.^۱

همان‌گونه که قبلاً هم یادآور شدم، انگلس فلسفه ماتریالیستی فویرباخ را یک مهره‌ی میانی بین سیستم هگلی و ماتریالیسم تاریخی توصیف می‌کند، اگرچه مارکس با استناد به پراکسیس و پس از تدوین تریه‌ای درباره‌ی فویرباخ از فلسفه به کلی فراروی کرد. بنابراین پلخائف از آن پیش‌فرض‌های نادرستی عزیمت می‌کند که آن‌ها را از آثار متأخر انگلس وام گرفته است. همین‌که وی مدعی می‌شود که شناخت‌شناسی مارکس از فویرباخ برگرفته و تنها عمیق‌تر شده، حرف یامفت انگلس است که فلسفه‌ی فویرباخ را یک مهره‌ی میانی بین سیستم هگلی و نظریات به اصطلاح مشترک خود با مارکس، یعنی ماتریالیسم تاریخی می‌شمارد، در حالی که فویرباخ اصولاً شناخت‌شناسی دیالکتیکی را قبول نداشت. علاوه بر این، مارکس به تاریخ ماتریالیستی می‌پرداخت، در حالی که فویرباخ آن را ایده‌آلیستی تفسیر می‌کرد. عدم آگاهی پلخائف از روش شناخت-شناسی فویرباخ این سوءتفاهم را پدید می‌آورد که انگاری از طریق مشاهده، یعنی عینیت می‌توان به واقعیت پی برد. انگاری که تفکر محصول قوای حسی و فعالیت ناب مغز انسان منفرد است. ما این‌جا با تفاوت‌های شگرفی مواجه

^۱ Plechanow, Georgi, W. (۱۹۷۳): Die Grundprobleme ... ebd., S. ۲۳f., und vgl. Pannekoek, Anton (۱۹۶۹): Lenin als Philosoph, Alfred Schmidt (Hrsg.), Frankfurt am Main, S. ۱۰۶f.

می‌شویم که محصول دو انسان‌شناسی متفاوت هستند. نزد فویرباخ انسان "موجود حساس" و نزد مارکس انسان "موجود فعال" محسوب می‌شود که ما مصداق آن‌را به شرح زیر در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* می‌یابیم:^۱

«البته فویرباخ نسبت به ماتریالیست‌های "ناب" مزیت بزرگی دارد زیرا می‌پذیرد که انسان نیز "موضوع حساس" است. اما صرف نظر از این واقعیت، او انسان را فقط به عنوان "موضوع حساس" تصور می‌کند، نه به عنوان "موضوع فعال"، از آن‌جا که وی این‌جا نیز به تئوری پایبند می‌ماند، انسان‌ها را در مناسبات موجود اجتماعی و تحت شرایط موجود زندگی خود آن‌ها که ساخته و پرداخته شده‌اند، تصور نمی‌کند. این چنین وی هرگز به انسان‌های واقعاً موجود و فعال نمی‌رسد، بلکه نزد انتزاعی از "انسان" توقف می‌کند و تنها آن‌را به جایی می‌رساند که "انسان واقعی، منفرد و جسمانی" را در حسیت تشخیص می‌دهد، یعنی وی هیچ "روابط انسانی" و "انسان با انسان" را به غیر از عشق و دوستی به رسمیت نمی‌شناسد، و البته ایده‌آلیستی.»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تفکر برای مارکس محصول مواد مادی مغز انسانی نیست، زیرا تفکر انسانی از مناسبات متضاد جامعه‌ی طبقاتی سرچشمه می‌گیرد که البته بر یک تاریخ فرهنگی بخصوص دلالت دارد. از سوی دیگر، برای مارکس تفکر انفرادی به کلی بی‌معنی است زیرا یک برده هم می‌تواند خود را بر تخت شاهنشاهی تصور کند. از منظر مارکس تفکر انسانی تنها زمانی تبدیل به موضوع اجتماعی می‌شود که سلطه‌ی خود را بر پراکسیس اثبات کند. به این عبارت که قدرت تفکر باید توان این را داشته باشد که پرولتاریا را به سمت از خودبیگانگی سوق دهد و باید قادر باشد که

^۱ البته این موضوع نیز باید در نظر گرفت که دردوران حیات پلخائف کتاب *ایدئولوژی آلمانی* هنوز منتشر نشده بود.

^۲ Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Die deutsche ... ebd., S. ۴۴

تبدیل به بیان سوژکتیو تضادهای درون ذاتی جامعه‌ی طبقاتی شود و سوژه‌ی واقعی را به انقیاد محصول کار خود و به انفعال بکشد. همزمان طبقه کارگر نیز در روند پراکسیس نبردهای طبقاتی به خود آگاهی پراتیک می‌رسد و اعتماد به نفس کسب می‌کند و همین‌که تحت تأثیر یک آگاهی تئوریک انتقادی و انقلابی قرار بگیرد، از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آید و با آگاهی و اراده، یعنی سوژکتیو از مناسبات از خود بیگانه‌ی سرمایه‌داری و ایدئولوژی حکومتی فراروی کرده و خود را از قید بردگی کار مزدی رها می‌کند.

علاوه بر این، تفاوت انسان‌شناسی مارکس با فویرباخ نتایج شگرف شناخت-شناسی هم پدید می‌آورد. به این عبارت که مارکس از مناسبات واقعی جامعه بورژوازی عزیمت می‌کند که انسان‌ها با آگاهی، یعنی سوژکتیو پدید آورده‌اند و به همین دلیل هم وی از جهان موضوعیت‌یافته سخن می‌راند، در حالی که فویرباخ بر اساس تفکر بورژوازی خود، جهان بیرونی را ابژکتیو و انسان را در انقیاد آن می‌پندارد. ما اینجا با عواقب انکار دیالکتیک مواجه هستیم، در حالی که مارکس به دلیل قدرت نفی آن از عظمت پدیدارشناسی هگل سخن می‌گوید.

بنابراین تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس هیچ شباهتی با ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ ندارد. اینجا پلخائف در واقع فقط از آن ماتریالیسم سخن می‌راند که البته آن را از آثار متأخر انگلس وام گرفته است. توافق نظری پلخائف با انگلس از اینجا ناشی می‌شود که انگلس در پی تدارک یک ایدئولوژی رفرمیستی برای انترناسیونال دوم بود، در حالی که پلخائف برای ائتلاف با بورژوازی ملی جهت توسعه‌ی سرمایه‌داری در روسیه برنامه می‌ریخت. در هر دو مورد باید از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس سوژه‌زدایی می‌شد و باید تفاوت‌های فرهنگی و تاریخی ملل مختلف انکار و یکسان می‌شدند، تا با تکیه بر قوانین به اصطلاح ابژکتیو، جهانشمول و

اجتناب‌ناپذیر "ماتریالیسم دیالکتیکی" فرماسیون‌های اجتماعی دترمینیستی پشت سر هم قطار شوند و تثبیت سرمایه‌داری را به عنوان عامل تکامل نیروهای مولد و شرط استقرار سوسیالیسم توجیه کنند. بنابراین پلخايف با انگلس توافق کامل داشت، زمانی که سمپاتی مارکس برای جنبش‌های انقلابی را "ویرانگر" می‌خواند. در حالی که تحت تأثیر رابطه مکانیکی زیربنا با روبنا ادعا داشت که توسعه‌ی اقتصادی لاجرم منجر به انقلاب سیاسی می‌شود.^۱ با این شعبده‌ی تئوریک پلخايف معتقد بود که در مضمون "فلسفه‌ی فویرباخ و مارکس" وحدت هستی با آگاهی را به شرح زیر پدید آورده است:

«در تشریح اصل هگل: "ضرورت تنها تا آن‌جا کور است که درک نشود." (در پیروی از هگل) انگلس ادعا دارد که آزادی عبارت از "آن شناختی است که بر اساس حاکمیت ضروری طبیعت بر خود ما و طبیعت بیرونی پدید می‌آید (...). اما این تبعیت او تحت طبیعت، شرط رهایی اوست: همین‌که او تابع آن می‌شود، بر قدرت خود بر آن می‌افزاید، یعنی آزادی او.»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با یک وارونگی ۱۸۰ درجه‌ای مواجه هستیم زیرا آگاهی سوزده‌ی واقعی معطوف به یک ایدئولوژی می‌شود که شرط رهایی انسان را نه توسط خود آگاهی، بلکه صرفاً از طریق توسعه‌ی نیروهای مولد سرمایه‌اعلام می‌کند، در حالی که مارکس در کتاب سرمایه شرط رهایی طبقه‌ی کارگر را خود آگاهی پرولتاریا، تشدید نبرد طبقاتی، تأسیس قلمرو آزادی و همکاری آزادانه‌ی کارگران می‌شمارد. البته مارکس در کتاب سرمایه و همچنین در آثار دیگرش بر این نکته تأکید می‌کند که سرمایه‌داری قوای آنتاگونیستی خود را پدید می‌آورد و در لاجرم قبر خود نیز می‌کند. اما اینجا مخاطب مارکس طبقه‌ی کارگر نیست که باید به سرمایه‌داری تن دهد تا

^۱ Plechanow, Georgi, W. (۱۹۷۳): Die Grundprobleme ... ebd., S. ۱۰۸

^۲ Ebd., S. ۹۴f.

اینکه ذات مثبت‌گرای تاریخ‌منجی آن شود. مارکس اینجا توسط روش نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده اقتصاددانان ملی را مخاطب خود قرار می‌دهد که سرمایه‌داری را خردمند و حسن ختام جامعه‌ی بشری می‌خوانند.

با تمامی وجود پلخائف در پیروی از هگل و انگلس به نتایج عکس مارکس می‌رسد. سرچشمه‌ی این مغلطه‌ی ایدئولوژیک جابجایی سوژه‌ی واقعی (پرولتاریا) با ابژه (صنایع تولیدی) است. انگاری که توسعه‌ی صنعتی در روسیه منجر به رهایی پرولتاریا می‌شود. از این منظر طبقه‌ی کارگر باید به انقیاد محصولات کار خود، یعنی سرمایه و کالا کشیده شود، باید از کارفرما بی‌جون و چرا تبعیت کند، به بردگی کار مزدی تن دهد، سیه‌روزی خود را تحمل کند، تخریب محیط زیست را بپذیرد و شرط رهایی خود را نه در خودآگاهی و سازمان‌دهی طبقاتی، بلکه در توفیق سیاست توسعه‌ی سرمایه‌داری جستجو کند.

نتیجه:

مارکسیسم روسی یک ایدئولوژی در منفورترین شکل آن است که به صورت آگاهی از جهان وارونه فعال می‌شود و به اسم تاریخ هرگونه جنایتی را توجیه می‌کند. اینجا دیگر تاریخ در مضمون مانیفست حزب کمونیستی، تاریخ نبردهای طبقاتی نیست. اینجا دیگر این طبقه‌ی کارگر نیست که همواره در نبرد با آگاهی‌تئوریک و پراکسیس سیاسی طبقه‌ی حاکم است و افکار عمومی را به سیه‌روزی خویش، بحران‌های اقتصادی و انهدام محیط زیست جلب می‌کند و همواره در حال گسست و گذار از اوضاع موجود و در حال فراروی از نظام سرمایه‌داری است و از این بابت، با آگاهی و اراده، یعنی سوژکتیو تاریخ را می‌سازد، بلکه کاملاً برعکس. انگاری که روند تاریخ ظاهراً یک ذات

ماتریالیستی دارد که به صورت به اصطلاح اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو به سوی یک آینده‌ی مثبت سپری می‌شود.

به این ترتیب، نسل اول مارکسیست‌های روسی تحت تأثیر مغلطه‌های متافیزیکی انگلس و پلخائف قرار گرفت و با یک دیدگاه دترمینیستی به روند تاریخ از توفیق سیاست توسعه‌ی سرمایه‌داری به خود وعده‌ی سوسیالیسم را می‌داد. انگاری که تاریخ نقش سوژه را به خود گرفته و از آینده‌ی مثبتی برای روسیه گزارش می‌دهد. از این پس، دغدغه‌ی مارکسیست‌های روسی نه پراکسیس نبردهای طبقاتی و خودآگاهی طبقه‌ی کارگر، بلکه تنها سیاست توسعه‌ی اقتصادی، تکامل زیربنا و رشد نیروهای مولد سرمایه شد. بنابراین کشمکش منشویکی با بلشویکی تنها یک شکل ظاهری داشت. هر دو جریان در پیروی از آثار متأخر انگلس به سوژه‌زدایی از دیالکتیک اعتقاد داشتند و معطوف به توفیق سیاست توسعه‌ی اقتصادی بودند. منتها با این تفاوت که منشویکی از طریق بازار آزاد، مالکیت بورژوازی و سوسیال رفرمیسم به خود نوید سوسیالیسم را می‌داد، در حالی که بلشویکی از طریق اقتصاد با برنامه، سرمایه‌داری دولتی و سوسیال داروینیسم در پی تحقق سوسیالیسم بود.

منابع:

Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Das Begräbnis von Karl Marx, in: MEW, Bd. ۱۹, S. ۳۳۰ff., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۸۵۸): Briefe - Engels an Marx in London, Manchester, ۱۴. Juli ۱۸۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۳۳۷f., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۰ff., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (1977): Einleitung [zu Karl Marx' „Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850.“ (1890)], in: MEW, Bd. 22, S. 5-9f., Berlin (ost)

Marx, Karl (1974): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. 42, S. 10ff. Berlin (ost)

Briefe, Marx an Josef Weydemeyer von 1. Feb. 1859, in: MEW, Bd. 29, Berlin(ost)

Marx, Karl/Engels, Friedrich (1977): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, S. 9ff., Berlin (ost)

Heinrich, Michael (2007): Die Wissenschaft vom Wert – Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, Münster

Marx, Karl / Engels Friedrich (21 Jan. 1882): Vorrede zur zweiten russischen Ausgabe des “Manifests der Kommunistischen Partei“, in: MEW, Bd. 19, S. 290f., Berlin (ost)

Rabehel, Bernd (1973): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west)

Danielson, N. (1899): Die Volkswirtschaft in Russland nach der Bauernemanzipation, München

Marx, Karl (Now. 1877): Brief an die Redaktion der „Otetschestvennyje Sapiski“, in: MEW, Bd. 19, S. 107f., Berlin (ost)

Marx, Karl (1882): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd I, in: MEW, Bd. 23, Berlin (ost)

Engels, Friedrich (1893): Briefe, Engels an Danielson, (London, 24. Feb. 1893), in: MEW, Bd. 39, S. 37f., Berlin (ost)

Plechanow G. P. (۱۹۷۵): Zur Frage der Entwicklung der monistischen Gesellschaftsauffassung, Berlin (ost)

Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen Kapitl, Bd. I, II, und III, ca ira Verlag

Engels, Friedrich (۱۸۹۵): Briefe, Engels an Danielson (London, ۵. März ۱۸۹۵), in: MEW, Bd. ۳۹, S. ۴۲۲f., Berlin (ost)

Engels Friedrich (۱۸۹۵): Briefe, Engels an Plechanow (London, ۲۶. Feb. ۱۸۹۵), in: MEW, Bd. ۳۹, S. ۴۱۶f., Berlin (ost)

Plechanow, Georgi, W. (۱۹۷۳): Die Grundprobleme des Marxismus, D. Rjazanow (Hrsg.), Übersetzt von Karl Schmückle, in: archiv – drucke, Nr. ۴, Berlin (west)

Engels, Friedrich (۱۹۷۹): Briefe - Engels an Bernstein (۲./۳. November ۱۸۸۲), in: MEW, Bd. ۳۵, S. ۳۸۶f., Berlin (ost)

Plechanow, Georgi, W. (۱۹۷۳): Die Grundprobleme ... ebd., S. ۲۳f., und vgl. Pannekoek, Anton (۱۹۶۹): Lenin als Philosoph, Alfred Schmidt (Hrsg.), Frankfurt am Main

فریدونی، فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان و اندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷۱ ادامه، برلین

منطق و تاریخ از منظر لنین^۱

ما در اوضاع کنونی ایران با یک چپ مدرن اجتماعی و یک چپ سنتی سیاسی مواجه هستیم. این چپ مدرن اجتماعی مطالبات بسیار متنوع فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی دارد. ما این‌جا با سوژه، یعنی با عنصر آگاه و فعال، یعنی با انبوهی از انسان‌ها مواجه هستیم که دنیوی و خردمند شده‌اند، به نفس اراده و آزادی خود پی برده‌اند و سعادت خود را در جهان واقعی جستجو می‌کنند، در حالی که چپ سنتی سیاسی هنوز اسیر توهمات ایدئولوژیک و جهان اخروی خود و افکارش آکنده به جهان‌گریزی و اساطیر خودساخته است، نقش سوژه (عنصر آگاه و فعال) را انکار می‌کند و حرکت تاریخ را ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر می‌شمارد و به دلیل ضعف تئوریک اصولاً پاسخی برای مطالبات چپ مدرن اجتماعی ندارد. انگاری که همچون گذشته وحدت وجود بر افکار چپ سنتی سیاسی سیطره دارد و انحطاط آن پیشاپیش برنامه‌ریزی شده است.

پیداست که تحت این شرایط بحرانی کشور چپ سنتی سیاسی قادر به سازماندهی چپ مدرن اجتماعی نمی‌شود. دلیل این تناقض، کوهی از بدآموزی-ها است که متأسفانه در جنبش کمونیستی ایران رایج شده است. به این عبارت که مارکسیست‌های ایرانی فلسفه‌ی عمل خود را از مارکسیسم روسی وام

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "ماتریالیسم بورژوازی و لنینیسم" در تاریخ ۲۳ فوریه ۲۰۲۴ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

گرفتند. مؤسس مارکسیسم روسی پلخائف است که البته در پیروی از آثار متأخر انگلس دچار جابجایی سوژه با ابژه و یک بازگشت ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ می‌شود. از این منظر، توسعه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری ظاهراً نوید استقرار سوسیالیسم را به مخاطب می‌دهد. انگاری که روند تاریخ خردمندانه به پیش می‌رود، انگاری که تاریخ یک ذات ماتریالیستی در درون خود دارد و نه پرولتاریا، بلکه خود تاریخ سوژه‌ی بلامنازع‌ی تحولات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی محسوب می‌شود، انگاری که تاریخ در روند دترمینیستی خود لاجرم سوسیالیسم را مستقل از پراکسیس نبردهای طبقاتی برای طبقه‌ی کارگر به ارمغان می‌آورد. اما ما اینجا با منطق بورژوازی هگل مواجه هستیم که تنها در یک شکل ظاهراً ماتریالیستی تفسیر و توجیه می‌شود. به این عبارت که هگل به شرح زیر مدعی می‌شود:

«آنچه واقعیت است خردمند است و آنچه خردمند است، واقعیت است.»

اما هگل هیچ ادعای ماتریالیستی ندارد، زیرا وی خردمندی را به "ایده‌ی مطلق" و "روح جهان" نسبت می‌دهد. مابقی آثار تئوریک مارکسیست‌های روسی - از لنین، بوخارین و تروتسکی گرفته تا استالین - همگی در همین متن جابجایی سوژه با ابژه و در تناقض با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس متکامل شده‌اند.

پیداست که لنین به عنوان رهبر انقلاب اکتبر در میان مارکسیست‌های روسی یک نقش ممتاز دارد، زیرا وی توسط صنعت فرهنگ شوروی به یک خداپدر اسطوره‌ای تبدیل شد که سنبل آن جسد مومیایی شده‌ی وی در کعبه‌ی کمونیست‌ها در قلب مسکو است. به این ترتیب، عکس وی در ردیف مارکس و انگلس قرار گرفت که به ناظر القا شود که لنین با پیروی از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس بوده که فلسفه‌ی سیاسی انقلاب اکتبر را متکامل کرده و به

انجام رسانده است. انگاری که لنین تحت عنوان "دیکتاتوری پرولتاریا" همان نظام سوسیال داروینیستی را پدید آورده که مد نظر مارکس نیز بوده است. در کمال تعجب مارکسیست‌های ایرانی با رفرنس به آثار لنین است که مصداق ایدئولوژی خود را عرضه می‌کنند. ما این روش را نزد اسلام‌گرایان فاناتیست نیز می‌یابیم که با استناد به قرآن به اصطلاح اثبات می‌کنند که محمد پیامبر الله و خاتم‌النبا بوده است. اینجا اصولاً هیچ نشانه‌ای از کنجکاوی، خردمندی و اندیشه‌ی انتقادی یافت نمی‌شود. بنابراین ضروری است که در کشمکش با چپ سنتی سیاسی ادعاهای لنین را به چالش کشید. برای نمونه وی در سال ۱۹۱۴ میلادی در نتهای معنی‌دار خود به شرح زیر مدعی می‌شود:

«کسی نمی‌تواند "سرمایه" مارکس و به ویژه فصل اول آن را کاملاً درک کند، مگر این که کل منطق هگل را تحصیل کرده و فهمیده باشد. در نتیجه بعد از نیم قرن هیچ کدام از مارکسیست‌ها، مارکس را درک نکرده است!!»^۱

این ادعای لنین برای مارکسیست‌های ایرانی ظاهراً یک سند معتبر است که وی بر منطق فلسفه‌ی هگل و محتوای کتاب سرمایه مارکس کاملاً احاطه داشته است، در حالی که دقیقاً عکس آن درست است. اینجا بلافاصله این پرسش مطرح می‌شود که علم منطق هگل به ما چه می‌گوید و مارکس از آن چگونه بهره برده است؟ البته این موضوع را نیز باید در نظر داشت که در دوران حیات لنین آثار کلیدی مارکس که روش استفاده‌ی وی از منطق هگل را روشن می‌کنند، یعنی جزوه‌های فلسفی - اقتصادی و گروندریسه هنوز منتشر نشده بودند و در واقع پس از انتشار این دو اثر بود که رابطه‌ی تئوری

^۱ Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus der philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, ۴. Auflage, Berlin (ost), S. ۹۹, und vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۴): Philosophische Hefte, in: LW, Bd. ۳۸, Berlin (ost), S. ۱۷۰.

ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس با علم منطق هگل در میان مارکس شناسان آلمانی مطرح شد.

مارکس دو رویکرد متفاوت به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل داشت که در پسگفتار نشر دوم سرمایه به اولی آن رفرنس می‌دهد. به این عبارت که شخصی به نام کافمن در نقد سرمایه مدعی شده بود که مارکس از دیالکتیک هگل سود برده است و لذا مارکس را فیلسوف ایده‌آلیستی و اقتصاددان رئالیستی می‌خواند. مارکس در همین‌جا به شرح زیر در برابر انتقاد کافمن موضع می‌گیرد:

«من جنبه‌ی اسرارآمیز دیالکتیک هگل را حدود ۳۰ سال پیش که هنوز مد روز بود، نقد کردم. اما هنگامی که جلد اول "سرمایه" را آماده کردم، پیروان عبوس، متکبر و متوسطی که اکنون در میان تحصیل‌کردگان آلمان گنده‌گویی می‌کنند، تصمیم گرفتند، با هگل (...) به عنوان "سگ مرده" رفتار کنند. بنابراین آشکارا خود را شاگرد آن متفکر غول‌آسا خواندم و حتی این‌جا و آن‌جا در فصلی در مورد تئوری ارزش با زبان خاص او لوندی کردم.»^۱

مارکس اینجا جزوه‌های فلسفی - اقتصادی را مد نظر دارد که حدود ۳۰ سال پیش در پاریس نوشته است. بنابراین مارکس نقد خود به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را تا اواخر عمر خود معتبر می‌شمرده است. البته این موضوع را نیز باید در نظر داشت که مارکس در این دوران هنوز از کلیت فلسفه فراروی نکرده و تزهایی درباره‌ی فویرباخ را ننوشته بود. بنابراین وی هنوز کم و بیش تحت تأثیر ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی و انسان‌شناسی ایده‌آلیستی فویرباخ قرار داشت، در حالی که در تلاش تئوریک خود کمر به رفع نقاط ضعف فلسفه‌ی ماتریالیستی وی بسته بود.

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۷

مارکس در همین جزوه‌ها کتاب *پدیدارشناس روح* هگل را زادگاه حقیقی و اسرار پنهان فلسفه‌ی هگل می‌خواند و به اشتراوس و برونو بائر انتقاد می‌کند که آن‌ها دیالکتیک هگل را اصولاً به موضوع نقد خود تبدیل نکرده‌اند. اینجا مارکس فویرباخ را در برابر آن‌ها به سه دلیل ستایش می‌کند؛ اول، فویرباخ اثبات کرده که فلسفه هگل تنها یک تصور از یک دین متفکر شده و تنها یک شکل دیگری از هستی از خودبیگانه انسان و بنابراین مردود است. دوم، فویرباخ مناسبات اجتماعی انسان با انسان را تبدیل به اصول تئوریک کرده و در نتیجه ماتریالیسم حقیقی و علم رئالیستی را بنیان گذاشته است. سوم، فویرباخ نفی نفی دیالکتیکی هگل که به یک سرانجام مطلقاً خردمندانه و خوشایند می‌رسد، رد کرده و در تناقض با وی از آن خردمندی عزیمت می‌کند که متکی به انسان است.^۱

نقطه‌ی عزیمت فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل گوهر از خودبیگانه، یعنی آن روح عمومی است که به دوران فئودالی تعلق دارد و هنوز آکنده به دین است. وی از نامتناهی، نامحسوس و غیرواقعی بودن تصورات دینی فراروی می‌کند و سپس "ایده‌ی مطلق" را که به اصطلاح واقعی، محسوس، متناهی و بخصوص است، جایگزین "روح القدوس" مسیحی می‌کند. به این معنی که نزد مسیحیان این "روح القدوس" است که ظاهراً جهان واقعی را می‌آفریند، در حالی که نزد هگل جهان واقعی توسط شناخت پدید می‌آید که سوژه‌ی شناسای آن "ایده‌ی مطلق" محسوب می‌شود. ما اینجا ظاهراً با تکامل مفاهیم خردمند و عرفی مواجه هستیم که "روح جهان" را آکنده به خردمندی می‌کنند و به عنوان دمیروژ خالق یک جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی بورژوازی می‌شوند. از این منظر دین با فلسفه به آشتی (آکوموداتسیون) می‌رسد و در امتداد اشکال دینی جهان دیگری از ارواح پدید

^۱ Mark, Karl (۱۹۷۷): *Ökonomisch – philosophische Manuskripte* (۱۸۴۴), in: MEW, Bd. ۱, ۴۶۰ff. Berlin (ost), S. ۵۶۸f.

می‌آید. اینجا مارکس در پیروی از نقد دین از دو جنبه فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را به بند نقد می‌کشد. نخست جابجایی سوژه با ابژه است، زیرا نزد هگل این روح است که ظاهراً جهان واقعی را پدید می‌آورد. بعداً آپیوریسم است، زیرا هگل تنها از طریق یک حرکت از تفکر دیالکتیکی است که به یک واقعیت ایده‌آلیستی می‌رسد و از خردمندی سخن می‌راند، در حالی که برای جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی مورد نظر خود شواهد تجربی ندارد. بنابراین هگل از نتیجه به شناخت فلسفی می‌رسد و مقصد حرکت تفکر دیالکتیکی وی نه یک واقعیت محسوس و درون‌ذاتی، بلکه یک واقعیت استعلایی است که تنها جنبه‌ی تخیلات متافیزیکی داد. اینجا مارکس نتیجه می‌گیرد که هگل تنها به بیان مجرد، سوداگر و اسرارآمیز حرکت تاریخ دست یافته، اما نه به تاریخ واقعی انسان به عنوان سوژه که خودش عنصر آگاه و خالق جهان و بنیان‌گذار تاریخ خویش است. به این ترتیب، هگل به یک انسان‌شناسی ایده‌آلیستی دست می‌یابد که "موجود متفکر" محسوب می‌شود. انگاری که این قدرت تفکر سوژه‌ی شناسا است که از طریق شناخت، واقعیت محسوس را می‌آفریند و خالق جهان واقعی محسوب می‌شود. از آن‌جا که مارکس سوژه‌ی فلسفه هگل را دروغ می‌شمرد، به شرح زیر انسان‌شناسی ایده‌آلیستی وی را به بند نقد می‌کشد:

«تصاحب جهان موضوعیت‌یافته برای انسان - به عنوان مثال تشخیص این‌که آگاهی حسی یک آگاهی حسی تجربیدی نیست، بلکه یک آگاهی حسی انسانی است، که دین، ثروت و غیره فقط واقعیت ازخودبیگانه شده‌ی موضوعیت یافتن انسان، (یعنی) قوای ماهوی انسان که جهت کار متولد شده‌اند و بنابراین تنها راه رسیدن به انسان واقعی هستند -، لیکن این تشخیص یا پی بردن به این روند از منظر هگل به این معناست که حسیت، دین، قدرت دولتی و غیره موجودات روحی هستند - زیرا فقط روح ماهیت واقعی انسان است و شکل واقعی روح، روح متفکر، یعنی روح منطقی و سوداگر است. طبیعت که انسانی و

توسط تاریخ آفریده شده، (یعنی) محصول کار انسان است، از این منظر ظاهر می‌شود که آن‌ها محصولات روح مجرد هستند و از این حیث لحظات روحی، یعنی موجودات تفکر محسوب می‌شوند. بنابراین "پدیدارشناسی" (هگل) نقد پنهان، هنوز آکنده به ابهام خود و اسرارآمیز است؛ اما تا آن‌جا که از خودبیگانگی انسان را ثبت می‌کند - حتا اگر انسان فقط در کالبد روح ظاهر شود - همه‌ی عناصر نقد در آن نهفته است و اغلب به درستی از موضع هگلی توسعه‌یافته و به گونه‌ای برجسته آماده و متکامل شده است.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اینجا انسان‌شناسی هگل، یعنی "روح متفکر" را غیر واقعی و اسرارآمیز می‌شمارد، اما نه به این معنی که جایگاه واقعی فلسفه‌ی هگل موزه‌ی افکار انسانی است. در همین‌جا مارکس عظمت پدیدارشناسی هگل و نتایج نهایی آن، یعنی دیالکتیک نفی‌کننده را ستایش می‌کند، زیرا آن‌را به صورت یک پرنسپ حرکت‌دهنده، زاینده و فعال نطفه‌ی خودآفرینی سوژه از درون کار از خودبیگانه و علت فراروی از این بیگانگی می‌شمارد. در حالی که مارکس اینجا دیالکتیک هگلی را بر پایه‌ی واقعی آن استوار می‌سازد، به هگل نیز انتقاد می‌کند، که فلسفه‌ی وی بر مواضع اقتصاد ملی بر پا شده و مقوله‌ی کار نیز وی تنها یک فعالیت مجرد و روحی است و لذا تنها جنبه‌ی سازنده‌ی کار و نه جنبه‌ی نفی‌کننده‌ی آن‌را در نظر می‌گیرد.^۲

بنابراین مقوله‌ی "کار" نزد هگل تنها مربوط به تفکر دیالکتیکی می‌شود و تنها یک فعالیت روحی، ایده‌آلیستی و سوژکتیو است. در برابر مارکس از مقوله‌ی "کار" به عنوان تبادل مادی انسان با طبیعت بیرونی عزیمت می‌کند که البته توسط تفکر، یعنی سوژکتیو به انجام می‌رسد. بنابراین مارکس همواره از مقوله

^۱ Vgl. ebd., S. ۵۷۳

^۲ Vgl. ebd., S. ۵۷۴

ی "کار موضوعیت یافته"^۱ سخن می‌راند که بر خلاف ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی عواقب مقوله‌ی "کار" را در متن تاریخی و فرهنگی آن برجسته سازد. ما در هر دو حالت، یعنی نزد هگل و مارکس با سوژه و فعالیت سوژکتیو انسان مواجه هستیم، در حالی که نزد مارکس انسان از طریق کار و با آگاهی و اراده، یعنی توسط پراکسیس مولد واقعیت و تاریخ خود را می‌آفریند. اینجا دیگر هیچ اثری از مثبت‌گرایی و تصورات اتوپیک احساس نمی‌شود و روند تاریخ اجتناب‌ناپذیر به نظر نمی‌رسد، زیرا روند تاریخ منوط به خودآگاهی سوژه است. یعنی زمانی که سوژه به خودآگاهی برسد، می‌تواند با اتخاذ اراده مسیر تاریخ را عوض کرده و تاریخ مورد نظر خود را پدید آورد.

رویکرد دوم مارکس به فلسفه‌ی هگل زمانی است که وی در حال نقد اقتصادی سیاسی و نوشتن گروندریسه در لندن است. از مارکس نامه‌ای به انگلس از ژانویه ۱۸۵۸ میلادی به جای مانده است که به شرح زیر به منطق هگل رفرنس می‌دهد:

«(...) من کل دکتربین سود را همان‌طور که تا کنون وجود داشت، به دور انداختم. از نظر روش ویرایش، خدمت بزرگی به من شد که به طور تصادفی - (...) تعدادی کتاب از هگل را یافته‌ام که در اصل متعلق به باکونین بود که آن‌ها را به عنوان هدیه برایم فرستاد - و من دوباره "منطق" هگل را ورق زدم. اگر بار دیگر برای چنین کاری فرصتی فرا رسد، علاقه دارم که در ۲ یا ۳ پوشه‌ی چاپی روش منطقی را که هگل کشف و در عین حال اسرارآمیز کرده است، برای درک انسان عادی قابل دسترس سازم.»^۲

^۱ Gegenständliche Arbeit

^۲ Marx, Karl (۱۹۷۳): Marx an Engels in Manchester – ۱۶. Jan. ۱۹۵۸, in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۲۵۹f., Berlin (ost), S. ۲۶۰ und vgl. Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - Von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main, S. ۲۶, und vgl. Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸):

تا آنجایی که از آثار منتشر شده‌ی مارکس معلوم است، وی اقدام به این کار نمی‌کند و یا این که این پوشه‌ها مفقود شده‌اند. بنابراین نقش منطق هگل در تدوین سرمایه‌ناروشن می‌ماند، تا این که در سال ۱۹۴۸ میلادی گروندریسه منتشر شد و یک مارکس‌شناس آلمانی زبان به نام رومن روسدولسکی در یک کتاب سه جلدی به این مسئله پرداخت. منتها تا این که مارکس به نقد اقتصاد سیاسی بپردازد، اتفاقات شگرفی در روش شناخت‌شناسی وی پدید آمده بود.

اول، فراروی مارکس از انسان‌شناسی ایده‌آلیستی فویرباخ بر اساس پراکسیس مولد است. به این صورت که فویرباخ انسان مورد نظر خود را توسط مفاهیم "خرد"، "اراده" و "قلب" متکامل کرده و لذا از انسان به صورت یک "موجود حساس" عزیمت می‌کند که البته توسط توانایی مشاهده، یعنی قوای عینی خود طبیعت بیرونی را می‌شناسد و از آنجا که محصولات فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل فاقد شواهد عینی هستند، در نتیجه وی "نفی نفی" دیالکتیکی هگل را روش تدارک یک دین این جهانی می‌شمارد و رد می‌کند. سرچشمه‌ی تفاوت فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل همین انسان‌شناسی آن‌ها است که البته اشکال متفاوت شناخت‌شناسی را نیز پدید می‌آورند. در حالی که فویرباخ انسان را "موجود حساس" می‌شمارد، هگل انسان را به عنوان "موجود متفکر" در نظر می‌گیرد.

هگل تمایز انسان با حیوان و گیاه را اینجا می‌یابد که البته همه‌ی آن‌ها یک مسیر تکاملی دارند و هست و نیست می‌شوند، منتها با این تفاوت که انسان می‌تواند مسیر تکامل خود را متفکر شود، امکانات خود را ارزیابی و آینده‌ی خود را طراحی کند. بنابراین برای هگل طبیعت بدون حضور انسان به عنوان "موجود متفکر" فقط آستانه‌ی مفهوم محسوب می‌شود و فاقد حرکت دیالکتیکی

است. به این صورت که انسان از درون طبیعت ناب که البته فاقد روح و فاقد قدرت مفهوم است، به وجود می‌آید و از آن پس که به آگاهی و به سوژه‌ی شناسا ارتقا می‌یابد، دست به تکامل مفاهیم ایده‌آلیستی می‌زند و پس از تعمیم آن‌ها به افکار عمومی "روح جهان" نیز پدید می‌آید. از این پس حرکت سوژکتیو جامعه بشری ظاهراً آغاز می‌شود. بنابراین حرکت طبیعت ناب داروینی که بر اصول غریضه و بقای مادی، یعنی بکش تا زنده بمانی، بر پا شده است فاقد روح و حرکت دیالکتیکی است. به همین منوال برای مارکس حرکت دیالکتیکی از زمانی آغاز می‌شود که انسان خود را از طبیعت ناب داروینی متمایز ساخته و تبادل مادی خود با طبیعت بیرونی را توسط "کار شکل‌دهنده" به انجام می‌رساند. اینجا مارکس تأکید دارد که حیوانات نیز کار می‌کنند و برای نمونه از سگ آبی نمونه می‌آورد که درخت‌ها را می‌افکند، سدسازی و صیادی می‌کند. ما اینجا با یک حرکت ابژکتیو و تبادل مادی غریضی مواجه هستیم که فاقد آگاهی است، در حالی که مارکس از مقوله‌ی "کار شکل‌دهنده" آن نوع از کار انسانی را مد نظر دارد که همراه با آگاهی، تقسیم کار اجتماعی، پیروی از علم، تجربه، اسلوب زیبایی‌شناسی و خلاصه سوژکتیو است. به همین دلیل نیز انسان توسط فعالیت مولد و در تمایز با دیگر موجودات زنده از خود تمدن و تاریخ فرهنگی به جای می‌گذارد.^۱

مارکس به این نتیجه با تدوین تزهایی درباره‌ی فویرباخ و پس از فراروی از فلسفه و انسان‌شناسی ایده‌آلیستی فویرباخ رسید. ما اینجا با یک انسان‌شناسی تاریخی، ماتریالیستی و دیالکتیکی به عنوان "موجود فعال" مواجه هستیم که بر اساس پراکسیس مولد، یعنی حسیت، موضوعیت و کلیت متکامل شده که به معنی حسیت نیروی کار، موضوعیت محصول کار و کلیت تولید است. از این

^۱ از این بابت مارکس در کتاب سرمایه تأکید می‌کند که تاریخ طبیعت ناب داروینی مربوط به نقد اقتصاد سیاسی نمی‌شود.

منظر انسان توسط کار شکل‌دهنده و در راستای تضمین بقای ابژکتیو خود نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت درونی و سوژکتیو خود را نیز دگرگون می‌کند. اینجا کار بر اساس تقسیم‌کار اجتماعی برنامه‌ریزی و در پیروی از تجربه، دانش و اسلوب زیبایی‌شناسی ابه انجام می‌رسد و لذا یک فعالیت سوژکتیو محسوب می‌شود. به این عبارت که انسان محصول کار خود را تبدیل به موضوع جامعه کرده و تحت تأثیر آن در جامعه موضوعیت می‌یابد: اگر ساختمان بسازد، معمار و اگر انسان‌ها را درمان کند، پزشک و پرستار و اگر هنر عرضه کند، هنرمند محسوب می‌شود. ما اینجا با یک جهان واقعی مواجه هستیم که البته توسط فعالیت سوژکتیو انسان‌ها پدید آمده است. از این رو، مارکس همواره از "جهان موضوعیت‌یافته"، "طبیعت موضوعیت‌یافته"، "انسان موضوعیت‌یافته"، و "کار موضوعیت‌یافته" سخن می‌راند که وجه سوژکتیو کار انسانی را بر ملا سازد.^۱ بنابراین مارکس در کمال آگاهی از جهان ابژکتیو، طبیعت ابژکتیو، انسان ابژکتیو و کار ابژکتیو سخن نمی‌راند که تئوری انتقادی و انقلابی خود را از ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ که بر اساس عینیت، شیئیت و مادیت متکامل شده است، متمایز سازد. به این دلیل که شناخت شناسی فویرباخ توسط عینیت معطوف و مبهوت شکل ابژه می‌شود و با تدارک یک عکس فوری از مقوله، اصولاً ماهیت سوژکتیو آن‌را که البته توسط عینیت غیر قابل رویت است، نمی‌فهمد. از آنجا که جهان واقعی محصول پراکسیس مولد و فعالیت آگاهانه انسانی، یعنی سوژکتیو است، در نتیجه ما با تاریخ فرهنگی مواجه هستیم و از این بابت، ابژه‌ی تحلیل مارکس (دولت، اقتصاد، جامعه، حق، طبیعت، انسان) سوژکتیو است. اینجا به درستی روشن می‌شود که چرا مارکس در تز اول خود از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ به ماتریالیست‌های بورژوازی انتقاد می‌کند که آن‌ها ماتریالیسم و ایده‌آلیسم را به

^۱ gegenständliche Welt, gegenständliche Natur, gegenständlicher Mensch, gegenständliche Arbeit

صورت مجرد در برابر یکدیگر متکامل می‌کنند، در حالی که هر دوی آن‌ها اجزا یک کلیت دیالکتیکی، یعنی پراکسیس مولد هستند. آن‌ها می‌خواهند واقعیت را توسط عینیت بفهمند و لذا به دام شکل ابژه افتاده و از درک ماهیت آن که محسوس و موضوعیت‌یافته است، ناتوان هستند. از آنجا که ابژه‌ی تحلیل مارکس محصول پراکسیس مولد و ماهیتاً سوژکتیو است، در نتیجه در یک متن تاریخی و فرهنگی بخصوص تکامل آتی خود را نیز رقم می‌زند. این همان موضوعی است که وی با مفاهیم "فعالیت عملی، انتقادی و انقلابی" در همین‌جا بر آن تأکید می‌کند. به این ترتیب، مارکس رابطه‌ی اوضاع موجود (قلمرو ضرورت) با اوضاع مطلوب (قلمرو آزادی) را برقرار می‌سازد. به بیان دیگر، حرکت جامعه‌ی بورژوازی یک سوژه‌ی فعال دارد و آن سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است که بر اساس مالکیت خصوصی بر ابزار تولید سوژه‌ی واقعی، یعنی کارگران را به دلیل ازخودبیگانگی به انقیاد محصول کار خود (کالا، سرمایه) کشیده و نیروی کار آن‌ها را استثمار می‌کند. از این منظر تنها راه رهایی طبقه‌ی کارگر از بردگی کار مزدی خودآگاهی، سازماندهی طبقاتی و انقلاب اجتماعی است.

با وجودی که مارکس در جزوه‌های فلسفی - اقتصادی عظمت پدیدارشناسی هگل و دیالکتیک نفی‌کننده آن‌را به صورت یک پرنسیپ حرک‌دهنده و زاینده ستایش می‌کند، اما بر این نکته نیز انگشت می‌گذارد که فلسفه‌ی وی از موضع اقتصاد مدرن ملی متکامل شده است.^۱ به این عبارت که هگل حق مالکیت خصوصی را با مفهوم "آزادی" توجیه می‌کند. به نظر وی انسان فقط در تفکر خود آزاد است و هر چه خواست، می‌تواند متفکر شود. به این معنی که یک برده در زنجیر بردگی هم می‌تواند در تفکر خود احساس پادشاهی کند، اما هر پادشاهی که بر تحت سلطنت نشسته باشد، از تمامی قید و بندها به کلی آزاد

^۱ Vgl. Mark, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch ... ebd., S. ۵۷۴

نیست. به این ترتیب، هگل در یک حرکت دورانی از تفکر دیالکتیکی از مفهوم "آزادی" عزیمت می‌کند و سپس به مفهوم "آزادی زنده" دست می‌یابد که به معنی توجیه حق مالکیت خصوصی است. به گمان هگل تنها در مالکیت خصوصی است که انسان می‌تواند آزادی واقعی خود را تمام و کمال تجربه کند. ما اینجا با علم منطق در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مواجه هستیم که مضمون آن به شرح است:

«آن امری که برای علم ماهوی است نه آنقدر که یک امر ناب مستقیماً آغاز باشد، بلکه کلیت آن یک حرکت دورانی در خود است که در آن اولی، همچنین آخری و آخری همچنین اولی گردد (...). بعداً از طریق این پیشروی، آغاز آن امری را از دست می‌دهد که در این تعیین اصولاً یک امر مستقیم و مجرد بوده باشد، آن یک امر وساطت شده می‌شود و خط حرکت پیشروی علمی خود را به صورت یک دایره در می‌آورد. هم زمان نتیجه می‌شود که آن امری که آغاز کننده است، در حالی که هنوز نامتکامل و بی‌محتوا است، (یعنی) در آغاز هنوز واقعی شناخته نمی‌شود و نخست علم و البته در تمامی تکامل شناخت نهایی خویش، پرمحتوا و این چنین واقعاً مستدل می‌شود.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، هگل این‌جا یک رابطه‌ی منطقی میان "گوهر"، "مفهوم" و "ماهیت" ایجاد می‌کند که از طریق حرکت دیالکتیکی تفکر که آن‌را "روح اعتراضی" و "فلسفه‌ی نفی‌کننده" نیز می‌نامد، منجر به غنی

^۱ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۴۹): Wissenschaft der Logik, Teil ۱, S. ۵۶, und vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin, S. ۵۶f.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۴۹): Wissenschaft der Logik, in: Sämtliche Werke, Bd. ۴, Hermann Glockner (Hrsg.), Stuttgart, S. ۷۵f., vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx - Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main, ۳۲۳f.

شدن آن مفهومی می‌شود که در آغاز نامتکامل و بی‌محتوا بوده است. به این ترتیب، هگل از مفهوم "آزادی" که بنا به عرف در گوهر (روح عمومی) وجود دارد، عزیمت کرده و بعداً خانواده، جامعه‌ی بورژوازی و دولت را به عنوان مقوله‌های مستقل در نظر می‌گیرد و سپس روح متناهی خانواده را در جامعه‌ی بورژوازی نفی (نفی اول) و بعداً روح متناهی جامعه‌ی بورژوازی را در دولت نفی (نفی نفی) می‌کند و سرانجام مدعی روح نامتناهی دولت می‌شود که البته آن را یک اثر مطلقاً خردمندانه و مثبت نیز می‌شمارد. ما تا اینجا تنها با وجه فلسفی توجیه حق مالکیت خصوصی سر و کار داشتیم. اما وجه تجربی آن به این عبارت است: خانواده که البته به گفته‌ی هگل توسط عشق تشکیل شده، در طول زمان از هم گسیخته می‌شود. فرزندان بزرگ می‌شوند، خودشان خانواده تشکیل می‌دهند و بین آن‌ها اختلاف بر سر مالکیت پدید می‌آید. در انتها اما اعضای خانواده از طریق قرارداد که هگل آن را "کلیت عرفی" و "اعلاحضرت مطلق" نیز می‌نامد، به آشتی می‌رسند و در جامعه‌ی بورژوازی ادغام می‌شوند. اما جامعه‌ی بورژوازی مملو از اصناف است و اینجا نیز اختلاف بر سر حق مالکیت به وجود می‌آید. با تمامی این وجود اختلافات اصناف نیز از طریق قرارداد حل و فصل و جامعه‌ی بورژوازی در دولت ادغام می‌شود. از این بابت، هگل از دولت به عنوان "قدمگاه خدا در جهان" یاد می‌کند. انگاری که دولت مدرن بورژوازی قادر است که با وساطت قوانین عرفی و با استناد به قرارداد، کلیت تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری را وساطت کند و به آشتی جامعه‌ی بورژوازی دامن بزند. از این پس شهروندان به حق مالکیت خصوصی دست می‌یابند و آزادی زنده‌ی خود را تجربه می‌کنند. به بیان دیگر، هگل مفهوم "آزادی" را با توجیه ایدئولوژیک موجه و در مفهوم "آزادی زنده" به اصطلاح پر محتوا می‌کند. از این منظر تنها زمانی یک جامعه به آشتی و خردمندی دست می‌یابد که به اصل حق مالکیت خصوصی و قدرت دولتی تن داد باشد. بنابراین

مفهوم پر محتوا شده از خودآگاهی سوژه گزارش می‌دهد که منجر به فراروی از تضادهای اجتماعی می‌شود. ما تا اینجا با "منطق تضاد"^۱ در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل مواجه هستیم. منتها وی در درسگفتارهای روح تاریخ خود در نظر می‌گیرد که قدرت مفهوم در شکل "روح جهان" تعمیم می‌یابد و "من سوژه" به "ما سوژه" تبدیل می‌شود. به این معنی که حرکت تفکر انفرادی هگل بر افکار عمومی سیطره می‌یابد و به صورت شکل، ماهیت و به صورت فعالیت روحی، واقعیت تجربی را نیز ظاهراً پدید می‌آورد. ما اینجا با حرکت "ایده‌ی مطلق" سر و کار داریم که از منطق ایده‌آلیستی تاریخ گزارش می‌دهد. انگاری که روند تاریخ به صورت درجات متفاوتی از خردگرایی سوژه‌ی شناسا به پیش رانده می‌شود. انگاری که ایده در گذشته دینی بوده و مفاهیم دینی را متکامل کرده و لاجرم جوامع دینی و دولت آنتیک استبدادی را پدید آورده است، در حالی که ایده در حال حاضر ظاهراً فلسفی و خرد و خودبنیاد شده و از آنجا که مفاهیم مدرن را متکامل کرده، در نتیجه جامعه‌ی بورژوایی آشتی‌یافته و دولت خردمند شده است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل با دو نوع از منطق مواجه هستیم. اول، "منطق تضاد" است که وی توسط آن، یعنی در شکل یک حرکت دورانی از تفکر و آپریور (بدون شواهد تجربی) از اختلافات جامعه‌ی بورژوایی فراروی می‌کند. دوم، "منطق تاریخ"^۲ است که البته به صورت استعلایی و در شکل "روح جهان" دمیروز، یعنی خالق جهان واقعی محسوب می‌شود.

تا قبل از انتشار گروندریسه به درستی روشن نبود که مارکس چگونه از علم منطق هگل جهت تدوین کتاب سرمایه بهره برده است. این مسئله از منظر

^۱ Das Logische

^۲ Das Historische

پراکسیس سیاسی اهمیت دارد، زیرا اگر مارکس از "منطق تاریخ" هگل بهره برده باشد، کتاب سرمایه تبدیل به تشریح تاریخی حرکت سرمایه و سند ایدئولوژی بورژوازی می‌شود، زیرا برای فرماسیون سرمایه‌داری نقش تاریخی جهت رشد نیروهای مولد قائل است. اما اگر مارکس از "منطق تضاد" هگل بهره برده باشد، کتاب سرمایه نقد منطق سرمایه است که در مسیر ارزش افزایی ارزش منجر به تضادهای درون‌ذاتی می‌شود و از نتایج نبردهای طبقاتی است که تاریخ پدید می‌آید. از منظر تشریح تاریخی حرکت سرمایه سوسیالیسم تبدیل به یک ضرورت تاریخی و اجتناب‌ناپذیر محسوب می‌شود، در حالی که سوسیالیسم از منظر نقد منطق سرمایه تنها یک امکان است که البته بستگی به خودآگاهی طبقه‌ی کارگر و توازن قوای اجتماعی دارد.

از نامه‌ی مارکس به انگلس چنین بر می‌آید که علم منطق هگل برای تکامل مفهوم "سرمایه" به وی کمک کرده است که ما مصداق آن‌را به شرح زیر در گروندریسه می‌یابیم:

«برای این که مفهوم سرمایه را تکامل داد، ضروری است که نه از کار، بلکه از ارزش آغاز کرد و البته از ارزش مبادله که به خوبی در حرکت دورانی متکامل شده است. این به همان مقدار غیر ممکن است که مستقیماً از کار به سرمایه عبور کرد، مانند [عبور] مستقیم از نژادهای متفاوت انسانی به بانکدار و از طبیعت به ماشین بخار.»^۱

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اینجا از "منطق تضاد" هگل که شکل دورانی دارد، برای تکامل مفهوم درون‌ذاتی "سرمایه" استفاده می‌کند. آغاز این حرکت دورانی ارزش مبادله (کالا) و انجام آن ارزش افزوده

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. ۴۲, S. ۱۰۵ff. (berlin (ost), S. ۱۸۳f.

(سرمایه) است. در این مسیر که پول - کالا - پول نام دارد، منطق انباشت سرمایه به تولید برای تولید و خرید برای فروش دامن می‌زند. در پیروی از منطق سرمایه، سرمایه‌دار به عنوان سوژه‌ی فعال جامعه‌ی بورژوازی باید کالایی را در بازار بیابد که مصرف آن منجر به ارزش اضافی شود و آن هم نیروی کار مزدی است که البته هم از ابزار تولید آزاد شده و هم مالکش آنرا ظاهراً آزادانه به بازار کار عرضه می‌کند.^۱ از منظر قانون ارزش مارکس، ارزش اضافی نتیجه‌ی زمان کار اضافی پرداخت نشده، یعنی استثمار نیروی کار بیگانه است. ما تا اینجا با یک مدل مجرد، یعنی با حرکت سرمایه‌ی منفرد مواجه هستیم که به غیر از روند تولید، روند تبادل کالا با پول را نیز در بر می‌گیرد. مارکس سپس از این مدل مجرد به سوی امر مشخص، یعنی حرکت کلیت سرمایه و جهان کالاها صعود می‌کند. امر مشخص به تعریف مارکس یک ساختار بسیار پیچیده و متنوع است و البته نه تنها به این دلیل که سرمایه‌های منفرد در هم تنیده می‌شوند، بلکه نیروی کار یک کالای بخصوص، یعنی محصول فعالیت بدنی و روحی کارگر به عنوان سوژه‌ی زنده است.^۲ اما این‌جا با انسان موضوعیت‌یافته سر و کار داریم که در متن تاریخ و فرهنگ جامعه آموزش و پرورش یافته و دارای قوای حسی است. بنابراین نیروی کار مانند کالاهای دیگر نیست که آنرا بسته‌بندی و انبار و در حال نیاز از آن استفاده کرد. کارگران مزدی تضاد در حوزه‌ی تولید و در حوزه‌ی توزیع را احساس می‌کنند. آن‌ها احساس می‌کنند که تحت سلطه‌ی فن‌آوری و مدیریت سرمایه یک طبیعت غیر انسانی به آن‌ها تحمیل می‌شود. آن‌ها تقسیم نابرابر و غیر منصفانه‌ی ثروت اجتماعی و واقعیت جامعه‌ی طبقاتی را احساس می‌کنند و از

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I, ... ebd., S. ۷۴۲

^۲ مارکس در این ارتباط از کارگر به عنوان سوژه‌ی زنده سخن می‌راند.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۳): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie – Rohentwurf (۱۸۵۷-۱۸۵۸), S. ۹۴۶

این رو برای افزایش دستمزد و کوتاهی روزانه‌ی کار به نبرد طبقاتی روی می‌آوردند. به همین دلیل نیز مارکس سطح دستمزد را یک مسئله‌ی تاریخی و اخلاقی می‌شمارد، زیرا نبرد طبقاتی در یک متن مشخص تاریخی و فرهنگی به وقوع می‌پیوندد.^۱

از آن‌جا که تضاد کار و سرمایه درون‌ذاتی است و آن‌را نمی‌توان صرفاً با اعمال خشونت قوای امنیتی و اجرایی سرکوب کرد، در نتیجه طبقه‌ی حاکم برای بقای نظم موجود از یک طرف، نیاز به دین، فلسفه و ایدئولوژی دارد که در یک متن مشترک تاریخی و فرهنگی کارگران را متقاعد کند که مسیر جهان وارونه‌ای بورژوازی منطقی، نماد آزادی و لذا بدون آلترناتیو است. به این معنی که کارگران باید دچار ازخودبیگانگی خودکرده شوند و واقعیت موضوعیت‌یافته را وارونه تصور کنند. آن‌ها باید با وجود تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی، تدام نظام سرمایه‌داری را همسان با منافع آتی خود بشمارند. از طرف دیگر، بورژوازی باید از طریق فن‌آوری جدید به تولید برای تولید دامن بزند و توسط ارزش اضافی نسبی، ارزش افزایی سرمایه را تضمین کند. بخصوص به این دلیل که سرمایه در حرکت مشخص و واقعی خود نه تنها با نبرد طبقاتی، بلکه با سیستم بهره‌ی بانکی (سود سرمایه)، میراث فرماسیون‌های ماقبل از سرمایه‌داری (رانت) و البته با رقابت کالاها در بازار جهانی مواجه است. البته سرمایه از زمانی که روی پای خود می‌ایستد، مستقلاً منطق خود را دنبال می‌کند،^۲ در حالی که رقابت بر سرمایه مانند "قانون جاذبه‌ی زمین" اثر می‌گذارد.^۳ پیداست که قانون ارزش از منظر مارکس نه یک قانون فیزیکی، جهانشمول و ابدی، بلکه تنها یک قانون از طبیعت سرمایه است که توسط اقتصاددانان ملی متکامل و با استناد به ایدئولوژی بورژوازی موجه کرده‌اند. بنابراین با استناد به

^۱ Vgl, Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I, ... ebd., S. ۱۸۵

^۲ Ebd., S. ۷۴۲

^۳ Ebd., S. ۸۹

نقد اقتصاد سیاسی مارکس، قوانین بازار آزاد مختص به فرماسیون سرمایه-داری هستند، یک آغازی داشته و عاقبت آن‌ها بستگی به خودآگاهی طبقه‌ی کارگر و نتایج نبردهای طبقاتی دارد.

همانگونه که خواننده‌ی تقاد ملاحظه می‌کند، مارکس البته از "منطق تضاد" از فلسفه‌ی هگل که شکل دورانی دارد، برای تکامل مقوله‌ی "سرمایه" استفاده می‌کند، اما وی بر خلاف هگل هیچ‌گاه به جامعه‌ی آشتی‌یافته‌ی بورژوایی دست نمی‌یابد، زیرا وی حق مالکیت خصوصی را نه نماد خردمندی و "آزادی زنده"، بلکه مسبب استثمار نیروی کار و بردگی مزدی کارگران می‌شمارد. پیداست که با در نظر داشتن تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوایی نطفه‌ی نبردهای طبقاتی نیز گذاشته شده است و از این بابت، مارکس هیچ‌گاه "منطق سرمایه" را جایگزین "منطق تاریخ" هگل نمی‌کند، زیرا مفهوم هگلی در حرکت تفکر دیالکتیکی و در شکل استعلایی متکامل شده است که البته به گمان هگل به صورت "روح جهان" روند تاریخ را پدید می‌آورد، در حالی که حرکت سرمایه ماهیتاً درون‌ذاتی است و روند تاریخ از منظر مارکس بستگی به اراده و خودآگاهی طبقه‌ی کارگر و نتایج نبردهای طبقاتی دارد. به بیان دیگر، ما نزد مارکس با یک "منطق تاریخ" که فاقد سوژه‌ی درون‌ذاتی و فاقد آگاهی و اراده است و ظاهراً به صورت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر به سوی سوسیالیسم سپری می‌شود، اصولاً سر و کار نداریم. نزد مارکس خبری از آپریوریسم، افق استعلایی و فرجام قطعی زیست بشر نیست. وی این نوع از تفکرات را منسوب به جهان پیشامدرن کرده و آن‌ها را در جوار دین، فلسفه و ایدئولوژی قاطعانه رد می‌کند. از منظر مارکس همان‌گونه که پرولتاریا در نبرد برای گسست و گذار از جامعه‌ی بورژوایی است، طبقه‌ی حاکم هم می‌تواند که به عنوان سوژه‌ی فعال، یعنی با آگاهی و اراده جنبش کارگری را به انفعال و انحطاط بکشد. برای نمونه بورژوازی می‌تواند از طریق فن‌آوری نوین سود سرمایه را از طریق

ارزش اضافی نسبی تضمین کند و از طریق قانونمندی فعالیت صنفی و انتخابات پارلمانی مانعی در برابر اهداف کارگران کمونیست بسازد، می‌تواند میان کارگران شاغل و بیکار، رسمی و پیمانی، زن و مرد، داخلی و خارجی تفرقه بیندازد و بر اساس ایدئولوژی‌های ارتجاعی جنبش کارگری را به کلی منهدم کند.

ما مصداق تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را در تاریخ آلمان و تاریخ معاصر کشور خودمان می‌یابیم. طبقه‌ی کارگر آلمان که سه بار اقدام به انقلاب سوسیالیستی کرد، حدود ۱۰ سال بعد قربانی فاشیسم شد. طبقه‌ی کارگر ایران که با اعتصاب عمومی رژیم شاه را سرنگون کرد، به دام وعده‌ی عدالت اسلام-گرایان افتاد، دچار تفرقه‌ی خودکرده و به ذلت تام کشیده شد. هم اکنون فعالیت کارگران کشور به مطالبه‌ی حقوق معوقه، حداقل دستمزد، تخته شلاق و اعتصاب غذا کشده شده است. همزمان اسلام‌گرایان منطقه را به دوران صدر اسلام بازگردانده و جنگ‌های شیعه و سنی به راه انداخته‌اند. بنابراین ما با سرمایه به صورت یک رابطه‌ی متضاد اجتماعی سر و کار داریم که البته در حرکت واقعی و درون‌ذاتی خود در یک ساختار بسیار پیچیده و متنوع در هم تنیده می‌شود و البته و با خشونت، قدرت و تسلط ایدئولوژیک همراه است. بنابراین ارزش افزایی سرمایه با سودآوری از طریق بازرگانی، رانت‌خواری و قاچاق به کلی تفاوت دارد. از این منظر به درستی روشن می‌شود که چرا مارکس از "منطق تضاد" هگل جهت نقد حرکت درون‌ذاتی ارزش استفاده می‌کند، اما هم‌چون گذشته "منطق تاریخ" وی اسرارآمیز، سوداگر و نماد یک دین این جهانی می‌شمارد.

از آنجا که لنین از هر دو رویکرد مارکس به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل بی‌بهره بود، در نتیجه اینجا چندین پرسش مطرح می‌شوند: لنین از کدام علم منطق هگل یاد می‌کند که تنها با استناد به آن می‌توان کتاب سرمایه مارکس را

فهمید؟ منظور وی "منطق تضاد" یا "منطق تاریخ" هگل است؟ لنین این اعتماد به نفس از چه کسی وام گرفته است که یک چنین ادعای می‌کند؟ ما جواب این پرسش‌ها را در آثار لنین به روشنی می‌یابیم. به این عبارت که لنین تنها با استناد به آثار متأخر انگلس است که چنین ادعاهایی را دارد. در حالی که حرکت دیالکتیکی برای هگل و مارکس فقط با حضور سوژه، یعنی با فعالیت آگاهانه‌ی انسانی معنی می‌یابد، اما انگلس "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل کرد و با سوژه‌زدایی از دیالکتیک و با استناد به داروینیسیم، آن تأثیر متقابل ابژه‌ها که جهت بقا موجودات در طبیعت ناب یافت می‌شود، به صورت دیالکتیک جا زد. به همین دلیل وی در کتاب *آنتی-دورینگ* دیالکتیک را "دانش قوانین کلی از حرکت و تکامل طبیعت"^۱ می‌خواند که البته بدون حضور سوژه، یعنی بدون فعالیت آگاهانه و اراده‌ی انسانی نیز معتبر است. با سوژه‌زدایی از دیالکتیک، انگلس سه قانون جهانشمول و کلی مانند: "تداخل تضادها، کمیت و کیفیت و نفی نفی" را متمایز کرده و اصول دیالکتیکی خواند. وی همزمان مدعی شد که تحت تأثیر این اصول، همه‌ی اشکال هستی در اشکال متکامل‌تر خود صعود می‌کنند.^۲

ما اینجا با یک حرکت ظاهراً ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر از ماده مواجه هستیم که روند دترمینیستی تاریخ را پدید می‌آورد. انگاری که همان‌گونه که دانه‌ی جو به خوشه‌ی جو تکامل می‌یابد، مالکیت خصوصی نیز به شکل سوسیالیستی آن صعود می‌کند. پیداست که با سوژه‌زدایی از دیالکتیک، ایده‌آلیسم به صورت دشمنانه در برابر ماتریالیسم مستقر می‌گردد و یک عقب‌گرد ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ موجه می‌شود، در حالی که مارکس

^۱ Engels, Friedrich (۱۹۷۵): *Anti-Dühring - Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff., Berlin (ost), ۱۳۱f.

^۲ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): *Dialektik der Natur*, in: MEW ۲۰, ۳۰. off. Berlin (ost), S. ۳۰۷f.

آن‌را در تز اول خود از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ شدیداً محکوم می‌کند. با یک ارجاع اجمالی به کتاب ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم لنین به درستی روشن می‌شود که وی اصولاً درک درستی از فلسفه‌ی هگل نداشته است. لنین اینجا با استناد به انگلس به شرح زیر به نقد فلسفه‌ی هگل می‌پردازد:

«به عنوان مثال، هگل مطلقاً ایده‌آلیست که برای وی جهان واقعی تحقق "ایده-ی مطلق" است که از ازل وجود دارد، به موجب آن همین که روح انسانی به درستی جهان واقعی را در آن و توسط آن "ایده‌ی مطلق" می‌شناسد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، لنین این‌جا هگل را با فیلسوفان تخیلی مانند برکلی همسان می‌سازد، در حالی که نزد هگل "ایده‌ی مطلق" ازلی نیست. آن توسط سوژه‌ی شناسا، یعنی موجود متفکر (انسان) پدید می‌آید. هگل طبیعت ناب را از این بابت تنها آستانه‌ی مفهوم می‌شمارد، زیرا آن‌جا سوژه‌ی شناسا وجود ندارد و "ایده‌ی مطلق" هنوز مفاهیمی خردمند را متکامل نکرده است. بنابراین "روح جهان" هگلی و حرکت سوژکتیو تاریخ تنها با حضور سوژه‌ی شناسا معنی می‌یابند و لذا نه ازلی و نه ابدی هستند. با تمامی این وجود لنین دست به این مغلطه می‌زند که آن ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ را که البته از آثار متأخر انگلس وام گرفته است، به صورت مجرد در برابر ایده‌آلیسم مستقر سازد. اما ما اینجا تنها با یک عکس فوری از شکل ابژه مواجه هستیم، در حالی که ماهیت آن در یک متن تاریخی و فرهنگی پدید آمده است. علاوه بر این لنین به کلی نادیده می‌گیرد که علم منطق هگل در "منطق تضاد" و "منطق تاریخ" منشعب می‌شود. در حالی که مارکس تنها از "هسته‌ی منطقی" فلسفه‌ی هگل، یعنی از "منطق تضاد" آن سود می‌برد که مقوله‌ی

^۱ Lenin, W. I. (۱۹۶۲): Materialismus und Empiokritizismus, in: LW, Bd., ۱۴, Berlin (ost), S. ۹۳

مشخص "سرمایه" را در حرکت دیالکتیکی اش متکامل کند، انگلس با جایگزینی مفهوم "ماده‌ی مطلق" به جای "ایده‌ی مطلق" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل دترمینیسم را در یک شکل ظاهراً ماتریالیستی مصادره به مطلوب کرده است که البته از "منطق تاریخ" گزارش می‌دهد. از این مغلطه‌ی فلسفی انگلس می‌توان به عنوان "ماتریالیسم متافیزیکی" سخن گفت که البته توسط سوژه‌زدایی از دیالکتیک پدید آمده و بدون واسطه تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را که به سوی خودآگاهی پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی انقلابی نشانه می‌گیرد، تخطئه می‌کند. در همین‌جا بذر دترمینیسم کاشته می‌شود و حرکت تاریخ شکل ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر به خود می‌گیرد. به این عبارت که انگلس "ماتریالیسم دیالکتیکی" را از "ماتریالیسم تاریخی" مجزا می‌کند. "ماتریالیسم دیالکتیکی" یک قانون جهانشمول از حرکت ازلی ماده و ظاهراً ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر است. "ماتریالیسم تاریخی" مربوط به فرماسیون‌های اجتماعی می‌شود که البته تحت تأثیر "ماتریالیسم دیالکتیکی" و در ردیف جوامع اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و سوسیالیسم به پیش رانده می‌شوند. ما اینجا با انکار کلیت دیالکتیکی به عنوان وحدت و گذار از آگاهی تئوریک با پراکسیس نبردهای طبقاتی مواجه هستیم. از این منظر، تاریخ در مضمون هگلی آن به صورت سوژه، اما در یک شکل به اصطلاح ماتریالیستی ظاهر می‌شود. انگاری که تاریخ از وحدت "منطق تضاد" با "منطق تاریخ" گزارش می‌دهد. به این معنی که آنچه تاریخی است، منطقی است و آنچه منطقی است، تاریخی است. از این پس، سوژه‌ی شناسا معطوف و مبهوت شکل ابژه، یعنی توسعه‌ی زیربنای اقتصادی می‌شود که با در نظر داشتن رشد عینی نیروهای مولد فلسفه‌ی سیاسی مورد نظر خود را موجه کند. ما این‌جا با عواقب بازگشت ارتجاعی انگلس متأخر به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ مواجه هستیم که بر اساس شئیت،

مادیت و عینیت متکامل شده است، در حالی که مارکس تئوری انتقادی و انقلابی خود را بر اساس حسیت، موضوعیت و کلیت توسعه داده بود.

تمامی آثار لنین آکنده به مغلطه‌ی فلسفی انگلس متأخر هستند و لنین نه با استناد به آثار مارکس، بلکه با استناد به کتاب *آنتی دورینگ* انگلس است که دیالکتیک را "ایده ژنیال" و منطق دیالکتیکی را "منطق ابژکتیو تکامل اقتصادی" می‌نامد.^۱ مارکس اما هیچ‌گاه *آنتی دورینگ* را تأیید و به کسی پیشنهاد نکرد. وی حتی یک پیشگفتار نیز برای آن نوشت، زیرا محتوای تئوریک آن را تخطئه‌ی تئوری انتقادی و انقلابی خود می‌شمرد.^۲ اینجا باید از جزوه‌ی لنین با عنوان *کارل مارکس* از سال ۱۹۱۴ میلادی یاد کرد که با استناد به *آنتی دروینگ* میان "ماتریالیسم دیالکتیکی" و "تاریخ" ("ماتریالیسم تاریخی") تمیز می‌دهد و سپس از یک حرکت به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر ماتریالیستی به شرح زیر پرده بر می‌دارد:

«در زمان ما، آگاهی اجتماعی، ایده‌ی تکامل و تحول را کم و بیش بکلی پذیرفته است. لیکن از مسیرهای دیگر، [یعنی] نه از طریق فلسفه‌ی هگل. تنها در فرمولی که مارکس و انگلس با عزیمت از هگل به آن داده‌اند، این ایده به مراتب گسترده‌تر و به مراتب پرمحتواتر از ایده‌ی معمول تحول است. یک تکامل که مرحله‌های سپری شده را بار دیگر یکسان پشت سر می‌گذارد، اما به طور دیگری [یعنی] در پله‌ی بالاتری ("نفی نفی")، یک تکامل که نه مستقیماً بلکه به صورت یک فنر به پیش می‌رود؛ [یعنی] یک تکامل جهش‌وار انقلابی همراه با وقایع بسیار ناگوار؛ "قطع [حرکت] تدریجی"؛ [یعنی] برگشت کمیت در

^۱ Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem Philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin, S. ۱۰۹, ۹ und Lenin W. I. (...): Emperikratismus ... ebd., S. ۳۵۰, ۳۲۸

^۲ مقایسه، فریدونی فرشید (۲۰۱۹): *آنتی دورینگ* یا *آنتی مارکس*؟ - از پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ. در *آرمان‌واندیشه*، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷۱ ادامه، برلین

کیفیت؛ تحریکات درونی تکامل که از طریق تضاد برانگیخته و در تصادم قوا و گرایش‌های متفاوت بر یک پیکر واقعی اثر می‌کند و یا در حدود یک پدیده‌ی واقعی و یا در درون یک جامعه‌ی واقعی مؤثر هستند؛ [یعنی] وابستگی متقابل و ارتباط تنگاتنگ و غیر قابل انفکاک همه‌ی جوانب هر پدیده‌ای (درحالی که تاریخ همیشه جوانب جدیدی را کشف می‌کند)، یک ارتباط که یک روند جهان-شمول، یکسان و قانونمند را نتیجه می‌دهد - این‌ها چندین رشته از دیالکتیک به عنوان (...) دانش پر محتوای تکامل هستند.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با ساخت و پرداخت ایدئولوژی در منفورترین شکل آن، یعنی با سوژه‌زدایی از دیالکتیک و مغلطه‌ی متافیزیکی مواجه هستیم. به این دلیل که مارکس فقط از شکل موضوعیت‌یافته و دورانی "منطق تضاد" هگل سود می‌برد که مقوله‌ی "سرمایه" را در حرکت مشخص دیالکتیکی آن به صورت یک تئوری مجرد از میانگین مناسبات متضاد اجتماعی در بیاورد. این‌جا مقوله‌ی "موضوعیت‌یافته" به این معنی است که حرکت سرمایه یک سوژه‌ی فعال به صورت سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته دارد که البته در یک متن تاریخی و فرهنگی بخصوص فعال می‌شود که رفرماسیون، روشنگری و سکولاریسم را تجربه کرده، جهان مدرن و روش مدرن تولید سرمایه‌داری را پدید آورده است. لنین اما اینجا با استناد به انگلس به یک منطق ظاهراً ماتریالیستی از روند تاریخ دست می‌یابد که در واقع همان "منطق تاریخ" هگل است. در برابر مارکس از ابتدا تا انتهای فعالیت تئوریک خود "منطق تاریخ" هگل را اسرارآمیز و سوداگر می‌خواند، زیرا "روح جهان" هگلی را بی اساس و نسبت به پراکسیس مولد بی اعتنا می‌شمرد. لنین اما در پیروی از مغلطه‌ی فلسفی انگلس متأخر که "حرکت ماده" را

^۱ Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Karl Marx - Kurzer Biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus, in Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۲۳ff., Berlin, S. ۳۳f.

جایگزین "حرکت ایده" در سیستم هگلی کرده بود، به یک روند فیزی از تاریخ دست می‌یابد. انگاری که لنین کشف فلسفی انگلس را با جنبش انقلابی تکمیل کرده و به منطق تاریخ به صورت یک حرکت ایزکتیو و اجتناب‌ناپذیر ماتریالیستی به سوی سوسیالیسم پی برده است. از این منظر، دیالکتیک یک دانش از حرکت ماده‌ی ناب محسوب می‌شود که فاقد سوژه‌ی درون‌ذاتی است. به این معنی که روند تاریخ توسط توسعه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری و در عدم خودآگاهی پرولتاریا، منطقی و هدفمند به سوی سوسیالیسم سپری می‌شود. از این منظر، سوسیالیسم دیگر یک امکان و محصول نبردهای طبقاتی نیست، بلکه به صورت یک ضرورت تاریخی و توسط رشد نیروهای مولد سرمایه پدید می‌آید.

بنابراین لنین از هر دو رویکرد مارکس به هگل به کلی بی بهره بوده و تنها با استناد به آثار متأخر انگلس ادعا داشته که فلسفه‌ی هگل و کتاب سرمایه مارکس را فهمیده است. نتیجه‌ی مغلطه‌ی ایدئولوژیک لنین همان عالم وارونه‌ی وی بود که با تحریف تئوریک و ماجراجویی سیاسی سر انقلاب اکتبر را به سنگ کوبید.

نتیجه:

در مسیر تکامل مارکسیسم روسی و با استناد به آثار فویرباخ، انگلس متأخر، پلخانف و لنین یک ناقص‌الخلقه به نام ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم در شوروی پدید آمد که تا هم اکنون کلیت جنبش کمونیستی را به انحطاط کشیده است. ما اینجا با ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی مواجه هستیم که از حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی سوژه‌زدایی کرده، و توسط سیاست توسعه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری می‌خواهد به سوسیالیسم برسد. به بیان دیگر، ما اینجا با دو طرح متفاوت و متناقض مواجه هستیم. طرح اول توسط مارکس نمایندگی می-

شود که حرکت تاریخ را اجتناب‌پذیر، یعنی سوژکتیو می‌شمارد، یعنی زمانی که سوژه‌ی واقعی به خودآگاهی برسد، مسیر تاریخ را هم با اراده‌ی خود معین می‌کند. طرح دوم توسط انگلس متأخر نمایندگی می‌شود که حرکت تاریخ را اجتناب‌ناپذیر، یعنی ابژکتیو می‌شمارد.^۱

منابع:

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring - Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in; MEW ۲۰, ۳۰۵ff. Berlin (ost)

Fleischer, Helmut (۱۹۷۹): Marx und Engels - Die philosophischen Grundlagen ihres Denkens, Freiburg/München

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۴۹): Wissenschaft der Logik, , in: Sämtliche Werke, Bd. ۱, Hermann Glockner (Hrsg.), Stuttgart

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (۱۹۴۹): Wissenschaft der Logik, in: Sämtliche Werke, Bd. ۴, Hermann Glockner (Hrsg.), Stuttgart

Hillmann, Günter (۱۹۶۶): Marx und Hegel - Von der Spekulation zur Dialektik, Frankfurt am Main

Lenin, W. I. (۱۹۶۲): Materialismus und Empiriokritizismus, in: LW, Bd., ۱۴, Berlin (ost)

^۱ اینجا ضروری است که از مغلطه‌ی کاوه دادگری نیز یاد کرد. به این عبارت که وی مدعی است که حرکت تاریخ اجتناب‌پذیر است، اما همین که تاریخ پدید آمد، اجتناب‌ناپذیر شده است. خروجی این مغلطه ممانعت از نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی و تولید یک رابطه‌ی کذب مکانیکی میان زیربنا و روبنا است که ما ریشه‌ی تئوریک آن را در ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی می‌یابیم که البته توسط حزب توده در ایران رایج شده است. انگاری که زیربنا با روبنا نامتناسب بوده و از این بابت تاریخ اجتناب‌ناپذیر شده است. پیداست کسی که شناختش تحت تأثیر ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی پدید می‌آید، راه حل‌های سیاسی وی هم محدود به نظام سرمایه‌داری می‌شود.

Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem Philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Karl Marx - Kurzer Biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus, in Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۲۳ff., Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus der philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, ۳. Auflage, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۶۴): Philosophische Hefte, in: LW, Bd. ۳۸, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch – philosophische Manuskripte (۱۸۴۴), in: MEW, Bd. ۱, ۴۶۰ff. Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۳): Marx an Engels in Manchester – ۱۶. Jan. ۱۹۰۸, in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۲۰۹f., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. ۴۲, S. ۱۰ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۰۳): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie – Rohentwurf (۱۸۰۷-۱۸۰۸), Berlin (ost)

Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin - Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus - Leninismus, Berlin (west)

Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx - Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۲۹, Frankfurt am Main

Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen „Kapital“ - Der Rohentwurf des Kapital ۱۸۰۷-۱۸۰۸, Bd. I, Frankfurt am Main

Schmidt, Alfred (۱۹۷۱): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main

Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin, S. ۵۶f.

فریدونی فرشید (۲۰۱۹): آنتی دورینگ یا آنتی مارکس؟ - از پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا تا اسطوره‌سازی از روند تاریخ، در آرمان‌واندیشه، جلد پانزدهم، صفحه‌ی ۷۱ ادامه، برلین

کار مولد و حزب لنینیستی - نقد اقتصاد سیاسی بلشویسم^۱

پس از فروپاشی بلوک به اصطلاح سوسیالیستی طبقه‌ی حاکم شوروی موسوم به نومن‌کلاتورا^۲ در کوتاه‌ترین مدت ممکنه از بوروکرات حزبی به بورژوا تغییر هویت داد، زیرا بلافاصله مالکیت دولتی را به حق مالکیت خصوصی خود ثبت کرد. نومن‌کلاتورا کادرهای عالی‌رتبه‌ی حزبی بودند که مدیریت اجتماعی، اقتصادی و امنیتی شوروی را به عهده داشتند و اتفاقی نیست که سردمدار آن‌ها، ولادیمیر پوتین، رئیس سابق کا گ ب در آلمان شرقی بوده است. در آلمان شرقی کارخانه‌ها و تأسیسات خدماتی معروف به شرکت‌های مردمی^۳ بودند. اما پس از وحدت آلمان غربی و شرقی، دولت مرکزی کلیت صنایع و زیرساخت‌های آلمان شرقی را مصادره کرد و بدون کوچک‌ترین مقاومتی، آن‌ها را به قیمت سمبولیک یک مارک به حراج گذاشت. ما این‌جا با ازخودبیگانگی محض کارگران نسبت به ابزار تولید و محصول کارشان مواجه هستیم. یعنی همان مناسباتی که مارکس با استفاده از مقوله‌ی "ازخودبیگانگی"^۴ ضمیمه‌ی نقد درون‌ذاتی خود از مناسبات کلی نظام سرمایه‌داری می‌کند. به این معنی که کارگران مزدی به دلیل از خودبیگانگی به انقیاد محصول کارشان، یعنی

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "اقتصاد سیاسی بلشویسم" در تاریخ ۲۳ مه ۲۰۲۴ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

^۲ Nomenklatura

^۳ Volkseigener Betrieb

^۴ verdinglichte Beziehungen

سرمایه و صنایع تولید کالایی و به انفعال سیاسی کشیده می‌شوند. پرسش این مقاله هم مربوط به ریشه‌های ایدئولوژیک اقتصاد سیاسی "سوسیالیسم اردوگاهی" می‌شود که این نوع از خودبیگانگی و انفعال سوژه‌ی واقعی، یعنی پرولتاریا را به صورت عریان پدید می‌آورد.

برای پاسخ به این پرسش باید به نقد اقتصاد سیاسی بلشویسم پرداخت که البته در تناقض با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس از سه سرچشمه‌ی ایدئولوژیک مشروب می‌شود. اول سوژه‌زدایی از دیالکتیک توسط انگلس متأخر است. انگاری که ما با یک حرکت ماتریالیستی به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب-ناپذیر از تاریخ مواجه هستیم که ظاهراً توسط توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد به صورت خودبخودی به سوی یک آینده‌ی خوشایند سپری می‌شود و با تشکیل سوسیالیسم رهایی طبقه‌ی کارگر را به ارمغان می‌آورد. دوم، مغلطه‌ی مونیسم ماتریالیستی توسط پلاخائف است. انگاری که تمامی ظواهر اجتماعی مانند دین، فلسفه و ایدئولوژی بدون واسطه از زیربنای اقتصادی رشد می‌کنند و ایده‌آل‌های انسانی فاقد تاریخ فرهنگی هستند و توسط جامعه وساطت نمی‌شوند. انگاری که قدرت ایدئولوژی نه محصول تضادهای درون-ذاتی جامعه‌ی طبقاتی و نقد رادیکال آن‌ها، بلکه تنها محصول مواد مادی مغز انسان‌ها و در نتیجه بی اهمیت است. سوم، میسیون‌سازی از روند تاریخ توسط لنین است. انگاری که تاریخ در یک مسیر خردمند، هدفمند و دترمینیستی سپری می‌گردد و به عنوان سوژه، یعنی عنصر آگاه و فعال، برای طبقات اجتماعی رسالت تعیین و انسان‌ها را نسبت به وظیفه‌ی تاریخی‌شان ارشاد می‌کند. محصول این مغالطه‌های ایدئولوژیک استقلال سوژه‌ی شناسا از پراکسیس و یک عقب‌گرد ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ است که بر اساس عینیت، شیئیت و مادیت متکامل شده، در حالی که مارکس تئوری انتقادی و انقلابی خود را بر اساس حسیت، موضوعیت و کلیت

متکامل کرده که به معنی "حسیت سوژه"، "موضوعیت محصول کار" و "کلیت تولید" است.

موضوع نقد این مقاله مقوله‌ی "کار مولد" است که با استناد به آثار مارکس روشن می‌شود که چرا تئوری انتقادی و انقلابی وی به سوی تکامل سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی و رهایی انسان نشانه می‌گیرد، در حالی که مغالطه‌های انگلس، پلاخانف و لنین نه تنها منجر به ازخودبیگانگی محض سوژه‌ی واقعی می‌شوند، بلکه تشکیل یک نظام تک حزبی سوسیال داروینیستی را توجیه می‌کنند که ما مصداق آن را در تجربیات "اردوگاه سوسیالیستی" به وضوح تجربه کرده‌ایم.

مارکس مقوله‌ی "کار مولد" را بر اساس یک انسان‌شناسی ماتریالیستی - دیالکتیکی متکامل کرد. به این معنی که انسان جهت حفظ بقای بیولوژیک خود نیاز به تبادل مادی با طبیعت بیرونی دارد و باید الزاماً کار کند. از این منظر انسان یک "موجود فعال" محسوب می‌شود. اما حیوانات هم جهت حفظ بقای بیولوژیک خود کار می‌کنند. آن‌ها آشیانه و سد می‌سازند، شکار و صیادی می‌کنند، آذوغه جمع‌آوری و انبارداری می‌کنند. این‌جا مارکس از عبارت "قوای ماهوی انسانی" سخن می‌راند که کار انسانی را از کار حیوانی متمایز سازد. به این معنی که انسان بر خلاف حیوانات قدرت تفکر دارد، از توان‌های حسی خود سود می‌برد، برنامه‌ریزی و تقسیم کار می‌کند، از دانش و فن‌آوری استفاده و از اسلوب زیبایی‌شناسی پیروی می‌کند. بنابراین انسان نه غریزی، بلکه سوبزکتیو، یعنی با استفاده از آگاهی و ایده‌آل‌های خود کار می‌کند. از این پس، ما دیگر با اوضاع ابژکتیو مواجه نیستیم که توسط مشاهده‌ی طبیعت مادی، یعنی عینیت شناخته شود، زیرا انسان توسط کار شکل‌دهنده، نه تنها طبیعت بیرونی، بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌کند. ما اینجا با پراکسیس مولد، یعنی با یک کلیت دیالکتیکی از تولید مواجه هستیم و دیالکتیک از منظر

مارکس به معنی "نفی آگاهانه" است. اینجا انسان به عنوان سوژه‌ی درون‌ذاتی فعال است و به همین دلیل نیز انسان‌ها بر خلاف حیوانات بر اساس زیست مادی خود جامعه، دولت، تمدن، تاریخ و فرهنگ به جای می‌گذارند. بنابراین مارکس نه از مقوله‌ی "جهان ابژکتیو"،^۱ بلکه کاملاً آگاهانه از مقوله‌ی "جهان موضوعیت‌یافته"^۲ استفاده می‌کند که بر فعالیت سوژکتیو انسانی انگشت بگذارد. مقوله‌ی "جهان ابژکتیو" به معنی آن جهانی است که توسط عینیت شناخته می‌شود. لیکن روش شناخت‌شناسی عینی مربوط به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ می‌شود و ربطی به آثار تئوریک مارکس ندارد. به این دلیل که عینیت تنها معطوف و مبهور به شکل ابژه شده و با تدارک یک عکس فوری از یک واقعه مدعی شناخت آن می‌شود، در حالی که ماهیت واقعه، یعنی شناخت فرهنگ و تاریخ آن تنها با استناد به پراکسیس و آثار تحقیقاتی میسر می‌شود.

منتها این مترجمان ناشی ایرانی مفهوم "موضوع"^۳ را از زبان انگلیسی، یعنی از "ابژه"^۴ به "شیء" ترجمه کرده‌اند و لذا به مخاطبان خود القا می‌کنند که انگاری مارکس تنها محصولات مادی کار را در نظر داشته است، در حالی که مارکس با استفاده از مفهوم "موضوع" خدمات مادی و یا غیرمادی را در نظر گرفته است. به این عبارت که انسان در یک متن تاریخی و فرهنگی آموزش می‌بیند، در جامعه تربیت و در تقسیم کار اجتماعی ادغام می‌شود. ما اینجا با تولید "ارزش مصرف" مواجه هستیم که مارکس نقش اجتماعی آن‌را در گروندریسه به شرح زیر "تبادل ساده" می‌خواند:

^۱ objektive Welt

^۲ gegenständliche Welt

^۳ Gegenstand

^۴ object

«هر دو در واقعیت تنها ارزش مصرف را در برابر هم مبادله می‌کنند؛ یکی مواد خوراکی و دیگری یک کار را، [یعنی] یک خدمتی را که دیگری می‌خواهد آن را استفاده کند، [ارزش مصرف] یا کار مستقیم و به صورت خدمات شخصی و یا یکی به دیگری به صورت مواد مادی تحویل می‌دهد (...) وی از طریق کار خود، [یعنی] از طریق کار موضوعیت یافته‌اش به [خدمت یا مواد مادی] جنبه-ی ارزش مصرف می‌دهد، [به این معنی] که جهت مصرف آن یک ارزش مصرف معین پدید می‌آورد. برای نمونه اگر کشاورزی یک خیاط دوره گرد که قبلاً وجود داشت به خانه می‌آورد و به وی یک پارچه می‌داد که برایش لباس بدوزد و یا وقتی که من به یک پزشک پول می‌دهم که سلامتی من را وصله پینه کند. آن چیزی که در این موارد مهم است، خدمت می‌باشد که هر دو انجام می‌دهند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، برای مارکس محصول کار انسان حتماً نباید شئی و مادی بوده باشد، اما آن باید ارزش مصرف، یعنی یک خدمت اجتماعی بوده و موضوع جامعه باشد. ما تا اینجا با کار مشخص سر و کار داریم که کارگر در یک زمان مشخص و توسط کار موضوعیت یافته‌اش و به صورت یک موضوع خدماتی و یا مادی تولید و به جامعه عرضه می‌کند و هر کارگری تحت تأثیر محصول کار خود در جامعه موضوعیت می‌یابد. اگر کارگر لباس بدوزد، خیاط و اگر انسان‌ها را درمان می‌کند، پزشک و پرستار محسوب می‌شود. منتها تحت مناسبات سرمایه‌داری است که ارزش مصرف شکل کالایی به خود می‌گیرد. ما اینجا با سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت-

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. ۴۲, S. ۱۵ff., Berlin (ost), S. ۳۷۷f., vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd I, in: MEW, Bd. ۲۲, Berlin (ost), S. ۱۱۷

مارکس همچنین در سرمایه ارزش مصرف را توضیح می‌دهد که یا به صورت مادی تولید و یا به صورت خدماتی متحقق می‌گردد.

یافته، یعنی با یک سوژه‌ی فعال مواجه هستیم که سوژکتیو، یعنی با آگاهی و اراده آن مناسبات کلی تولید را پدید می‌آورد که از آن سود سرمایه ببرد. بنا به گفته‌ی مارکس سیاه پوست برده نیست، اما تحت مناسبات برده‌داری تبدیل به برده می‌شود. به همین صورت، چرخ خیاطی سرمایه و نیروی کار کالا نیست، اما تحت مناسبات سرمایه‌داری است که چرخ خیاطی تبدیل به سرمایه و نیروی کار تبدیل به کالا می‌شود.^۱ ما اینجا با کار دوگانه آزاد مواجه هستیم. به این معنی که کارگر به عنوان مالک نیروی کار از ابزار تولید آزاد شده و آزاد است که نیروی کار خود را به کارفرمای دلخواه خود بفروشد. پیداست که اینجا آزادی یک شکل ایدئولوژیک و ظاهری به خود می‌گیرد، زیرا کارگر یا باید جهت حفظ بقای خود به بردگی کار مزدی تن بدهد و یا این که باید بمیرد، زیرا کارگر مزدی چاره‌ی دیگری ندارد، به غیر از این که مایحتاج زندگی خود را در شکل کالایی با نیروی کار خود در بازار مبادله کند که ما مضمون آن را به شرح زیر در گروندریسه می‌یابیم:

«(...) کارگر کارش را به عنوان یک ارزش مبادله‌ای ساده که قیمت آن از پیش معین شده است، می‌فروشد. او کار خود را در برابر مقداری کار موضوعیت یافته، یعنی در برابر مقداری از ارزش‌هایی که با کار قبلی او موضوعیت یافته‌اند و در واقع معادل سنجیده و تعیین شده‌ی آنند، مبادله می‌کند (...)»^۲

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با استقرار مناسبات سرمایه‌داری موضوعات مادی و خدمات اجتماعی تبدیل به کالا و قابل مبادله می‌شوند. از این پس، ما دیگر نه با کار مشخص، بلکه با کار مجرد مواجه هستیم که با استناد به قانون ارزش موضوعیت اجتماعی آن توسط "زمان کار اجتماعاً لازم"

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۵): Lohnarbeit und Kapital, in: MEW, Bd. ۶, S. ۳۹۷ff., Berlin (ost), S. ۴۰۷

^۲ Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrisse ..., ebd., S. ۲۲۸

سنجیده می‌شود. این قانون به گفته‌ی مارکس مانند قدرت جاذبه‌ی زمین عمل می‌کند، زیرا هر سرمایه‌داری را که از آن تخطی کند، به زیر می‌کشد. به این معنی که سرمایه‌دار باید به عنوان سوژه‌ی فعال و سرمایه‌ی شخصیت‌یافته، یعنی با آگاهی، اراده و هدفمند نیروی کار بیگانه را در روند تولید به کار بگیرد، کارگر را از طریق زمان کار اضافی پرداخت‌نشده استثمار کند و سود سرمایه ببرد. ما اینجا با کار مولد مواجه هستیم. بنابراین از منظر قانون ارزش تنها آن نوع از کار، مولد محسوب می‌شود که سرمایه تولید می‌کند. این-جا دیگر هیچ فرقی ندارد که محصول کار مادی، خدماتی، هنری و یا تحقیقاتی بوده باشد. محصول کار باید موضوع جامعه باشد و انسان‌ها حاضر باشند که هزینه‌ی تولید آن‌را متحمل شوند، تا این‌که سرمایه‌دار آن‌را تبدیل به موضوع تولید کالایی کند و از سرمایه‌گذاری خود سود ببرد که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب *تئوری‌های ارزش اضافی مارکس* می‌یابیم:

«یک خواننده‌ی زن که با اختیار خود آواز اش را می‌فروشد، یک کارگر غیر مولد است. اما همین خواننده‌ی زن اگر از طریق یک مؤسسه استخدام شود که وی را به خوانندگی وا می‌دارد که پول در بیاورد، یک کارگر مولد است زیرا وی سرمایه تولید می‌کند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، محصول کار مولد حتماً نباید مادی باشد، زیرا همین‌که نیروی کار سرمایه تولید کند، از منظر مارکس کار مولد محسوب می‌شود. بنابراین ما در نظام سرمایه‌داری با یک تقسیم کار پیچیده از سرمایه‌ی کلی اجتماعی مواجه هستیم که توسط کارهای مولد در هم تنیده می‌شوند و زنجیره‌ی تولید را از استخراج مواد خام مادی گرفته تا فروش کالا در بازار بهم پیوند می‌دهند. از این بابت مارکس در سرمایه تأکید می‌کند

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۴): Theorien Über den Mehrwert – Erster Teil, in. MEW, Bd. ۲۶, ۱, Berlin (ost), S. ۳۷۷

که روند تولید و روند دوران را نمی‌توان از یکدیگر متمایز کرد.^۱ به این معنی که روند تولید از در ورودی کارخانه آغاز نمی‌شود و دم در خروجی آن پایان نمی‌یابد، زیرا ما اینجا با کلیت تولید مواجه هستیم. به این عبارت که مواد خام مادی باید استخراج، حمل و نقل، تصویه، تبدیل به کالای نیمه تمام، دوباره حمل و نقل، تبدیل به کالا، بسته‌بندی و انبارداری، به اماکن فروش حمل و نقل و برایش تبلیغ بشود و همین‌که به فروش برسد، روند تولید و روند دوران به انجام رسیده‌اند. از منظر قانون ارزش تمامی این مراحل بخش‌هایی از روند تولید و روند دوران هستند که درهم تنیده می‌شوند و با فروش کالا به اتمام می‌رسند. در مسیر این زنجیره‌ی تولید کار مولد انجام و نیروی کار استثمار و سرمایه انباشت می‌شود.

ما اینجا با جهان کالاها در نظام سرمایه‌داری مواجه هستیم که البته یکی از آن‌ها، یعنی نیروی کار منحصر به فرد است، زیرا آن‌را نمی‌توان مانند کالاهای دیگر و بنا به میل تولید و یا این‌که انبار و در زمان نیاز از آن استفاده کرد. ما اینجا با انسان به عنوان سوژه‌ی زنده مواجه هستیم که قدرت سازمان‌دهی و مقاومت هم دارد.

نیروی کار به عنوان کالا باید بازسازی شود که البته توسط یک تقسیم‌کار پیچیده‌ی اجتماعی صورت می‌گیرد. بازسازی نیروی کار در نظام سرمایه‌داری مشروط به تولید کالایی است که البته توسط کار مولد تضمین می‌شود و پیداست که سرمایه‌دار از آن سود می‌برد. برای نمونه می‌توان از تولید مسکن، خوراک، پوشاک، نقل مکان، هنر و تقنن یاد کرد. از سوی دیگر، ضرورت خدمات اجتماعی برای بازسازی نیروی کار است که هنوز شکل کالایی ندارند و

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, und MEW, Bd. ۲۵, Berlin (ost), S. ۸۳۶

لذا هزینه‌ی تولید آن‌ها توسط مالیات پرداخت می‌شود. برای نمونه می‌توان از هزینه‌های آموزش، پرورش، امنیت، ورزش، سلامتی، صدا و سیما و غیره یاد کرد. با وجودی که این نوع از خدمات اجتماعی شکل کالایی ندارند، اما بدون آن‌ها نیز تولید کالایی و انباشت سرمایه غیر ممکن است که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب گروندریسه مارکس می‌یابیم:

«کار می‌تواند ضروری باشد، بدون این که مولد بوده باشد. تمامی شرایط کلی و اشتراکی از تولید - تا زمانی که تولید آن‌ها از طریق نفس سرمایه، تحت شرایط اش نمی‌تواند اتفاق بیفتد - از یک بخش از درآمد کشور - [یعنی] از صندوق دولت پرداخت می‌شود و کارگران به صورت کارگران مولد ظاهر نمی‌شوند، با وجودی که آن‌ها نیروی مولد سرمایه را افزایش می‌دهند.»^۱

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا با یک مقوله از "کار" در نظام سرمایه‌داری مواجه هستیم که نه مستقیماً، بلکه غیرمستقیم در ارزش افزایی سرمایه مؤثر است. به همین منوال می‌توان از کار پرداخت نشده‌ی خانگی یاد کرد که البته شکل کالایی ندارد، اما در بازسازی نیروی کار و انباشت سرمایه نقش مؤثری دارد. بنا بر قانون ارزش کار خانگی نیز مانند خدمات اجتماعی کار مفید و ضروری محسوب و غیر مستقیم از طریق سرمایه مصادره به مطلوب می‌شود. به این صورت که کار خانگی ارزش مصرف تولید می‌کند که در عدم آن باید توسط درآمد کارگران از بازار کالاها خریداری شود. به بیان دیگر، انسان می‌تواند در خانه مربا و ترشی درست و آشپزی و خیاطی کند و یا این که باید این محصولات را در بازار بخرد که البته هزینه‌ی آن‌ها به مراتب بیشتر است. تفاوت کار خانگی (کار مشخص) با کار مزدی (کار مجرد) فقط اینجاست که مزد کار خانگی پرداخت نمی‌شود، در حالی که آن بازسازی

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrisse ..., ebd., S. ۴۳۹

نیروی کار را ارزان‌تر می‌سازد. پیداست که با وجود ضعف جنبش کارگری، سرمایه‌دار هم را قادر است که کارمزد کمتری را به کارگران بپردازد. از این لحاظ کار مفید، ضروری و پرداخت نشده‌ی خانگی توسط سرمایه‌دار مصادره به مطلوب می‌شود که ما مضمون آن را در کتاب سرمایه مارکس می‌یابیم:

«...» انسان مشاهده می‌کند که سرمایه چگونه کار خانوادگی را که برای مصرف ضروری است، جهت ارزش‌افزایی خویش مصادره می‌کند. (...) از آن-جا که وظایف حتمی خانواده مانند: مواظبت و شیردادن به بچه‌ها و غیره نمی-توانند کاملاً حذف شوند، مادران خانواده که از طریق سرمایه مصادره شده‌اند، مجبور هستند که کم و بیش کارهای مفید را در وقت فراغت انجام دهند. آن کارگرانی که مصرف خانواده مانند: خیاطی، وصله و پینه کردن و غیره را تأمین می‌کنند، مجبور هستند که آن‌ها را از طریق خرید کالاهای آماده جایگزین کنند. بنابراین صرف جویی در کار خانگی با خرج پول بیشتر مطابقت دارد. از این بابت، هزینه‌ی تولید در خانواده‌ی کارگران رشد کرده و با درآمد بیشتر آن هم‌سان می‌شود.^۱»

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در جامعه‌ی سرمایه‌داری با انواع کارهای مولد، ضروری و مفید مواجه هستیم که زنجیره‌ی تولیدات مادی و غیرمادی، توزیع آن‌ها و بازسازی اجتماعی را به هم پیوند می‌دهند و توسط سرمایه مستقیم و یا غیرمستقیم استثمار و منجر به ارزش‌افزایی سرمایه می-شوند. ما تا اینجا با هستی اجتماعی اکثر قابل ملاحظه‌ی انسان‌ها مواجه هستیم که به یک حاکمیت غیر کارگری (بورژوازی، بوروکراتیک) تن داده و به بردگی کار مزدی و به انفعال کشیده شده‌اند. به این عبارت که با وجود تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری، لیکن کارگران مزدی هنوز متفرق

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۴۱۵f., Fn. ۱۲۰, ۱۲۱

هستند و هنوز به هویت طبقاتی خود دست نیافته و به سوژه‌ی خود آگاه مرتفع نشده‌اند.

اینجا مسئله بر سر دیالکتیک هستی با آگاهی است. با ارجاع به آثار مارکس روشن می‌شود که وی هیچ‌گاه آگاهی کارگران را بدون وساطت تاریخ و فرهنگ جامعه از هستی مادی آن‌ها استنتاج نمی‌کند. یعنی وی ادعا ندارد که هر کسی که کار مزدی می‌کند، الزاماً به هویت و آگاهی طبقاتی خود رسیده است. وی همچنین ادعا ندارد که کارگر فولاد نسبت به راننده، معلم و هنرمند الزاماً آگاه‌تر و رادیکال‌تر است. به این معنی که ما نزد مارکس اصولاً هجویات مکانیکی بین هستی و آگاهی نمی‌یابیم. البته مارکس در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* به شرح زیر هستی را مستقیماً در برابر آگاهی مستقر می‌سازد که البته منجر به سوءتفاهیم شده است. انگاری که اینجا مخاطب وی طبقه‌ی کارگر است:

«این مربوط به آگاهی نیست، بلکه مربوط به هستی است؛ نه مربوط به تفکر، بلکه مربوط به زندگی است؛ این مربوط به تکامل تجربی و بیان زندگی فرد است که به نوبه خود به مناسبات جهان بستگی دارد.»^۱

موضوع کتاب *ایدئولوژی آلمانی* نقد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و هگلی‌های چپ است که تحت تأثیر جابجایی سوژه با ابژه گرفتار متافیزیک، یعنی مسیر مثبت-گرای تاریخ و معطوف به وقایع انقلاب فرانسه شده‌اند. انگاری که تاریخ یک روح خردمند دارد و مسیر آن از یک آینده‌ی خوشایند به سوی حاکمیت بورژوازی گزارش می‌دهد. بنابراین مخاطب مارکس اینجا هگلیست‌ها هستند که بر اساس هستی بورژوازی خود آگاهی فلسفی‌شان را متکامل کرده و مناسبات ازخودبیگانه‌ی سرمایه‌داری را متناسب با طبیعت انسان، منافع ملی

^۱ Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): *Deutsche Ideologie*, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost), S. ۲۴۵

و کاملاً خردمند می‌خوانند. اینجا باید از یک هگلیست مشهور به نام پرودن نیز یاد کرد که در فرانسه فیلسوف و در آلمان اقتصاددان محسوب می‌شد. فعالیت تئوریک وی به این عبارت بود که مقوله‌های اقتصادی مانند: تقسیم کار، وام، پول، سود و غیره را در مضمون مفاهیم به اصطلاح "خردمند" و "روح تاریخ" هگل تفسیر می‌کرد که ما نقد آن را به شرح زیر در کتاب فقر فلسفه مارکس می‌یابیم:

«اقتصاددانان برای ما توضیح می‌دهند که چگونه تحت شرایط فوق تولید کنیم. اما چیزی که آن‌ها برای ما توضیح نمی‌دهند این است که خود این شرایط چگونه تولید می‌شوند، یعنی حرکت تاریخی که آن‌ها را پدید می‌آورد. آقای پرودن که این روابط را به عنوان اصول، به عنوان مقوله‌ها، به عنوان افکار مجرد در نظر می‌گیرد، فقط باید این افکار را در یک نظم بخصوص بیاورد که قبلاً به ترتیب الفبا در پایان هر رساله‌ی اقتصاد سیاسی یافت می‌شود. مواد اقتصاددانان حرکت و محرکه‌ی زندگی انسان‌ها و مواد آقای پرودن دگم‌های اقتصاددانان هستند. به محض این‌که تکامل تاریخی شرایط تولید را دنبال نکنیم - و مقوله‌ها فقط بیان تئوریک آن‌ها هستند؛ - به محض این‌که در این دسته‌بندی‌ها فقط ایده‌های خودساخته، یعنی افکاری مستقل از شرایط واقعی را ببینیم، چه خوب و چه بد، مجبور می‌شویم، منشأ این افکار را به حرکت خرد ناب نسبت دهیم.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، پرودن بر اساس هستی‌بورژوازی خود آگاهی‌اش را متکامل کرده است. به این عبارت که وی با جابجایی سوژه با ابژه و مستقل از پراکسیس، مقوله‌های اقتصاد سیاسی را در مضمون فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تفسیر می‌کند. ما اینجا با ایدئولوژی

^۱ Marx, Karl (۱۹۵۹): Das Elend der Philosophie, in: MEW Bd. ۴, S. ۶۱ ff., Berlin (ost), S.

بورژوازی مواجهه‌ایم که مناسبات ازخودبیگانه نظام سرمایه‌داری را خردمند و ابدی می‌شمارد. اینجا ایدئولوژی مانند عدسی دوربین، جهان وارونه‌ی بورژوازی واژگون می‌کند که مسیر توسعه‌ی نظام سرمایه‌داری را حسن ختام تاریخ جلوه دهد. به این معنی که ایدئولوژی باید طبقه‌ی کارگر را قانع کند که واقعیت موضوعیت‌یافته به صورت "ابزکتیو" غلط است و تاریخ با وجود تضادهای درون‌ذاتی سرمایه‌داری در مسیر اهداف خود کارگران سپری می‌شود. ایدئولوژی همچنین باید به تفرقه‌ی طبقه‌ی کارگر دامن بزند، از نبردهای طبقاتی ممانعت و کارگران را مأیوس کرده و به انفعال بکشد. به همین دلیل نیز مارکس در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* از ایدئولوژی به عنوان "زبان زندگی واقعی" سخن می‌گوید.^۱ به این معنی که طبقه‌ی کارگر هستی مادی خود را تحت تأثیر همان ایدئولوژی بورژوازی تجربه می‌کند که هگلیست‌ها و از جمله پرودون برایش تدارک دیده‌اند. اینجا بلافاصله پرسش طرح می‌شود که طبقه‌ی کارگر چگونه به خودآگاهی رسیده و به سوژه‌ی انقلابی ارتقا می‌یابد؟

مارکس آگاهی کارگران را بلاواسطه و مکانیکی از هستی مادی آن‌ها استنتاج نمی‌کند، زیرا خودآگاهی طبقه‌ی کارگر برای وی مربوط به دیالکتیک تئوری با پراکسیس می‌شود. به این عبارت که مارکس از حرکت مناسبات ازخودبیگانه‌ی سرمایه‌داری و توسط نفی دیالکتیکی آن به مضمون خودآفرینی پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی انقلابی می‌رسد. ما اینجا با سوژه‌ی زنده مواجه هستیم که نیروی کاراش در شکل کالا از وجوداش ناگسستنی است. از سوی دیگر، کارگر به عنوان مالک نیروی کار خود در جامعه و در یک متن تاریخی و فرهنگی آموزش و پرورش می‌یابد، دارای "قوای ماهوی حسی" است و به گفته‌ی مارکس محصول کار موضوعیت‌یافته‌ی خویش است. به بیان دیگر، کارگران مزدی تضاد در حوزه‌ی تولید و توزیع را احساس می‌کنند. آن‌ها احساس می‌کنند که

^۱ Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): *Deutsche ...*, ebd., S. ۲۶

تحت سلطه‌ی فن‌آوری و مدیریت بورژوازی سلب موضوعیت و یک طبیعت غیرانسانی را متحمل می‌شوند. آن‌ها تقسیم نابرابر و غیر منصفانه‌ی ثروت اجتماعی و تبعیض طبقاتی را احساس می‌کنند، متوجه‌ی سیه‌روزی خود و طبیعتاً خشمگین و به میدان مبارزه کشیده می‌شوند. ما اینجا با پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که از بطن تضادهای درون‌ذاتی خود یک جنبش ماهیتاً انتقادی و انقلابی را پدید می‌آورد و نقد/اقتصاد سیاسی مارکس نیز آگاهی تئوریک همین جنبش است که وی آن‌را کمونیسم می‌نامد. ارتقا طبقه‌ی کارگر به سوژه‌ی انقلابی محصول وحدت پراکسیس نبرد طبقاتی با آگاهی تئوریک از کتاب سرمایه است. به این ترتیب، پرولتاریا به خودآگاهی و خودآفرینی می‌رسد و توسط انقلاب اجتماعی و با فراروی از قانون ارزش، تولید کالایی، حق مالکیت و بردگی کار مزدی سوسیالیسم را بر پا می‌سازد. بنابراین نقد/اقتصاد سیاسی مارکس یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا را در اختیار جنبش کمونیستی می‌گذارد که تحت تأثیر آن طبقه‌ی کارگر از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آید و با اراده و آگاهی، یعنی سوژکتیو سرنوشت خود را رقم می‌زند و از این بابت کتاب سرمایه مارکس مانیفست تکامل سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما تا اینجا با تمامی عناصر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس، یعنی با "حسیت سوژه"، "موضوعیت محصول کار" و "کلیت تولید" آشنا شدیم. این هم اتفاقی نیست که مارکس در تز اول خود از مجموعه تزهایی در باره‌ی فویرباخ تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم را شدیداً محکوم کرده و آن‌را به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی نسبت می‌دهد، زیرا این روش شناخت‌شناسی فعالیت سوژکتیو را نادیده می‌گیرد و دیالکتیک (نفی آگاهانه) را رد می‌کند، در حالی که ماتریالیسم و ایده‌آلیسم اجزا یک کلیت دیالکتیکی هستند و عدول از آن، دقیقاً

همان خطای فلسفی است که انگلس متأخر با سوژه‌زدایی از دیالکتیک و یک عقب‌گرد ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ مرتکب آن شد.

به این عبارت که وی "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل کرد و با سوژه‌زدایی از دیالکتیک آن‌را به طبیعت ناب داروینی، یعنی به آن زمانی که هنوز انسان وجود نداشته است، بسط داد.^۱ انگاری که در جامعه‌ی بشری هم داروینیسم حکم‌فرماست و حرکت طبیعت ناب هم دیالکتیکی محسوب می‌شود. لیکن طبیعت ناب فاقد یک سوژه‌ی درون‌ذاتی و حرکت آن فاقد آگاهی، اراده و آزادی است. به این معنی که حرکت طبیعت ناب محصول تقابل و کنش و واکنش ابژه‌ها و در نتیجه ابژکتیو است، در حالی که در حرکت جامعه‌ی بورژوازی انسان‌ها با آگاهی و اراده دخل و تصرف می‌کنند و لذا سوژکتیو است. اینجا سرمایه‌دار به عنوان سوژه‌ی فعال مدیریت تولید و توزیع اجتماعی در دست دارد. بنابراین ما اینجا دوباره با همان مشکلات فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل، اما در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن مواجه می‌شویم. به این معنی که نزد هگل حرکت ایده و نزد انگلس حرکت ماده دمیروز، یعنی خالق جهان واقعی محسوب می‌شوند. در هر دو حالت ما با ظاهراً یک سوژه‌ی خودکار مواجه هستیم که انگاری هدفمند و مستقل از پراکسیس به سوی یک مقصد معین تاریخی سمت می‌گیرد؛ یکی در شکل ایده-آلیستی و بیا و دیگری در شکل ماتریالیستی و نابینا. از این منظر، دیگر این ماهیت متضاد و توجیه و یا نقد رادیکال آن نیست که تظاهر واقعی ایدئولوژیک را پدید می‌آورند، بلکه انگاری که قضیه باید کاملاً برعکس بوده باشد. به این معنی که این اشکال ظاهری، یعنی ایدئولوژی‌ها هستند که باید واقعیت را پدید بیاورند. بنابراین ما نزد انگلس نیز مانند هگل با جابجایی سوژه با ابژه و

^۱ Vgl. Engel, Friedrich (۱۹۷۹): Briefe – Engels an Marx in London (۱۴. juli ۱۸۵۸), in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۳۳۸f., Berlin (ost), S. ۳۳۸, und Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff., Berlin (ost), S. ۳۰۷f.

آپریوریسم، اما در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن مواجه می‌شویم. اینجا ماتریالیسم دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر می‌گردد و رابطه‌ی هستی (زیربنا) با آگاهی (روبنّا) یک تظاهر مکانیکی به خود می‌گیرد. نزد هگل هر واقعیتی با استناد به قدرت مفهوم و "روح جهان" منطقی شمرده می‌شود، در حالی که نزد انگلس متأخر واقعیت موجود محصول منطقی رشد نیروهای مولد است. از منظر هگل دگرگونی جهان واقعی تنها توسط قدرت مفهوم ایده‌آلیستی ممکن می‌شود، در حالی که نزد انگلس متأخر تنها شرط دگرگونی جهان واقعی توسعه‌ی زیربنای اقتصادی است. به این ترتیب، تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس در دو شعبه‌ی متفاوت شقه می‌شود، اولی "ماتریالیسم دیالکتیکی" است که انگاری به صورت یک حرکت مادی، مسیر جهانشمول و ناگزیر تاریخ را معین می‌کند و دومی "ماتریالیسم تاریخی" است که تحت تأثیر اولی قرار دارد و محدود به تاریخ زیست بشری در شکل فرماسیون‌های اجتماعی و به صورت دترمینیستی پشت سر هم ردیف می‌شوند؛ جوامع اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، کاپیتالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم. محصول سوژه‌زدایی انگلس از دیالکتیک سلب آزادی، اراده و آگاهی انسان جهت دخل و تصرف در مسیر زندگی واقعی خویش است، در حالی که تاریخ شکل سوژه را به خود می‌گیرد که انگاری به صورت ابژکتیو، اجتناب‌ناپذیر و مستقل از پراکسیس به سوی سوسیالیسم سمت می‌گیرد. به این ترتیب، انسان تحت تأثیر آثار متأخر انگلس معطوف و مبهور به یک حرکت مادی و دترمینیستی از زیربنا می‌شود و تصور می‌کند که تاریخ یک منطق مثبت‌گرا دارد و با توسعه‌ی اقتصادی و رشد نیروهای مولد سرمایه، روند تاریخ به صورت منطقی، مقدر و خودبخودی به سوی سوسیالیسم سپری می‌شود. از این منظر نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی، یعنی نقد فریب و خودفریبی کاملاً بیهوده به نظر می‌آید و مشخصاً در همین-جاست که انگلس متأخر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به کلی تخطئه می-

کند. به این صورت که وی با سوژه‌زدایی از دیالکتیک وحدت تئوری انتقادی مارکس با پراکسیس انقلابی طبقه‌ی کارگر را قطع می‌کند که البته یکی از وجوه اصولی تمایز ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس از دیالکتیک اسرارآمیز و سوداگر هگل و همچنین ماتریالیسم متافیزیکی انگلس متأخر است.

تا اینجا هیچ مشکلی وجود ندارد. مارکس و انگلس به عنوان دو شخص متفاوت و اولی توسط نقد درون‌ذاتی و نفی‌کنند و دومی توسط بررسی تطبیقی به نتایج متفاوت تحقیقی رسیده‌اند. مشکل اما از آنجا پدید آمد که انگلس پس از درگذشت مارکس نظریات خود را بی محابا به وی نیز نسبت داد و تنها تحت تأثیر مغلطه‌ی فلسفی انگلس بود که پلاخائف مارکسیسم روسی را تأسیس کرد. به این عبارت که وی در کتاب تکامل درک مونیستی / از جامعه مدعی می‌شود که منطق تحقیقات مارکس دقیقاً منطق تحقیقات داروین و روحیه‌ی تحقیق هر دو متفکر نه تنها کاملاً یکسان است، بلکه مارکسیسم، داروینیسمی است که در علوم اجتماعی به کار گرفته می‌شود.^۱ بنابراین این پلاخائف بود که با پیروی از آثار متأخر انگلس سوژه‌زدایی از دیالکتیک را تبدیل به اصل مارکسیسم روسی کرد. وی بر اساس تمایز مکانیکی ماتریالیسم از ایده‌آلیسم، انسان را به سطح حیوان تقلیل داد. انگاری که قوای حسی و تفکر انسانی محصول اندام مادی انسان است. اینجا منظور قوای شنوایی، چشایی، بینایی، لمسی و بویایی انسان است که البته یک گاو هم طبیعتاً دارد. اما زمانی که انسان به سطح گاو تنزل می‌یابد، می‌توان آن‌را هم به گاری بست و ازش بیگاری کشید. از سوی دیگر، پلاخائف بر اساس مونیسم ماتریالیستی انسان را از جامعه منزوی و تفکر را به مواد مادی مغز افراد نسبت داد.^۲ پیداست اگر قوای سوبژکتیو انسان به ویژگی مواد مادی مغز افراد نسبت داده

^۱ Vgl. Plechanow G. P. (۱۹۷۵): Zur Frage der Entwicklung der monistischen Gesellschaftsauffassung, Berlin (ost), S. ۲۷۹f., Fn

^۲ Ebd., S. ۲۱۴.

شود، در و دروازه نیز برای راسیسم و استقرار فاشیسم گشوده می‌شود. از این پس، هرگونه آرمان‌گرایی برای رهایی انسان و خلاقیت انتقادی و رادیکال هنری منسوب به ایده‌آلیسم و رد می‌شود که ما مصداق تئوریک آن‌را در کتاب *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* لنین و مصداق تجربی آن‌را در دوران حکومت استالین می‌یابیم. در همین دوران بود که هرگونه خلاقیت هنری در شوروی منسوب به ایده‌آلیسم و سرکوب و تحت عنوان "رنالیسم سوسیالیستی" یک صنعت فرهنگ سازماندهی شد که سوسیال داروینیسم بلشویکی و توسعه‌ی سرمایه‌داری دولتی در شوروی را توجیه کند.

مابقی آثار لنین هم در همین متن، یعنی تحت تأثیر آثار متأخر انگلس و پلخائف مدون شده‌اند و هیچ ارتباطی با تئوری انتقادی و انقلابی ندارند. لنین برای تشریح مسیر تاریخی فرماسیون‌های اجتماعی "ابتکار تئوریک" به خرج داده و از مقوله‌ی "مسیون" استفاده می‌کند که البته در آثار متأخر انگلس و پلخائف هم یافت نمی‌شود. لیکن میسیون یک مقوله‌ی دینی و وظیفه‌ی یک میسیونر ارشاد و هدایت کفار است. انگاری که تاریخ حاوی یک ذات ماتریالیستی است و پرولتاریا باید توسط کادرهای حزب به اصطلاح پیشرو پرولتاریا که لنین آن‌ها را در کتاب *دولت و انقلاب* "کله پوک" می‌نامد، ارشاد و به سمت مسیر راستین تاریخ هدایت شوند. بنابراین این انتقاد معمول به لنین که حزب را جایگزین طبقه کارگر کرده، غلط است، زیرا حزب لنینیستی نقش سوژه را به عهده ندارد و فاقد آزادی، اراده و آگاهی است. حزب لنینیستی در واقعیت تنها میسیونر، یعنی مبلغ و مدیر عامل ذات ماتریالیستی تاریخ است. انگاری که با توسعه‌ی زیربنای اقتصادی، روسیه در یک مسیر به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر از تاریخ قرار می‌گیرد که فرجام آن ضرورتاً سوسیالیسم است. به بیان دیگر، از منظر لنین پرولتاریا باید شرط رهایی خود را نه در خودآگاهی، نبرد طبقاتی و نقد ایدئولوژی بورژوازی، بلکه باید در

توسعه‌ی زیربنای اقتصاد سرمایه‌داری بیابد. از این منظر روشن می‌شود که چرا
 لنین در کتاب *تکامل سرمایه‌داری در روسیه* بر میسیون تاریخی سرمایه‌داری
 جهت رشد نیروهای مولد سرمایه تأکید می‌کند.^۱ وی اینجا یک رسالت تاریخی
 را به سرمایه‌داری نسبت می‌دهد و نقش میسیونر آن را ایفا می‌کند. بنابراین
 اتفاقی نیست که وی در جزوه‌ی *دو تاکتیک سوسیال دموکراسی* هر راه حلی را
 به غیر از سرمایه‌داری برای روسیه ارتجاعی می‌خواند. اینجا وی مدعی می‌شود
 که طبقه‌ی کارگر نه از سرمایه‌داری، بلکه از عقب‌ماندگی آن زجر می‌کشد و به
 عنوان غیم کارگران از گسترده‌ترین، آزادترین و سریع‌ترین تکامل سرمایه‌داری
 دفاع می‌کند.^۲ انگاری که لنین معطوف به ذات خردمند تاریخ و میسیونر
 سرمایه‌داری شده، در حالی که مارکس به هیچ‌وجه و در هیچ‌کجا از نظام
 سرمایه‌داری دفاع نکرده است، زیرا از منظر وی سوسیالیسم نه محصول
 توسعه‌ی زیربنای اقتصادی، بلکه نتیجه‌ی خودآگاهی سوزهی انقلابی و
 نیردهای طبقاتی است. در ضمن برای مارکس مسئله‌ی رهایی انسان نه
 مسئله‌ی صد سال آتی، بلکه یک امر عاجل اجتماعی است. به بیان دیگر، ما در
 آثار لنین فقط دست خط انگلس متأخر و پلخائف را می‌یابیم، در حالی که لنین
 در پیروی از انگلس خطای فلسفی وی را یک به یک به مارکس هم نسبت می-
 دهد. برای نمونه وی در جزوه‌ای با عنوان *کارل مارکس* از "فلسفه‌ی
 ماتریالیستی" سخن می‌گوید و با استناد به کتاب *آنتی دورینگ* انگلس "منطق
 تاریخ" را تشریح کند، در حالی که مارکس از فلسفه فراروی کرده بود و هیچ‌گاه
آنتی دورینگ را تأیید نکرد و حتی یک پیشگفتار هم برایش ننوشت. اینجا لنین

^۱ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۰ - ۱۸۹۹): Entwicklung des Kapitalismus in Russland, in: LW, Bd. ۳, ۳, Berlin (ost), S. ۴۲۴., ۴۴۴.

^۲ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۰ - ۱۹۰۵): Zwei Taktiken der Sozialdemokratie in der demokratischen Revolution, in: LW, Bd. ۹, Berlin (ost), S. ۳۷

از "قوانین کلی از حرکت و تکامل طبیعت"^۱ سخن می‌راند که البته آن‌را از دیالکتیک سوژه‌زدایی شده و از انتقال داروینیسم به جامعه‌ی بشری توسط انگلس وام گرفته است که در یک متن عامیانه از سه اصل "تداخل تضادها"، "کمیت و کیفیت" و "نفی نفی" گزارش می‌دهد. لنین اینجا در پیروی از انگلس متأخر مدعی می‌شود که روند تاریخ در یک حرکت مادی و هدفمند مانند: تکامل دانه‌ی جو به خوشه‌ی جو، مالکیت خصوصی را الزاماً به شکل سوسیالیستی آن صعود می‌دهد. بنابراین برای لنین سوسیالیسم یک امکان و محصول پراکسیس نبردهای طبقاتی و خودآگاهی طبقه‌ی کارگر نیست، بلکه فرجام زیست انسانی است که با عبور از دالان فرماسیون‌های اجتماعی و توسط ذات تاریخ ضرورتاً و خودبخودی به وجود می‌آید. از همین بابت است که وی دیالکتیک را "ایده ژنیال" و "منطق ابژکتیو تکامل اقتصادی" می‌نامد.^۲ پیداست که با در نظر داشتن نقش لنین به عنوان میسیونر سرمایه‌داری کاملاً روشن می‌شود که چرا وی معطوف و مبهوت شکل ابژه، یعنی توسعه‌ی زیربنای سرمایه‌داری در روسیه می‌شود و اصولاً انتقادی به ماهیت آن، یعنی قانون ارزش، حق مالکیت، تولید کالایی و کار مزدی ندارد. وی همچنین انتقادی به اشکال بت‌انگاری کالا، مناسبات ازخودیگانه، سلطه‌ی کار مرده بر کار زنده ندارد، زیرا به گمان وی سرمایه‌داری در حال تحقق یک میسیون تاریخی و تنها با توفیق نهایی رشد نیروهای مولد سرمایه است که "میسیون تاریخی جهانی پرولتیا" آغاز می‌شود. ما اینجا با تدارک ایدئولوژی جهت انفعال جنبش کارگری در مبتذل‌ترین و منفورترین شکل آن مواجه هستیم.

^۱ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Karl Marx, in: Ausgewählte Werke, Bd. ۱, S. ۲۳ff., Berlin (ost), S. ۳۰f.

^۲ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem Philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin (ost), S. ۱۰۹, ۹ und

Lenin, W. I. (۱۹۶۲): Materialismus und Empirio-kritizismus, in: LW, Bd., ۱۴, Berlin (ost), S. ۳۵۰, ۳۲۸

بنابراین لنین نه روش دیالکتیکی و نه مضمون کتاب سرمایه مارکس را فهمیده است. از همین بابت، نقد وی به نظام سرمایه‌داری محدود به شکل امپریالیستی آن می‌شود. انگاری که با ظهور امپریالیسم، تئوری ارزش مارکس ملغا و میسیون تاریخی سرمایه‌داری در روسیه مختل شده است.^۱ وی جنگ جهانی اول را نه با ماهیت دولت جهت‌گسترش جغرافیای خود، بلکه با ظهور امپریالیسم توضیح می‌دهد. انگاری که امپریالیسم جهت‌کسب سود ویژه دست به تقسیم دوباره جهان زده و جهان را به کام جنگ کشیده، در حالی که بورژوازی روسیه چنان ضعیف است که توان مقاومت در برابر امپریالیسم را ندارد. از دید لنین موانع میسیون تاریخی سرمایه‌داری باید بر طرف شوند. جنگ امپریالیستی را باید تبدیل به جنگ داخلی، تزاریسم را سرنگون و قدرت سیاسی را مصادره کرد.^۲ ابزار تحقق این برنامه تشکیل "حزب پیشروان پرولتاریا" است که البته ارتباطی با جنبش کارگری و پراکسیس نبردهای طبقاتی ندارد. از همین بابت، لنین در جزوه‌ی چه باید کرد نه مانند مارکس از سوژه‌ی انقلابی و خودآگاه، بلکه از کادرهای حزبی به عنوان "پیشروان پرولتاریا" یاد می‌کند. ما اینجا دیگر نه با طبقه‌ی کارگر، بلکه با رؤسای حزبی آن آشنا می‌شویم که البته به صورت مخفی مشغول به فعالیت اطلاعاتی و پلیسی هستند.^۳ آگاهی حزبی آن‌ها محدود به سوسیالیسم علمی و به اصطلاح مربوط به "منطق ابژکتیو دگرذیسی اقتصادی" می‌شود که به گفته‌ی لنین باید به

^۱ البته مارکس تمرکز سرمایه و ابزار تولید را در نظر می‌گیرد، بدون این که مدعی شود که قانون ارزش ملغا شده است. ۱ - تمرکز، ۲ - سازماندهی کار، ۳ - ایجاد بازار جهانی

Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd. III ... ebd. S. ۲۷۱f.

^۲ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۳): Der Krieg und die russische Sozialdemokratie, in: LW, Bd., ۲۱, (berlin (ost), S. ۱۳

^۳ Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Was Tun? - Brennende Fragen unserer Bewegung, in Ausgewählte Werke, Bd. I, ۱۳۹ff., Berlin (ost), S. ۲۵۲f.

صورت منطق تئوریک کارگزاری و به طبقه‌ی کارگر تعلیم داده شود.^۱ یعنی ما اینجا با کادرهای حزبی به عنوان میسیونرهای رسالت تاریخی سرمایه‌داری مواجه هستیم که ظاهراً کارگران را جهت درک روند ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر تاریخ به سوی سوسیالیسم ارشاد می‌کنند. به این ترتیب، بلشویک‌ها موفق شدند که در دوران جنگ جهانی با حدود ۴۵ هزار تن از همین کادرهای مسلح حزبی، جنبش‌های هیجانی و خشمگین کارگران، کشاورزان و سربازان را مصادره کرده^۲ و یک قدرت دوگانه را به وجود آورده و از طریق جنگ داخلی، نظام تزاری را سرنگون کنند. از این پس، البته قدرت سیاسی در دست بلشویک‌ها قرار گرفت، اما برنامه‌ی اقتصادی لنین فقط محدود به توفیق میسیون تاریخی بورژوازی جهت رشد نیروهای مولد می‌شد که ما مضمون آن- را در کتاب لنین با عنوان دولت و انقلاب به شرح زیر می‌یابیم:

«تا این که مرحله‌ی "مرتفع" کمونیسم پیش آید، سوسیالیست‌ها شدیدترین نظارت از جانب جامعه و از جانب دولت را بر اندازه‌ی کار و مصرف مطالبه می‌کنند (...) این چنین حق بورژوایی در مورد توزیع مواد مصرف طبیعتاً مستلزم دولت بورژوایی است، زیرا حق بدون یک دستگاه مقتدر که رعایت نروم‌های حقوقی را تحمیل می‌کند، هیچ است. این گونه نتیجه می‌شود که در کمونیسم نه تنها حق بورژوایی چند زمانی دوام می‌آورد بلکه حتا دولت بورژوایی - بدون بورژوازی! [وجود خواهد داشت]^۳».

^۱ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem philosophischen ... ebd. S. ۹, und Lenin W. I. (۱۹۶۲): Materialismus ..., ebd., S. ۳۲۸

^۲ برای لنین جنبش‌های آنی تنها می‌توانند اهداف رفرمیستی و سندیکالیستی را مطرح کنند و در نتیجه غیر علمی محسوب می‌شوند. به این معنی که در مسیر تاریخ حرکت نمی‌کنند. در برابر این تنها روش مبارزه‌ی حزبی است که مارکسیسم را نمایندگی می‌کند.

Vgl. Lenin, W. I. (...): Was Tun?, in: LW, Bd. ۵, Berlin (ost), S. ۴۵۲

^۳ Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Staat und Revolution, in: Ausgewählte Werke, Bd. II, S. ۳۱۵ ff., Berlin. S. ۳۹۹f.

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اینجا به درستی روشن می‌شود که چرا لنین "سوسیالیسم را به تشکیل شوراهای و برق‌رسانی" تقلیل می‌دهد. وی از ابتدا شوراهای کارگری را تنها یک ابزار برای مصادره‌ی قدرت سیاسی می‌شمرد، زیرا حزب سوسیال داروینیستی وی اصولاً نقشی را برای جامعه‌ی مدنی قائل نمی‌شد که ما مضمون تئوریک آن را در کتاب *ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم* وی می‌یابیم. به همین دلیل لنین در جوار ممنوعیت احزاب و مطبوعات آزاد، دستور سرکوب و انحلال شوراهای را صادر کرد، زمانی که آن‌ها در اعتراض به سیاست توسعه‌ی سرمایه‌داری دولتی و در برابر تشدید شدت کار مقاومت کردند. تحت این شرایط بود که صنعت فرهنگ در شوروی فعال شد که "رنالیسم سوسیالیستی" را توجیه کند. از این پس، کارگران صنایع سنگین ظاهراً تبدیل به اسطوره و کارگران بخش خدماتی تحقیر شدند. انگاری که فقط تولیدات مادی برای جامعه حائز اهمیت هستند و آموزش، بهداشت، حمل و نقل، و هنر تنها یک نقش حاشیه‌ای دارند. انگاری که مقوله‌های "کار مولد" و "پرولتاریا" فقط شامل کارگران صنایع سنگین می‌شود و حزب کمونیست شوروی هم نظم دیگری به غیر از تشکل سیاسی خود آن‌ها نیست که تحت عنوان "دیکتاتوری پرولتاریا" آن‌ها را بر مسند قدرت سیاسی نشاندۀ است. ما اینجا با جابجایی سوژه با ابژه و تولید توهمات ایدئولوژیک مبتذل و منفور بلشویسم مواجه هستیم که گزارش از یک کلاه‌بردای عریان می‌دهد. به این ترتیب، طبقه‌ی کارگر روسیه به سلطه‌ی کادرهای حزبی، کار از خود بیگانه و انقیاد محصول کار خود کشیده شد. کارگران صنعتی مانند گاو به گاری توسعه‌ی سرمایه‌داری دولتی بسته و بار دیگر اسیر بردگی کار مزدی شدند. هم‌زمان صنعت فرهنگ در شوروی کارگران صنعتی را به سطح اسطوره ارتقا داد که تحت نفوذ ایدئولوژیک از آن‌ها بیکاری بکشد. به این ترتیب، پوسته‌های رنگی از کارگران عضلانی منتشر شدند که در یک صف هم‌بسته به سوی کارخانه

روانه هستند، با پتک‌های گران زنجیر استثمار و استبداد را می‌گسلند و نوید رهایی طبقه‌ی کارگر را می‌دهند. در واقعیت اما حزب کمونیست شوروی در کارخانه‌ها و مؤسسات دولتی کمیته‌های انضباطی مستقر و تحت نظارت کادرهای حزبی روند تولید و توزیع را پادگانی کرد. از این پس، برای کارگران مطیع حقوق ویژه در نظر گرفته و در مراسم حزبی به آن‌ها مدال کارگر نمونه داده شد. در برابر کارگرانی که دست به اعتراض و مقاومت می‌زدند، به اتهام خرابکار سرکوب و بیکار می‌شدند. به این ترتیب، سوسیال داروینیسیم بلشویکی نه تنها منجر به اتحاد طبقه‌ی کارگر نشد، بلکه به تفرقه در صفوف کارگران دامن زد. بنابراین اتفاقی نیست که لنین در آثار متأخر خود به فریب‌کاری روی آورد و مدعی شد که با انقلاب اکتبر سرمایه‌داری عملاً برافتاده و خلع ید بورژوازی متحقق شده است، زیرا تمامی ملت از محصولات استقرار سرمایه‌ی مونوپل و حق مالکیت دولتی بهره می‌برد.^۱

اما با یک رجوع اجمالی به کتاب سرمایه مارکس، حقه‌بازی لنین به درستی افشا می‌شود. به این عبارت که نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده مارکس به سرمایه‌داری مربوط به کلیت تولید، یعنی حوزه‌ی تولید و توزیع می‌شود. به غیر از این، مارکس مقوله‌ی دیالکتیکی "سرمایه" را در حرکت واقعی‌اش متکامل می‌کند. به این معنی که سرمایه، تولید کالا، قانون ارزش، حق مالکیت، کار مزدی و استثمار نیروی کار لازم و ملزوم هم هستند، اینجا مارکس مقوله‌های مشخص را در "اشکال وجودی و عملکردشان" متکامل می‌کند. به این معنی که سرمایه در حرکت واقعی خود مناسبات طبقاتی مطلوب خود را هم پدید می‌آورد. از منظر مارکس اصولاً فرقی ندارد که سرمایه، دولتی و یا این‌که خصوصی بوده باشد. افزون بر این، زمانی که مارکس در کتاب سرمایه از "نفی نفی" و خلع ید

^۱ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۳): Die drohende Katastrophe und wie man sie bekämpfen sollte, in: LW ۲۵, S. ۳۲۷ff., Berlin (ost), S. ۳۶۹

بورژوازی سخن می‌گوید، تشکیل مالکیت دولتی را مد نظر ندارد. به نظر وی با نفی مالکیت خصوصی، مالکیت انفرادی کارگران در شکل اجتماعی آن به وجود می‌آید. با این وجود حزب دولتی بلشویکی دست به خلع ید مالکیت کمونی روستاها زد و انبوه کارگران مزدی را روانه‌ی شهرها کرد و لنین تحت تأثیر همین حرکت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر تاریخ به سوی سوسیالیسم است که البته در پیروی از آثار متأخر انگلس، فقط تبدیل مالکیت خصوصی به مالکیت دولتی و همچنین تداوم حق و تحکیم دولت بورژوازی را مد نظر دارد، در حالی که هم‌زمان این دگرگونی را "حرکت ابژکتیو تکامل به پیش" و "مسیر درست تاریخ" می‌خواند. اینجا اما تنها شکل سرمایه‌داری دگرگون می‌گردد، در حالی که ماهیت متضاد آن، یعنی قانون ارزش، تولید کالایی، حق مالکیت دولتی و استثمار نیروی کار پا بر جا می‌ماند. از این منظر، دولت تبدیل به یک سرمایه‌دار و کارفرمای کلی می‌شود. ما اینجا با وحدت خشونت اقتصادی با خشونت غیراقتصادی (قوای مقننه، قضائیه و مجریه) مواجه هستیم که کار دوگانه آزاد را لغو می‌کند و از این رو، به مراتب هولناکتر از نظام سرمایه‌داری خصوصی است. از این پس، کارگر مزدی دیگر نمی‌تواند نیروی کار خود را به کارفرمای دلخواه خود بفروشد. اینجا نه تنها بردگی مزدی ادامه می‌یابد، بلکه حزب دولتی کلیت روند تولید را پادگانی و هرگونه مقاومتی را با اتهام ضد انقلاب قاطعانه سرکوب می‌کند. بنابراین مقاومت کارگران شکل پوشیده به خود می‌گیرد که به صورت کم‌کاری و تخریب ابزار تولید منجر به یک اقتصاد ناکارآمد می‌شود. ما اینجا دیگر نه با بورژوازی، بلکه با میسیونرهای سرمایه‌داری دولتی در مقام مدیر عاملان حزبی و رؤسای طبقه‌ی کارگر و با یک هیارشی متمرکز از بوروکراسی سر و کار داریم که البته مالک حقوقی کارخانه و مؤسسات خدماتی نیستند، اما مالک حقیقی آن‌ها هستند، زیرا با اراده و آگاهی به تولید کالایی دست می‌زنند و در واقع تبدیل به سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌

ی شخصیت‌یافته‌ی دولتی می‌شوند. آن‌ها با استفاده از باند تولید به سوی تولیدات انبوه سمت می‌گیرند و نه تنها توجه به حسابداری، رقابت بازاری و نیروی کار ارزان دارند، بلکه حقوق و مزایای خود را نیز معین می‌کنند. هم زمان کالا که "سلول اقتصادی جامعه‌ی بورژوایی" محسوب می‌شود و "محسوس و فراحسی" است،^۱ منجر به بت‌انگاری کالا می‌شود. به این صورت که مدیر عاملان حزبی رابطه‌ی کارگران با محصولات کارشان را توسط تقسیم کار چنان قطع می‌کنند که آن‌ها نیز کالا را یک محصول خارج از ماهیت و توان تولید خود می‌شمارند و آن خواصی را که توسط نیروی کار خود به کالا الحاق کرده اند، به نفس خود کالا نسبت می‌دهند.^۲ به این ترتیب، طبقه‌ی کارگر دچار جابجایی سوژه با ابژه و به سلطه‌ی محصول کار خود، یعنی سرمایه‌ی دولتی کشیده می‌شود. ما اینجا با منشأ ازخودبیگانگی محض طبقه‌ی کارگر در "سوسیالیسم اردوگاهی" آشنا می‌شویم. اینجا دیگر فرقی ندارد که پول و یا کوپن غذایی میان کارگران تقسیم شود، زیرا قانون ارزش همه چیز را قابل مقایسه و مبادله و خود کوپن غذایی را نیز تبدیل به پول و کالا می‌کند. در پشت این جریان بانک مرکزی ارزش افزایی سرمایه‌ی دولتی را در نظر دارد، زیرا سود سرمایه‌ی مالی می‌طلبد. به بیان دیگر، تا زمانی که قانون ارزش پابرجا است، تولید کالایی و بردگی کار مزدی نیز ادامه می‌یابند، زیرا موضوع تولید، ارزش افزایی سرمایه‌ی دولتی و الزاماً استثمار نیروی کار است. اینجا دیگر فرقی ندارد که سرمایه و حق مالکیت، دولتی یا این که خصوصی باشد، زیرا در هر دو حالت قطعاً مناسبات ازخودبیگانه پدید می‌آید. به این عبارت که سرمایه‌ی دولتی به صورت یک رابطه‌ی اجتماعی فعال می‌شود و تحت نفوذ مدیر عاملان حزبی، مناسبات طبقاتی از بطن تضادهای درون‌ذاتی جامعه تجدید حیات می‌کنند. تحت این مناسبات ازخودبیگانه از یک سو، کارگران مزدی و طبقه‌ی

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd. S. ۱۲, ۸۶

^۲ Vgl. ebd., S. ۸۵f.

حاکم بوروکرات به وجود می‌آید و از سوی دیگر، قدرت سیاسی و ثروت اجتماعی به نفع طبقه‌ی حاکم بوروکرات تقسیم می‌گردد. بنابراین اینجا نه تنها استثمار نیروی کار، سلطه‌ی سرمایه و ازخودبیگانگی کارگران پابرجا می‌ماند، بلکه با پشتیبانی قوای نظامی و انهدام جامعه‌ی مدنی شدت غیر منتظره به خود می‌گیرد.

با وجودی که مارکس انقلاب اکتبر و سوسیال داروینیسیم بلشویکی را تجربه نکرده بود، اما برنامه‌ی پرودونیسیت‌ها را به خوبی می‌شناخت. در حالی که لنین ایمان به ذات ماتریالیستی تاریخ داشت و توسط سیاست توسعه‌ی اقتصادی به خود نوید سوسیالیسم را می‌داد، این پرودون هگلیست معطوف به روح خردمند جهان و خواهان سرمایه بدون سرمایه‌دار بود. به این صورت که وی با تشکیل یک بانک ملی به خود وعده‌ی سوسیالیسم را می‌داد و البته بودن این‌که نقدی به قانون ارزش، تولید کالایی، حق مالکیت و بردگی کار مزدی داشته باشد. مارکس اما پرودونیسیت‌ها را "کاسبکارهای سیاسی" و "برداران قلابی کمونیسم" می‌نامید و از این لحاظ در کتاب سرمایه میان "فراروی منفی" و "فراروی مثبت" از نظام سرمایه‌داری تمیز می‌دهد. مقوله‌ی "فراروی"^۱ در زبان آلمانی به معنی حفاظت، ارتقا و عبور است، در حالی که توسط مترجمان ناشی ایرانی به "لغو" ترجمه شده است. از طریق این ترجمه‌ی ناشیانه به مخاطب تداعی می‌شود که انگاری منظور مارکس از عبارت "فراروی از جامعه‌ی بورژوایی" به معنی لغو جامعه‌ی مدنی، لغو تمدن مدرن، لغو حقوق بشر، لغو آزادی بیان و مطبوعات و لغو تنوع احزاب است که ظاهراً به لیبرالیسم منسوب می‌شوند. از این منظر، استقرار "دیکتاتوری پرولتاریا" یک معنی لنینیستی می‌یابد که سوسیال داروینیسیم بلشویکی توجیه می‌کند، در حالی که منظور مارکس از فراروی، عبور از جامعه‌ی بورژوایی، حفاظت از عناصر

^۱ Aufhebung

متمدن آن و ارتقا آن به کمونیسم جهت رهایی انسان است. مارکس از همین منظر با پرودونیست‌ها مخالفت می‌کرد، زیرا آن‌ها با "فراروی منفی" از نظام سرمایه‌داری به شرح زیر مانع "فراروی مثبت" از جامعه‌ی بورژوایی بودند:

«این فراروی از روش تولید سرمایه‌داری در چارچوب خود روش تولید سرمایه‌داری است و از این رو یک فراروی خودکرده از تضاد که با دید اول، خود را تنها به صورت نقطه‌ی عبور به یک شکل جدید تولید نمایان می‌سازد. پس به صورت این قبیل از تضاد خود را همچنین در ظاهر نمایان می‌کند. آن در حوزه‌های معین مونوپل به وجود می‌آورد و از این رو دخالت دولتی را می‌طلبد. آن دوباره یک اشرافیت جدید مالی تولید می‌کند، یک نوع از انگل‌های جدید در ساختار از مدیران پروژه‌ها، مؤسسان و مدیرعاملان ظاهری؛ یک سیستم کلی از کلاهبرداری و حقه‌بازی در ارتباط با مؤسسات نوبنیاد، صدور و معامله‌ی سهام [پدید می‌آورد]. این تولید خصوصی است، بدون نظارت مالک خصوصی.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با "فراروی منفی" از نظام سرمایه‌داری تنها یک طبقه‌ی جدید جایگزین طبقه‌ی حاکم قدیمی می‌شود، خدشه‌ای به ماهیت سرمایه‌داری وارد نمی‌آید و مناسبات از خودبیگانه تجدید حیات می‌کنند. بنابراین مارکس اینجا "فراروی مثبت"، یعنی حفاظت، ارتقا و عبور خردمندانه از جامعه‌ی بورژوایی را برجسته می‌سازد. به این عبارت که در دوران گسست و گذار از سرمایه‌داری، کارگران باید نخست تبدیل به کارفرمای خود شوند و پس از خلع ید بورژوازی، مالکیت انفرادی خود را به صورت مالکیت اجتماعی در آورند. از این پس، شکل کالایی نیروی کار و سیستم بردگی کار مزدی خاتمه می‌یابند و مدیریت تولید و توزیع مایحتاج اجتماعی را

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. III ..., ebd. S. ۴۵۴

سازمان‌های خودبنیاد "همکاری متحد، آزاد و داوطلبانه‌ی کارگران" به عهده می‌گیرند که البته نه تحت رقابت بازار و بنا بر قانون ارزش، بلکه به صورت همکاری مشترک کارخانه‌های تولیدی و مؤسسات خدماتی اداره می‌شوند.^۱ از این پس، کار شکل اجتماعی به خود می‌گیرد و معیار تولید مایحتاج جامعه و معیار توفیق اقتصادی "زمان مشخص" است.^۲ یعنی دیگر تولیدات اجتماعی بنا بر سود سرمایه و شکست رقیب اقتصادی در بازار سازماندهی نمی‌شود. پیداست که از این پس هر کس بنا به توان و نیازش از محصولات کار اجتماعی استفاده می‌کند. سوژه‌ی انقلابی خلع ید بورژوازی و "فراروی مثبت" از نظام سرمایه‌داری پرولتاریا است که در پراکسیس نبرد طبقاتی و تحت تأثیر نقد اقتصاد سیاسی مارکس به خودآگاهی می‌رسد.

بنابراین اتفاقی نیست که ما نزد مارکس یک رابطه‌ی مکانیکی میان هستی مادی کارگران با آگاهی آن‌ها نمی‌یابیم. آن چیزی که کارگران را پیشرو و یا مرتجع می‌کند، نه هستی مادی، اشتغال آن‌ها در صنایع سنگین و عضویت حزبی، بلکه آگاهی تئوریک آن‌ها است. ما همچنین نزد مارکس یک دم و دستگاه حزب به اصطلاح پیشرو پرولتاریا و دولت بورژوایی لنینستی نیز نمی‌یابیم که به بهانه‌ی استقرار "دیکتاتوری پرولتاریا"، سوسیال داروینیسم را بر جامعه مستقر، جامعه‌ی مدنی را منهدم و مخالفان خود را قتل عام کند. از منظر مارکس دیکتاتوری پرولتاریا جهت ممانعت از دیکتاتوری بورژوازی، یعنی استقرار فاشیسم متشکل می‌شود و مرکز مدیریت آن نه کمیته‌ی مرکزی یک حزب سوسیال داروینیستی، بلکه کمون است که به صورت شورایی اداره

^۱ Vgl. ebd. S. ۴۵۶, und Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd. S. ۹۲f.

^۲ Vgl. ebd., S. ۵۱۲, und vgl. Marx, Karl (۱۹۸۳): Grundrisse ... ebd., ۱۰۳f.

می‌شود.^۱ پیداست که تنها تحت این شرایط دولت پژمرده و عبور از "قلمرو ضرورت" به "قلمرو آزادی" ممکن می‌شود. به این معنی که فراروی از طبقات اجتماعی، مصادف با اضمحلال دولت و ساختار حاکمیت طبقاتی است. این‌جا حاکمیت انسان بر انسان خاتمه می‌یابد و مسئله‌ی مدیریت محدود به امور و موضوعات جامعه می‌شود.

به نظر مارکس تنها تحت این شرایط است که پس از "فراروی مثبت" از نظام سرمایه‌داری، مناسبات طبقاتی گذشته دیگر نمی‌توانند دوباره زنده و بازسازی شوند،^۲ در حالی که ما مشخصاً عکس تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را از "سوسیالیسم اردوگاهی" می‌شناسیم. با در نظر داشتن آن مناسبات از خودبیگانه که سوسیال داروینیسیم بلشویکی آنجا تحکیم کرد، اتفاقی نبود که مدیرعاملان دولتی و کادرهای حزب کمونیست بدون کوچکترین مقاومت کارگری صنایع تولیدی و مؤسسات خدماتی را به حق مالکیت خصوصی خود ثبت کرده و از بوروکرات تبدیل به بورژوا شدند.

نتیجه:

با استناد به مقوله‌ی "کار مولد" به درستی روشن می‌شود که مارکس چه تصویری از پرولتاریا به عنوان سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی داشته است. از منظر تئوری ارزش مارکس، کارگر مولد کسی است که توسط بردگی مزدی، سرمایه تولید می‌کند، کسی است که در روند تولید، توزیع و باسازی نیروی کار در

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۹): Erste Entwurf zum „Bürgerkrieg in Frankreich“, in: MEW Bd. ۱۷, S. ۴۹۳ff., Berlin (ost), S. ۵۴۱, ۵۴۶, und, Marx, Karl (۱۹۷۳): Kritik des Gothaer Programms, in: MEW Bd. ۱۹, S. ۱۱ff., Berlin (ost), S. ۲۰f.

^۲ مارکس ساختار تشکیل کمون را توضیح می‌دهد. در کمون است که خشونت دولتی به دست جامعه و انبوه مردمی باز می‌گردد. برای مارکس کمون یک اصل ابدی است که همواره خود را متحقق می‌سازد تا این که طبقه‌ی کارگر رها گردد.

Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۹): Entwürfe zum „Bürgerkrieg in Frankreich“, in: MEW Bd. ۱۷, S. ۴۹۱ff., Berlin (ost), S. ۵۴۳, ۶۳۷

شکل کالایی مستقیم یا غیرمستقیم مشارکت دارد و توسط سرمایه استثمار می‌شود. اینجا دیگر فرقی ندارد که یک نفر کارگر صنعتی، راننده، معلم، پرستار و یا هنرمند بوده باشد. ما تا اینجا با انبوه کارگران مولد مواجه هستیم که هستی مادی خود را در جامعه، یعنی تحت تأثیر دین، فلسفه و ایدئولوژی طبقه ی حاکم تجربه می‌کنند. از همین منظر نیز باید آثار مارکس و از جمله کتاب سرمایه را در نظر داشت که توسط نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی مناسبات ازخودبیگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی که وی آن را جلد دوران منحن گذشته می‌شمارد، یک آگاهی انتقادی و انقلابی را پدید می‌آورد و تنها از وحدت این آگاهی تئوریک با پراکسیس نبردهای طبقاتی است که طبقه‌ی کارگر از بطن کار ازخودبیگانه به خودآفرینی می‌رسد، به سوژه‌ی انقلابی ارتقا می‌یابد، از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آید و با آگاهی و اراده، یعنی سوبژکتیو سوسیالیسم را پدید می‌آورد.

بنابراین این طبقه‌ی کارگر است که انقلاب و سوسیالیسم را مستقر می‌کند و نه حزب لنینیستی. ما نزد مارکس با دیالکتیک آگاهی تئوریک با پراکسیس نبرد طبقاتی مواجه هستیم و لذا یک رابطه‌ی مکانیکی میان هستی مادی و آگاهی طبقاتی در آثار وی اصولاً نمی‌یابیم. وی هرگز مدعی نشده است که یک کارگر صنعتی، از آنجا که دست‌هایش پینه بسته و لباس کارش کثیف است، در نتیجه آگاه‌تر و رادیکال‌تر از یک معلم، پرستار و یا هنرمند است. این هجویات توسط حزب توده و با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم در ایران رایج شده است که سرچشمه‌ی تئوریک آن به آثار متأخر انگلس، پلاخانف و لنین باز می‌گردد و ارتباطی با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس ندارد. ما اینجا تحت تأثیر جابجایی سوژه با ابژه، با نظریه‌پردازان و یا در مضمون لنینیستی آن، با میسیونرهای سرمایه‌داری مواجه هستیم و کادرهای حزب لنینیستی هم تنها مدیرعاملان سرمایه‌داری دولتی و رؤسای پرولتاریا محسوب می‌شوند.

محصول فعالیت لنینیستی معطوف شدن به توسعه‌ی زیربنای اقتصادی، امتناع از نقد دین، فلسفه و ایدئولوژی، ممانعت از تکامل سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی و در واقع تشکیل یک نظام سوسیال داروینیستی است که البته دست کمی از فاشیسم ندارد.

منابع:

Bahro, Rodulf (۱۹۷۷): Die Alternative – Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Europäische Verlagsanstalt

Lenin, W. I. (۱۹۶۰ – ۱۸۹۹): Entwicklung des Kapitalismus in Russland, in: LW, Bd. ۳, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۶۰- ۱۹۰۵): Zwei Taktiken der Sozialdemokratie in der demokratischen Revolution, in: LW, Bd. ۹, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Karl Marx, in: Ausgewählte Werke, Bd. ۱, S. ۲۳ff., Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem Philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۶۲): Materialismus und Empirioskritizismus, in: LW, Bd., ۱۴, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۶۳): Der Krieg und die russische Sozialdemokratie, in: LW, Bd., ۲۱, (berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Was Tun? - Brennende Fragen unserer Bewegung, in Ausgewählte Werke, Bd. I, ۱۳۹ff., Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Staat und Revolution, in: Ausgewählte Werke, Bd. II, S. ۳۱۵ ff., Berlin (ost)

Lenin, W. I. (1917): Die drohende Katastrophe und wie man sie bekämpfen sollte, in: LW 20, S. 327ff., Berlin (ost)

Engel, Friedrich (1979): Briefe – Engels an Marx in London (18. Juli 1858), in: MEW, Bd. 29, S. 338f., Berlin (ost)

Engels, Friedrich (1970): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. 20, S. 300ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1979): Erste Entwurf zum „Bürgerkrieg in Frankreich“, in: MEW Bd. 17, S. 893ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1973): Kritik des Gothaer Programms, in: MEW Bd. 19, S. 11ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1979): Entwürfe zum „Bürgerkrieg in Frankreich“, in: MEW Bd. 17, S. 891ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1983): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW Bd. 42, S. 100ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1982): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd I, in: MEW, Bd. 23, Berlin (ost)

Marx, Karl (1970): Lohnarbeit und Kapital, in: MEW, Bd. 7, S. 397ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (1978): Theorien Über den Mehrwert – Erster Teil, in: MEW, Bd. 26, 1, Berlin (ost)

Marx, Karl (1982): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, und MEW, Bd. 20, Berlin (ost)

Marx, Karl (1982): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd. 23, Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٥٩): Das Elend der Philosophie, in: MEW Bd. ٤, S. ٦١ff., Berlin (ost)

Marx, Karl/Engels, Friedrich (١٩٦٦): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ٣, S. Berlin (Ost)

Plechanow G. P. (١٩٧٥): Zur Frage der Entwicklung der monistischen Gesellschaftsauffassung, Berlin (ost)

Rabehel, Bernd (١٩٧٣): Marx und Lenin - Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus - Leninismus, Berlin (west)

Rosdolsky, Roman (١٩٦٨): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen Kapitl, Bd. I, II, III, ca ira Verlag

Schmidt, Alfred (١٩٧١): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main

مبانی ایدئولوژیک شکست انقلاب اکتبر^۱

این فریدریش انگلس پس از درگذشت مارکس بلافاصله به مصادره و تخطئه‌ی تئوری انتقادی و انقلابی وی پرداخت. وی در مراسم خاکسپاری مارکس مدعی شد که همانطور که داروین، قانون تکامل طبیعت ارگانیسم را کشف کرده، مارکس نیز با همان روش به قانون تکامل تاریخ انسان دست یافته است. انگاری که مارکس بر اساس راز بقا داروینی - یعنی بکش تا زنده بمانی - مناسبات متضاد جامعه‌ی انسانی را نقد کرده است. انگاری که حرکت طبیعت ناب از ذات دیالکتیکی خود پرده بر می‌دارد. اما ما نه نزد هگل و نه نزد مارکس با یک چنین مغلطه‌ای مواجه می‌شویم، زیرا حرکت دیالکتیکی نزد هر دوی آن‌ها آگاهانه و هدفمند، یعنی سوژکتیو سپری می‌شود، ما اینجا با انسان به عنوان سوژه مواجه هستیم، در حالی که طبیعت ناب فاقد سوژه‌ی شناسا و فاقد سوژه‌ی درون‌ذاتی است. با این وجود انگلس مدعی می‌شود که همان‌گونه که حرکت مادی طبیعت ناب، مغز متفکر انسان را پدید آورده، در نهایت نیز به صورت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر منجر به استقرار سوسیالیسم می‌شود. لیکن ما اینجا با سوژه‌زدایی از حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی و استقرار مکانیکی ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم مواجه‌ایم که مصداق آن‌را در کتاب متأخر انگلس با عنوان دیالکتیک طبیعت می‌یابیم. به این عبارت که وی اینجا به شرح زیر میان "دیالکتیک ابژکتیو" و "دیالکتیک سوژکتیو" تمیز می‌دهد:

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "دولت و انقلاب" در تاریخ ۱۵ مارس ۲۰۲۴ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

«دیالکتیک به اصطلاح ابژکتیو در تمامی طبیعت حکمفرمایی می‌کند، و دیالکتیک به اصطلاح سوژکتیو، [یعنی] تفکر دیالکتیکی تنها بازتاب حرکت تضادهایی که خود را همه جا در طبیعت معتبر می‌کنند، است. [تضادهایی] که در حین ادامه‌ی نزاع‌هایشان و سرانجام صعودشان در یکدیگر به بیانی در اشکال والاتر همواره شرط زیست طبیعت می‌شوند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، "دیالکتیک ابژکتیو" یک قانون ظاهراً جهانشمول، هدفمند و به اصطلاح ماتریالیستی از حرکت تاریخ است که انگاری بدون حضور و فعالیت آگاهانه و هدفمند انسانی اعتبار دارد، زیرا مسیر حرکت و نفی آن ظاهراً بدون سوژه‌ی درون‌ذاتی میسر می‌گردد. اما ما اینجا نه در مضمون هگلی از دیالکتیک با روح خلاق سوژه و قدرت مفهوم ایده‌آلیستی مواجه هستیم و نه اثری در مضمون مارکسی آن به صورت کار شکل‌دهنده، یعنی حسیت سوژه، موضوعیت محصول کار و کلیت تولید می‌یابیم. در حالی که حرکت دیالکتیکی نزد هگل و مارکس ماهیتاً سوژکتیو است، اما انگلس با سوژه‌زدایی از دیالکتیک، یک حرکت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر از تاریخ را به فرضیه می‌گیرد. انگاری که ماده یک ذات خلاق دارد و حرکت آن به شرح زیر منطقی و هدفمند به سوی یک مقصد معین سپری می‌شود:

«ما اطمینان داریم که ماده در تمامی دگرگونی‌های خویش در نهایت همان می‌ماند، که هیچ یک از صفات آن کم و کاست نمی‌شود و از این رو همچنین با همین ضرورت آهنین که با آن بر روی زمین بالاترین شکوفه‌ی خویش، [یعنی] روح متفکر را به وجود آورده، دوباره منهدم می‌سازد و آن را در جای دیگری و در زمان دیگری دوباره به اجبار به وجود می‌آورد.»^۲

^۱ Engels, Friedrich (۱۹۷۵): *Dialektik der Natur*, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff, Berlin (ost), S.

۴۸۱

^۲ Ebd., S. ۳۲۷

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا با متافیزیک ناب و آپریوریسم مواجه هستیم، زیرا انگلس پیشگویی خود را بدون شواهد تجربی کاملاً منطقی می‌شمارد و در واقعیت از توهمات دینی خود پرده بر می‌دارد. به این ترتیب، وی با سوژه‌زدایی از دیالکتیک، انسان را جهت دخل و تصرف در زندگی واقعی‌اش سلب آگاهی، آزادی و اراده می‌کند. انگاری که آینده از هم اکنون مقدر و از پیش معین شده است. محصول خطای فلسفی انگلس سه اصل به اصطلاح جهانشمول از "دیالکتیک" است که انگاری مربوط به ذات ابژکتیو روند تاریخ می‌شوند: اول، "کمیت و کیفیت"، دوم، "تداخل تضادها" و سوم، "نفی نفی". انگاری که از رشد گیاه و تکامل حشره گرفته تا تبدیل آب به بخار که فاقد سوژه‌ی درون‌ذاتی هستند و همچنین تکامل تفکر دینی و فلسفی و شکل مالکیت که البته حاوی سوژه‌ی درون‌ذاتی هستند، همگی تحت تأثیر همین اصول به اصطلاح جهانشمول از "دیالکتیک" قرار دارند و به صورت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر در اشکال متکامل‌تر خود صعود می‌کنند.^۱

ما در همین‌جا با مضمون "دیالکتیک سوپژکتیو" انگلس نیز آشنا می‌شویم. به این عبارت که وی به تفسیر حرکت طبیعت ناب و حرکت جامعه‌ی انسانی متوسل می‌شود که خطای فلسفی خود را توجیه کند. وی اینجا مغلطه‌ی فلسفی، یعنی "دیالکتیک طبیعت" خود را به عنوان "دانش مثبت" جا می‌زند،^۲ در حالی که "دانش مثبت" نزد مارکس محصول نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی حرکت واقعی جامعه بورژوایی می‌شود که البته یک سوژه‌ی فعال، یعنی سرمایه-دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته دارد. بنابراین سؤاستفاده‌ی انگلس از مقوله‌ی "دانش مثبت" به معنی پوشاندن دره‌ی تئوریک میان خطای فلسفی خود با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس است. به این عبارت که وی به

^۱ Vgl. ebd., S. ۳۰۷

^۲ Vgl. ebd., S. ۴۸۰

مطالعه‌ی دانش قوانین طبیعت ناب مانند: شیمی، فیزیک و ریاضیات می‌پردازد. ما تا اینجا با تأثیر متقابل و مکانیکی ابژه‌ها که فاقد سوژه‌ی درون‌ذاتی هستند، مواجه‌ایم، زیرا انسان در این نوع از حرکت‌های ناب طبیعی دخل و تصرفی ندارد. سپس انگلس دانش قوانین طبیعت ناب را به اصطلاح "دیالکتیکی" تفسیر می‌کند و سرانجام محصول مغلطه‌ی خود را به صورت یک حرکت ابژکتیو به جامعه‌ی بشری بسط می‌دهد که البته انسان با آگاهی و اراده، یعنی سوژکتیو در حرکت آن دخل و تصرف می‌کند. بنابراین "دیالکتیک سوژکتیو" انگلس تنها یک تفسیر از "دیالکتیک ابژکتیو" خودش است. ما اینجا با "دیالکتیک طبیعت" به صورت تفسیر و توجیه جهان موضوعیت‌یافته مواجه هستیم، در حالی که مارکس در تز یازدهم خود از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ روش انفعالی مشاهده‌ی ماتریالیستی بورژوایی را قاطعانه محکوم و به جای تفسیر و توجیه فلسفی جهان، بر دگرگونی آن تأکید می‌کند.^۱ از منظر مارکس دگرگونی جهان تنها از طریق یک سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی، یعنی سوژکتیو ممکن است. بنابراین مارکس تشریح غیرانتقادی و تفسیر فلسفی مناسبات ازخودبیگانه‌ی اجتماعی را قاطعانه رد می‌کند، زیرا این روش منجر به دوگانگی سوژه و ابژه، تولید ایدئولوژی و توجیه جهان وارونه‌ی بورژوایی می‌شود و مانعی در برابر خودآگاهی و پراکسیس انقلابی سوژه‌ی واقعی، یعنی پرولتاریا می‌سازد. روش دیالکتیکی مارکس به این عبارت است که وی میانگین مناسبات متضاد جامعه‌ی بورژوایی را به صورت انتقادی و نفی‌کننده در یک تئوری مجرد بازتاب می‌دهد، در حالی که تفکر نقاد وی در این حرکت واقعی قاطعانه جانب طبقه‌ی کارگر را می‌گیرد و یک تئوری عمل‌گرا را برای ترویج یک پراکسیس آگاهانه و انقلابی جهت دگرگونی اوضاع موجود متکامل می‌کند. انگیزه‌ی مارکس تدارک خودآگاهی تئوریک پرولتاریا است که البته

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵۶. und ۵۳۴f., Berlin (ost)

درگیر پراکسیس نبردهای طبقاتی است. اینجا مارکس رهایی پرولتاریا را از مناسبات ازخودیگانه در نظر دارد که به سلطه‌ی محصول کار خود، یعنی کالا و سرمایه کشیده شده است. بنابراین ما نزد مارکس با دیالکتیک به عنوان وحدت تئوری انتقادی و عمل‌گرا با پراکسیس آگاهانه و انقلابی پرولتاریا سر و کار داریم، در حالی که انگلس قوانین طبیعت ناب داروینی را تنها به عنوان "حرکت دیالکتیکی" تفسیر کرده و به جامعه‌ی بشری بسط می‌دهد. ما اینجا با یک مغلطه‌ی عربان مواجه هستیم که برای اولین بار لوکاچ آن را در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی خود از سال ۱۹۲۳ میلادی به شرح زیر مطرح کرد:

«سؤ تفاهمی که از تشریح انگلسی دیالکتیک به وجود می‌آید، ماهیتاً مبتنی بر این است که انگلس - در پیروی از نمونه‌ی غلط هگل - متد دیالکتیکی را همچنین جهت شناخت طبیعت گسترش می‌دهد. لیکن آن‌جا تعیین‌های قطعی دیالکتیک: [یعنی] تأثیر متقابل سوژه و ابژه، وحدت تئوری و پراکسیس، دگرگونی گوهر مقوله‌ها به عنوان زمینه‌ی تغییراتشان در تفکر و غیره، در شناخت طبیعت وجود ندارند.»^۱

تا آن جایی که از نامه‌های متأخر انگلس با فرانس مهرینگ، یوزف بلوخ و نیکولای دانیلسون بر می‌آید، آن‌ها قبل از لوکاچ به مغلطه‌های انگلس پی برده بودند. البته در ردیف منتقدهای انگلس باید مؤسس مارکسیسم روسی، یعنی گئورگی پلخانف را نیز قرار داد. وی از "هرج و مرج متدیک" شکوه می‌کرد، زیرا متوجه‌ی تناقض مقوله‌ی "دیالکتیک" در آثار مارکس و انگلس متأخر شده بود. اما وی سرانجام مغلطه‌های انگلس، یعنی سوژه‌زدایی از دیالکتیک و حرکت به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر تاریخ را پذیرفت و به تمایز دترمینیستی "ماتریالیسم دیالکتیکی" از "ماتریالیسم تاریخی" تن داد.

^۱ Lukacs, Georg (۱۹۲۳/۱۹۷۸): Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über marxistische Dialektik, ۵. Auflage, Darmstadt/Neuwied, S. ۱۲, Fn. ۶

"ماتریالیسم دیالکتیکی" همان حرکت به اصطلاح جهانشمول، ابژکتیو و اجتناب-ناپذیر ماده یا همان "دیالکتیک ابژکتیو" نزد انگلس است، در حالی که "ماتریالیسم تاریخی" مربوط به "دیالکتیک سوژکتیو" وی، یعنی مشاهده‌ی منفعل و تفسیر فرمایشی‌های تاریخی - اجتماعی می‌شود که انگاری مستقل از پراکسیس و تحت تأثیر حرکت ماده و ذات تاریخ از جوامع اولیه به برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و در نهایت به سوی سوسیالیسم صعود می‌کنند. مجموعه آثار لنین نیز تحت تأثیر همین مغلطه‌های متأخر انگلس، در پیروی از آثار پلخانیف و در تناقض با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مدون شده‌اند.

لنین در سال ۱۸۹۳ میلادی در دوران اقامتش در شهر سن‌پترزبورگ به مطالعه‌ی آثار پلخانیف پرداخت و از سال ۱۹۰۰ میلادی با همکاری وی در دوران تبعید در ژنو، روزنامه‌ی ایسکرا (جرقه) را به عنوان "ارگان حزب کارگران سوسیال دموکرات روسیه" منتشر کرد. با وجودی که پلخانیف به جناح منشویکی منسوب می‌شود، اما لنین سه سال پس از مرگ وی، یعنی در سال ۱۹۲۱ میلادی مدعی شد، که آثار پلخانیف بهترین ادبیات مارکسیستی در سطح جهان هستند. وی به اعضای سازمان جوانان حزب کمونیست شوروی توصیه کرد که اگر می‌خواهند کمونیست واقعی شوند، باید آثار پلخانیف را مطالعه کنند. بنابراین اتفاقی نیست که لنین در کتاب مشهور خود با عنوان *ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم* و در پیروی از آثار متأخر انگلس و پلخانیف یک عقب‌گرد ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی را توجیه می‌کند. لنین این کتاب را در نقد بوگدانف و پیروانش نوشت که آن‌ها را به تمسخر "ماخیزت‌هایی" می‌خواند که به اصطلاح می‌خواهند مارکسیست بوده باشند.^۱

^۱ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۲ - ۱۹۰۹): Materialismus und Empiriekritizismus, in: LW, Bd., ۱۴, Berlin (ost), S. ۱۸۱, ۳۱۷

انگیزه‌ی تئوریک بوگدانف به این عبارت است که در پیروی از ارنست ماخ جنبه‌ی سوژکتیو رفتار اجتماعی را در تئوری ماتریالیسم تاریخی مارکس ادغام کند. ما اینجا با المان‌های روانشناسی مواجه هستیم که به شرح زیر در آگاهی انسان فعال می‌شوند:

«ما نشان داده‌ایم که اشکال اجتماعی متعلق به نوع کلی از تطابق بیولوژیکی هستند. اما ما هنوز سپهر اشکال اجتماعی را تعریف نکرده‌ایم: برای یک تعریف لازم است، نه تنها نوع، بلکه تیره نیز معین شود (...) انسان‌ها در مبارزه‌ی خود برای هستی به جز با کمک آگاهی نمی‌توانند با هم متحد شوند: بدون آگاهی هیچ اشتراکی وجود ندارد. بنابراین زندگی اجتماعی در تمامی مظاهر خود یک رفتار آگاهانه و روان‌شناسانه است (...) جامعه از آگاهی جدایی‌ناپذیر است. هستی اجتماعی و آگاهی اجتماعی به معنای دقیق این کلمات یکسان هستند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، برنامه‌ی تئوریک بوگدانوف از ادغام جنبه‌ی سوژکتیو رفتار اجتماعی در تئوری ماتریالیستی گزارش می‌دهد. ما اینجا با یک برنامه‌ی درست، اما با یک اقدام ناشیانه مواجه هستیم. به این دلیل که مارکس در روند تکامل تئوری انتقادی و انقلابی خود به این نتیجه رسید که مقوله‌ی "نوع ماهوی بشر" نزد فویرباخ توسط مفاهیم "خرد"، "اراده" و "قلب" متکامل شده و در نتیجه انسان‌شناسی وی آکنده به متافیزیک و من درآوردی است. بنابراین مارکس پس از تدوین تزهایی درباره‌ی فویرباخ و کتاب *ایدئولوژی آلمانی* دیگر از آن استفاده نکرد. اما از آنجا که در آن زمان کتاب *ایدئولوژی آلمانی* هنوز منتشر نشده بود و بوگدانوف تنها به اثر مارکس و انگلس با عنوان *خانواده‌ی مقدس* دسترسی داشت، در نتیجه نمی‌دانست که

^۱ Bogdanow, A. (۱۹۰۲): *Psychologie der Gesellschaft*, Berlin (ost), S. ۵۰f.

مارکس بر اساس پراکسیس از کلیت فلسفه و همچنین ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ فراروی کرد است. نکته‌ی بعدی رابطه‌ی مکانیکی زیربنا با روبنا است که بوگدانف آنرا از آثار متأخر انگلس و پلخائف وام گرفته است. به این عبارت که وی بدون در نظر داشتن نقش دین، فلسفه و ایدئولوژی بر افکار عمومی از این نقطه عزیمت می‌کند که انگاری هستی اجتماعی با آگاهی اجتماعی در یک معنای مکانیکی منطبق است. لیکن مارکس همواره بر این نکته تأکید دارد که انسان‌ها دچار ازخودبیگانگی خودکرده و خودفریبی هستند، زیرا آن‌ها هستی مادی خود را با وساطت جامعه تحت تأثیر دین، فلسفه و ایدئولوژی تجربه می‌کنند. اینجا ایدئولوژی مانند عدسی دوربین عکاسی فعال می‌شود و جهان وارونه‌ی بورژوازی را چنان واژگون می‌کند که انگاری تداوم اوضاع موجود خردمند، ابدی و به سود منافع ملی است. قدرت ایدئولوژی در انفعال طبقه‌ی کارگر هویدا می‌شود، زمانی که پرولتاریا را به عنوان سوژه‌ی واقعی متقاعد می‌کند که وقایع موضوعیت‌یافته به صورت "ابژکتیو" غلط هستند. ما اینجا با دیالکتیک، یعنی با کشمکش هستی اجتماعی با آگاهی اجتماعی مواجه هستیم که بر خلاف نظریه‌ی بوگدانف یکسانی بلامنازع‌ی آن‌ها مکانیکی پدید نمی‌آید.

بنا بر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس وحدت هستی با آگاهی تنها در پراکسیس نبرد طبقاتی و تحت تأثیر یک تئوری انتقادی و عمل‌گرا که با دوران منحنی گذشته مانند جلاد رفتار می‌کند، پدید می‌آید. ما اینجا با روش نقد درون‌ذاتی و نفی کلیت جامعه‌ی بورژوازی مواجه هستیم که سوژه‌ی واقعی را از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در آورده و در مسیر پراکسیس انقلابی، یعنی با خودآگاهی و اراده یک نظم نوین را تشکیل می‌دهد و تنها تحت این شرایط است که پرولتاریا از سیه‌روزی و ازخودبیگانگی و تفرقه‌ی خودکرده رها می‌شود. لیکن بوگدانف دیالکتیک تئوری با پراکسیس نزد مارکس را به کلی از نظر می-

اندازد، با وجودی که وی به اثر مارکس با عنوان *مقدمه‌ی نقد فلسفه‌ی حق* *هگل* دسترسی داشته است. اینجا بوگدانف به ارنست ماخ رجوع می‌کند که مقوله‌ی "نوع کلی" بشر را در تیره‌های متنوع متمایز کرده و از این طریق، ظواهر روانشناسی را به عنوان "المان" ویژه‌ی فرهنگی در رفتار انسانی ادغام سازد که به موجب آن آگاهی انسان را به صورت پیش‌فرض شرط زیست اجتماعی در نظر بگیرد. ما اینجا دوباره در تناقض با تزهایی درباره‌ی فویرباخ مارکس با همان روش مشاهده و بررسی تشریحی مواجه هستیم که البته از آثار فویرباخ، انگلس متأخر و پلخانف نیز می‌شناسیم. علاوه بر این، آگاهی را نمی‌توان مانند بوگدانف به سادگی به عنوان شرط زیست اجتماعی به فرضیه گرفت، زیرا حیوانات نیز سازماندهی بسیار پیچیده‌ای را از زیست اجتماعی تشکیل می‌دهند، تا توسط کار و تقسیم کار اشتراکی وجود بیولوژیک خود را تضمین سازند. آن‌ها گروه و سلسله مراتب تشکیل می‌دهند، ساختمان می‌سازند، آذوغه جمع‌آوری و انبارداری و مشترکاً شکار می‌کنند و البته بدون این‌که دارای آگاهی باشند و نقش سوژه را ایفا کنند. اینجا پرسش پدید می‌آید که بوگدانف چه تصویری از هستی‌شناسی و زیست اجتماعی دارد، وقتی که یک چنین نظریات بیگانه‌ای را با پراکسیس زیست انسانی دنبال می‌کند.

مارکس پس از فراروی از انسان‌شناسی ایده‌آلیستی فویرباخ از انسان به عنوان "موجود فعال" عزیمت می‌کند و از "انسان موضوعیت‌یافته"^۱ سخن می‌راند که جنبه‌ی سوژکتیو کار انسانی را در تئوری انتقادی و انقلابی خود ادغام سازد. در حالی که حیوانات بطور غریزی تبادل مادی خود با طبیعت بیرونی را به انجام می‌رسانند و اصولاً قادر نیستند که طبیعت درونی خود را دگرگون کرده و به خود آگاهی و خودآفرینی برسند، انسان‌ها جهت حفظ بقای خود از آگاهی،

^۱ gegenständlicher Mensch

تجربه و دانش استفاده می‌کنند و به شرح زیر با وساطت کار شکل دهنده از اسلوب زیبایی‌شناسی در تبادل مادی خود با طبیعت بیرونی پیروی می‌کنند:

«کار در وهله‌ی اول یک روند میان انسان و طبیعت است، یک روند که در آن انسان تبادل مادی خود با طبیعت را از طریق کار خود وساطت، تنظیم و کنترل می‌کند (...) ما این‌جا با اولین اشکال غریزی و حیوانی از کار سر و کار نداریم (...) یک زنبور با ساخت سلول‌های مومی خود بسیاری از انسان‌های معمار را شرم‌منده می‌کند. اما چیزی که از ابتدا بدترین معمار را از بهترین زنبور برجسته می‌سازد، این است که او سلول را قبل از این‌که زنبور آن‌را در موم بسازد، در سر خود ساخته است. در پایان روند کار نتیجه‌ای پدیدار می‌شود که قبلاً در تصورات کارگر، یعنی در ابتدای کار به صورت ایده‌آل وجود داشته است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انسان‌ها مانند حیوانات نه غریزی، بلکه سوژکتیو، یعنی با ایده‌آل‌های خود از هستی و جهان خود کار می‌کنند و به همین دلیل بر خلاف دیگر موجودات زنده از خود تمدن و تاریخ فرهنگی بجای می‌گذارند. با وجود تأکید مارکس بر فعالیت سوژکتیو انسانی، اما لنین هر گرایشی که معنی سوژه‌گرایی را می‌دهد، تحت لوای مبارزه با ایده-آلیسم تخطئه کرده و آن‌را به زولیپ‌سیسم منسوب می‌کند.^۲ در کمال تعجب، با وجودی که لنین سوژه‌زدایی از حرکت واقعی جامعه را از آثار متأخر انگلس وام گرفته، اما آن‌را در پیروی از "مونیسیم تاریخی" پلخائف بی‌محابا به مارکس نیز نسبت می‌دهد، تا این‌که خود را به عنوان مدافع "جهان‌بینی مکتب مارکس و انگلس" جا بزند. بنابراین لنین اینجا مارکس را تبدیل به یک شاهد

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۱۹۲۴.

^۲ زولیپ‌سیسم مربوط به فیلسوفان تخیلی مانند برکلی و بیشوف می‌شود. این‌جا سوژه‌ی شناسا ظاهراً تنها از وجود خودش اطمینان خاطر دارد.

خاموش جهت اثبات مغلطه‌های ایدئولوژیک انگلس متأخر و پلخائف می‌کند. به این ترتیب، برای لنین ظاهراً آسان به نظر می‌آید که به شرح زیر ماتریالیسم را به صورت مجرد در تقابل با ایده‌آلیسم مستقر سازد:

«حذف ماتریالیستی "دوآلیسم روح و جسم" (یعنی مونیسیم ماتریالیستی) در این است که روح مستقل از جسم وجود ندارد، که روح ثانوی، تابعی از مغز و بازتابی از جهان بیرونی است. حذف ایده‌آلیستی "دوآلیسم روح و جسم" (یعنی مونیسیم ایده‌آلیستی) در این است که روح تابعی از جسم نیست، بنابراین روح اولیه است، که "محیط" و "من" فقط در ارتباط ناگسستنی یک و همان "المان-های پیچیده" وجود دارد. جدا از این دو روش مستقیماً متضاد برای حذف "دوآلیسم روح و جسم" راه سومی نمی‌تواند وجود داشته باشد، اگر از النقاط، یعنی از ترکیب پوچ ماتریالیسم و ایده‌آلیسم صرف نظر شود. دقیقاً همین ترکیب موجود نزد آوناریوس بود که در نظر بوگدانف و شرکا به عنوان "حقیقتی خارج از ماتریالیسم و ایده‌آلیسم" ظاهر شد.^۱

در حالی که لنین اینجا به اصطلاح از "ماتریالیسم فویرباخ، مارکس و انگلس" دفاع می‌کند، اما دقیقاً همان ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی را مد نظر دارد که مارکس آن‌را در تز اول خود از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ قاطعانه رد می‌کند. وی در تز دهم همین مجموعه از "ماتریالیسم قدیمی"، یعنی ماتریالیسم دوران منحن گذشته یاد کرده و در کمال آگاهی از جهان موجود به عنوان "جهان موضوعیت‌یافته"^۲ سخن می‌گوید که ماهیت آن‌را به عنوان محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسانی، یعنی سوژکتیو بر ملا سازد. ما اینجا نه با "مونیسیم ماتریالیستی" و نه با "مونیسیم ایده‌آلیستی"، بلکه با کلیت دیالکتیکی مواجه هستیم، زیرا جهان ابژکتیو و ماتریالیستی موجود توسط دانش، تجربه و

^۱ Lenin, W. I. (۱۹۶۲): Materialismus ... ebd., S. ۸۳

^۲ gegenständliche Welt

علم بشری، یعنی سوژکتیو پدید آمده است. لنین اما اینجا به عوام‌فریبی متوسل می‌شود و یک سناریو مسخره را طراحی می‌کند که در آن انگلس نقش ماتریالیست و ارنست ماخ نقش ایده‌آلیست را بر عهده دارند. مسخره از این بابت، زیرا انگلس "حرکت ماده" را جایگزین "حرکت ایده" در سیستم هگلی کرد و در امتداد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی، دوگانگی متضاد ماهیت و شکل را در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن وام گرفت و در نهایت با سوژه‌زدایی از روند تاریخ - اما در پیروی از هگل - به سپهر متافیزیک راه یافت. از این منظر، ماتریالیسم ظاهراً دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر می‌گردد، در حالی که هر دوی آنها به دلیل استقلال از پراکسیس اشکال متافیزیکی به خود می‌گیرند.

ارنست ماخ با استناد به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی با خرافات دینی مبارزه می‌کرد. وی با استناد به اکتشافات علمی در پی روشنگری عامه‌ی مردم بود. لنین اما با تدارک یک چنین سناریو مسخره‌ای وی را با فیلسوفان تخیلی یکسان و سپس بوگدانف را متهم به زولپ‌سیسم می‌کرد که یک تعریف به شرح زیر از ماده ارائه دهد:

«حال که واقعیت پیش روی ماست، پس برای این واقعیت ابژکتیو انسان نیاز به یک مفهوم فلسفی دارد، و این مفهوم خیلی وقت پیش ایجاد شده است، این مفهوم همین ماده است. ماده یک مقوله‌ی فلسفی جهت بیان واقعیت ابژکتیو است که در حواس انسان به انسان داده شده است، آن توسط حواس ما کپی، عکاسی و تصویربرداری می‌شود و مستقل از حواس ما وجود دارد.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، لنین اینجا حرکت واقعی جامعه را به صورت عریان انکار می‌کند، زیرا در جامعه‌ی بشری ماده مستقل از حواس انسانی اصولاً وجود ندارد. اینجا حرکت مادی محصول کار شکل‌دهنده و

^۱ Ebd., S. ۱۲۴

فعالیت سوژکتیو انسانی است. بنابراین واقعیت ابژکتیو نه صرفاً مادی است و نه احساسات انسانی محدود به قوای لمسی و بینایی می‌شود. برای نمونه زمان، صدا، بو، اشعات اتمی و جاذبه‌ی زمین نیز وقایع ابژکتیو هستند، بدون این‌که ملموس یا قابل مشاهده باشند و یا این‌که بشود آن‌ها را کپی و نقاشی کرد و یا این‌که از آن‌ها عکس گرفت. علاوه بر این، دانش، اندیشه، امنیت، همبستگی، شرم، زیبایی، عشق، تجربه، شادی، فرهنگ و آگاهی نیز واقعیت‌های سوژکتیو هستند و به گفته‌ی مارکس توسط قوای ماهوی انسانی به شرح زیر احساس می‌شوند:

«انسان ماهیت همه جانبه‌ی خود را به صورت همه جانبه، یعنی به صورت یک انسان کامل تصاحب می‌کند. هر یک از روابط / انسانی با جهان، دیدن، شنیدن، بوییدن، چشیدن، احساس کردن، فکر کردن، نگاه کردن، حس کردن، اراده کردن، عمل کردن، عشق ورزیدن، خلاصه همه‌ی ساختار فردیت او و همچنین ساختارهایی که بلاواسطه در شکل خود به صورت ساختار اشتراکی هستند (...) در رفتار موضوعیت‌یافته خود یا در رابطه‌ی خود با موضوع، تصاحب خویشتن هستند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این‌جا مارکس تنها یک خلاصه از قوای ماهوی انسان مطرح می‌کند که بخشی از آن‌را به اندام انسان و بخشی از آن‌را به جامعه نسبت می‌دهد. برای نمونه مارکس شرم را یک حس انقلابی می‌داند که رنگ آن سرخ است. وی از آگاهی موروثی به عنوان "غل و زنجیر" یاد می‌کند که تأثیرات سوژکتیو آن‌را بر روحیه‌ی انسان افشا سازد.^۲ برای وی گرسنگی یک واقعیت ابژکتیو است، در حالی که راه حل آن سوژکتیو است. به

^۱ Marx, Karl (۱۸۴۴): Ökonomisch – Philosophische Manuskripte, in MEW, EB I, S. ۴۶۵ff, Berlin (Ost), S. ۵۳۹

^۲ Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche ... ebd., S. ۷۲

این معنی که شکم گرسنه را می‌توان مانند یک انسان متمدن یا مانند یک موجود وحشی سیر کرد.

بنابراین این خطاهای شناخت‌شناسی که ما نزد لنین می‌یابیم، محصول ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی است که البته وی آن را از آثار فویرباخ، انگلس متأخر و پلخائف وام گرفته و بی‌محابا به مارکس نیز نسبت می‌دهد. به این عبارت که لنین می‌خواهد از طریق مشاهده‌ی حسی، یعنی عینیت به سوی درک واقعیت عزیمت کند و در نتیجه آنچه را که نامرئی و قابل کپی‌برداری، عکاسی و نقاشی نیست، غیر واقعی می‌خواند. علاوه بر این، درک واقعیت ابژکتیو نیاز به انسان به عنوان سوژه‌ی شناسا دارد، در حالی که خود مشاهده از سوی دیگر، محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسانی در تولید فن‌آوری (میکروسکوپ، تلسکوپ ...)، یعنی سوژکتیو است. از همین بابت مارکس همواره و به کرات از مقوله‌ی "موضوعیت‌یافته" استفاده می‌کند، تا واقعیت جهان موجود، طبیعت محسوس و انسان فعال را در متن مشخص و تاریخ فرهنگی آن‌ها قرار دهد. اینجا دیگر خبری از دشمنی ماتریالیسم با ایده‌آلیسم نیست، زیرا مقوله‌ی "موضوعیت‌یافته" از وحدت عوامل ابژکتیو و سوژکتیو در مضمون یک کلیت دیالکتیکی گزارش می‌دهد. لیکن لنین در تناقض با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به کتاب متأخر انگلس با عنوان *آنتی دورینگ* رفرنس می‌دهد که مانیفست سوژه‌زدایی از حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی است. اینجا لنین با استناد به انگلس از مقوله‌ی "حقیقت ابژکتیو" به عنوان "حقیقت مطلق" سخن می‌راند. منظور لنین یک "حقیقت مستقل از انسان و انسانیت" است.^۱ وی هراسی هم ندارد که برای توجیه ماتریالیسم متافیزیکی خود تر دوم مارکس از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ را جعل کند. به این عبارت که مارکس اینجا از مقوله‌ی "واقعیت موضوعیت‌یافته" سخن می‌گوید

^۱ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۲): *Materialismus ... ebd.*, S. ۱۲۷

که وجه سوژکتیو آنرا عریان سازد، در حالی که لنین در یک پراکنش آنرا به شرح زیر با مقوله‌ی "ابژکتیو" جایگزین و تحریف می‌کند:

«ما دیدیم که مارکس در سال ۱۸۴۵ و انگلس در سالیان ۱۸۸۸ و ۱۸۹۲ معیار پراکسیس را در زمینه‌ی شناخت‌شناسی ماتریالیستی وارد کردند. مارکس در تز دوم خود درباره‌ی فویرباخ می‌گوید: طرح مسئله مستقل از پراکسیس (یعنی) "آیا واقعیت موضوعیت‌یافته" (یعنی ابژکتیو) "به تفکر انسانی مربوط می‌شود"، عرفانی است.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، لنین برای این‌که سوژه‌زدایی انگلس متأخر از دیالکتیک را به مارکس هم نسبت دهد و ماتریالیسم را دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر سازد، هیچ مانعی در جعل نظریات مارکس درباره‌ی فویرباخ و تدارک سناریوهای مسخره و فریبکاری نمی‌بیند. البته این را نیز باید در نظر داشت که در آن زمان هنوز آثار کلیدی مارکس مانند: *ایدئولوژی آلمانی*، *جزوه‌های فلسفی و اقتصادی* و *گروندریسه* منتشر نشده بودند. برای نمونه مارکس در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* مستقیماً در برابر ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی موضع می‌گیرد. به این عبارت که فویرباخ ادعا داشته که به طبیعت به صورت ابژکتیو می‌نگرد، اما مارکس در پاسخ به وی می‌گوید: که وی برای این کار باید به جزایر مرجانی نوظهور استرالیا سفر کند، زیرا "طبیعت موضوعیت‌یافته" محصول کار شکل‌دهنده و فعالیت آگاهانه‌ی انسانی است و از طریق مشاهده تنها شکل ابژه نمایان می‌شود، در حالی که ماهیت سوژکتیو، یعنی مضمون تاریخی آن که حسی و موضوعیت‌یافته است، پنهان می‌ماند.^۲ بنابراین مارکس این‌جا نتیجه می‌گیرد: زمانی که فویرباخ ماتریالیست است، برای وی تاریخ وجود ندارد و زمانی که وی به تاریخ می-

^۱ Ebd., S. ۱۳۲

^۲ Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Die deutsche ... ebd., S. ۴۴

پردازد، دیگر ماتریالیست نیست. به بیان دیگر، مارکس اینجا بر کلیت دیالکتیکی مقوله‌ها انگشت می‌گذارد که محصول تاریخ فرهنگی و پراکسیس مولد، یعنی عوامل موضوعیت‌یافته‌ی یک فرماسیون اجتماعی‌اند.

این‌جا بلافاصله این پرسش مطرح می‌شود، وقتی لنین به ماتریالیسم مشاهده‌ی بورژوایی فویرباخ و آثار متأخر انگلس و پلخائف استناد می‌کند، پس با وقایع غیر مادی و عوامل سوژکتیو که آگاهی انسان را متأثر می‌کنند، چه برخوردی دارد؟ لنین اما اینجا نه به مارکس، بلکه به انگلس، پیرسون و دیدرو رجوع می‌کند، تا از یک طرف، آگاهی را به عنوان واقعیت ابژکتیو به فرضیه بگیرد، در حالی که از طرف دیگر، ویژگی‌های سوژکتیو که توسط کار شکل‌دهنده‌ی انسانی به مواد مادی ملحق می‌شوند، دوباره به خود ماده اختصاص بدهد.^۱ به این معنی که قوای حسی انسان به عنوان ویژگی‌های خود ماده‌ی متحرک به فرضیه گرفته می‌شوند که لنین آن‌را به شرح زیر "اصل ماتریالیسم" می‌نامد:

«ماتریالیسم به این عبارت است: ماده بر اندام حسی ما اثر می‌گذارد و احساس را ایجاد می‌کند. احساس به مغز، اعصاب، قرینه‌ی چشم و غیره وابسته است، یعنی به آن ماده که به روشی خاص سازماندهی شده است. وجود ماده، مستقل از احساس است. ماده در اولویت است. احساس، تفکر و آگاهی بالاترین محصول ماده می‌باشد که به روشی خاص سازمان یافته است. این دیدگاه ماتریالیسم به طور کلی و دیدگاه مارکس و انگلس به طور خاص است.»^۲

^۱ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۲): Materialismus ... ebd., S. ۱۷, ۲۸f.

^۲ Ebd., S. ۴۷

در حالی که لنین عوامل سوژکتیو را به خود ماده نسبت می‌دهد، مارکس اما آن‌ها را محصولات اجتماعی می‌شمارد که ما مضمون آن‌را در تر هفتم وی از مجموعه تزهایی درباره‌ی فویرباخ به شرح زیر می‌یابیم:

«(...) فویرباخ نمی‌بیند که خود "روحیه‌ی دینی" یک محصول اجتماعی است و آن فرد مجرد که وی بررسی می‌کند، به یک شکل مخصوص از اجتماع تعلق دارد.»

برای مصداق نظریه‌ی مارکس و افشای سناریو مسخره‌ی لنین یک نمونه می‌تواند کافی باشد. اگر ما یک دوقلو را که مواد مادی مغز آن‌ها کاملاً مشابه است، در نظر بگیریم که یکی از آن‌ها در آلمان و دیگری در میان اقوام بدوی از جنگل آمازون بزرگ می‌شوند. آن که در آلمان است، زبان آلمانی می‌آموزد، مسیحی می‌شود، تحصیل می‌کند و به احتمال زیاد در رشته‌ی تخصصی خود مشغول به کار می‌شود. اما آن یکی که در جنگل آمازون زندگی می‌کند، یک زبان بدوی و دین دیگری می‌آموزد و به احتمال زیاد شکارچی خوبی می‌شود. با وجودی که مواد مادی مغز آن‌ها کاملاً مشابه، اما نتیجه‌ی آموزش و پرورش آن‌ها کاملاً متفاوت و محصول زیست اجتماعی آن‌ها است. بنابراین لنین به صورت آشکار یاوه می‌گوید و هجویات ارائه می‌دهد. اما بیگانگی لنین از تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس زمانی به کلی آشکار می‌شود که ما دیالکتیک گوهر^۱ با سوژه را در نظر بگیریم. از آن‌جا که لنین عوامل سوژکتیو را به ماده نسبت می‌دهد و ماتریالیسم را دشمن ایده‌آلیسم می‌شمارد، در نتیجه در امتداد ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی، گوهر را با ماده یکسان می‌گیرد.^۲

^۱ Substanz

^۲ Vgl. ebd., S. ۱۷f.

از منظر هگل، مقوله‌ی "گوهر" به معنی "روح عمومی" است که توسط کار سوژکتیو (تفکر دیالکتیکی) پدید می‌آید. نزد مارکس اما گوهر به معنی طبیعت موضوعیت‌یافته است که محصول کار موضوعیت‌یافته و سوژکتیو است. ما اینجا با کار شکل‌دهنده، یعنی با آن نوع از کار مواجه هستیم که نه غریزی، بلکه با تفکر به انجام می‌رسد که به معنی یک فعالیت آگاهانه‌ی انسانی جهت تبادل مادی با طبیعت بیرونی جهت حفظ بقای بیولوژیک است. اما از آن پس که انسان با استفاده از دانش و تجربه در حرکت مادی دخل و تصرف کرد، ما با گوهر مواجه هستیم و دیگر خبری هم از ماده‌ی ناب وجود ندارد. بنابراین زمانی که مارکس ماده‌ی ناب را بدون دخالت کار انسانی در نظر دارد، به شرح زیر از مقوله‌ی "مواد مادی"^۱ استفاده می‌کند:

«ارزش مصرف مانند: دامن، کتان و غیره، به طور خلاصه پیکر کالا، ترکیبی از دو المان ماده طبیعی و کار است. اگر مجموع همه‌ی کارهای گوناگون و مفید را که در دامن و کتان و غیره وارد شده‌اند، خارج کنیم، آنچه همواره باقی می‌ماند، مواد مادی است که بدون دخالت انسان به طور طبیعی وجود دارد.»^۲

اینجا مارکس از "قوای ماهوی ماده"^۳ صحبت و بر این نکته نیز تأکید می‌کند که کار انسانی چیزی را به مواد مادی نمی‌افزاید، بلکه فقط شکل آن را تغییر می‌دهد. برای نمونه چوب، ذغال سنگ و پشم گوسفند هر کدام خواص ویژه‌ی خود را دارند، منتها آن‌ها تنها زمانی تبدیل به موضوع نقد اقتصاد سیاسی مارکس می‌شوند که انسان علوم ریاضی، شیمی، زیست‌شناسی، فیزیک و بخصوص ابزار تولید را متکامل کرده و از "قوای ماهوی ماده" برای تحقق اهداف سوژکتیو خود استفاده می‌کند. ما اینجا با انسان به عنوان یک سوژه‌ی

^۱ materielle Substrat

^۲ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I, ... ebd., S. ۵۷

^۳ wesenskräfte der Materie

درون ذاتی مواجه هستیم که با آگاهی و اراده مواد مادی را توسط کار شکل-دهنده استخراج و توان سوپزکتیو خود را به آن ملحق می‌کند. برای نمونه یک دستگاه تلگراف توان انتقال پیام را دارد. آن از مواد مادی مانند: چوب، فلز و مواد مصنوعی مانند کائوچو ساخته شده است. اما توانایی دستگاه تلگراف نه مستقیماً از مواد مادی آن ناشی می‌شود و نه مصالح ساخت آن در طبیعت ناب وجود دارند. یعنی انسان باید نخست آن را اختراع و طراحی کند، باید از فلزات متنوع آلیاژی بسازد، چوب درخت را خراطی کند و سرانجام قطعات آن را متناژ و توان سوپزکتیو، یعنی دانش و تجربه‌ی خود را به آن ملحق کند. بنابراین توانایی دستگاه تلگراف توسط کار شکل‌دهنده و در یک روند تولیدی به مواد مادی آن ملحق شده است. ما اینجا با کارگر به عنوان سوژه‌ی درون-ذاتی سر و کار داریم که با آگاهی، یعنی با استفاده از کشفیات علمی، تجربه و اراده دستگاه تلگراف را اختراع کرده و ساخته است. به همین دلیل نیز دستگاه تلگراف را نمی‌توان در طبیعت ناب یافت و باید آن را از یک کارخانه تهیه کرد.

مارکس با چنین مسائلی مواجه بود، زمانی که در کتاب سرمایه به نقد بت-انگاری کالا پرداخت. ما اینجا نقد ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ، انگلس متأخر، پلخائف و لنین را به درستی می‌یابیم. اینجا مارکس در نقد ایدئولوژی بورژوازی خاطرنشان می‌کند که کارگران در روند تولید خواص دیگری را به قوای ماهوی ماده ملحق کرده و محصولات کار خود را به عنوان ارزش مصرف در دسترس جامعه قرار می‌دهند. اما از آنجا که تولید کالایی در نظام سرمایه‌داری بر اساس ارزش مبادله برنامه‌ریزی می‌شود و از آنجا که قانون ارزش همه‌ی کالاها را قابل مقایسه و مبادله می‌کند، در نتیجه رابطه‌ی کارگران مزدی با محصول کار خودشان قطع می‌شود. از این بابت، توانایی‌های سوپزکتیو کارگران به طبیعت ابژکتیو خود کالا منسوب می‌شود. به این ترتیب، کالا ظاهراً مستقل به نظر می‌آید و کارگران هم کالا را چیزی خارج از وجود

خودشان تصور کرده و به دلیل ازخودبیگانگی به سلطه‌ی تولید کالایی و بردگی کار مزدی کشیده می‌شوند. اینجا مارکس از "سرشت بت‌انگاری کالا" به عنوان یک سؤنفاهم بورژوازی صحبت می‌کند و به شرح زیر در کتاب سرمایه ادامه می‌دهد:

«شکل اسرارآمیز کالا به سادگی به این عبارت است که آن به انسان‌ها سرشت اجتماعی کار خود آن‌ها را به صورت سرشت موضوعیت‌یافته‌ی خود فرآورده‌ها انعکاس می‌دهد، از این رو، هم‌چنین نسبت اجتماعی تولیدکنندگان نسبت به کار کلی به صورت یک نسبت اجتماعی موضوع‌ها که خارج از وجود خود آن‌ها [است، منعکس می‌کند]. از طریق این سؤنفاهم فرآورده‌های کار تبدیل به کالا می‌شوند، یعنی چیزهای حسی و فراحسی و یا اجتماعی. (...) این سرشت بت-انگاری جهان کالاها (...) از سرشت غریب اجتماعی کار که کالاها را تولید می‌کند، ناشی می‌شود. (...) بنابراین [از منظر تولیدکنندگان] مناسبات اجتماعی کار خصوصی آن‌ها، آن چنان که هستند، ظاهر می‌شود، یعنی نه به صورت مناسبات بدون واسطه‌ی اجتماعی اشخاص در کارهای خود، بلکه به مراتب بیشتر به صورت مناسبات واقع‌بینانه‌ی اشخاص و وقایع مناسبات اجتماعی.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، بت‌انگاری کالا به این معنی است که کالا به صورت یک ابژه‌ی مستقل در بازار ظاهر می‌شود. انگاری که خواص کالا نه محصول کار انسانی، بلکه توانایی‌های بخصوص خود کالا هستند که به ناظر منعکس می‌شوند. برای نمونه یک خودرو بنز امکانات قابل توجه‌ای را نسبت به خودروهای دیگر دارد، اما این امکانات نه خواص ابژکتیو خودرو بنز، بلکه آن خواص سوژکتیو هستند که نیروی کار به مواد مادی این خودرو ملحق کرده است. بنابراین مارکس در سرمایه از مقوله‌ی "محسوس و فراحسی"

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital, Bd I, ... ebd., S. ۸۶f.

برای کالا استفاده می‌کند که نقش ایدئولوژیک تولید کالایی را عریان سازد. ما اینجا با همان نقد مارکس به سؤ تفاهم بورژوازی، یعنی معطوف شدن به شکل ابژه مواجه هستیم که لنین نیز در پیروی از فویرباخ، انگلس متأخر و پلخائف گرفتار آن شده است. ز این منظر، دیگر فرقی ندارد که یک نفر خود را ماتریالیست یا ایده‌آلیست بخواند، زیرا تولید کالایی از ماهیت موضوعیت-یافته‌ی خود، یعنی از پراکسیس مولد و کار سوژکتیو انسانی ظاهراً مستقل و وارد سپهر متافیزیک شده و لذا شکل ایدئولوژیک به خود گرفته است. پیداست که از منظر بت‌انگاری کالا طبقه‌ی کارگر به انقیاد محصول کار خود و به انفعال سیاسی کشیده می‌شود.

با وجودی که مارکس در کتاب سرمایه ابعاد تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی خود را به وضوح توضیح می‌دهد، اما لنین هر شکلی از سوژه‌گرایی را برابر با ایده‌آلیسم می‌خواند که آن را قاطعانه از ماتریالیسم مجزا سازد. برای نمونه وی مقوله‌ی "احساس" در روش شناخت‌شناسی فیلسوفان تخیلی را برابر با مقوله‌ی "المان" نزد ارنست ماخ، آون‌آریوس و پتزولت می‌خواند، تا روانشناسی رفتار را به عنوان ایده‌آلیسم تفسیر و بوگدانف را به شرح زیر بی اعتبار کند:

«اما در واقعیت ترند کلمه‌ی "المان" البته تنها یک سفسطه‌ی سخیف است، زیرا هر ماتریالیست وقتی که ماخ و آون‌آریوس را بخواند، بلافاصله این سؤال را مطرح می‌کند: "المان" چیست؟ واقعاً بچگانه است اگر فکر کنیم که می‌توان با ابداع یک عبارت جدید گرایش‌های اصولی فلسفی را دور زد. یا "المان" یک احساس است، همانطور که همه‌ی منتقدان تجربه‌گرا، هم ماخ و هم آون-آریوس، پتزولت و دیگران ادعا می‌کنند - پس آقایان، فلسفه‌ی شما ایده‌آلیسم است که بیهوده تلاش می‌کند زولپ‌سیسم خود را از طریق یک اصطلاح

"ابژکتیوتر" پوشیده کند. یا "المان" یک احساس نیست - پس کلمه‌ی "جدید" شما اصلاً معنایی ندارد، آنگاه صرفاً گنده‌گویی بی اهمیت است.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، لنین به کلی دچار بت‌انگاری ماتریالیستی است، زیرا وی تأثیرات متنوع تاریخ فرهنگی بشر را نادیده می‌گیرد، تا آن‌ها را مستقیماً به مواد مادی مغز انسان اختصاص دهد.^۲ با وجودی که بوگدانف هیچ‌گاه خود را به عنوان ماحیست معرفی نکرد، اما لنین ناشی‌گری تئوریک وی را به عنوان یک فرصت مناسب یافته بود که وی را به عنوان زولپ‌سیست به امثال برکلی و بیشوف بچسباند. به این عبارت که لنین مقوله‌ی "المان" را تنها به این دلیل همسان با مقوله‌ی "احساس" می‌خواند که پروژه‌ی تئوریک بوگدانف را "انحراف ایده‌آلیستی" بخواند و وی را با اتهام "خیانت به ماتریالیسم" بی اعتبار کند.^۳ اما با یک رجوع اجمالی به کتاب سرمایه به شرح زیر روشن می‌شود که مارکس نیز از مقوله‌ی "المان" استفاده کرده است:

«نیازهای طبیعی مانند: غذا، پوشاک، گرمایش، مسکن و غیره با توجه به شرایط اقلیمی و دیگر ویژگی‌های طبیعی یک کشور متفاوت هستند. از سوی دیگر، حجم نیازهای به اصطلاح ضروری و همچنین نحوه‌ی ارضاع آن‌ها، خود محصولی تاریخی است و بنابراین تا حد زیادی به سطح فرهنگی یک کشور بستگی دارد و از جمله اساساً به این بستگی دارد که تحت چه شرایطی و بنابراین با چه عادات و مطالباتی از زندگی، طبقه‌ی کارگران آزاد تشکیل شده

^۱ Lenin, W. I. (۱۹۶۲): Materialismus ... ebd., S. ۴۷, und vgl. S. ۸۱, ۱۰۲

^۲ Vgl. ebd., S. ۶۷

^۳ Vgl. ebd., S. ۴۲, ۴۹f., ۹۱

است. بنابراین در تقابل با سایر کالاها، تعیین ارزش نیروی کار دارای یک المان تاریخی و اخلاقی است.^۱

همان گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، آن‌طور که لنین ادعا دارد، "المان" یک مقوله‌ی جدید نیست. این‌جا باید بر این نکته تأکید کرد که مارکس در زمانی مسائل تاریخی و اخلاقی را در نظر داشت که دانش روانشناسی هنوز به عنوان یک علم مستقل انسانی متکامل نشده و نه خبری از زیگموند فروید بود و نه مفاهیمی مانند "ضمیر ناخودآگاه" و "محرک‌های جنسی" متکامل شده بودند. پیامد عملی مقوله‌ی "المان" که مارکس آن‌را مد نظر داشت، در رفتار اجتماعی و پراکسیس نبردهای طبقاتی هویدا می‌گشت. به این معنی که ملت‌های متفاوت فقر، سیه‌روزی، ازخودبیگانگی، تحمیق، تحقیر، سرکوب و سلب موضوعیت را در یک متن تاریخی و فرهنگی تجربه می‌کنند و پیداست که شدت مقاومت آن‌ها نیز در نبردهای طبقاتی متفاوت است. مارکس شاهد بود که یک کارگر انگلیسی بر خلاف یک کارگر ایرلندی به هر کاری و هر کارمزدی تن نمی‌داد.

در تناقض با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، موضوع لنین اصولاً درک مناسبات متضاد اجتماعی و تنوع نبردهای طبقاتی نیست. انتقاد وی به مقوله‌ی "المان" با اهداف سیاسی و جهت سوژه‌زدایی از فعالیت حزبی صورت می‌گیرد که ما نقد آن‌را در جزوه‌ی پانه‌کوک با عنوان لنین به عنوان فیلسوف به شرح زیر می‌یابیم:

«برای لنین مسئله متفاوت بود. کتاب او بخشی از یک پرونده‌ی قضایی و از این بابت حضور کل یک ردیف از شاهدان مهم بود. موضوع بر سر یک سوال مهم سیاسی مطرح بود؛ "ماخسیم" دیدگاه بنیادی واحد و وحدت تئوریک حزب

^۱ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital - Bd. I, ... ebd., S. ۱۸۵

را تهدید می‌کرد؛ سخنگویان آن باید خنثی می‌شدند. ماخ و آوناریوس تهدیدی برای حزب بودند؛ مسئله تلاش برای درک آن‌ها و نفوذ در آموزه‌های آن‌ها نبود تا این‌که روشن شود که چه چیزی در آن‌ها برای بینش ما ارزش دارد. مسئله بر سر بی اعتبار کردن و از بین بردن آبروی آن‌ها بود، نشانه رفتن به سوی آن‌ها به عنوان افراد معلوم الحال که با تناقض‌گویی چیزهای گیج‌کننده می‌گویند، نیت واقعی خود را پنهان می‌کنند و ادعاهای خود را باور ندارند.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، لنین در واقعیت در تدارک وحدت ایدئولوژیک یک حزب توتالیتار و میلیتانت بود که بر اساس سوسیال داروینیسیم، شرط بقای آن‌را در انهدام جامعه‌ی مدنی، سرکوب مخالفان سیاسی و مصادره‌ی بی چون و چرای قدرت مرکزی می‌دید که به اصطلاح میسیون تاریخی بورژوازی جهت رشد نیروهای مولد سرمایه را به انجام برساند. بنابراین اتفاقی نیست که لنین با استناد به ارنست هکل به بورژوازی لیبرال می‌تازد که بر برابری و آزادی انسان‌ها تأکید می‌کند. انگاری که انسان‌ها فاقد اراده و آگاهی هستند و سرنوشت محتوم آن‌ها تحت تأثیر مغلطه‌ی انگلس متأخر، یعنی ماتریالیسم دیالکتیکی رقم می‌خورد که به صورت خودبخودی، یعنی به صورت یک حرکت فیزی همواره به درجه‌ی بالاتری صعود می‌کند.^۲

از منظر لنین "حزب پیشروان پرولتاریا" مجری تاریخ جهت هدایت و تسریع این حرکت ماتریالیستی است که دولت سوسیالیستی را بر پا و کلیت توان‌های اجتماعی و زیرساختی را برای توسعه‌ی سرمایه‌داری دولتی متمرکز می‌کند، تا توسط رشد نیروهای مولد به حرکت به اصطلاح ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر تاریخ به سوی سوسیالیسم شدت ببخشد. وی در پیروی از ماتریالیسم مشاهده‌ای

^۱ Pannekoek, Anton (۱۹۳۸): Lenin ... ebd., S. ۸۷f.

^۲ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Karl Marx, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۲۲ff. Berlin (ost), S. ۳۳f.

بورژوازی فویرباخ که بر اساس عینیت، شیئیت و مادیت متکامل شده بود، به یک چنین شناختی رسید. منتها با این تفاوت که روش مشاهده‌ی حسی فویرباخ "معطوف"^۱ و شکل لنینی آن "مبهوت"^۲ شکل ابژه می‌شود. به این معنی که بنا بر روش مشاهده‌ی فویرباخی، سوژه‌ی شناسا شناخت خود از ابژه را همواره منضبط می‌کند، در حالی که شکل لنینی آن فاقد این توان و لذا به مراتب ارتجاعی‌تر است. ما عواقب این دو روش متفاوت شناخت‌شناسی بورژوازی را در پراکسیس سیاسی می‌یابیم. به این عبارت که در شکل مدرن بورژوازی آن طبقه‌ی حاکم تضادهای طبقاتی را به رسمیت می‌شناسد و در برابر جنبش کارگری عقب‌نشینی می‌کند، به جامعه‌ی مدنی تن می‌دهد و قدرت سیاسی به صورت سوسیال رفرمیسم شکل هژمونیک به خود می‌گیرد، در حالی که شکل لنینی آن حل و فصل تضادهای درون‌ذاتی نیروی کار با سرمایه را در تشدید رشد نیروهای مولد و سرکوب هرگونه مقاومتی جستجو می‌کند. اینجا به درستی روشن می‌شود که چرا "حزب پیشروان پرولتاریا" لنین اصولاً قادر نیست که به جامعه‌ی مدنی، مطبوعات و احزاب آزاد و حقوق جهانشمول بشر تن بدهد. بنابراین اتفاقی نیست که لنین سوژه‌زدایی از دیالکتیک در آثار متأخر انگلس را به فال نیک می‌گیرد که بر اساس ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی از دیالکتیک به عنوان "ایده‌ی ژنیال" سخن براند و منطق آن را "منطق ابژکتیو توسعه‌ی اقتصادی" بخواند.^۳ لنین همچنین از "دیالکتیک اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو تاریخ بشر" نیز صحبت می‌کند و به دروغ ادعا دارد که ماتریالیسم مارکس فقط "وجود ماده" را به رسمیت می‌شناسد. منظور وی آن "وجود ابژکتیو و واقعی" است که انگاری مستقل از آگاهی انسان وجود دارد. وی با استناد به همین

^۱ Rektifizierendes Anschauen

^۲ Kontenplatives Anschauen

^۳ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem Philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin (ost), S. ۱۰۹, ۹ und Lenin W. I. (۱۹۶۲): Materialismus ... ebd., S. ۳۵۰, ۳۲۸

دروغ سرانجام نتیجه می‌گیرد که تاکتیک مبارزات پرولتاریا باید در جهت تسریع روند این حرکت جهانشمول ماتریالیستی باشد. اینجا لنین تنها ارزش افزایی سرمایه‌ی دولتی را مد نظر دارد و بنابراین پیداست که چرا وی تحت تأثیر جابجایی سوژه با ایزه اصولاً نقدی به قانون ارزش، تولید کالایی، حق مالکیت، بردگی کار مزدی و همچنین عواقب آن‌ها مانند: ازخودبیگانگی، بت‌انگاری و سلطه‌ی کار مرده بر کار زنده ندارد. ما در آثار لنین همچنین نقدی به دین، فلسفه و ایدئولوژی که انسان‌ها را تحمیق و تحقیر می‌کنند و به خودفریبی و تفرقه‌ی خودکرده می‌کشند، نمی‌یابیم، زیرا وی آن‌ها را به ایده آلیسم نسبت داده و بدون واسطه منسوب به ماده‌ی مغز انسانی می‌کند. پیداست که ما این‌جا نه با سهل‌انگاری در نقد تاریخ فرهنگی، بلکه با عواقب ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی لنین مواجه هستیم. انگاری که نظام سرمایه‌داری خردمند و در حال تحقق میسیون تاریخی خود جهت رشد نیروهای مولد است. انگاری که روند تاریخ دترمینیستی سپری می‌شود و هر کسی که خواهان استقرار سوسیالیسم برای نسل‌های آتی است، باید به اجبار به سوسیال داروینیسیم حزبی، حکومت بوروکراتیک، کار ازخود بیگانه، تشدید روند کار، انهدام محیط زیست و سیه‌روزی خود تن بدهد.

ما عواقب فعالیت تئوریک لنین را به خوبی در پراکسیس انقلاب اکتبر می‌یابیم. به این عبارت که بلشویکی توسط ۴۵ هزار کادر مسلح حزبی دولت وقت را سرنگون، قدرت سیاسی را مصادره و نظام سرمایه‌داری دولتی را در شوروی تأسیس کرد. از این پس، کارگران روسیه با وحدت خشونت اقتصادی با خشونت غیراقتصادی مواجه شدند. به این عبارت که کادرهای حزب بلشویکی طبقه‌ی کارگر را به عنوان یک کارفرمای کلی و مدیرعاملان سرمایه‌ی دولتی به سلطه‌ی صنایع و تأسیسات تولید کشیدند و به بهانه‌ی ضرورت رشد نیروهای مولد سرمایه، مناسبات ازخودبیگانه، بردگی کار مزدی و بت‌انگاری کالا را بر

جامعه تحمیل کردند. هم‌زمان کادرهای حزبی در شوراهای کارگری نفوذ کرده و با شور و شعار تبلیغاتی آن‌ها را متفرق و به انفعال کشیدند و یا تبدیل به ابزار در جهت استقرار حاکمیت بلامنازعه‌ی بلشویکی کردند. با دستور لنین در صنایع تولیدی کمیته‌های انضباطی تأسیس شدند که به اصطلاح کارگران را در جهت تحقق "میسون جهانی - تاریخی پرولتاریا" ارشاد کنند. انگاری که طبقه‌ی کارگر در حال تکامل آن مناسبات کلی از تولید است که سوسیالیسم را سرانجام برای نسل‌های آتی کشور به ارمغان می‌آورد.

از آن‌جا که ایدئولوژی حکومتی جهت انفعال کارگران کارساز نبود و مقاومت کارگری همواره سرسخت‌تر می‌شد، در نتیجه لنین دستور انحلال شوراهای صادر کرد. از این پس، سندیکاهاى دولتی مسئولیت تفرقه‌ی طبقه‌ی کارگر را به عهده گرفتند. به این صورت که در مراسم دولتی اعضای حزب کمونیست را به عنوان کارگران پیشرو با تقدیم مدال تجلیل کرده و برایشان حقوق ویژه در نظر گرفتند، در حالی که مابقی کارگران که دست از مقاومت بر نمی‌داشتند، با اتهام خرابکار و ضد انقلاب و خطر بیکاری مواجه بودند.

هم‌زمان لنین با هرگونه سوزه‌گرایی قاطعانه مخالفت می‌کرد که تحت لوای "دیکتاتوری پرولتاریا" از وحدت تئوریک حزب کمونیست حفاظت کند. به این ترتیب، وی در آثار خود از مقوله‌هایی مانند: "رویزیونیست"، "منشیست"، "رفرمیست"، "اپورتونیست"، "آنارشییست" و "ضد انقلاب" به صورت فحاشی سیاسی استفاده می‌کرد که مخالفان حزبی خود را به حاشیه براند. وی هم‌زمان نقش پزشک سیاسی را نیز به عهده گرفت که "بیماری کودکانه‌ی کمونیسم" را نیز درمان کند. محصول آگاهی تئوریک و پراکسیس سیاسی لنین استقرار یک نظام بورکراتیک و سوسیال داروینیستی در شوروی بود که کلیت شئون اجتماعی کشور را به سلطه‌ی سیاسی حزب کمونیست کشید. با تمامی این وجود لنین حاضر نبود که مسئولیت بحران‌های موجود را به عهده بگیرد که ما

مضمون آن‌را در سخنرانی وی از سال ۱۹۲۲ میلادی به مناسبت برگزاری کنگره‌ی ششم حزب کمونیست شوروی می‌یابیم:

«ما دستگاه قدیمی دولت را به دست گرفتیم که باعث بدبختی ما شد. (...) سکان از دست‌ها می‌لغزد: به نظر می‌رسد که مردی آنجا نشسته است و ماشین را می‌راند، اما ماشین به جایی نمی‌رود که وی آن‌را هدایت می‌کند، بلکه به جایی می‌رود که دیگری آن را هدایت می‌کند - کسی که غیرقانونی است، کار غیرقانونی انجام می‌دهد، که خدا می‌داند از کجا می‌آید، دلالان یا سرمایه‌داران خصوصی، یا هر دو به طور همزمان.. در هر صورت ماشین کاملاً آنطور و خیلی اوقات اصلاً به آن جایی نمی‌رود که آن شخصی که پشت فرمان آن نشسته است، تصورش را می‌کند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، انگاری که لنین در اوضاع بحرانی شوروی اصولاً نقش مؤثری نداشته است و این دیگران هستند که غیرقانونی سکان را به دست گرفته و کشور را به سوی دیگری هدایت می‌کنند. ما این نوع از معذوریت‌ها را نزد تمامی دیکتاتورها به خوبی می‌یابیم، زمانی که از نافرمانی زیردستان خود شکوه می‌کنند. این‌جا پرسش مطرح می‌شود که ماشین مورد نظر لنین به کدام سو می‌رود؟ آن به سوی حکومت استالین سمت گرفته که بزرگترین قتل عام کمونیست‌ها در تاریخ بشری را تدارک دیده است. اما بنیان این فاجعه‌ی هولناک را خود لنین گذاشت. وی از مقوله‌ی "ماده" یک خدا ساخت و هم از نظر تئوریک توجیه متافیزیکی آن‌را پدید آورد و هم تحت عنوان "دیکتاتوری پرولتاریا" یک نظام تک حزبی را در شوروی مستقر کرد، تا تمامی شئون اجتماعی را به سلطه‌ی سوسیال داروینیسیم حزبی بکشد.

^۱ Lenin, W. I., z.n. Bahro, Rodulf (۱۹۷۷): Die Alternative – Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Europäische, S. ۱۲۷

نتیجه:

عواقب سوژه‌زدایی از دیالکتیک سلب آزادی، اراده و آگاهی انسان است. پیداست کسی که سرنوشت انسان را مقدر و روند تاریخ را ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر می‌خواند، در حال تدارک دین و تحمیق و تحقیر انسان‌ها و در نتیجه ارتجاعی است. از این منظر دیگر تعیین کننده نیست که رنگ پرچم آن کس سرخ و یا سبز باشد و یا این که خود را ماتریالیست و یا این که ایده‌آلیست بنامد.

سرچشمه‌ی تئوریک این مغلطه آثار متأخر انگلس هستند. وی با سوژه‌زدایی از دیالکتیک به یک عقب‌گرد ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ دست زد و با استقلال از پراکسیس، معطوف به توسعه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری شد. انگاری که رشد نیروهای مولد سرمایه زیربنای مساعد یک صعود ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر را به سوی سوسیالیسم پدید می‌آورد. ما اینجا با تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم مواجه هستیم و لنین نیز با اقتباس از همین تئوری، انقلاب شکوهمند اکتبر را مصادره‌ی حزبی کرد و سر آنرا به سنگ کوبید. البته ما اینجا تنها با عواقب انحراف ایدئولوژیک لنین از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مواجه نیستیم، زیرا دوگماتیسم و جاه‌طلبی سیاسی وی نیز نقش مهمی را در شکست انقلاب اکتبر بازی کرده‌اند. با وجودی که تمامی جریان چپ در انقلاب اکتبر شرکت داشتند، اما لنین با تولید شور و شعار پوپولیستی نوید یک آینده‌ی خوشایند را به هوادارانش می‌داد. انگاری که بر اساس ذات تاریخ پیروزی آن‌ها از هم اکنون معین شده است.

سوژه‌زدایی از دیالکتیک که سوسیال داروینیسم را موجه می‌کند، برای اهداف سیاسی لنین بسیار کارساز بود. به این ترتیب، وی قادر بود که بدون توجه به دیالکتیک تئوری با پراکسیس، حزب بلشویکی را مجری یک حرکت به اصطلاح

ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر از تاریخ بخواند و به بهانه‌ی تحقق میسیون تاریخی بورژوازی جهت رشد نیروهای مولد، نظام سرمایه‌داری را در شکل دولتی آن بازسازی کند. در حالی که کادرهای حزبی به مقام مدیرعاملان صنایع و تأسیسات دولتی رسیدند، نقش سوژه‌ی واقعی، یعنی پرولتاریا در انقلاب اکتبر به کلی حاشیه‌ای، تنوع تاریخی و فرهنگی ملت‌های روسیه و همچنین منافع و انگیزه‌های انسان‌ها نادیده گرفته و طبقه‌ی کارگر در شکل سرمایه‌داری دولتی به ذلت کار از خودبیگانه و بردگی مزدی کشیده شد.

معمولاً لنینیست‌ها با استناد به لنین تأکید می‌کنند که بدون تئوری انقلابی، انقلاب اجتماعی ناممکن است. سخن من با لنینیست‌ها به این عبارت است که شماها البته فعالان سیاسی انقلابی هستید، اما تئوری شما، تئوری ضد انقلاب است و به همین دلیل نیز حدود یک قرن سر جنبش کمونیستی را به سنگ کوبیده و آن را به انحطاط کشیده‌اید.

منابع:

Backhaus, Hans-Georg (۱۹۷۰):): Zur Dialektik der Wertform, in: Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie, Alfred Schmidt (Hrsg.), S. ۱۲۸ff., Frankfurt am Main

Bahro, Rodulf (۱۹۷۷): Die Alternative – Zur Kritik des real existierenden Sozialismus, Europäische Verlagsanstalt Bogdanow, A. (۱۹۰۲): Psychologie der Gesellschaft, Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۶۲ - ۱۹۰۹): Materialismus und Empirioskritizismus, in: LW, Bd., ۱۴, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem Philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Karl Marx, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ۲۲ff.

Berlin (ost)Lukacs, Georg (۱۹۲۳/۱۹۷۸): Geschichte und Klassenbewusstsein – Studien über marxistische Dialektik, ۰. Auflage, Darmstadt/Neuwied

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۸۴۴): Ökonomisch – Philosophische Manuskripte, in MEW, EB I, S. ۴۶۰ff, Berlin (Ost)

Marx, Karl (۱۹۰۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۰f. und ۰۳۳f., Berlin (ost)

Marx, Karl/Engels, Friedrich (۱۹۶۶): Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. ۳, S. Berlin (Ost)

Pannekoek, Anton (۱۹۶۹): Lenin als Philosoph, Frankfurt am Main

Rabehel, Bernd (۱۹۷۳): Marx und Lenin – Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus – Leninismus, Berlin (west)

Schmied-Kowarzik, Wolfdiedrich (۱۹۸۱): Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis, Verlag Karl Alber

فلسفه‌ی پراکسیس - لنین یا گرامشی؟^۱

در میان جریان‌های اسلامی مرسوم است که با استناد به قرآن (کلام ازلی الله) رسالت محمد را تأیید و شریعت اسلام را تقدیس می‌کنند. انگاری که آیه‌های قرآن مصداق وحدت وجود هستند، سرنوشت انسان‌ها از پیش معین شده است و اصولاً نیازی به سنجش عواقب مخرب قرآن در پراکسیس نیست. بنابراین برای جریان‌های اسلامی مصداق آیه‌های قرآن خود آیه‌های قرآن هستند. در کمال تعجب ما همین روش دینی را تا هم اکنون نزد جریان‌های لنینیست نیز به وضوح می‌یابیم. انگاری که لنین در رخت یک خدایان برای طبقات اجتماعی رسالت تاریخی معین و از عالم غیب برای لنینیست‌ها آیه نازل کرده است. یکی از نقل قول‌های رایج از لنین که به صورت آیه‌ی قرآن تلاوت می‌شود، به شرح زیر است:

«کسی نمی‌تواند "سرمایه‌ی" مارکس و به خصوص فصل اول آن را کاملاً بفهمد، مگر این که منطق هگل را کاملاً تحصیل کرده و فهمیده باشد. بنابراین پس از نیم قرن، هیچ کدام از مارکسیست‌ها مارکس را نفهمیده‌اند!!»^۲

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "مارکسیس کلاسیک" در تاریخ ۴ مه ۲۰۲۵ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

^۲ Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus der philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, ۴. Auflage, Berlin (ost), S. ۹۹, und vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۴): Philosophische Hefte, in: LW, Bd. ۳۸, Berlin (ost), S. ۱۷۰.

لنینیست‌ها با استناد به این نوع از نقل قول‌های لنین خیال خود و مخاطب‌های خود را ظاهراً راحت می‌کنند که تنها خوانش لنینی از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل و کتاب سرمایه مارکس اصالت دارد و هیچ شک و شبه‌ای به آن وارد نمی‌آید و البته بدون این‌که حاضر و اصولاً قادر باشند که عواقب ارتجاع لنینیستی را در پراکسیس سیاسی بسنجند. موضوع انتقادی این مقاله اثبات این امر است که این لنین نه مضمون علم منطق هگل و نه اصلاً محتوای کتاب سرمایه مارکس را به درستی فهمیده است. برای نمونه لنین در کتاب ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم به شرح زیر ادعا می‌کند:

«برای نمونه ایده‌آلیست مطلق، هگل که برای او جهان واقعی، تحقق "ایده‌ی مطلق" است که از ابدیت وجود دارد، در حالی که روح انسانی، شناخت درست جهان واقعی را در همان (جهان واقعی) و توسط همان (جهان واقعی)، "ایده‌ی مطلق" را می‌شناسد.»^۱

اما ما از فلسفه‌ی هگل می‌دانیم که نقطه‌ی عزیمت آن یک انسان‌شناسی است که انسان را به عنوان "موجود متفکر" در نظر می‌گیرد. اینجا انسان خودش را توسط تفکر از طبیعت ناب داروینی که فاقد روح و غیرسوبژکتیو است، مجزا می‌کند و از این پس است که "ایده‌ی مطلق" پا به صحنه‌ی جهان می‌گذارد، می‌شناسد و ظاهراً دگرگون می‌کند. به این معنی که سوژه‌ی شناسا واقعیت ابژکتیو (گوهر گندیده، روح منحن شده‌ی جهان گذشته) را نفی می‌کند و توسط تفکر خلاق مفاهیم خردمند و عرفی را از یک روح نوین و از یک واقعیت سوبژکتیو به صورت آپریور، یعنی بدون شواهد تجربی پدید می‌آورد. ما اینجا با عواقب تاریخ فرهنگی جهان مدرن مواجه هستیم که نطفه‌ی آن با رفرماسیون لوتری بسته شده است. از این پس، سوژه‌ی شناسا رفته رفته از نفوذ قوای ماورای

^۱ Lenin, W. I. (۱۹۶۲): Materialismus und Empiokritizismus, in: LW, Bd. ۱۴, Berlin (ost), S. ۹۳

طبیعی مستقل و همواره این جهانی‌تر می‌شود، در مسیر روشنگری به خردمندی می‌رسد و رنسانس را به صورت شکوفایی فرهنگی و هنری تجربه می‌کند، اعتماد به نفس خود را در تولید فلسفه، یعنی در تفکر وجود می‌یابد و وحدت وجود را انکار می‌کند، با تجزیه‌ی مکان اخلاق (کلیسا) از مکان حق (جامعه) قانون اساسی سکولار را مدون و مصوب می‌کند و سرانجام بر اساس لگالیت، فرمالیت و لگیتیمیت ملت را ظاهراً به شأن قانونگذاری می‌رساند. از این منظر، سرنوشت انسان‌ها دیگر مقدر به نظر نمی‌رسد، زیرا وحدت وجود و دترمینیسم رنگ می‌بازند و لذا این انسان‌ها هستند که گرد هم می‌آیند، برنامه می‌ریزند و با اراده و آگاهی، یعنی سوژکتیو آینده‌ی خود را ترسیم کرده و می‌سازند. فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل نیز در همین متن تاریخی و فرهنگی جهان مدرن شکوفا شده است. بنابراین بر خلاف ادعای لنین "ایده‌ی مطلق" هگلی از ابدیت وجود نداشته و تنها با وساطت تفکر خلاق به سوژه‌ی شناسا ارتقا یافته و پا به عرصه‌ی تاریخ و "روح جهان" گذاشته است.

اینجا پرسش طرح می‌شود که این لنین از فلسفه‌ی هگل چه فهمیده است، چرا وی را یک ایده‌آلیست مطلق می‌نامد و وی را هم‌تراز یک فیلسوف پانته‌ایست مانند شلینگ و فیلسوفان تخیلی مانند برکلی و بیشوف می‌کند؟ به این دلیل که لنین می‌خواهد "ماتریالیسم مطلق" که البته آن‌را از آثار متأخر و انحراف ایدئولوژیک انگلس، یعنی سوژه‌زدایی از دیالکتیک وام گرفته است، توجیه کند. اما ما اینجا با عینیت، شیئیت و مادیت، یعنی با اصول ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ مواجه هستیم که مارکس آن‌را در تز اول خود از مجموعه ترهایی درباره‌ی فویرباخ متهم به تکامل مجرد ماتریالیسم در برابر ایده‌آلیسم و معطوف و مبهور شدن سوژه‌ی شناسا به شکل ابژه، یعنی تقلیل شناخت به قوای عینی و لمسی کرده و قاطعانه رد می‌کند. به این معنی که از منظر مارکس ماتریالیسم و ایده‌آلیسم اجزای کلیت جهان موضوعیت‌یافته‌ی بورژوازی

هستند. اینجا حرکت ماتریالیستی یک سوژه‌ی درون‌ذاتی دارد و لذا سوژکتیو است و از همین بابت، نه تنها گواهی از حسیت، موضوعیت و کلیت به عنوان اصول ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس می‌دهد، بلکه هدف فعالیت تئوریک وی جهت تکامل سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی و توفیق نهایی مدرنیته را نیز بر ملا می‌کند.

علاوه بر این، لنین نه تمایز "منطق تضاد" از "منطق تاریخ" در علم منطق هگل را می‌شناخته و نه اصولاً از این مسئله آگاهی داشته که مارکس چگونه از علم منطق هگل سود برده است. به این عبارت که هگل مفاهیم یک جامعه‌ی ایده آلیستی را که البته در روح عمومی (گوهر) وجود دارند، در نظر می‌گیرد و آن‌ها را در یک حرکت انفرادی از تفکر که شکل دورانی گرفته و آغاز و انجام مفاهیم یکسان است، متکامل می‌کند. در آغاز مفهوم غیرخردمند، فاقد محتوا و نامتعارف است، در حالی که هگل توسط تفکر دیالکتیکی (روح نافی) اجزای غیرخردمند و نامتعارف آن‌را با آگاهی نفی و از تناقض‌های آن ظاهراً فراروی می‌کند و سرانجام آپریور به قدرت مفهوم دست می‌یابد. از جمله باید از مفهوم "آزادی" یاد کرد که به گمان هگل مضمون روح عمومی است. اینجا هگل تأکید می‌کند که "آزادی، آزادی را می‌خواهد" و "آن اراده‌ی آزاد است که آزادی اراده را می‌طلبد."^۱ به این معنی که انسان تنها در حوزه‌ی تفکر به کلی آزاد است و آن جا هر چه را می‌خواهد، می‌تواند متفکر شود. اما انسان در واقعیت نیاز به مالکیت خصوصی دارد که اراده‌ی آزاد خود را به صورت زنده تجربه کند. اما بنا بر تجربه حق مالکیت منجر به تضاد می‌شود که به صورت مالکیت من با مالکیت دیگری بروز می‌کند. این‌جا هگل از یک سو، مقوله‌ی "قرارداد" که آن‌را "اعلاحضرت مطلق" و "کلیت عرفی" نیز می‌نامد، به پیش می‌کشد و از سوی

^۱ Vgl. Hegel, G. W. F. (۱۹۷۳): Phänomenologie des Geistes, S. ۱۵۳, ۱۷۵f., ۲۵۶ und, vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution und die Entstehung der Geschichte der Theorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main, S. ۱۱۲f., ۱۷۴, ۱۶۹f.

دیگر، "خانواده"، "جامعه‌ی بورژوایی" و "دولت" را به صورت مقوله‌های مستقل در نظر می‌گیرد و سپس خانواده و جامعه‌ی بورژوایی را در دولت نفی کرده و مدعی جامعه‌ی آشتی‌یافته می‌شود. ما اینجا با نفی نفی دیالکتیکی مواجه هستیم که از منظر هگل منجر به یک اثر مثبت ظاهری می‌شود. به گفته‌ی وی خانواده از طریق عشق پیوند می‌خورد، اما به مرور زمان فرزندان بزرگ می‌شوند، خانواده تشکیل می‌دهند و مسئله‌ی حق مالکیت میان اعضای خانواده مطرح می‌شود، در حالی که آن‌ها توسط "قرارداد" به توافق می‌رسند و به صورت شهروند در جامعه‌ی بورژوایی ادغام (نفی) می‌شوند. اما جامعه‌ی بورژوایی از اصناف و اقشار متفاوت تشکیل می‌شود و اینجا نیز دوباره مسئله‌ی حق مالکیت پدید می‌آید که البته بنا بر فلسفه‌ی حق هگل توسط "قرارداد" به آشتی می‌رسد و در دولت ادغام (نفی نفی) می‌شود. به این ترتیب، هگل روح متناهی خانواده و جامعه‌ی بورژوایی را در روح نامتناهی دولت ادغام می‌کند. ما اینجا با یک حرکت منطقی از تفکر مواجه هستیم که به صورت دورانی متحقق گشته و منجر به نفی نفی دیالکتیکی و یک اثر مثبت ظاهری شده است. به این عبارت که آغاز و انجام این حرکت دورانی از تفکر مفهوم "آزادی" است که منتها با حق مالکیت خصوصی پر محتوا و به مفهوم "آزادی زنده" ارتقا یافته است. بنابراین از منظر "منطق تضاد" از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل تنها آن جامعه‌ای به خردمندی، وحدت و آشتی می‌رسد که به اصل حق مالکیت خصوصی و تولید کالایی تن داده و قدرت دولت را به عنوان ناظم جامعه‌ی بورژوایی پذیرفته است. از این منظر حق مالکیت و کالا به سوژه‌ی جامعه‌ی بورژوایی ارتقا می‌یابند و انسان‌ها باید تحت تأثیر آن رفتار کنند. پیداست کسی که فاقد ابزار و توان تولید است، باید به اجبار نیروی کار خود را در شکل کالا به بازار عرضه کرده و در واقعیت به بردگی مزدی و کار ازخودبیگانه تن بدهد. ما اینجا با تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوایی مواجه هستیم و لذا فراروی هگل از

تضاد تنها یک ادعای ظاهری، اسرارآمیز، سوداگر و فاقد شواهد تجربی است، زیرا توسط یک حرکت ایده‌آلیستی از تفکر منطقی (دورانی و آپریور) موجه می‌شود. بنابراین زمانی که هگل از مفاهیم "قلمرو عرف"، "قلمرو خرد" و "جامعه‌ی آشتی‌یافته" استفاده می‌کند، منظورش همین جامعه‌ی بورژوایی است که وی در یک حرکت دورانی از تفکر از تضادهای آن ظاهراً فراروی و روح جهان نوین بورژوایی را به صورت ایده‌آلیستی پدیدار کرده است.

ما تا اینجا با "منطق تضاد" از علم منطق هگل مواجه هستیم که یک شکل دورانی دارد و مربوط به روش دیالکتیکی از تکامل مفاهیم خردمند و عرفی می‌شود. بنابراین سوژه‌ی "منطق تضاد" هگل حق مالکیت خصوصی و تولید کالایی است. منتها هگل در درسگفتارهای خود با عنوان "فلسفه‌ی تاریخ" و "تاریخ فلسفه" مدعی می‌شود که "من سوژه" به "ما سوژه" تعمیم می‌یابد و "روح جهان" را پدیدار می‌سازد. به این معنی که روح انفرادی هگل توسط مفاهیم خردمند و متعارف به "روح جهان" تعمیم می‌یابد و تحت تأثیر قدرت مفهوم یک واقعیت دیگری را پدید می‌آورد. به این ترتیب، هگل "منطق تضاد" را بی‌محابا به "منطق تاریخ" بسط می‌دهد و از یک مسیر ممتد و خردمند تاریخی و یک آینده‌ی مثبت‌گرا پرده بر می‌دارد.^۱ بنابراین سوژه‌ی "منطق تاریخ" هگل "روح تاریخ" است. انگاری که روند تاریخ یک روح را در درون خود دارد و آن را می‌پرورد، انگاری که شناخت سوژکتیو، واقعیت ابژکتیو را دگرگون می‌کند، انگاری که این شکل است که ماهیت را پدید می‌آورد،^۲ انگاری که روند مثبت‌گرای تاریخ

^۱ Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. ۱۳۹, ۲۵۶, und vgl. Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): *Vernunft ... ebd.*, S. ۱۰۸, ۱۱۲f.

^۲ Vgl. Hegel, G. W. F. (۱۹۴۹): *Wissenschaft der Logik*, Teil ۱, S. ۵۶, und vgl. Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): *Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“*, Berlin, S. ۵۶f. Vgl. Hegel, G. W. F. (۱۹۴۹): *Wissenschaft der Logik*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. ۴, Hermann Glockner (Hrsg.), Stuttgart, S. ۷۵f., und vgl. Richter, Helmut (۱۹۷۸): *Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch*,

توسط "ایده‌ی مطلق" پدید می‌آید، انگاری که "ایده‌ی مطلق" از اشکال دینی و فلسفه‌ی استعلایی فراروی کرده و نزد هگل به کلی شکوفا شده و حرکت سوبژکتیو تاریخ را به انتهای خردمندی رسانده و "روح جهان" حسن ختام خود را در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل یافته است.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا تنها با اشکال فلسفی مواجه هستیم که فاقد مصداق تجربی در پراکسیس هستند. در این دوران جامعه‌ی بورژوایی آکنده به نبردهای طبقاتی و کشمکش بورژوازی با اعیان فئودالی و درباری به اوج خود رسیده بود. بنابراین علم منطق هگل تنها توجیه اسرارآمیز و سوداگر منطق بورژوازی است، زیرا نسبت به "حرکت واقعی" جامعه‌ی طبقاتی و تضادهای درون‌ذاتی آن بی‌اعتنا و مستقل به نظر می‌آید. به این معنی که از موضع جابجایی سوژه با ابژه و آپریوریسم جهان وارونه‌ی بورژوایی را توجیه می‌کند و تنها از این منظر است که حق مالکیت خصوصی، تولید کالایی و قدرت متمرکز دولتی در یک شکل ایدئولوژیک خردمند، متعارف و نامتناهی به نظر می‌رسند. ما اینجا با "مدرنیته‌ی ناتمام" مواجه هستیم که هابرماس به درستی بر آن تأکید می‌کند. به این عبارت که هگل آزادی سوبژکتیو را به انحصار امور ضمنی "قدرت"، "پول" و "حق مالکیت" کشیده و جامعه‌ی بورژوایی را دچار یک بیماری اجتماعی، یعنی "استعمار جهان زیستی" کرده است. اینجا انسان‌ها نه تنها باید به تولید کالایی تن بدهند، بلکه باید مانند کالا نیز رفتار کنند.^۲ بنابراین هگل مدرنیته را مصادره به مطلوب بورژوازی کرده و تنها فلسفه‌ی بت‌انگاری کالا را ارائه داده است. به بیان دیگر،

systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main, S.۳۲۳f.

^۱ Das historische Denken

^۲ Vgl. Habermas, Jürgen (۱۹۷۹): Die Moderne – Ein unvollendetes Projekt, Great Papers Soziologie

خردمندی نزد هگل تنها مربوط به خردمندی بورژوازی و توجیه قدرت نامتناهی دولت می‌شود، زیرا "منطق تضاد" وی کالا و "منطق تاریخ" وی "روح جهان" را با سوژه‌ی واقعی (طبقه‌ی کارگر) جابجا می‌کند. انگاری که انسان تنها در انقیاد تولید کالایی و تحت تأثیر "روح جهان" بورژوازی است که خردمند، متعارف و رستگار می‌شود.

با رجوع به آثار مارکس به درستی روشن می‌شود که وی در مسیر تکامل تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی همواره یک برخورد دوگانه به فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگلی داشته است. به این عبارت که وی از یک سو، فلسفه‌ی هگل را ستایش می‌کند، در حالی که از سوی دیگر، آنرا متافیزیکی، سوداگر، اسرارآمیز و سوژه‌ی آنرا دروغ می‌خواند. برای نمونه مارکس در یادداشت‌های دکترایش به برخی از هگل‌های چپ و از جمله آرنولد رویگه می‌نازد، زیرا آن‌ها آکوموداتیسیون (هماهنگی دین با فلسفه) نزد هگل را با انتقاد به لغزش اخلاقی وی تشریح می‌کردند. انگاری که هگل پس از کسب کرسی دانشگاه در فرانکفورت به مماشات با نظام سلطنتی روی آورده و از آنجا که امپراتوری پروس توسط فرقه‌ی پیتیتسم پروتستانی موجه می‌شده، دست به آکوموداتیسیون زده است. اینجا مارکس به این نمونه از منتقدان هگل یادآوری می‌کند که خود آن‌ها تا چندی پیش با وجود کمبودهای فلسفه‌ی هگل با اشتیاق به آن آویزان بودند و لذا انتقاد به لغزش اخلاقی استاد (هگل) به خودشان باز می‌گردد. مارکس اینجا تأکید می‌کند که مسئله نه اخلاق هگل، بلکه آن سیستم فلسفه‌ی ایده‌آلیستی است که وی را به این راه کشانده است. مارکس اینجا جابجایی سوژه با ابژه را در نظر دارد که در دو جا از رساله‌ی دکترایش آنرا برجسته می‌کند.^۱

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۳۲۶

نمونه‌ی بعدی جزوه‌های فلسفی - اقتصادی مارکس هستند. وی اینجا نفی دیالکتیکی هگل را یک پرنسپ مولد و حرکت‌دهنده می‌خواند و ستایش می‌کند، زیرا هگل تکامل انسان را به صورت یک روند از موضوعیت‌یابی، سلب موضوعیت و بروز نازل و همچنین فراروی از این سیه‌روزی و فرودستی می‌فهمد. اینجا مارکس از "عظمت پدیدارشناسی هگل" سخن می‌گوید، زیرا هگل به ماهیت کار و انسان موضوعیت‌یافته دست یافته و انسان را به عنوان محصول کار خود فهمیده است. منتها با این انتقاد که دیالکتیک اسرارآمیز هگل به دلیل سوداگری فقط جنبه‌ی مثبت کار را در نظر دارد و به جنبه‌ی نفی‌کننده‌ی آن نمی‌پردازد. علاوه بر این، مارکس به هگل انتقاد می‌کند که مقوله‌ی "کار" نزد وی تنها مربوط به کار مجرد و فکری می‌شود، در حالی که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی وی بر اساس اقتصاد ملی بر پا شده است. به این معنی که هگل کار از خودبیگانه را تأیید می‌کند و آن را خردمند و ابدی می‌شمارد.^۱

نمونه‌ی آخر کتاب سرمایه مارکس است. پس از نشر اول سرمایه به مارکس انتقاد شد که وی یک فیلسوف ایده‌آلیست است، اقتصاد را متافیزیک می‌شمارد و روش دیالکتیکی خود را از هگل وام گرفته است. مارکس اینجا با فروتنی خود را شاگرد هگل می‌خواند و به کسانی که با هگل مانند سگ مرده رفتار می‌کنند، می‌تازد. وی همزمان تأکید می‌کند که حدود ۳۰ سال پیش که دیالکتیک هگل مد روز بود، آن را نقد کرده است. منظور مارکس اینجا همان جابجای سوژه با ابژه است که دیالکتیک هگل را سوداگر و اسرارآمیز می‌کند. با این وجود مارکس هسته‌ی منطقی دیالکتیک هگل که ماهیتاً انتقادی و

^۱ Vgl. ebd., S. ۵۷۴

انقلابی است، ستایش می‌کند و دیالکتیک هگل را سرچشمه‌ی تمامی دیالکتیک می‌خواند.^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، با وجودی که مارکس رابطه‌ی دوگانه‌ی خود با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را به هیچ وجه انکار نمی‌کند، اما وی توضیح نمی‌دهد که چگونه از هسته‌ی منطقی دیالکتیک هگل اسرارزدایی و از آن برای تکامل مقوله‌ی "سرمایه" استفاده کرده است. آیا مارکس از "منطق تضاد" و "منطق تاریخ" هگل به صورت یکسان سود برده و دچار مثبت‌گرایی و دترمینیسم اقتصادی شده است؟ البته این را نیز باید در نظر داشت که مارکس در یک نامه به انگلس علاقه‌ی خود را به تشریح علم منطق هگل در چندین پوشه برای انسان‌های عادی ابراز می‌کند. اما مارکس یا به این کار دست نزده است و یا این نوشته مفقود شده‌اند. به هر حال تا اواسط قرن گذشته رابطه‌ی مارکس با علم منطق هگل به درستی روشن نبود، تا این که پس از انتشار گروندریسه در سال ۱۹۴۸ میلادی یکی از مارکس‌شناسان به نام رومن روسدولسکی در کتابی با عنوان *درباره‌ی مبدأ تاریخی سرمایه‌ی مارکس* از نقش "علم منطق" هگل در کتاب *سرمایه* به شرح زیر پرده برداشت:

«بخش سود و بهره که بسیار تکست "هگلی" را به یاد می‌آورد، به شرح زیر آغاز می‌شود؛ "سرمایه هم اکنون" (یعنی پس از این که دوران کامل خود را به پایان رساند) "به صورت وحدت تولید و دوران معین شد، ... نه تنها خود را به صورت ارزش بازتولیدشده و بنابراین تکراری، بلکه و همچنین به صورت ارزش متعین متحقق کرد. از طریق جذب زمان کار زنده در خود، از یک طرف و دوران که به خود حرکتش تعلق دارد (یعنی در آن حرکت تبادل به صورت

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): *Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۷۴., ۲۷۳, Fn. ۴۱

حرکت خودش معین می‌شود، [یعنی] به صورت روند درون‌ذاتی از کار موضوعیت‌یافته که در نسبت خود به خویشتن به صورت ارزش جدید، یعنی مولد ارزش رفتار می‌کند (...)»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما نزد مارکس با همان شکل دورانی از "منطق تضاد" هگل مواجه هستیم که در یک حرکت منطقی از تفکر، ظاهراً از تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی بورژوایی فراروی کرده و با وحدت سوژه با ابژه به یک آشتی ایده‌آلیستی دست یافته است. اینجا هگل حق مالکیت خصوصی را تنها در یک حرکت دورانی از تفکر و از طریق مفهوم "آزادی زنده" توجیه می‌کند، در حالی که مارکس از منطق بورژوایی هگل اسرارزدایی و دیالکتیک کله‌پای وی را بر پراکسیس مولد برپا می‌سازد، تا هسته‌ی منطقی ایده‌آلیسم هگلی را برای تکامل مقوله‌ی دیالکتیکی "سرمایه" شکوفا کند. به این عبارت که سرمایه‌دار به صورت سرمایه‌ی شخصیت‌یافته و سوژه‌ی فعال، یعنی با اراده و آگاهی به تولید کالا روی می‌آورد و ارزش مصرف را به ارزش مبادله دگرگون می‌کند.^۲ تولید کالا بنا بر قانون ارزش، یعنی "زمان کار اجتماعاً لازم" برنامه‌ریزی و متحقق می‌شود، زیرا رقابت کالاها در بازار میانگین شرایط معمول تولید را بر سرمایه‌دار تحمیل می‌کند.^۳ البته در مسیر تولید کالا که "پول - کالا - پول" نام دارد، سرمایه‌دار باید در بازار کالایی را بیابد که مصرف آن منجر به ارزش‌افزایی سرمایه می‌شود و آن هم نیروی کار مزدی است که البته از ابزار تولید آزاد شده و مالکش آن‌را ظاهراً در کمال آزادی به کارفرمای دلخواه خود می‌فروشد.^۴ اینجا ارزش افزوده به سرمایه محصول کار اضافی

^۱ Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen Kapitl, Bd. I, II, III, ca ira Verlag, Bd. II, S. ۴۳۲

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritk der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost), S. ۱۷۰

^۳ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۵۳

^۴ Vgl. Ebd., S. ۷۴۲

پرداخت نشده، یعنی استثمار نیروی کار و نفی حق مالکیت انفرادی کارگران است. بنابراین ما در کتاب سرمایه مارکس با نقد منطق بورژوازی از سوژه‌ی مالکیت خصوصی که هگل آن را برابر با "آزادی زنده" می‌شمارد، آشنا می‌شویم. آغاز این حرکت دورانی کالا، یعنی ارزش مبادله و انجام آن سرمایه، یعنی ارزش افزوده است. از این منظر، حق مالکیت خصوصی دیگر نشانه‌ی "آزادی زنده" که هگل مدعی آن است، نیست، بلکه محصول استثمار نیروی کار بیگانه و سلب حق مالکیت انفرادی و آزادی کارگران مزدی است.^۱ بنابراین ادعای هگل از آشتی جامعه‌ی بورژوازی کذب محض است، زیرا مارکس در پراکسیس آن مصداق تجربی جنبش کمونیستی که ماهیتاً انتقادی و انقلابی است، می‌یابد. سوژه‌ی درون‌ذاتی و خودآگاه جنبش کمونیستی پرولتاریا است که از وحدت آگاهی تجربی خود از نبردهای طبقاتی با آگاهی تئوریک نقد / اقتصاد سیاسی مارکس به سوژه‌ی انقلابی ارتقا می‌یابد و با تشکیل همکاری آزادانه‌ی کارگران، تاریخ فرهنگی مدرنیته را به توفیق نهایی می‌رساند. از این پس خردمندی نه منسوب به استثمار انسان توسط انسان، بلکه منسوب به رهایی انسان‌ها می‌شود. بنابراین فراروی از سرمایه‌داری به معنی رهایی فردی از مناسبات از خودبیگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی است. ما اینجا با نبردهای طبقاتی و توازن قوای اجتماعی مواجه هستیم و قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری است. به این معنی که نتیجه‌ی نبردهای طبقاتی از پیش معین نشده و اینجا حوزه‌ی آزمون و خطا است، مربوط به اقدام انقلابی و واکنش ضدانقلاب می‌شود و پیداست که شکست و پیروزی را هم در بر دارد. بنابراین تنها از نتایج پراکسیس نبردهای طبقاتی است که بورژوازی یا پرولتاریا دست بالا را می‌گیرد و با اراده و آگاهی، یعنی سوبژکتیو مسیر تاریخ را معین می‌کند. از این

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse ... ebd., S. ۱۵۹f., ۹۱۶

منظر، سوسیالیسم نه یک ضرورت تاریخی، بلکه تنها یک امکان از یک برهه‌ی تاریخ است که اگر از آن به درستی استفاده نشود، از دست می‌رود.

بنابراین زمانی که مارکس فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل را دچار جابجایی سوژه با ابژه می‌شمارد، به این معنی است که وی از "منطق تضاد" هگل سحرزدایی و از آن برای تکامل مقوله‌ی دیالکتیکی سرمایه استفاده کرده، در حالی که "منطق تاریخ" هگل را به دلیل استقلال از پراکسیس و مثبت‌گرایی مردود شمرده است و مشخصاً در همین جاست که معمای برخورد دوگانه‌ی مارکس به ایده‌آلیسم هگلی به درستی حل و فصل می‌شود.

در همان زمان که مارکس در لندن در حال نوشتن کتاب گروندریسه و نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی نظام سرمایه‌داری بود، انگلس در منچستر توسط بررسی تطبیقی به مطالعه‌ی علوم طبیعی و به تولید مغلطه می‌پرداخت. به این عبارت که وی حرکت "ماده‌ی مطلق" را جایگزین حرکت "ایده‌ی مطلق" از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل کرد و به یک حرکت جهانشمول داروینیستی از ماده دست یافت که آن‌را نیز به دانش هستی‌شناسی از جامعه‌ی بشری بسط داد،^۱ ما اینجا با سوژه‌زدایی از دیالکتیک و یک بازگشت ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ مواجه‌ایم، در حالی که انگلس از سوی دیگر، "منطق تاریخ" هگل را در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن مصادره به مطلوب کرد. ارتجاع اینجا به این معنی است که انگلس به دوران پیشامدرن بازگشت، خودآگاهی سوژه را تخطئه و وحدت وجود و روند دترمینیستی تاریخ را در یک شکل ظاهراً ماتریالیستی توجیه کرد. انگاری که یک حرکت اجتناب‌ناپذیر مادی سرنوشت مقدر انسان‌ها را بلامنازعه رقم می‌زند. به این ترتیب، ما در آثار متأخر انگلس با دو شعبه از روند به اصطلاح دترمینیستی تاریخ مواجه می

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost), S. ۱۱, ۴۲

شویم: اولی دیالکتیک ابژکتیو است که ماتریالیسم دیالکتیکی را توجیه می‌کند،^۱ انگاری که یک منطق فراحسی و ماورای طبیعی حرکت جهانشمول ماتریالیستی را پدید می‌آورد. دومی دیالکتیک سوژکتیو است که ناظر ماتریالیسم تاریخی و توسعه‌ی زیربنای اقتصادی محسوب می‌شود. انگاری که یک منطق ابژکتیو مسیر تکامل مادی فرم‌اسیون‌های اجتماعی مانند: جوامع اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، کاپیتالیسم، سوسیالیسم و کمونیسم را مشاهده می‌کند. ما اینجا با وحدت وجود، یعنی با وحدت ماورای طبیعت با طبیعت در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن مواجه هستیم. به این معنی که انگلس با بازگشت به دوران پیش‌فرم‌اسیون تدارک یک خدای زمینی را می‌بیند، زیرا وی با سوژه‌زدایی از دیالکتیک خودآگاهی پرولتاریا جهت دگرگونی اوضاع موجود را کلاً انکار می‌کند. تنها از این منظر است که ایده‌آلیسم دشمنانه در برابر ماتریالیسم مستقر می‌گردد و رابطه‌ی مکانیکی زیربنا با روبنا موجه می‌شود. انگاری که جهان موضوعیت‌یافته یک جهان صرف مادی است، کار مولد منحصر به تولیدات اشیا می‌شود، توسعه و شکوفایی جامعه تنها محصول رشد اقتصادی و مناسبات ازخودبیگانه‌ی نظام سرمایه‌داری جهت رشد نیروهای مولد کاملاً موجه است.

این ارتجاع انگلسی در غیاب مارکس تبدیل به روح انترناسیونال دوم شد، زیرا اکثر مارکسیست‌ها گمان داشتند که انگلس تئوری انتقادی و انقلابی مارکس را یک به یک نمایندگی می‌کند، در حالی که وی در حال ترویج مغالطه‌های ایدئولوژیک خود بود. از جمله باید از نظریه‌پرداز حزب سوسیال دموکرات روسیه، پلاخانف یاد کرد که تحت عنوان "مونیسیم تاریخی" سوژه‌زدایی از دیالکتیک را تبدیل به بنیان مارکسیسم روسی کرد و لنین نیز در همین متن

^۱ Engels, Friedrich (۱۹۷۵): *Dialektik der Natur*, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff, Berlin (ost), S.

۴۸۱

^۲ Ebd., S. ۳۲۷

است که ادعای کذب خود را از احاطه بر علم منطق هگل و خوانش اصیل کتاب سرمایه مارکس ارائه می‌دهد. به بیان دیگر، آن چیزی که لنین از این آثار فهمیده نه ایده‌آلیسم هگلی و نه تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، بلکه تنها مغالطه‌های ایدئولوژیک انگلس متأخر می‌باشند که وی بر آن‌ها اتیکت "مارکسیسم" چسبانده است. به این معنی که لنین آن "منطق تاریخ" نزد هگل که به اصطلاح خردمند، مثبت‌گرا و دترمینیستی است و انگلس آن‌را در شکل ظاهراً ماتریالیستی تفسیر کرده بود، در متن تاریخ فرهنگی روسیه ترجمه می‌کند. انگاری که روند تاریخ نقش سوژه، یعنی عنصر فعال و آگاه را به عهده گرفته و مانند یک خدای متعال برای طبقات اجتماعی وحی نازل و رسالت تاریخی معین کرده است که ما مضمون آن‌را در یک مقاله از لنین با عنوان فریدریش/ انگلس به شرح زیر می‌یابیم:

«تکامل نیروهای مولد مناسبات اجتماعی را به وجود می‌آورد که مبتنی بر مالکیت خصوصی است، اما اکنون می‌بینیم که این تکامل چگونه نیروهای مولد انسان‌ها را ربوده و آن‌ها را در دستان یک اقلیت ناچیز متمرکز می‌کند. این تکامل نیروهای مولد مالکیت، یعنی زمینه‌ی نظم جامعه‌ی مدرن را از بین می‌برد، آن خودانگیخته به سوی همان هدف رهسپار است که سوسیالیست‌ها برای خود معین کرده‌اند. سوسیالیست‌ها فقط باید بفهمند که کدام نیروی اجتماعی بنا بر موقعیت‌اش در جامعه‌ی مدرن به تحقق سوسیالیسم علاقه دارد و این نیرو را نسبت به منافع و رسالت تاریخی خود آگاه سازند. این نیرو پرولتاریا است.»^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا با یک حرکت ظاهراً خودانگیخته به سوی سوسیالیسم مواجه هستیم که انگاری فاقد سوژه است،

^۱ Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Friedrich Engels, in: Ausgewählte Werke Bd. I, S. ۱۸ff., Berlin (ost), S. ۷۱

اما به صورت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر به سوی یک مقصد معین رهسپار می‌باشد. از این منظر، پرولتاریا باید متقاعد شود که سرنوشت وی از پیش رقم خورده است، تاریخ برایش رسالت معین کرده و حزب لنینی هم مبلغ و مجری این حرکت به اصطلاح ماتریالیستی است. بنابراین طبقه‌ی کارگر باید به این حرکت جهانشمول مادی، نظام تک حزبی و سوسیال داروینیسیم لنینی تن دهد و سعادت خود را در رشد نیروهای مولد سرمایه‌ی دولتی جستجو کند. ما اینجا با جابجایی سوژه با ابژه در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن مواجه هستیم. به این معنی که "منطق تاریخ" نزد هگل و یا تفسیر ماتریالیستی آن توسط انگلس متأخر (ماتریالیسم دیالکتیکی)، شکل سوژه را به خود می‌گیرد و پرولتاریا را تبدیل به ابژه‌ی خود می‌کند. بنابراین این انتقاد معمول به لنین که حزب را جایگزین طبقه‌ی کارگر کرده، کاملاً غلط است. در واقعیت اما لنین در پیروی از آثار متأخر انگلس و پلاخانف "منطق تاریخ" هگل را در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن جایگزین پرولتاریا کرده است. ما اینجا با جهان وارونه‌ی لنینی مواجه هستیم که به صورت یک حرکت جهانشمول ماتریالیستی از مسیر تاریخ موجه می‌شود و هر کسی که به این مناسبات از خودبیگانه تن ندهد، لنین وی را به شرح زیر متهم به رویونیسم از مارکسیسم می‌کند:

«یک مکالمه‌ی معروف به این عبارت است: اگر بدیهیات بنیادی هندسه بر منافع انسانی تأثیر می‌گذارند، قطعاً سعی می‌شد آن‌ها را رد کرد. تئوری‌های تاریخی طبیعی که متأثر از تعصبات فرجام‌گرای قدیمی هستند، تا به امروز با شدیدترین مخالفت مواجه بوده و هستند. جای تعجب نیست که آموزش مارکس مستقیماً به روشنگری و سازماندهی پیشرفته‌ترین طبقه‌ی جامعه‌ی مدرن خدمت می‌کند، که وظایف این طبقه را نشان می‌دهد و در مسیر تکامل

اقتصادی، اضمحلال اجتناب‌ناپذیر نظم کنونی را مجدداً اثبات می‌کند، جای تعجب نیست که این آموزش باید هر قدم از زیست خود را به چنگ می‌آورد.^۱

همانگونه که در اوایل این مقاله مطرح شد، در مسیر تاریخ فرهنگی جهان مدرن سوژه به قدرت شناخت و توان تغییر خود دست یافت و نه تنها فرجام‌گرایی اخروی، بلکه انتقال دترمینیسم هندسی و فیزیکی را بر جامعه رد کرد. اینجا لنین به صراحت این امر ضمنی جهان مدرن را تأیید کرده و بر این نکته نیز انگشت می‌گذارد که تئوری انتقادی و انقلابی مارکس نیز در متن همین تاریخ فرهنگی جهان مدرن که روشنگری را تجربه کرده و به قدرت شناخت و اراده‌ی سوژه دست یافته، بر پا شده است. اما وی در انتهای همین نقل قول نتایج شکوهمند مدرنیته را با افزودن مغلطه‌ی انگلس متأخر تخطئه می‌کند. انگاری که پرولتاریا باید دوباره به تعصبات فرجام‌گرای قدیمی بازگردد و از حرکت دترمینیستی اقتصادی و از اضمحلال اجتناب‌ناپذیر و خودانگیخته‌ی سرمایه‌داری قانع شود. ما اینجا با تدارک متافیزیک، ترویج خرافات و با اعلام جنگ علیه جهان مدرن مواجه هستیم. بنابراین زمانی که لنین مدعی است که آگاهی باید به درون طبقه‌ی کارگر انتقال داده شود، منظورش خودآگاهی و سوژه‌گرایی پرولتاریا در مضمون مارکسی آن و جهت رهایی طبقه‌ی کارگر نیست. منظور لنین به انقیاد کشیدن پرولتاریا تحت "ماتریالیسم دیالکتیکی" انگلس جهت رشد نیروهای مولد سرمایه است. به همین دلیل نیز وی مدعی می‌شود که پرولتاریا روسیه نه از سرمایه‌داری بلکه از عقب‌افتادگی آن در عذاب است. ما اینجا با یک واکنش فوق‌ارتجاعی به جهان مدرن، یعنی با پسامدرنیسم مواجه هستیم که سوژه‌ی واقعی، یعنی پرولتاریا را به انفعال و انقیاد کار از خود بیگانه می‌کشد. به این ترتیب، لنین هر جریانی را که به مغالطه

^۱ Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Marxismus und Revisionismus, in: Ausgewählte Werke Bd. I, S. ۸۲ff., Berlin (ost), S. ۸۲

های ایدئولوژیک انگلس متأخر تن ندهد، متهم به رویزیونیسم از مارکسیسم می‌کند: اول رویزیونیسم راست و در رأس آن برن اشتاین سوسیال دموکرات است، زیرا وی تئوری بحران بزرگ و تز فروپاشی اقتصادی از کتاب *آنتی دورینگ* انگلس را رد می‌کند. برن اشتاین مدعی بود که از شدت بحران کاسته و برای کنسرن‌ها مدیریت بحران ممکن و تضاد طبقاتی نیز ملایم‌تر شده است و لذا قانون ارزش مارکس باید بازنگری شود.^۱ دوم رویزیونیسم چپ و در رأس آن سندیکالیست‌های انقلابی مانند: لابرولا در ایتالیا و لاگاردل در فرانسه هستند که تدارک انقلاب اجتماعی را می‌بینند، بدون این‌که توجه به حرکت اجتناب‌ناپذیر اقتصادی به سوی سوسیالیسم داشته باشند. با این وجود لنین نسبت به رویزیونیسم چپ خوشبین است، زیرا نمایندگان آن در حال تصحیح سیاست خود با مارکسیسم هستند.^۲

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، لنین با استناد به آثار متأخر انگلس و پلخائف یک خوانش دترمینیستی از کتاب *سرمایه* مارکس ارائه می‌دهد که البته نه تنها مضمون روح انترناسیونال دوم، بلکه در روسیه‌ی نیز بسیار رایج بود. از جمله باید از کسانی مانند بولکاکوف و توگان بارنوسکی یاد کرد که با استناد به فصل *انباشت به اصطلاح / اولیه* از جلد اول *سرمایه* مدعی بودند که روسیه جهت استقرار سوسیالیسم باید همان مسیر تاریخی - اقتصادی کشورهای غربی را پشت سر بگذارد. به این صورت که تولیدهای کمونی (آبشین) باید منهدم و نیروی کار از ابزار تولید آزاد شود، تا این‌که سرمایه‌داری رونق بگیرد و کار مزدی ارزان منجر به توسعه‌ی صنعتی روسیه شود. از آن پس که جلد دوم *سرمایه* به زبان روسی منتشر شد، اثر مارکس تمام و کمال در اختیار اهداف بورژوازی روسیه قرار گرفت. انگاری که سرمایه‌داری بازار خود

^۱ Lenin, W. I. (۱۹۷۰, April ۱۹۰۸): Marxismus und Revisionismus, in: *Ausgewählte Werke* Bd. I, S. ۸۲ff., Berlin (ost), S. ۸۶f.

^۲ Vgl. ebd. S. ۹۰f.

را نیز تولید می‌کند و همواره در درجه‌ی بالاتری تثبیت می‌شود. ما اینجا با یک تشریح تاریخی از تکامل سرمایه (منطق تاریخ هگل) مواجه هستیم که مارکسیست‌های روسی آن‌را از مونیسم تاریخی پلخائف وام گرفته بودند، در حالی که نقد اقتصاد سیاسی مارکس مربوط به حرکت منطقی سرمایه (منطق تضاد هگل) می‌شود. منتها وقوع انقلاب اکتبر یک خط باطل بر این خوانش‌های فرجام‌گرایانه از کتاب سرمایه مارکس کشید که ما مضمون آن‌را در مقاله‌ی گرامشی با عنوان /انقلاب علیه سرمایه از سال ۱۹۱۷ میلادی به شرح زیر می‌یابیم:

«انقلاب بلشویکی بیشتر توسط ایدئولوژی تا واقعیت‌ها به وجود آمد. (...) این انقلاب علیه سرمایه کارل مارکس بود. در روسیه، سرمایه کارل مارکس بیشتر کتابی برای بورژوازی تا برای پرولتاریا بود. این سندی انتقادی بر ضرورت مهلکی بود که بورژوازی باید در روسیه رشد کند، دوران سرمایه‌داری باید آغاز شود، تمدنی از نوع غربی باید مسلط شود، قبل از اینکه پرولتاریا حتی بتواند به قیام خود، به مطالبات خود به عنوان یک طبقه و در مورد انقلابش فکر کند.»^۱

گرامشی در اوایل نسبت به بلشویکی بسیار خوشبین بود، زیرا نبردهای طبقاتی در آلمان به اوج خود رسیده بودند و در ایتالیا جنبش شورایی کارگران در جریان بود. به همین دلیل گرامشی مجله‌ی "نظم نوین" را برای تبیین شورش‌های ناگهانی کارگران شهر صنعتی تورین تأسیس کرد. منتها گرامشی در نظر نداشت که لنین تحت تأثیر آثار متأخر انگلس و پلخائف اسیر رسالت تاریخی بورژوازی جهت رشد نیروهای مولد بود و در این جهت راه دیگری را نداشت، به غیر از این‌که نظام سرمایه‌داری را در شکل دولتی آن بازسازی کرده و با

^۱ Gramsci, Antonio (...): Revolution gegen Kapital, in:

<https://arbeiterinnenmacht.de/۲۰۲۳/۰۷/۰۳/gramsci-und-die-revolutionaere-tradition/>

استقرار یک نظام سوسیال داروینیستی بر شوروی تمامی مخالفان خود و همچنین شوراهای کارگری را منهدم کند.

از آن پس که ضدانقلاب در غرب اروپا دست بالا را گرفت و شوروی توسط کمینترن احزاب کمونیست را تبدیل به ابزار سیاست خارجی خود کرد، یک جریان ضدلنینیستی آغاز شد که نظریه‌پردازان کلاسیک آن کسانی مانند جورج لوکاج، روزا لوکزامبورگ، کارل کرش، پاول ماتیک، هرمن گورتر، آنتون پانه‌کوک، آواتیس سلطان‌زاده و همچنین آنتونیو گرامشی هستند. تفاوت نظری با لنین بر سر سوژه‌ی انقلابی، یعنی عنصر آگاه و فعال بود که آیا آن ذات ماتریالیستی تاریخ یا این که خود آگاهی پرولتاریا است؟ به این معنی که باید به "منطق تاریخ" در مضمون مغالطه‌های انگلس متأخر تن داد و رسالت تاریخی بورژوازی را پذیرفت، تا این که پس از یک بحران بزرگ اقتصادی و فروپاشی ظاهراً ناگزیر سرمایه‌داری، فاز سوسیالیسم آغاز شود و یا این که باید پرولتاریا را در مضمون مارکسی آن به عنوان سوژه‌ی واقعی در نظر داشت و آن را توسط وحدت آگاهی تجربی نبردهای طبقاتی با آگاهی تئوریک از نقد اقتصاد سیاسی مارکس به سوژه‌ی انقلابی ارتقا داد، از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل درآورد و تئوری و پراکسیس جهان وارونه‌ی بورژوایی را منقلب کرد، تا این که همکاری آزادانه‌ی کارگران و استقرار سوسیالیسم در شکل قلمرو آزادی ممکن گردد. اینجا گرامشی به وضوح برای مارکس موضع می‌گیرد که ما مصداق آن را در دفترهای زندان وی می‌یابیم.

گرامشی در مقام دبیر کل حزب کمونیست ایتالیا و وکیل مجلس بود که پس از ترور نافرجام موسولینی در نوامبر ۱۹۲۶ دستگیر و به ۲۰ سال زندان محکوم شد. از آنجا که گرامشی شاهد نزاع تئوریک بر سر انقلاب و رفرم، اوج و افول جنبش کمونیستی در غرب، مصادره‌ی قدرت سیاسی توسط بلشویکی و نزاع فراکسیون تروتسکی با استالین بر سر ناسیونالیسم بود، در نتیجه به نقد

محتوایی مقولاتی پرداخت که مضمون فلسفه‌ی سیاسی لنینیسم هستند. برای نمونه انقلاب اکتبر را "جنگ متحرک" می‌خواند که روش یعقوبیان جهت مصادره‌ی قدرت سیاسی است، آنجایی که برای ملی‌گرایی بلشویکی موضع می‌گیرد، آنرا فقط محدود به سال‌های ۱۹۰۲ تا ۱۹۱۷ میلادی می‌کند،^۱ سانترالیسم بوروکراتیک را به عنوان انحطاط نقد می‌کند که روش مقبولیت سیاسی حزب کمونیست شوروی بود،^۲ فراروی مارکس از فلسفه را به پیش می‌کشد، در حالی که انگلس متأخر ایدئولوژی مارکسیسم را تابع فلسفه‌ی ماتریالیستی فویرباخ کرده^۳ و لنین نیز در همین مضمون ماتریالیسم را دشمن ایده‌آلیسم می‌خواند،^۴ جبرگرایی بوخارین را به بند نقد می‌کشد که در واقع محصول سوژه‌زدایی از دیالکتیک توسط انگلس متأخر است^۵ و توسط مونیسم تاریخی پلخائف تبدیل به بنیان مارکسیسم روسی و سیاست توسعه‌ی اقتصادی بلشویکی شده است. به این معنی که بلشویکی اسیر یک نوع از مارکسیسم عامیانه و دیالکتیک مکانیکی و احمقانه شده که البته با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس به کلی بیگانه است. بنابراین گرامشی اینجا کاملاً آگاهانه از مقوله‌ی "مارکسیسم کلاسیک" استفاده می‌کند، تا این‌که از این مغالطه‌ها فاصله بگیرد، شکست جنبش کمونیستی در غرب و موانع ساختاری و فلسفی سوسیالیسم در شوروی را نقد کند و همزمان توسط فلسفه‌ی پراکسیس جناح انقلابی و رفرمیستی حزب کمونیست ایتالیا را متفق سازد.

اینجا گرامشی تمایز مارکس جوان از مارکس پخته را رد کرده و مطالعه‌ی کلیت آثار مارکس را ضروری می‌شمارد. به این معنی که مارکس سه المان

^۱ Vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main, S. ۳۵۹

^۲ Vgl. ebd., S. ۳۵۹f., ۵۶, ۳۵۰f., ۶۷

^۳ Ebd., S. ۲۱۸

^۴ Ebd., S. ۲۱۸

^۵ Ebd., S. ۲۱۸f., und vgl. S. ۱۹۹

جهان مدرن، یعنی فلسفه‌ی کلاسیک آلمانی، علوم سیاسی فرانسوی و اقتصاد ملی انگلیسی را به بند نقد درون‌ذاتی کشیده و دیالکتیک پراکسیس (وقایع ابژکتیو) با تئوری (نظریه‌ی سوژکتیو) را متکامل و قابل ارزیابی کرده است که گرامشی آن‌را با استفاده از مقوله‌ی "فلسفه‌ی پراکسیس" به شرح زیر تشریح می‌کند:^۱

«واژه‌ی درون‌ذاتی در فلسفه‌ی پراکسیس معنی مشخص و پوشیده‌ای تحت استعاره دارد که باید مشخص و تعریف شود. این تعریف در واقع تئوری است. فلسفه‌ی پراکسیس، فلسفه‌ی درون‌ذاتی را ادامه می‌دهد، اما آن‌را از تمامی دستگاه متافیزیکی‌اش متمایز کرده، به بخش بخصوص تاریخ ارجاع داده و هدایت می‌کند.»^۲

همانگونه که در اوایل این مقاله مطرح شد، انگلس با سوژه‌زدایی از دیالکتیک یک بازگشت ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوایی فویرباخ داشت. از این منظر نقش تاریخ فرهنگی سوژه انکار، شناخت منحصر به عینیت زیربنا (ابژکتیو) و از پراکسیس مستقل می‌شود، در حالی که روش نقد درون‌ذاتی مارکس کلیت جامعه‌ی مدرن بورژوایی، یعنی تولید ارزش، شکل ساختاری و به خصوص کنش سوژکتیو را به بند می‌کشد. ما اینجا با نقد رادیکال جهان موضوعیت‌یافته، یعنی آن جهان وارونه که بورژوازی با آگاهی و اراده پدید آورده است، مواجه هستیم. به این صورت که مارکس از اولویت ابژه بر سوژه عزیمت و تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری را به صورت میانگین مناسبات از خودبیگانه‌ی جامعه‌ی بورژوایی در یک تئوری مجرد منعکس می‌کند و آن‌را بدون تفسیر و توجیه ایدئولوژیک به پراکسیس نبرد طبقاتی و خودآگاهی پرولتاریا بسط می‌دهد. ما اینجا با یک فعالیت سوژکتیو مواجه‌ایم

^۱ Vgl. ebd. S. ۲۱۴f., ebd. S. ۱۹۳

^۲ Ebd. S. ۲۳۲f.

که در متن تاریخ فرهنگی جهان مدرن پدید آمده است و لذا گرامشی درک صحیح مقوله‌ی "مارکسیسم کلاسیک" را به شرح زیر منوط به شناخت تاریخ فرهنگی آن می‌کند:

«فلسفه‌ی پراکسیس تمامی گذشته‌ی فرهنگی را در بر می‌گیرد، رنسانس و رفرماسیون، فلسفه‌ی آلمانی و انقلاب فرانسوی، کلونیسم و اقتصاد کلاسیک انگلیسی، لیبرالیسم لائیک و تمامی بینش‌های زندگی مدرن که زمینه‌ی تاریخ‌نگاری را می‌سازند. فلسفه‌ی پراکسیس تاج‌گذاری تمامی این جنبش‌های روشنفکری، اخلاقی و رفرمیستی است که از تعارض دیالکتیکی فرهنگ مردمی با فرهنگ والا به وجود آمده است. آن مطابق با وابستگی رفرماسیون پروتستانی به انقلاب فرانسوی است، آن یک فلسفه‌ی سیاسی و همچنین یک سیاست فلسفی است.»^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، تئوری انتقادی و انقلابی مارکس در تداوم دنیوی و خردمند شدن سوژه متکامل شده و نهایت مدرنیته است، در حالی که سوژه‌زدایی از دیالکتیک توسط انگلس متأخر، پیروان وی به دوران پیش‌ارفرماسیون (وحدت وجود) باز می‌گردند. اینجا گرامشی بر یک کلیت دیالکتیکی انگشت می‌گذارد که حوزه‌ی نبرد طبقاتی محسوب می‌شود. به این عبارت که وی با استناد به کتاب سرمایه مارکس بر این نکته انگشت می‌گذارد که قانون ارزش کلیه‌ی کارها را همسنگ و بند ناف کارگران مزدی را از ابزار تولید قطع می‌کند، تولید کالایی تبدیل به شکل عمومی سازماندهی اجتماعی و رابطه‌ی انسان‌ها با یک‌دیگر به عنوان صاحبان کالا تبدیل به مناسبات مسلط جامعه می‌شود.^۲ ما تا اینجا با مناسبات ازخودبیگانه و متضاد نظام سرمایه

^۱ Ebd., S. ۱۸۹f., und vgl. S. ۲۳۲

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Bd. I ... ebd., S. ۶۵, z.n. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie ..., ebd., S. ۱۷۰

داری مواجه هستیم. گرامشی اما از سوی دیگر، به کتاب در مورد نقد اقتصاد سیاسی مارکس رجوع می‌کند که میان "ماهیت تضاد" و "تبیین تضاد" تمایز قائل می‌شود و سپس به شرح زیر ادامه می‌دهد:

«برای درک تحولات، انسان باید همواره میان جنبه‌ی مادی و طبیعی - علمی در ساختار تحولات، یعنی ماهیت اقتصادی - تولیدی آن و جنبه‌ی حقوقی، سیاسی، دینی، هنری - فلسفی، یعنی شکل ایدئولوژیک آن تمایز قائل شود. در حوزه‌ی ایدئولوژی، انسان‌ها از وقایع متضاد جامعه آگاه می‌شوند و در نبرد اجتماعی شرکت می‌کنند.»^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، گرامشی در پیروی از مارکس انعکاس تاریخ فرهنگی سوژه در روبناها را ظاهری، توجیه‌ای و بی اهمیت نمی‌شمارد، زیرا آن به صورت ایدئولوژی بر واقعیت واکنش می‌کند، تبدیل به آگاهی و اراده مردمی می‌شود و سوژکتیو واقعیت موضوعیت یافته را پدید می‌آورد. در برابر تمامی جریان‌هایی که فلسفه‌ی سیاسی آن‌ها از آثار متأخر انگلس سرچشمه می‌گیرد، با استناد به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ معطوف به شکل ابژه، یعنی عینیت، شیئیت و مادیت می‌شوند و با انکار نقش تاریخ فرهنگی سوژه به سوی رشد نیروهای مولد سرمایه سمت می‌گیرند. اینجا گرامشی به درستی تأکید می‌کند که نه عوامل ماتریالیستی (زیربنا) بدون شکل (روبنا) قابل فهم هستند و نه ایدئولوژی بدون زمینه‌ی مساعد ماتریالیستی به واقعیت تبدیل می‌شود.^۲ بنابراین بر اساس یک کلیت دیالکتیکی و در متن تاریخ فرهنگی جهان مدرن است که طبقه‌ی کارگر به خودآگاهی می‌رسد و به سوژه‌ی انقلابی ارتقا می‌یابد. ما اینجا با کشمکش بر

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۱): Zur Kritik der politischen Ökonomie, S. ۳۳۸, z.n. Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie ... ebd., S. ۱۶۳

^۲ Vgl. ebd., S. ۱۷۰

سر آگاهی تئوریک از تضاد سر و کار داریم که در جامعه‌ی مدنی برگزار می‌گردد. اینجا گرامشی مقوله‌ی "جامعه‌ی سیاسی" را از "جامعه‌ی مدنی" متمایز می‌کند. جامعه‌ی سیاسی مربوط به قوای مقننه، قضائیه و مجریه و مربوط به اعمال زور دولتی منسوب می‌شود، در حالی که جامعه‌ی مدنی ساختارهای غیر دولتی، آموزشی، سندیکا، احزاب و مطبوعات در بر می‌گیرد که حوزه‌ی توافق اجتماعی و ساختار تشکیل هژمونی محسوب می‌شوند. مقوله‌ی "هژمونی" نزد گرامشی به معنی "توافق زره‌وار به وسیله‌ی اجبار" است. به این ترتیب، گرامشی فلسفه‌ی پراکسیس در کشورهای مدرن صنعتی را از کشورهای پیشامدرن مجزا می‌سازد. مقوله‌ی "جنگ متحرک" مربوط به کشورهای پیشامدرن مانند روسیه و "جنگ موضعه‌ای" مربوط به کشورهای مدرن می‌شود.^۱ بنابراین گرامشی مقوله‌ی "دولت" را در مضمون مارکسی آن به عنوان یک پدیده‌ی فلسفی تاریخی می‌فهمد. اینجا تاریخ به معنی تاریخ نبردهای طبقاتی و فلسفه به معنی توجیه ایدئولوژیک حکومت طبقاتی، یعنی قدرت سوژکتیو طبقه‌ی حاکم است. از این منظر پیداست که پرولتاریا تنها زمانی از مناسبات ازخودبیگانه‌ی رهایی می‌یابد که سلطه‌ی ایدئولوژی بورژوایی بر افکار عمومی را در هم بشکند، به خودآگاهی برسد و با اراده یک هژمونی جدید را مستقر سازد. ما اینجا با دیالکتیک هستی اجتماعی با آگاهی مواجه هستیم که نزد گرامشی به صورت دو قطبی برگزار می‌گردد.

به این عبارت که بورژوازی بر اساس پراکسیس مولد و توسط دین، فلسفه و ایدئولوژی هژمونی خود را مستقر می‌سازد و طبقه‌ی کارگر را متفرق کرده و به انفعال می‌کشد. در برابر روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر توسط نقد درون ذاتی اشکال ازخودبیگانه، هژمونی بورژوایی را مضمحل می‌کنند و با نفی اوضاع موجود، چشم‌انداز رهایی پرولتاریا و یک هژمونی کارگری را پدید می‌آورند.

^۱ Ebd., S. ۳۴۷

اینجا آگاهی تئوریک انتقادی و انقلابی روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر بر اساس هستی اجتماعی آن‌ها رشد می‌کند که در وحدت با آگاهی تجربی کارگران از پراکسیس نبردهای طبقاتی منجر به خودآگاهی و فعالیت سوژکتیو آن‌ها می‌شود و "بلوک تاریخی" را تأسیس می‌کند. اینجا گرامشی از "تسویه‌ی ذهنی" طبقه‌ی کارگر سخن می‌گوید و آن‌را در سه فاز متمایز می‌کند؛ اول فاز همکاری اقتصادی است. در این دوره زیربنا با روبناها هماهنگ و هژمونی طبقه‌ی حاکم هنوز برقرار است، دوم فاز اخلاقی سیاسی است که مربوط به نبرد روشنفکران ارگانیک با روشنفکران سنتی جهت استقرار یک هژمونی نوین می‌شود، و سوم فاز تشکیل دولت است که مربوط به تسخیر قدرت سیاسی توسط طبقه‌ی کارگر می‌شود. در این مرحله پرولتاریا به هویت، فرهنگ و جهان‌بینی طبقاتی دست یافته و همبسته فعالیت می‌کند.^۱

ما تا اینجا با یک روند انتقادی و انقلابی مواجه هستیم که البته گرامشی سه نوع واکنش طبقه‌ی حاکم به آن‌را نیز نظر می‌گیرد؛ اول ضد انقلاب بورژوازی است که به معنی استقرار فاشیسم و حذف جامعه‌ی مدنی توسط دولت است، دوم انقلاب منفعل است که به معنی خردمندی طبقه‌ی حاکم جهت تداوم حاکمیت خویش است. گرامشی اینجا از مقوله‌ی "ترانس‌فورمیسم" هم استفاده می‌کند و آن‌را در شکل "ذره‌ای" و "توده‌ای" تمیز می‌دهد. به این معنی که حاکمیت جهت انفعال طبقه‌ی کارگر سران اپوزیسیون را به صورت انفرادی و یا در اشکال حزبی در پروژه‌ی هژمونی خود ادغام می‌کند. سوم سزاریسیم است. به این معنی که یک رهبر کاریسماتیک در رأس قدرت سیاسی قرار می‌گیرد و تحولات ضروری اجتماعی را عامرانه به پیش می‌راند. اینجا گرامشی میان "سزاریسیم راست" و "سزاریسیم چپ" تمایز قائل می‌شود، تا این‌که نزدیکی رهبری به بورژوازی و یا پرولتاریا را مشخص کند. بنابراین ما در دفترهای

^۱ Vgl. ebd., S. ۲۷۴., ۱۹۶., ۳۲۹

زند/ان گرامشی با یک طرح تئوریک از تجربیات جنبش کارگری با انقلاب، ضدانقلاب و تحولات اجتماعی از اوایل قرن بیستم مواجه می‌شویم و از آنجا که گرامشی نمی‌خواهد که نظریاتش مورد سؤاستفاده‌ی سوسیال رفرمیسم قرار بگیرد، در نتیجه به شرح زیر بر هدف نهایی خود تأکید می‌کند:

«فلسفه‌ی پراکسیس خواهان حل و فصل صلح‌آمیز تضادهای اجتماعی نیست، بلکه تئوری این تضادها است. فلسفه‌ی پراکسیس ابزاری برای دولت و طبقه‌ی حاکم نیست که با کمک آن توافقی تشکیل دهد و هژمونی خود را بر طبقه‌ی فرودست اعمال کند. فلسفه‌ی پراکسیس فقط یک تئوری برای طبقه‌ی فرودست است که هنر حکومت کردن را باید به خود بیاموزد و در نتیجه علاقه‌مند است که قدرت سیاسی را کسب کند و واقعیت‌ها را بشناسد. حتا واقعیت‌هایی مانند شیادی طبقه‌ی فرادست که برای او ناخوشایند هستند.»^۱

نتیجه:

ما سرچشمه‌ی تئوریک فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" و انحطاط جنبش کمونیستی را به راحتی در آثار لنین می‌یابیم. همین ادعای لنین که بر علم منطق هگل و درک اصیل کتاب سرمایه مارکس احاطه دارد، کذب محض است. آن چیزی که لنین از این آثار فهمیده، در واقعیت همان مغالطه‌های انگلس متأخر است. به این عبارت که لنین مجذوب سوژه‌زدایی انگلس از دیالکتیک و اسیر تئوری مراحل از فرم‌اسیون‌های اقتصادی - اجتماعی و رسالت تاریخی طبقات اجتماعی بوده است. انگاری که نه پرولتاریا، بلکه این ذات ماتریالیستی تاریخ است که سوژه‌ی واقعی محسوب می‌شود. انگاری که با رشد نیروهای مولد سرمایه‌ی دولتی استقرار سوسیالیسم خودانگیخته و

^۱ Vgl. ebd., S. ۱۲۹, ۱۳۷, und Gramsci, Antonio (۱۹۹۱): Gefängnishefte - Kritische Gesamtausgabe, Bd. ۱-۶, Bockmann, Karl/Haug, Wolfgang Fritz (Hrsg.), Hamburg, S. ۱۳۵۲

اجتناب‌ناپذیر خواهد شد. این دشمنی بلشویکی با سوسیال دموکراسی و تفکیک انقلاب از رفرم نیز بر اساس جعلیات سیاسی لنین پدید آمده‌اند. سوسیال دموکراسی در صدد رشد نیروهای مولد بر اساس انتخابات پارلمانی و بازار آزاد سرمایه است، در حالی که بلشویکی همین هدف را توسط حزب واحد سوسیال داروینستی و سرمایه‌داری دولتی دنبال می‌کرد. گرامشی اما در پیروی از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس مقوله‌ی "فلسفه‌ی پراکسیس" را متکامل کرد و توسط مقوله‌ی "مارکسیسم کلاسیک" از بلشویسم و سوسیال رفرمیسم فاصله گرفت. موضوع گرامشی مانند مارکس رهای طبقه‌ی کارگر به دست خودش است. به این معنی که طبقه‌ی کارگر تحت چه شرایطی به خودآگاهی می‌رسد، از قدرت بالقوه به قدرت بالفعل در می‌آید و با تشکیل یک هژمونی جدید سوسیالیسم را به صورت یک نظم نوین را برقرار می‌سازد. به بیان دیگر، تمایز گرامشی از لنین بر سر سوژه‌ی واقعی است: طبقه‌ی کارگر یا ذات تاریخ.

منابع:

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost)

Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Dialektik der Natur, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۳۰۵ff, Berlin (ost)

Gramsci, Antonio (...): Revolution gegen Kapital, in:
<https://arbeiterinnenmacht.de/۲۰۲۳/۰۷/۰۳/gramsci-und-die-revolutionaere-tradition/>

Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main

Gramsci, Antonio (۱۹۹۱): Gefängnishefte - Kritische Gesamtausgabe, Bd. ۱-۶, Bockmann, Karl/Haug, Wolfgang Fritz (Hrsg.), Hamburg

Habermas, Jürgen (۱۹۷۹): Die Moderne – Ein unvollendetes Projekt, Great Papers Soziologie

Hegel, G. W. F. (۱۹۷۳): Phänomenologie des Geistes, Berlin

Hegel, G. W. F. (۱۹۴۹): Wissenschaft der Logik, Teil ۱, Berlin

Hegel, G. W. F. (۱۹۴۹): Wissenschaft der Logik, in: Sämtliche Werke, Bd. ۴, Hermann Glockner (Hrsg.), Stuttgart

Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, ۴. Auflage, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۶۲): Materialismus und Empiriokritizismus, in: LW, Bd. ۱۴, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۶۴): Philosophische Hefte, in: LW, Bd. ۳۸, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Friedrich Engels, in: Ausgewählte Werke Bd. I, S. ۶۸ff., Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Marxismus und Revisionismus, in: Ausgewählte Werke Bd. I, S. ۸۲ff., Berlin (ost)

Lenin, W. I. (۱۹۷۰, April ۱۹۰۸): Marxismus und Revisionismus, in: Ausgewählte Werke Bd. I, S. ۸۲ff., Berlin (ost)

Marcuse, Herbert (۱۹۹۰): Vernunft und Revolution und die Entstehung der Geschichte der Theorie, ۸. Auflage, Frankfurt am Main,

Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ۱۸۴۴, in: MEW, EB I, S. ۴۶۰ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۷۴): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Rohentwurf ۱۸۵۷ – ۱۸۵۸, ۲. Auflage, Berlin (ost)

Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I, und MEW, Bd., ۲۳, Berlin (ost)

Richter, Helmut (۱۹۷۸): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – Eine biographisch, systematische Studie über den früheren Marx, Campus, Forschung Band ۳۹, Frankfurt am Main

Rosdolsky, Roman (۱۹۶۸): Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen Kapitl, Bd. I, II, III, ca ira Verlag

Zeleny, Jindrich (۱۹۶۸): Die Wissenschaftslogik bei Marx und „Das Kapital“, Berlin

دولت و انقلاب - مارکس و گرامشی یا انگلس و لنین؟^۱

مارکس در طرح اولیه‌ی خود به غیر از نقد / اقتصاد سیاسی در نظر داشت که در سه اثر دیگر به نقد "دولت"، "تجارت جهانی" و "بازار جهانی" پردازد.^۲ متأسفانه طول عمر وی کفاف نداد که برنامه‌ی تئوریک خود را به کمال برساند. آن چیزی که تحقیقات مارکس را منحصر به فرد می‌کند، روش وی است که آن را "روش دیالکتیکی من" می‌خواند.^۳ کشفیات تئوریک مارکس نیز محصول همین روش شناخت‌شناسی بخصوص هستند.

مارکس پس از فراروی از فلسفه معطوف به پراکسیس مولد شد و توسط روش دیالکتیکی مقوله‌های اقتصاد سیاسی را در همان نظامی متکامل کرد که آن را "اشکال عملکرد وجودی" می‌نامد. برای نمونه مارکس در کتاب سرمایه از مقوله‌ی "کالا" به عنوان سلول جامعه‌ی بورژوایی عزیمت می‌کند و "سرمایه را در حرکت واقعی‌اش"، یعنی مسیر "سرمایه در حال شدن" را به بند نقد درون ذاتی و نفی‌کننده می‌کشد. سوژه‌ی فعال این حرکت سرمایه‌دار به عنوان سرمایه‌ی شخصیت‌یافته است که با آگاهی و اراده، یعنی سوژه‌کتیو به تولید کالا برای تولید و استثمار نیروی کار مزدی دامن می‌زند. اینجا شرط تکامل هر مقوله

^۱ من مضمون این مقاله را در یک سمینار با عنوان "هژمونی یا سوسیال داروینسم" در تاریخ ۳۱ مه ۲۰۲۵ در اتاق کلاب‌هاوس "پراکسیس انقلاب اجتماعی" ارائه کردم!

^۲ Vgl. Heinrich, Michael (۲۰۰۶): Die Wissenschaft vom Wert, Münster, S. ۱۷۹۴.

^۳ Vgl. Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd I, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۲۷

برای مارکس، وجود فعال مقوله‌ی قبلی در پراکسیس مولد است. به این ترتیب، مارکس از اولویت پراکسیس، یعنی کلیت تولید به عنوان ابژه‌ی تحلیل عزیمت و تضادهای درون‌ذاتی نظام سرمایه‌داری را به صورت میانگین مناسبات ازخودبیگانه‌ی جامعه‌ی بورژوازی در یک تئوری کلی و مجرد منعکس می‌کند. ما اینجا با کشفیات تئوریک مارکس از نقد اقتصاد سیاسی مواجه هستیم، در حالی که وی آن‌ها را بلاواسطه، یعنی بدون تفسیر و توجیه ایدئولوژیک به آگاهی تجربی پرولتاریا پیوند می‌دهد. مسئله‌ی مارکس اینجا تکامل سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی است که البته از تضادهای درون‌ذاتی پراکسیس مولد، نبردهای طبقاتی و از وحدت آگاهی تجربی پرولتاریا با آگاهی تئوریک مارکس از نقد اقتصاد سیاسی رشد می‌کند. ما اینجا با یک فعالیت سوبژکتیو مواجه‌ایم که حکایت از شرکت در نبرد بر سر قدرت و حاکمیت می‌کند. موضوع سوژه‌ی انقلابی اینجا سیاست است که در یک متن بخصوص تاریخی - فرهنگی به وقوع می‌پیوندد و اهداف آن فراروی از مناسبات ازخودبیگانه و نظام طبقاتی و توفیق نهایی مدرنیته و رهایی انسان هستند.

با وجودی که مارکس یک نقد کامل تئوریک از دولت را به جای نگذاشت، اما ما در آثار وی بسته و گریخته‌المان‌هایی را می‌یابیم که در شناخت انتقادی مقوله‌ی "دولت" به ما یاری می‌رسانند. از جمله باید از انسان‌شناسی بخصوص مارکس به عنوان "موجود فعال" و فعالیت سوبژکتیو انسان یاد کرد که اصول تئوری انتقادی و انقلابی مارکس، یعنی "حسیت"، "موضوعیت" و "کلیت" را بر ملاء می‌کند. به این معنی که انسان‌ها با آگاهی، یعنی سوبژکتیو جهان موضوعیت‌یافته را پدید می‌آورند، لیکن به دلیل تضادهای درون‌ذاتی آن‌ها رفتار فریب و خودفریبی و اسیر مناسبات ازخودبیگانه می‌شوند. به این عبارت که با تکامل ابزار تولید یک تقسیم کار بر اساس تفکیک کار فکری از کار یدی پدید می‌آید و در همین مسیر است که نیروهای مولد کار فکری بر ابزار تولید مسلط

و مالک آنها می‌شوند. از این پس زمینه‌ی استثمار نیروی کار بیگانه نیز پدید می‌آید. از آنجا که طبقه‌ی فرودست بی‌چون و چرا به این خشونت اقتصادی تن نمی‌دهد، در نتیجه طبقه‌ی فرادست نیاز به خشونت غیراقتصادی نیز دارد تا فرودستان جامعه را قانع کند که تداوم و تثبیت مناسبات طبقاتی موجود به نفع خود آنها است. از این پس، طبقه‌ی فرادست بخشی از قدرت موضوعیت یافته‌ی خود را در اختیار قشری از حاکمیت می‌گذارد که در یک متن مشترک تاریخی و فرهنگی قدرت سوژکتیو و ایده‌آلیستی آن‌را نیز پدید بیاورند. به این معنی که برای طبقه‌ی حاکم شناسنامه‌ی تاریخی و فراطبیعی جعل کنند، برایش اسطوره و فره‌ی ایزدی بسازند و قدرت حاکم را منسوب به پیامبران و نایبان خدا بر زمین و تقدیس کنند. اما وجه دیگر خشونت غیراقتصادی، قدرت اجرایی است که اگر طبقه‌ی فرودست به نظم موجود تمکین نکرد، منافع مادی طبقه‌ی فرادست و حاکمیت طبقاتی توسط زور بر فرودستان جامعه تحمیل شود. ما اینجا با مقوله‌ی "دولت" به عنوان "نهادی مختص به سازماندهی جامعه‌ی طبقاتی" مواجه هستیم که البته بر اساس پراکسیس مولد بر پا و در یک متن تاریخی و فرهنگی مشخص متکامل می‌شود و با وحدت خشونت اقتصادی با خشونت غیراقتصادی به حاکمیت طبقاتی قوام می‌بخشد، در حالی که از سوی دیگر، واقعیت موضوعیت‌یافته را در پرتو ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم پدید می‌آورد. بنابراین مقوله‌ی "دولت" تنها محدود به ابزار سرکوب و قوای قهریه نمی‌شود، بلکه انسان‌هایی را نیز در بر می‌گیرد که به این خشونت تن می‌دهند. ما اینجا با همان نقد معمول مارکس از اشکال متافیزیکی، یعنی جابجایی سوژه با ابژه مواجه هستیم. به این عبارت که طبقه‌ی فرادست با آگاهی، طبقه‌ی فرودست را به انقیاد محصولات کار خود می‌کشد. از آنجا که جابجایی سوژه با ابژه بازتاب وارونه‌ی تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی است، در نتیجه روشن است که چرا تاریخ بشری تبدیل به تاریخ نبردهای

طبقاتی می‌شود. ما اینجا از یک سو، با اوج و افول دیالکتیکی از سازمان‌دهی خشونت به عنوان قانون‌گذار و مجری قانون و از سوی دیگر، با نقد فلسفه‌ی تاریخی خشونت و امواج مقاومت در برابر آن مواجه هستیم که روند تاریخ را سوپژکتیو، یعنی به صورت محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها پدید می‌آورد. ولیکن نظم این امواج از اعمال خشونت و مقاومت در برابر خشونت، وابسته به این اصل است که هر خشونتی که جهت حفاظت از قانون رایج اعمال می‌شود، قانون‌گذار را پس از سرکوب هر مقاومتی غیر مستقیم ضعیف می‌کند. این اوضاع تا زمانی ادامه می‌یابد که یا خشونت جدیدی با یک ایدئولوژی نوین اعمال شود و یا فرودستان قبلی بر خشونت قانون‌گذار پیروز شوند و قوانین نوینی را برای تجدید اوضاع پدید آورند که البته خود آن هم مشمول فروریزی از نو می‌شود، تا زمانی که تضادهای طبقاتی پا برجا هستند.^۱

در همین مضمون می‌توان به راحتی مسیر تاریخ بشری و از جمله تاریخ کشورهای مدرن غربی را فهمید. به این عبارت که با توسعه‌ی ابزار تولید، رونق سرمایه‌ی تجاری و استقرار بورژوازی در شهرها، مارتین لوتر به رفرماسیون دینی دامن زد و سلطه‌ی بلامنازع‌ی واتیکان بر غرب اروپا را درهم شکست. از این پس، فرقه‌های پروتستانی تبدیل به نظریه‌پردازان بورژوازی نوپای کشورهای اروپای غربی شدند. سپس جنگ ۳۰ ساله میان پروتستان‌ها با کاتولیک‌ها که ۶ میلیون انسان قربانی آن شدند، چنان دین مسیحیت را دچار بحران و ضعف کرد که زمینه‌ی مساعد روشنگری و رنسانس نیز پدید آمد و مشخصاً در همین متن تاریخ فرهنگی است که انسان از ماورای طبیعت معطوف به طبیعت و دنیوی شد، وحدت وجود و دترمینسم را انکار و با استناد به تجربه، دانش اقتصاد ملی را در انگلستان متکامل کرد و سرانجام

^۱ Vg. Benjamin, Walter (۱۹۶۵): Zur Kritik der Gewalt, in: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, S. ۲۹ff., Frankfurt am Main, S. ۶۳f.

سیاست انقلابی فرانسه و فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمانی بودند که نفوذ اجتماعی دین را به حاشیه‌ی جامعه راندند. ما اینجا با همان مناسبات کلی و متن تاریخی و فرهنگی جهان مدرن مواجه هستیم که مارکس تحت تأثیر آن فعالیت تئوریک خود را آغاز و تئوری انتقادی و انقلابی خود را متکامل کرد. موضوع نقد مارکس اینجا روح جهان بورژوازی است که ظاهراً جایگزین روح‌القدس مسیحیان شده است. به این عبارت که بورژوازی تحت لوای برابری، برادری و حقوق بشر و شهروندی اعلام موجودیت کرده، در حالی که بر سر حق مالکیت خصوصی با اعیان و اشراف فئودالی و درباری به ائتلاف رسیده و آنرا در پیکر قانون اساسی تبدیل به یک امر مقدس و ابدی کرده است و از همین بابت یک مانع در برابر ادعاهای خود از حقوق دموکراتیک و برابری انسان‌ها ساخته است. ما اینجا دوباره با اشکال دینی، یعنی با جابجایی سوژه با ابژه و مناسبات ازخودبیگانه مواجه هستیم و به همین دلیل است که مارکس متافیزیک اقتصاد ملی را موازی با اشکال دینی به بند نقد درون‌ذاتی و نفی کننده می‌کشد. وی از مقوله‌ی "موضوع" به کرات استفاده می‌کند که جنبه‌ی سوژکتیو محصولات مادی و غیرمادی کار انسانی را به شرح زیر در نظر بگیرد:

«خودمان را مانند اقتصاددان ملی که می‌خواهد توضیحی دهد، در یک اوضاع صرف ساختگی اولیه قرار ندهیم. یک چنین اوضاع اولیه هیچ چیز را توضیح نمی‌دهد. او به راحتی پرسش را به یک فاصله‌ی خاکستری و مه‌آلود منتقل می‌کند. او در شکل واقعه، واقعیت را که قرار است به صورت رابطه‌ی ضروری بین دو امر استنباط کند، به فرضیه می‌گیرد، برای نمونه رابطه‌ی بین تقسیم کار و مبادله. به همین صورت الهیات منشأ شر را از طریق ارتکاب گناه توضیح می‌دهد، یعنی آن واقعه را که قرار است توضیح دهد، در شکل تاریخ به فرضیه می‌گیرد. (...) همه‌ی این پیامدها نتیجه‌ی این تعیین هستند که کارگر با محصول

کار خود به عنوان یک موضوع بیگانه رفتار می‌کند. زیرا تحت این شرایط روشن است: هر چه کارگر سخت‌تر کار کند، به همان اندازه جهان بیگانه و موضوعیت‌یافته که او در مقابل خود خلق کرده است، قدرتمندتر می‌شود. به همان اندازه جهان درونی او فقیرتر می‌گردد، به همان اندازه کمتر به او تعلق می‌گیرد. در دین نیز همین‌طور است. هر چه انسان روی خدا بیشتر حساب باز کند به همان اندازه کمتر از وجود خود بهره می‌برد. کارگر جان خود را به موضوع اهدا می‌کند؛ اما آن اکنون دیگر نه به وی، بلکه به موضوع تعلق دارد. بنابراین هر چه این فعالیت بیشتر باشد، به همان اندازه کارگر سلب‌موضوعیت‌تر می‌شود. آنچه محصول کار اوست، او نیست. هر چه این محصول بزرگ‌تر باشد، به همان اندازه او کوچک‌تر است. بروز نازل کارگر در محصول کار او نه تنها به این معناست که کار او به یک موضوع، به یک وجود خارجی تبدیل می‌شود، بلکه به این معناست که کار او خارج از او، مستقل از او و بیگانه با او تبدیل به قدرتی مستقل بر علیه خود او می‌شود و آن جانی که او به موضوع اهدا کرده است، دشمنانه و بیگانه در برابرش اقدام می‌کند.^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، چندان فرقی میان روح‌القدوس مسیحی و روح جهان بورژوازی وجود ندارد. انگاری که یک دین زمینی نوین جایگزین دین آسمانی قدیمی شده و توجیه خردمندی دنیوی جای رستگاری دینی را گرفته است. مارکس اینجا اشکال ازخودبیگانه را نقد می‌کند و مالکیت خصوصی را محصول کار ازخودبیگانه می‌خواند. به این معنی که بورژوازی به دلیل ازخودبیگانگی طبقه‌ی کارگر است که محصولات کار اجتماعی را تصاحب می‌کند. پیداست که تنها شرط فراروی از این جهان وارونه‌ی بورژوازی خودآگاهی پرولتاریا است، تا این‌که از سوژه‌ی واقعی به سوژه‌ی انقلابی ارتقا

^۱ Marx, Karl (۱۹۷۷): Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, EB I, S. ۴۶۵ff., Berlin (ost), S. ۵۱۱f.

بیايد و جهت تشكيل يك نظم نوين و با اعتماد بنفس و اراده، يعنى سوبژكتيو فعال شود و تئورى و پراكسيس جامعه‌ى بورژوايى را منقلب كند. ماركس با همين هدف فعاليت تئوريك خود را ادامه داد و در انقلاب آلمان نيز شركت فعال داشت. وى در مسير فعاليت تئوريك و سياسى خود به اين نتيجه رسيد كه هستى مادى پرولتاريا به صورت مكانيكى و يك به يك در آگاهى طبقاتى آن منعكس نمى‌شود كه ما مضمون آن را در كتاب در مورد نقد/اقتصاد سياسى وى به شرح زير مى‌يابيم:

«روش توليد ماترياليستى زندگى اصولاً روند زيست اجتماعى، سياسى و روحيه را مشروط مى‌كند. اين آگاهى انسان‌ها نيست كه هستى آن‌ها، بلكه هستى اجتماعى آن‌ها است كه آگاهى آن‌ها را معين مى‌كند.»^۱

همان‌گونه كه خواننده‌ى نقاد ملاحظه مى‌كند، ماركس اينجا رابطه‌ى هستى مادى و آگاهى را "مشروط"^۲ و تنها زمانى از مفهوم "تعيين"^۳ استفاده مى‌كند كه آگاهى را در ارتباط با هستى اجتماعى مى‌سنجد. منظور وى اينجا از هستى اجتماعى، مناسبات ازخودبيگانه‌ى جامعه‌ى بورژوايى است كه دانش اقتصاد ملى آناتومى آن را عرضه مى‌كند. ما اينجا با حركت جامعه‌ى بورژوايى مواجه‌ايم كه سوژه‌ى فعال آن سرمايه‌دار به عنوان سرمايه‌ى شخصيت‌يافته است كه بر اساس منطق ارزش افزايى سرمايه مسير پراكسيس مولد را هدايت مى‌كند. بنابراين شرط خودآگاهى پرولتاريا استقلال آن از دانش اقتصاد ملى و كسب آگاهى از تضاد است. از اين منظر ماركس به نقد/اقتصادى سياسى پرداخت كه آگاهى تئوريك جنبش كارگرى و كمونيستى را پديد بياورد كه البته تا كنون به نتايج مطلوب مورد نظر وى نرسيده است.

^۱ Marx, Karl (۱۹۶۹): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ۱۳, S. ۳ff., Berlin (ost), S. ۸f.

^۲ bedingt

^۳ bestimmt

به این دلیل که انقلاب‌های اجتماعی با خشونت بی‌امان دولت مواجه شدند که انقلاب آلمان و کمون پاریس نمونه‌های آن است. با تمامی این وجود دولت‌های مدرن غربی همواره ضعیف‌تر از گذشته از این نبردهای طبقاتی بیرون آمدند. سرانجام طبقه‌ی مدرن بورژوازی خردمندی به خرج داد و در برابر مقاومت کارگری عقب‌نشینی کرد. به این صورت که دولت‌ها و از جمله دولت آلمان دست به سیاست توسعه‌ی اقتصادی زدند و البته نه بر اساس لایسس فیر از دانش اقتصاددانان ملی مانند: اسمیت و ریکاردو، بلکه با استناد به سیاست پروتکسیونیزم که فریدریش لیست نمایندگی می‌کرد. به این عبارت که دولت برای واردات تعرفه معین کرد و از سوی دیگر، با یک سیاست انترنسیونیستی مستقیماً در توسعه‌ی اقتصاد ملی به این صورت دخیل شد که زیرساخت‌ها (پست، تلگراف، راه‌آهن) را توسعه داد و در صنایع سنگین و تولید انرژی سرمایه‌گذاری کرد. به این ترتیب، دولت آلمان موفق شد که عقب‌افتادگی اقتصادی خود را نسبت به فرانسه و انگلستان جبران کند و تبدیل به رقیب سیاست کلونیالیستی آن‌ها در قاره‌های آفریقا و آسیا شود. از سوی دیگر، تنظیم رابطه‌ی نوین دولت با ملت بود که شکل ساختاری جامعه‌ی بورژوازی را دگرگون کرد. از این پس، زندانیان سیاسی آزاد و فعالیت سندیکایی و احزاب سوسیال دموکرات قانونی شدند. مجالس اقشار و اصناف به مجلس شورای ملی و مجالس ایالتی و ولایتی دگرگون شدند و حق رأی عمومی به رسمیت شناخته شد (البته به استثناء زنان و اقلیت‌های نژادی و مذهبی). از این پس، قدرت سیاسی شکل مطلقه‌ی خود را دگرگون کرد و دولت بر اساس نهادهای جدیداً تأسیس استوار شد. به همین منوال، نشریات حزبی، سازمانی و صنفی تحت نظارت اداره‌ی سانسور اجازه‌ی انتشار یافتند. حوزه‌های اقتصاد، سیاست، فرهنگ، هنر، آموزش، پرورش، ورزش و بهداشت از کلیت خود تفکیک و به صورت منطقی و هدفمند سازماندهی، کارآمد و تبدیل به ابزار

خردمندی شدند. هم‌زمان دولت صندوق بازنشستگی را تأسیس کرد که مانع فقر و سیه‌روزی کارگران در سنین بالا شود. پیداست که تحت شرایط موجود تحمل مناسبات ازخودبیگانه و خشونت اقتصادی برای کارگران تسحیل شد. از سوی دیگر، سیاست سوسیال رفرمیسم بود که نوید یک آینده‌ی مثبت و تدریجی را به طبقه‌ی کارگر می‌داد، در حالی که دگرگونی ظاهری دولت منجر به تفرقه در صفوف کارگران می‌شد و مانعی در برابر جنبش کمونیستی با سرشتی انترناسیونالیستی و انقلابی می‌ساخت. تحت این شرایط انترناسیونال دوم با شکست مواجه شد. به این عبارت که هسته‌ی مرکزی سوسیال دموکراسی آلمان به بورژوازی پیوست و در ضدانقلاب شرکت کرد، در حالی که با تأسیس کمیترین بلشویک‌ها احزاب کمونیست برادر را تبدیل به ابزار سیاست خارجی شوروی کردند. محصول این تفرقه‌ی خودکرده، عروج فاشیسم در قلب اروپا و از جمله در ایتالیا و آلمان بود که البته به انهدام جنبش کمونیستی و همچنین احزاب سوسیال دموکرات انجامید.

یکی از قربانیان سرشناس فاشیسم دبیر کل حزب کمونیست و وکیل مجلس ایتالیا، آنتونیو گرامشی بود که پس از ترور نافرجام موسولینی در نوامبر ۱۹۲۶ دستگیر و به ۲۰ سال زندان محکوم شد. از آن پس که گرامشی به زندان افتاد، به یک بازنگری انتقادی پرداخت که تجربیات این شکست را در یک طرح تئوریک و تحت عنوان "فلسفه‌ی پراکسیس" متمرکز سازد. به این عبارت که وی در دفترهای زندان خود به مفاهیم و فنون نظامی مانند "جنگ متحرک" و "جنگ موضعه‌ای" ارجاع داد، تا تاکتیک پراکسیس نبردهای طبقاتی را برای درک انسان عادی به شرح زیر ساده‌تر سازد:

«پس از تاریخ ۱۸۷۰ (میلادی) و با گسترش کلونیالیستی اروپا تمامی این عناصر تغییر کرده‌اند، مناسبات سازمان‌دهی داخلی و جهانی دولت پیچیده‌تر و مستحکم‌تر شده‌اند. فرمول چهل‌وهشتی از "انقلاب مداوم" به وسیله‌ی علوم

سیاسی دگرگون شده و به فرمول "هژمونی شهروند دولتی" تغییر یافته است. در هنر سیاسی مانند هنر نظامی همان اتفاق می‌افتد: جنگ متحرک همواره بیشتر (تبدیل) به جنگ موضعه‌ای می‌شود، و انسان می‌تواند بگوید که یک دولت در یک جنگ فاتح می‌شد اگر که فن‌آوری آن‌را در زمان صلح دقیقاً تدارک می‌دید. ساختار مستحکم دموکراسی‌های مدرن، به عنوان سازمان‌دهی‌های دولتی و مستقلات اتحادیه‌های خصوصی برای هنر سیاست "مواضع تدافعی" و سنگرهای مداوم جبهه‌ای در یک جنگ موضعه‌ای به شمار می‌روند: آن‌ها عنصر حرکت را که قبلاً شامل "کلیت" جنگ می‌شد، فقط به یک "جزء" تبدیل می‌کنند. مسئله برای دولت‌های مدرن مطرح است، نه برای کشورهای عقب افتاده و کلونی‌ها، آن‌جا که هنوز اشکالی محفوظ مانده‌اند که در جای دیگر پشت سر گذاشته و نامتناسب با زمان شده‌اند.^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، گرامشی اینجا انگشت بر تجربیات انقلاب آلمان از سال ۱۸۴۸ میلادی که مارکس نیز در آن شرکت داشت، انگشت می‌گذارد. وی اینجا تأکید می‌کند که سازماندهی دولت مدرن بورژوازی به کلی دگرگون گشته است. به این صورت که جامعه‌ی مدنی از جامعه‌ی سیاسی متمایز و تبدیل به سنگر مستحکم بورژوازی شده است. بنابراین بورژوازی به یک توافق اجتماعی دست یافته و توسط آن است که خشونت اقتصادی را بر طبقه‌ی کارگر تحمیل و موجه کرده است. از سوی دیگر، هر جریانی که با انکار این توافق اجتماعی به فعالیت سیاسی پرداخته، مواجه با خشونت غیراقتصادی و توسط قوای قهریه‌ی دولت سرکوب شده است. رفرنس گرامشی اینجا ماکیاولی است که توحش و تمدن را اجزا یک کلیت می‌شمارد. بنابراین گرامشی هژمونی را "توافق زره‌وار به وسیله‌ی اجبار" می‌نامد و

^۱ Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main, S. ۳۵۶

از "دولت فراگیر" سخن می‌گوید. به این معنی که دولت مدرن نه فقط بر اساس سرکوب، بلکه همراه با یک توافق اجتماعی مستقر و مقبول شده است. از منظر گرامشی هژمونی از درون کارخانه رشد می‌کند و جامعه‌ی مدنی مکان توافق اجتماعی است. وی مصداق تجربی خود را در پراکسیس مولد می‌یابد که آن را فوردیسم و آمریکانیسم نیز می‌نامد. به این عبارت که فورد توسط باند تولید و افزایش کارمزد کارگران تولیدات انبوه را با مصرف انبوه پیوند داد و زمینه‌ی مساعد تشکیل هژمونی در آمریکا را پدید آورد که البته به عنوان "توافق جدید" توسط رئیس جمهور تئودور روزولت اعلام شد. گرامشی از سوی دیگر، از تاریخ فرهنگی اروپا به صورت پالتوی سربی و رسوبات انگلی چسبیده سخن می‌گوید که در آمریکا وجود ندارند و لذا تعداد کمی روشنفکر خبره قادر هستند که هژمونی بورژوازی را موجه کنند.^۱

از منظر گرامشی هژمونی فقط از طریق تسلط بر فن‌آوری و توسعه‌ی اقتصادی موجه نمی‌شود، بلکه نیاز به توجیه فرهنگی، ایدئولوژیک و اخلاقی، یعنی نیاز به خشونت غیراقتصادی نیز دارد که پرولتاریا را در برابر استثمار و خشونت اقتصادی به انفعال بکشد و به یک توافق فعال دست بیابد. مقوله‌ی "توافق فعال" به این معنی است که کارگران در نظم کارخانه ادغام و خودشان مدافع نظام سرمایه‌داری شوند. به این ترتیب، هژمونی که البته در دوران شکوفایی اقتصادی پدید می‌آید، بورژوازی را نیز در دوران بحرانی از خطر انقلاب اجتماعی محفوظ می‌دارد.^۲

مسئله‌ی فعالیت تئوریک گرامشی به این عبارت است که چگونه می‌توان هژمونی بورژوازی را مضمحل کرد و طبقه‌ی کارگر را به یک قدرت متقابل

^۱ Vgl. ebd. S. ۳۸۲

^۲ Vgl. Gramsci, Antonio (۱۹۹۱): Gefängnishefte - Kritische Gesamtausgabe, Bd. ۱-۶, Bockmann, Karl/Haug, Wolfgang Fritz (Hrsg.), Hamburg, S. ۱۷۷, und Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie ..., ebd., S. ۳۵۶, ۴۱۱, ۱۴۷

هژمونیک ارتقا داد و پرولتاریا را با آگاهی و اراده به سوی انقلاب اجتماعی هدایت کرد؟ اینجا گرامشی میان "سازماندهی بیرونی" و "سازماندهی درونی" تمیز می‌دهد. سازمان‌دهی بیرونی مربوط به فعالیت‌های سندیکایی و حزبی طبقه‌ی کارگر می‌شود. اما مهم‌تر از آن برای گرامشی سازماندهی درونی است که البته مربوط به هویت طبقه‌ی کارگر می‌شود.^۱ رفرنس گرامشی اینجا روشنفکرانی مانند ویکو و نوالیس هستند که فراخوان به خودشناسی می‌دهند. به این معنی که پرولتاریا باید خود را از ایدئولوژی بورژوازی مستقل سازد، به یک فرهنگ متقابل دست بیابد، به آگاهی‌تئوریک از تضاد نائل آید و یک هژمونی متقابل را در برابر بورژوازی تشکیل بدهد. کارگزاران هژمونی طبقه‌ی کارگر روشنفکرانی هستند که با جنبش کمونستی پیوند ارگانیک دارند. آن‌ها در جامعه‌ی مدنی فعال و در پی تسخیر روبناهای سیاسی، ایدئولوژیک و فرهنگی هستند.^۲ روش آن‌ها نقد رادیکال و درون‌ذاتی از فلسفه، فرهنگ و تاریخ طبقه‌ی فرادست بورژوازی است، در حالی که از سوی دیگر، در دفاع از منافع طبقه‌ی فرودست فرهنگ برتر جهان مدرن را ترویج می‌کنند. از این منظر، درک و زبان روزمره‌ی طبقه‌ی کارگر که شکل دینی و مقدر دارد، باید تبدیل به موضوع نقد رادیکال و "درک سالم انسانی" جایگزین فرهنگ خرافه و پیروی کور مرید از مراد شود.^۳ بنابراین موضوع تکامل یک فرهنگ نوین نزد گرامشی به این معنی نیست که یک فیلسوف نابغه حقیقت نوینی را کشف کرده و آن را به صورت دانش دائرةالمعارفی برای یک اقلیت کوچک از روشنفکران ترویج کند. فرهنگ نوین به این معنی است که طبقه‌ی کارگر سیه‌روزی خود را در ارتباط با خشونت غیراقتصادی بورژوازی، یعنی در ارتباط با دانش اقتصادی ملی و دین، فلسفه و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم درک کند و برای فراروی از

^۱ Vgl. ebd., S. ۲۵

^۲ Vgl. ebd., S. ۱۳۹, ۱۸۱

^۳ Vgl. ebd., S. ۱۳۰f., ۲۰۹, ۲۰۵f., ۲۰۷, ۱۸۷f.

مناسبات از خودبیگانه‌ی نظام سرمایه‌داری به شرح زیر سازماندهی بیرونی (سندیکا، حزب، شورا) آن‌را نیز تدارک ببیند:^۱

«فرهنگ سازمان، انضباط فردی، اتکا به شخصیت خویش و ارتقاء آگاهی است که انسان به کمک آن ارزش تاریخی، فعالیت زیستی، حقوق و وظایف خود را درک می‌کند. اما هیچ یک از این‌ها نمی‌تواند از طریق تکامل ناگهانی، از طریق کنش‌ها و واکنش‌هایی مستقل از اراده‌ی فردی، (یعنی) آن‌گونه که در طبیعت نباتات و حیوانات که هر کدام از قانون خویش پیروی می‌کنند و اعضایشان را ناآگاه متمایز و مشخص می‌سازند، میسر شود. انسان به مراتب بیشتر ذهنیت، مخلوق تاریخ و نه طبیعت است. در غیر این صورت قابل توضیح نیست که چرا با وجودی که همیشه استثمارشونده و استثمارکننده، همیشه مولدان ثروت و مصرف‌کنندگان خودخواه این ثروت وجود داشته‌اند، سوسیالیسم هنوز متحقق نشده است. به این معنی که انسان‌ها فقط گام به گام و قشر به قشر به ارزش خویش آگاه می‌شوند و این حق را کسب می‌کنند که مستقل از تصورات و حقوق ویژه‌ای که اقلیت‌ها در دوره‌های گذشته‌ی تاریخ داشته‌اند، زندگی کنند، و این آگاهی تحت مهمیز بیرحم ضرورت‌های فیزیکی تکامل نیافته است، بلکه بیشتر از ابتدا برخی محدود و بعد تمامی یک طبقه دربار‌ه‌ی عوامل شرایط موجود و بهترین ابزارها فکر کردند که چگونه از آن‌ها در برابر مناسبات ستمگری، لحظاتی از قیام و دوباره‌سازی جامعه بسازند. به این معنی که قبل از هر انقلاب، میزان شدیدی از کار انتقادی لازم است تا از ابتدا انسان‌های مقاومی را که از طریق فرهنگ و ایدئولوژی (حاکم) تسخیر شده‌اند، انسان‌هایی را که هر روز و هر ساعت به فکر حل مشکلات اقتصادی و سیاسی خودشان هستند و بدون همبستگی با دیگران که وضعیت مشابه‌ای دارند به سر می‌برند، متحد شوند. آخرین نمونه‌ی نزدیک به ما انقلاب فرانسه

^۱ Vgl. ebd. S. ۱۳۱

است. دوره‌ی پیشین فرهنگی آن روشنگری نامیده می‌شود که (...) انقلابی شکوهمند بود (...) و در تمامی اروپا به صورت آگاهی هماهنگ بروز کرد، به عنوان یک انترناسیونال معنوی و بورژوازی که در هر بخش آن نسبت به سیه روزی و درد همگانی حساسیت نشان داده شد و بهترین تدارک ممکنه را برای قیام خونینی دید که بعدها در فرانسه رخ داد.^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، گرامشی اینجا در پیروی از مارکس بر نقش سوژه‌ی خودآگاه تأکید می‌کند. به این عبارت که حرکت جامعه‌ی بورژوازی سوژکتیو، یعنی با آگاهی و اراده‌ی بورژوازی هدایت می‌شود. پیداست که فراروی از نظام ازخودبیگانه‌ی سرمایه‌داری خودبخودی و فیزیکی، یعنی غیرسوژکتیو امکان ناپذیر است و تنها مشروط به خودآگاهی پرولتاریا می‌شود. به این معنی که روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر باید سلطه‌ی نظری و فرهنگی روشنفکران سنتی را در هم بشکنند و آگاهی تئوریک از نقد اقتصاد سیاسی مارکس را تبدیل به افکار عمومی طبقه‌ی کارگر کنند، بنابراین گرامشی اینجا از مقوله‌ی "تسویه‌ی ذهنی" طبقه‌ی کارگر استفاده و آن را در سه مرحله متمایز می‌کند؛ اول مرحله‌ی همکاری اقتصادی است. در این دوره زیربنا با روبناها هماهنگ و هژمونی طبقه‌ی حاکم برقرار است. دوم مرحله‌ی اخلاقی سیاسی است که مربوط به نبرد روشنفکران ارگانیک با روشنفکران سنتی جهت تشکیل یک هژمونی نوین می‌شود. سوم مرحله‌ی تشکیل دولت است که مربوط به تسخیر قدرت سیاسی توسط طبقه‌ی کارگر می‌شود. از این پس، پرولتاریا به هویت طبقاتی خود و فرهنگ مدرن دست یافته و همبسته فعالیت می‌کند.^۲

^۱ Vgl. ebd. S. ۲۱۴.

^۲ Vgl. ebd., S. ۲۷۴., ۱۹۶، ۳۲۹

بنابراین ما اینجا با تکامل سوژه‌ی انقلابی، هژمونی کارگری و وحدت آگاهی تئوریک انتقادی و عمل‌گرای مارکس با پراکسیس نبردهای طبقاتی مواجه‌ایم که البته گرامشی از آن با استفاده از مقوله‌ی غلط‌انداز "بلوک تاریخی" یاد می‌کند. غلط‌انداز به این دلیل که تشکیل بلوک تاریخی نزد گرامشی به این معنی نیست که تاریخ نقش سوژه را ایفا می‌کند و از ذات دترمینیستی خود وحدت تئوری با پراکسیس را پدید می‌آورد. از منظر گرامشی سوژه‌ی بلوک تاریخی، روشنفکران ارگانیک هستند که با تعصب از منافع طبقه‌ی خود دفاع می‌کنند. اینجا روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر با آگاهی و اراده به نقد درون‌ذاتی و نفی‌کننده‌ی اقتصاد سیاسی، دین، فلسفه و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم دست می‌زنند و منجر به بحران و فروپاشی بلوک تاریخی بورژوازی می‌شوند.^۱ در چنین وضعی، طبقه‌ی حاکم توافق اجتماعی را از دست می‌دهد و روشنفکران آن مردود شده و از نظام فاصله می‌گیرند، در حالی که هژمونی حاکم بحرانی، هماهنگی زیربنا با روبناها مختل و خشونت اقتصادی محسوس‌تر از گذشته می‌گردد. از آنجا که نظام مدرن سرمایه‌داری با اعمال زور به تنهایی پابرجا نمی‌ماند، در نتیجه هسته‌ی مرکزی قدرت یا باید عقب‌نشینی کند و توسط سوسیال فرمیسم تدارک یک هژمونی نوین را ببیند^۲ و یا این‌که طبقه‌ی کارگر حاکمیت بورژوازی را سرنگون و قدرت سیاسی را تسخیر می‌کند و دیکتاتوری پرولتاریا بر پا می‌سازد. اینجا گرامشی از آغاز دوران گذار از قلمرو ضرورت به سوی قلمرو آزادی سخن می‌گوید. اما ما اینجا با یک دیکتاتوری حزبی مواجه نیستیم که قدرت سیاسی را مصادره کرده و یک طبقه‌ی جدید را بر پرولتاریا سوار می‌کند. از منظر گرامشی دیکتاتوری پرولتاریا یک دیکتاتوری طبقاتی و انقلابی است که با تشکیلات شورایی و مقاومت مسلحانه‌ی مردمی از استقرار فاشیسم

^۱ Vgl. Prister, Karin (۱۹۸۱): Studien zur Staatstheorie des italienischen Marxismus - Gramsci und Della Volpe, Frankfurt am Main/New York, S. ۸۰

^۲ Vgl. ebd., S. ۷۱, und Gramsci, Antonio (۱۹۶۷): Philosophie ..., ebd., S. ۱۶۳

ممانعت کرده و پراکسیس جامعه‌ی بورژوازی را کلاً منقلب می‌کند. از این پس، روندی جهت فراروی از مناسبات ازخودبیگانه و جامعه‌ی طبقاتی آغاز می‌شود که به شرح زیر به مرگ دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" می‌انجامد:

«نهادهای دولت سرمایه‌داری برای تحقق رقابت آزاد سازمان‌دهی شده‌اند: این کافی نیست که کارمندان عوض شوند تا به آن‌ها یک سمت و سوی دیگری داده شود. دولت سوسیالیستی هنوز کمونیسم، یعنی جایگزین شیوه‌ی رفتار همبسته‌ی اقتصادی و اخلاق نیست، آن به مراتب بیشتر یک دولت گذار است که وظیفه دارد، با فراروی از مالکیت خصوصی، طبقات و دانش اقتصاد ملی، رقابت را لغو کند: این تکلیف را دموکراسی پارلمانی نمی‌تواند به انجام برساند. فرمول "تسخیر دولت" باید به این معنی فهمیده شود: باید یک نوع جدید از دولت به وجود بیاید که از تجربیات اجتماعی شدن طبقه‌ی پرولتری نتیجه شود و جایگزین دولت دموکراتیک و پارلمانی گردد.»^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، دولت گذار به سوسیالیسم ماهیت نظام سرمایه‌داری را به کلی منقلب و از خشونت اقتصادی، یعنی از قانون ارزش، تولید کالایی، مالکیت خصوصی و بردگی کارمزدی فراروی می‌کند. بنابراین دولت گذار به سوسیالیسم به تولید برای تولید دامن نمی‌زند و مجری رسالت تاریخی بورژوازی جهت رشد نیروی مولد نمی‌شود. به این معنی که سوسیالیسم بر اساس پراکسیس مولد و مناسبات اجتماعی موجود مستقر می‌گردد و نه آن شرایط کلی تولید که در قرن آتی پدید خواهند آمد. به این ترتیب، نبرد طبقاتی ابعاد بسیار وسیع به خود می‌گیرد و خشونت غیراقتصادی را مضمحل می‌سازد. شوراها‌ی کارگری به عنوان هسته‌ی تشکیلات دولت

^۱ ebd., S. ۳۲۴.

سوسیالیستی از پایین و حکومت نوین کارگری از بالا، نهادهای سنتی را توخالی و نهادهای موازی را جایگزین آن‌ها کرده و جامعه‌ی مدنی را به کلی دگرگون می‌کنند^۱ که سرانجام آن از منظر گرامشی به معنی انحلال دولت در انترناسیونال کمونیستی است.^۲ به بیان دیگر، دولت گذار از منظر گرامشی به خشونت اقتصادی بازار و خشونت غیراقتصادی دولت پایان می‌دهد.

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما در فلسفه‌ی پراکسیس نزد گرامشی - و البته در پیروی از تئوری انتقادی و انقلابی مارکس - با حرکت سوبژکتیو جامعه‌ی بورژوایی و سوژه‌های درون‌ذاتی مانند: "سرمایه‌دار"، "پرولتاریا" و "روشنفکر" مواجه هستیم. ما اینجا هیچ اثری از قوانین فیزیکی، مکانیکی، ناب طبیعی و داروینیستی اصولاً نمی‌یابیم، در حالی مشخصاً عکس آن‌را از آثار متأخر انگلس می‌شناسیم. به این دلیل که انگلس پس از شکست انقلاب آلمان و بازگشت به منچستر به مطالعات تطبیقی روی آورد و قوانین طبیعت ناب و فیزیکی را به جامعه‌ی بشری بسط داد که ما عواقب آن‌را در نامه‌ای از انگلس به مارکس پیرامون وقایع انقلابی در فرانسه از سال ۱۸۵۱ میلادی به شرح زیر می‌یابیم:

«یک انقلاب یک پدیده‌ی ناب طبیعی است که بیشتر بنا بر قوانین فیزیکی هدایت می‌شود تا قوانینی که در زمان‌های عادی تکامل جامعه را تعیین می‌کنند. یا بهتر است بگوییم که این قوانین در انقلاب خصلت فیزیکی بسیار بیشتری به خود می‌گیرد، ضرورت اعمال خشونت مادی شدیدتر بروز می‌کند.

^۱ Vgl. ebd., S. ۴۱

^۲ Vgl. ebd., S. ۳۲۴.

و به محض اینکه انسان به عنوان نماینده‌ی یک حزب ظاهر می‌شود، بدون توقف در این گرداب ضرورت طبیعی به زیر کشیده می‌شود.^۱

همانگونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما اینجا دیگر با پرولتاریا به صورت سوژه‌ی خودآگاه و انقلابی سر و کار نداریم. انگاری که انقلاب بر اساس قوانین فیزیکی و طبیعت یک گرداب، یعنی غیرسوبژکتیو به وقوع می‌پیوندد. جالب توجه پاسخ مارکس به انگلس است که اصولاً بر اساس حرکت سوبژکتیو جامعه مستدل می‌شود. وی اینجا با استناد به تسیر د مונته از جامعه‌ی خیریه برای دفاع از پناهندگان سیاسی فرانسه صحبت می‌کند، رقابت و کشمکش سیاسی کسانی مانند: لدرو رولین، لوئی بلانک، آدام، آلرون و ماسنی را برجسته می‌سازد، از نقش آلمانی‌های لهستانی و مقاومت بلانکیست‌ها سخن می‌راند و ناپلئون را خرابکار انقلاب می‌خواند، اشراف فلسفه را در برابر اشراف حماقت قرار می‌دهد و از عوام ایمپروسیونست صحبت می‌کند.^۲ بنابراین ما در پاسخ مارکس به نامه‌ی انگلس هیچ‌گونه اثری از قوانین ناب طبیعی و فیزیکی نمی‌یابیم. اینجا سوژه‌های متفاوت با آگاهی، اراده و اهداف متفاوت و بنا بر توازن قوا اجتماعی درگیر یک واقعه‌ی سیاسی هستند.

اینجا اما یک بحث محتوایی میان مارکس و انگلس صورت نمی‌گیرد، تا این که انگلس حرکت "ماده‌ی مطلق" را جایگزین حرکت "ایده‌ی مطلق" از فلسفه‌ی هگل می‌کند و به یک حرکت جهانشمول داروینیستی دست می‌یابد و آن را به

^۱ Engels, Fridrich (۱۹۶۳): Briefe - Engels an Marx in London (۱۳. Februar ۱۸۵۱), in: MEW Bd. ۲۷, S. ۱۸۹f., Berlin (ost), S. ۱۸۹f.

^۲ Vgl. Marx, Karl (۱۹۶۳): Briefe - Marx an Engels in Manchester (۲۲. Februar ۱۸۵۱), in: MEW Bd. ۲۷, S. ۱۹۲f., Berlin (ost), S. ۱۹۲f.

هستی‌شناسی بسط می‌دهد.^۱ وی در یک نامه از جولای ۱۸۵۸ مغلطه‌ی فلسفی خود را با مارکس به شرح زیر در میان می‌گذارد:

«سلول هستی‌فی‌نفسه‌ی هگل است و در تکامل خویش دقیقاً روند هگلی را طی می‌کند تا این‌که سرانجام "ایده"، [یعنی] هر آن‌گاه ارگانیسم کامل از آن متکامل گردد.»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مغلطه‌ی فلسفی انگلس توسط روش منتاج پدید آمده است، زیرا سلول ابژکتیو و ماتریالیستی، در حالی که هستی‌فی‌نفسه هگل سوژکتیو و ایده‌آلیستی است. از این منظر ماتریالیسم به صورت مکانیکی و دشمنانه در برابر ایده‌آلیسم مستقر می‌گردد. ما اینجا با سوژه‌زدایی از دیالکتیک و یک بازگشت ارتجاعی به ماتریالیسم مشاهده‌ای بورژوازی فویرباخ مواجه هستیم که شناخت‌شناسی را محدود به عینیت، شیئیت و مادیت مقوله کرده و معطوف به شکل ابژه می‌شود و لذا ماهیت پدیده را پنهان کرده و نقش تاریخ فرهنگی آن‌را به کلی انکار می‌کند. انگاری که ما با یک جهان صرف ابژکتیو و مادی مواجه هستیم و سوژه‌گرایی انسان در آن دخل و تصرفی نداشته است. اینجا انگلس از سوی دیگر، "منطق تاریخ" هگلی را در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن مصادره به مطلوب می‌کند. انگاری که یک حرکت جهانشمول ماتریالیستی به عنوان "ماتریالیسم دیالکتیکی" که البته در فقدان، اما ظاهراً به صورت ابژکتیو و اجتناب‌ناپذیر به سوی یک مقصد مقدر رهسپار است و فرم‌اسیون‌های اجتماعی را به عنوان "ماتریالیسم تاریخی" پشت سر یکدیگر ردیف می‌کند.

^۱ Vgl. Engels, Friedrich (۱۹۷۵): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ۲۰, S. ۱ff. Berlin (ost), S. ۱۱, ۴۲

^۲ Engels, Friedrich (۱۹۷۳): Briefe - Engels an Marx in London (۱۴. Juli ۱۸۵۸), in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۳۳۷f., Berlin (ost), S. ۳۳۸

اینجا نیز یک بحث محتوایی میان مارکس و انگلس پیش نمی‌آید، زیرا مارکس و خانواده‌ی وی مغروض و با خطر بی‌خانمانی مواجه شده بودند. مارکس در جواب نامه‌ی انگلس یک لیست از هزینه‌ی زندگی خود را مهیا می‌کند که ۳۰ پوند از وی دریافت کند.^۱ مارکس در سال ۱۸۶۲ میلادی که در حال نقد تئوری رانت ریکاردو بود، کتاب داروین را مرور کرد و در یک نامه نظر خود را درباره‌ی مغلطه‌ی فلسفی انگلس به شرح زیر با وی در میان گذاشت:

«داروین که دوباره نگاهی به اثرش انداختم، منجر به تقریح من شد، وقتی که وی می‌گوید، تئوری "مالتوس" را همچنین برای گیاهان و حیوانات به کار می‌برد (...) این باعث تعجب است که چگونه داروین تحت حیوانات و گیاهان جامعه‌ی انگلیسی خود را با تقسیم کاراش، رقابت، ادغام بازارهای جدید، "کشفیات" و جنگ مالتوسی را جهت بقا تشخیص می‌دهد. این "جنگ همه بر علیه همه‌ی" هابس است و هگل را در پدیدارشناسی به یاد می‌آورد، آن‌جا که جامعه‌ی بورژوایی به صورت "روحیه‌ی قلمرو حیوانی" است، در حالی که نزد داروین قلمرو حیوانات به صورت اندام جامعه‌ی بورژوایی تشریح می‌شود.»^۲

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، مارکس اصولاً انتقال دانش طبیعت ناب به جامعه‌ی انسانی را مسخره می‌داند. اینجا نیز مارکس با انگلس وارد یک کشمکش رادیکال نظری مانند: برونو بائر، مارکس اشتیرنر و پرودون نمی‌شود. به احتمال زیاد وابستگی مالی و دوستی صمیمی و خانوادگی مارکس با انگلس بوده که مانع کشمکش تئوریک آن‌ها می‌شده است. اما آن امر مسلم به این عبارت که مارکس و انگلس با دو روش متفاوت شناخت‌شناسی و

^۱ Vgl. Marx, Karl (۱۹۷۳): Briefe – Marx an Engels in Manchester (۱۵. Juli ۱۸۸۵), in: MEW, Bd. ۲۹, S. ۳۴۰f., Berlin (ost), S. ۳۴۰f.

^۲ Marx, Karl (۱۹۷۴): Briefe - Marx an Engels in Manchester (۱۸. Juni ۱۸۶۲), in: MEW, Bd. ۳۰, S. ۲۴۸f., Berlin (ost), S. ۲۴۹

مستقل از یکدیگر اهداف متناقض سیاسی را دنبال می کردند. با این وجود انگلس پس از مرگ مارکس نه تنها تفاوت نظری خود با وی را پنهان، بلکه مغلطه‌ی فلسفی خود را بی محابا جایگزین تئوری انتقادی و انقلابی وی کرد. به این ترتیب، آثار متأخر انگلس تبدیل به رفرنس برای "جهان‌بینی مارکسیستی" شدند و در همین مسیر بود که پلخائف بر اساس منطق دترمینیستی تاریخ شناخت‌شناسی مارکسیسم روسی را بنیان گذاشت، در حالی که لنین در همین مضمون برای طبقات اجتماعی رسالت تاریخی قائل شد. ما اینجا با جابجایی سوژه با ابژه در شکل ظاهراً ماتریالیستی آن مواجه هستیم، زیرا از این منظر تاریخ نقش عنصر آگاه و فعال را به خود می‌گیرد و طبقه‌ی کارگر را سلب اختیار، اراده و منفعل می‌کند. به این ترتیب، لنین از "دیالکتیک اجتناب‌ناپذیر و ابژکتیو تاریخ انسانی" سخن می‌راند و مدعی می‌شود که ماتریالیسم مارکس تنها وجود ماده، یعنی "هستی واقعی ابژکتیو" را مستقل از آگاهی انسان می‌پذیرد. وی در ادامه و با استناد به کتاب *آنتی‌دورینگ* انگلس متأخر مدعی می‌شود که مارکس اعتقاد داشته که تاکتیک نبرد طبقاتی باید به شرح زیر معطوف به تسریع این حرکت جهان‌شمول ماتریالیستی گردد:^۱

«در زمان ما، آگاهی اجتماعی، ایده‌ی تکامل و تحول را کم و بیش بکلی پذیرفته است. لیکن از مسیرهای دیگر، [یعنی] نه از طریق فلسفه‌ی هگل. تنها در فرمولی که مارکس و انگلس با عزیمت از هگل به آن داده‌اند، این ایده به مراتب گسترده‌تر و به مراتب پرمحتواتر از ایده‌ی معمول تحول است. یک تکامل که مرحله‌های سپری شده را بار دیگر یکسان پشت سر می‌گذارد، اما به طور دیگری [یعنی] در پله‌ی بالاتری ("نفی نفی")، یک تکاملی که نه مستقیماً بلکه به صورت یک فنر به پیش می‌رود؛ [یعنی] یک تکامل جهش‌وار انقلابی

^۱ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Karl Marx (Kurzer Biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus), in: *Ausgewählte Werke*, Bd. I, S. ۲۳ff., Berlin, S. ۵۳

همراه با وقایع بسیار ناگوار؛ "قطع [حرکت] تدریجی"؛ [یعنی] برگشت کمیت در کیفیت؛ تحریکات درونی تکامل که از طریق تضاد برانگیخته و در تضاد قوا و گرایش‌های متفاوت بر یک پیکر واقعی اثر می‌کند و یا در حدود یک پدیده‌ی واقعی و یا در درون یک جامعه‌ی واقعی مؤثر هستند؛ [یعنی] وابستگی متقابل و ارتباط تنگاتنگ و غیر قابل تفکیک همه‌ی جوانب هر پدیده‌ای (درحالی که تاریخ همیشه جوانب جدیدی را کشف می‌کند)، یک ارتباط که یک روند جهان-شمول، یکسان و قانونمند را نتیجه می‌دهد. این‌ها چندین رشته از دیالکتیک به عنوان (...) دانش پر محتوای تکامل هستند.^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، لنین اینجا هیچ گزارشی از سوژه‌ی انقلابی، خودآگاهی پرولتاریا و اراده‌ی انسان به ما نمی‌دهد. انگاری که انقلاب و تحولات اجتماعی بر اساس قوانین طبیعت ناب داروینی و قوای فیزیکی و فنی به پیش می‌روند. ما اینجا با استقلال از پراکسیس و با یک منطق ظاهری از روند دترمینیستی تاریخ مواجه هستیم که انگاری به سوی یک فرجام مقدر سپری می‌شود. با استناد به انتقاد مارکس از جابجایی سوژه با ابژه به درستی روشن می‌شود که لنین در شکل ظاهراً ماتریالیستی - و البته در پیروی از مغلطه‌ی فلسفی انگلس متأخر - آپریوریسم و تکامل متافیزیک را از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی هگل وام گرفته است. عواقب تئوریک این مغالطه‌ها را ما در مابقی آثار و از جمله کتاب *دولت و انقلاب* لنین می‌یابیم. موضوع بحث لنین اینجا اما مانند مارکس و گرامشی خاتمه‌ی خشونت اقتصادی و غیراقتصادی برای پرولتاریا نیست، بلکه کاملاً برعکس، تشدید آن‌ها است. زیرا به گمان وی رسالت تاریخی بورژوازی در روسیه به پایان نرسیده است. انگاری که نفوذ امپریالیسم و سود ویژه امپریالیستی مانع رشد نیروهای مولد سرمایه در روسیه شده است. اینجا لنین به نقد گفتمان رایج سوسیال

^۱ Ebd., S. ۳۳۴.

دموکراسی پیرامون مقوله‌ی "مرگ دولت" می‌پردازد. به این عبارت که کائوتسکی و برنشتاین به این توهّم دامن می‌زنند که توسط رفرم اجتماعی یک مسیری آغاز شده که به وحدت دولت با ملت انجامیده، "دولت آزاد ملی" را پدید آورده و مرگ دولت را منتفی کرده است. لنین اما مرگ دولت بورژوازی را غیرممکن می‌شمارد و مرگ دولت را تنها مختص به دولت پرولتری می‌کند و نتیجه می‌گیرد که دولت بورژوازی را باید توسط انقلاب قهرآمیز پیشروان پرولتاریا سرنگون کرد. آن‌ها "انقلابیون حرفه‌ای" هستند که به صورت پلیسی و مخفی فعالیت می‌کنند. لنین حتّا از آن‌ها به عنوان "کله پوک" نیز سخن می‌گوید زیرا بر خلاف روشنفکران به سرعت قانع می‌شوند که در مسیر درست تاریخ قرار گرفته‌اند و پیروزی آن‌ها قطعی است.^۱ لنین اینجا مصداق نظریه‌ی خود را در کتاب *آنتی‌دورینگ* انگلس به شرح زیر می‌یابد:

«پرولتاریا قدرت دولتی را تصاحب کرده و در ابتدا ابزار تولید را به مالکیت دولتی در می‌آورد. اما با این کار، خود را به عنوان پرولتاریا منسوخ و لذا از تمامی تفاوت‌ها و تضادهای طبقاتی و در نتیجه از دولت نیز به عنوان دولت فراروی می‌کند.»^۲ اینجا لنین بلافاصله نتیجه می‌گیرد: «دولت "یک قوای سرکوبگر ویژه" است. انگلس این تعریف باشکوه و بسیار عمیق را کاملاً روشن و بدون ابهام بیان می‌کند. با این حال، از آن نتیجه می‌شود که "قوای سرکوبگر ویژه" بورژوازی علیه پرولتاریا (...) باید منحل و توسط "قوای سرکوبگر ویژه ی" پرولتاریا علیه بورژوازی جایگزین شود (دیکتاتوری پرولتاریا).»^۳

^۱ Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Was Tun? - Brennende Fragen unserer Bewegung, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, ۱۳۹ff., Berlin, S. ۲۵۲f.

^۲ Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Staat und Revolution, in: Ausgewählte Werke, Bd. II, S. ۳۱۰ff., Berlin (ost), S. ۳۳۰.

^۳ Ebd., S. ۳۳۲

ما با استناد به آثار مارکس و گرامشی هیچ تعبیر مکانیکی و فیزیکی در مورد دولت گذار نمی‌یابیم. از منظر آن‌ها دولت خشونت غیراقتصادی طبقه‌ی حاکم جهت حفاظت از خشونت اقتصادی بورژوازی است که البته در یک متن بخصوص تاریخی و فرهنگی بر طبقه‌ی کارگر تحمیل می‌شود. بنابراین نمی‌توان مالکیت را دولتی و کادرهای حزب لنینی را به صورت مکانیکی جایگزین کارمندان دولت کرد و بعداً مدعی شد که پرولتاریا منسوخ و سوسیالیسم برپا شده است. اما با استناد به مغلطه‌ی انگلس یک چنین ادعایی را می‌توان کرد. در حالی که مارکس آگاهی را مشروط به هستی اجتماعی می‌کند و از خودآگاهی پرولتاریا سخن می‌گوید و گرامشی در پی ارتقا فرهنگی و استقلال پرولتاریا و لغو پیروی کور مرید از مراد است، لنین اما دقیقاً عکس این اهداف را دنبال می‌کند. استراتژی سیاسی وی به این عبارت است که از طریق همین انقلابیون حرفه‌ای که آن‌ها را کله پوک نیز می‌نامد، تدارک یک قدرت دوگانه ببیند، به یک جنگ داخلی دامن بزند، نظام تزاری و ساختار پارلمانی آن‌را سرنگون و قدرت سیاسی را مصادره کند و سپس تحت لوای دیکتاتوری پرولتاریا کادرهای حزبی را بر ساختار دولت مسلط کرده و یک نظام سوسیال داروینیستی را جهت حذف مخالفان خود تشکیل دهد. وی در جهت تدارک وحدت تئوریک حزبی و حذف مخالفان سیاسی خود کاتگوری می‌سازد که آن‌ها را در ردیف ضدانقلاب و خائن قرار دهد. برای نمونه آنارشیست‌ها و منشویست‌ها را خرده بورژوازی دموکرات می‌خواند، به سوسیال دموکرات‌ها انگ رویونیست و سوسیال شوینیست می‌زند، فعالیت صنفی کارگران را "غیر علمی" و تنها فعالیت "پیشروان پرولتاریا" را منطبق با مارکسیسم می‌شمارد،^۱ امکان خودآگاهی و ارتقا پرولتاریا به سوژه‌ی انقلابی را اصولاً انکار و آگاهی را محدود به آگاهی حزبی می‌کند که البته آن‌را با استناد به مقوله‌ی "سوسیالیسم

^۱ Vgl. Lenin, W. I. (...): Was Tun?, in: LW Bd. ۵, S. ۳۵۵ff., Berlin (ost), S. ۴۵۲

علمی" از آثار متأخر انگلس "منطق ابژکتیو دگرذیسی اقتصادی" می‌نامد.^۱ از این منظر ما تنها با شکل دیگری از نظام سرمایه‌داری مواجه می‌شویم، زیرا فراروی از قانون ارزش، تولید کالایی، حق مالکیت و بردگی کار مزدی منتفی می‌شود که ما مضمون آن‌را به شرح زیر در کتاب دولت و انقلاب لنین می‌یابیم:

«تا این‌که مرحله‌ی "مرتفع" کمونیسم پیش آید، سوسیالیست‌ها شدیدترین نظارت از جانب جامعه و از جانب دولت را بر اندازه‌ی کار و مصرف مطالبه می‌کنند (...) این چنین حق بورژوایی در مورد توزیع مواد مصرف طبیعتاً مستلزم دولت بورژوایی است، زیرا حق بدون یک دستگاه مقتدر که رعایت نرم‌های حقوقی را تحمیل می‌کند، هیچ است. این‌گونه نتیجه می‌شود که در کمونیسم نه تنها حق بورژوایی چند زمانی دوام می‌آورد بلکه حتا دولت بورژوایی - بدون بورژوازی! [وجود خواهد داشت]^۲»

ما با استناد به دفترهای زندان گرامشی دیدیم که دولت گذار به سوسیالیسم با فراروی از مالکیت خصوصی و طبقات اجتماعی و اقتصاد ملی، قانون ارزش را لغو می‌کند که زمینه‌ی رهایی پرولتاریا را از مناسبات ازخودیگانه و بردگی کار مزدی فراهم آورد، در حالی که لنین کادرهای مسلح حزبی را مدیرعاملان یک جامعه‌ی بورژوایی می‌کند. ما اینجا با همان طبقه‌ی جدید مواجه هستیم که بعدها تحت عنوان نومنکلاتورا ساختار مافیایی شوروی را پدید آورد. در این ارتباط توجیه لنین از لغو دموکراسی و آزادی جهت استقرار این طبقه‌ی جدید جالب توجه است:

^۱ Vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۱): Aus dem philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, ۴. Auflage, Berlin (ost), S. ۹ und vgl. Lenin, W. I. (۱۹۶۲): Materialismus und Empirio-kritizismus, in: LW, Bd. ۱۴, Berlin (ost), S. ۳۲۸

^۲ Lenin, W. I. (۱۹۷۰): Staat ..., ebd. S. ۳۹۹f.

«اما دیکتاتوری پرولتاریا، یعنی سازماندهی پیشروان ستمدیدگان به عنوان طبقه‌ی حاکم به منظور سرکوب ستمگران، نمی‌تواند به سادگی منجر به گسترش دموکراسی شود. همزمان با گسترش عظیم دموکراسی، که برای *اولین بار* تبدیل به دموکراسی برای فقرا، برای مردم، و نه دموکراسی برای ثروتمندان می‌شود، دیکتاتوری پرولتاریا یک سری محدودیت‌ها را برای آزادی ستمگران، استثمارگران، سرمایه‌داران به همراه می‌آورد. ما باید آن‌ها را سرکوب کنیم تا بشریت را از بردگی مزدی آزاد کنیم. مقاومت آن‌ها باید با خشونت شکسته شود، و روشن است، آنجا که ظلم است، جایی که خشونت وجود دارد، آزادی و دموکراسی وجود ندارد.»^۱

در زبان روزمره‌ی فارسی به این نوع از مغالطه‌ها می‌گویند: نعل وارونه زدن. ما با استناد به دفترهای *زندان* گرامشی دیدیم که دولت‌گذار به سوسیالیسم، نه کارش تعویض کارمندان جامعه‌ی بورژوازی است و نه در پی استقرار یک طبقه‌ی جدید و تدارک سرمایه‌داری دولتی با اهداف نوین است، در حالی که لنین لغو آزادی و دموکراسی را شرط استقرار کادرهای حزبی به عنوان طبقه‌ی نوین می‌داند. تنها بهانه‌ی لنین از لغو آزادی و دموکراسی سرکوب ستمگران و آزادی از بردگی مزدی است. اگر این‌طور است، پس چرا لنین فعالیت ناردونیک، منشویک‌ها، آنارشئیست‌ها، سوسیال رولوتسیونرها را ممنوع کرد؟ آیا آن‌ها نیز از ستمگران بودند؟ بنابراین ابزار و اهداف لنین چنان با یکدیگر در تضاد هستند که پرده از چهره‌ی سوسیالیسم قلابی وی بر می‌دارد. وی در تضاد با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس دامن زدن به خشونت اقتصادی و خشونت غیراقتصادی جهت رشد نیروهای مولد سرمایه‌ی دولتی است که به اصطلاح رسالت تاریخی ناتمام بورژوازی روسیه را به نتیجه‌ی مطلوب آن برساند.

^۱ Ebd., S. ۳۹۱

خشونت اقتصادی به این عبارت که روش تقسیم کار و تولید تیلوریستی باید در غالب سرمایه‌داری دولتی بر طبقه‌ی کارگر تحمیل شود. از این منظر، دولت تبدیل به سرمایه‌دار و کارفرمای کلی می‌شود و کار دوگانه آزاد بر می‌افتد. از این پس کارگران مزدی دیگر حق انتخاب محل کار و فعالیت برای کوتاهی روزانه‌ی کار و افزایش دستمزد را نداشتند، زیرا فعالیت صنفی آن‌ها ابتدا به ساکن مسئله‌ی امنیتی و مربوط به نیروی مسلح دولتی می‌شد. تحت این شرایط بانک مرکزی عمل‌کرد سرمایه را به عهده‌گرفت و بردگی کار مزدی را تشدید و به کلی عریان کرد، طبقه‌ی کارگر به ذلت کار از خودبیگانگی کشیده و سلب موضوعیت و به سطح حیوان تحقیر شد.

خشونت غیراقتصادی به این عبارت که ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم تبدیل به حقیقت مطلق یک حزب توتالیتار شد و به سطح یک دین دولتی ارتقا یافت که جسد مومیایی لنین به عنوان یک خدا بشر در معبد کمونیست‌ها در قلب مسکو سمبل واقعی آن است. این ایدئولوژی توسط صنعت فرهنگ در شوروی تبلیغ، در مدرسه و دانشگاه تدریس و پیروی از آن تبدیل به شرط کار و بقا شد. هر جریانی که حقیقت آن‌را انکار می‌کرد و هر کسی که به آن تن نمی‌داد، منسوب به ضدانقلاب، رویزیونیست، اپورتونیست و خائن می‌شد و در واقعیت با جان خود بازی می‌کرد. ما اینجا با سوسیال داروینیسم، یعنی با نوعی از فاشیسم تحت لوای دیکتاتوری پرولتاریا مواجه هستیم که البته عواقب آن برای طبقه‌ی کارگر روسیه فاجعه و به مراتب هولناکتر از گذشته بود.

نتیجه:

مارکسیسم لنینیسم محصول مغالطه‌های انگلس متأخر، پلاخانف و لنین است، زیرا هیچ ارتباط محتوایی با تئوری انتقادی و انقلابی مارکس ندارد. محصول سوژه‌زدایی از دیالکتیک و انتقال داروینیسم به مناسبات اجتماعی

عواقب بسیار ناگواری را در پراکسیس پدید می‌آورند. همین رابطه‌ی مکانیکی معمول بین هستی و آگاهی محصول سوژه‌زدایی از دیالکتیک است. از این منظر مارکسیست لنینیست‌ها اعتقاد دارند که "این هستی است که آگاهی را معین می‌کند". انگاری که هر کارگری که در صنایع سنگین کار می‌کند، الزاماً از کارگران بخش خدماتی پیشروتر و ذاتاً کمونیست است، انگاری که توسعه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری منجر به ازدیاد پرولتاریا می‌شود و خودبخودی سوسیالیسم را پدید می‌آورد، انگاری که همه‌ی جریان‌های سیاسی که ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم را نمی‌پذیرند، باید منهدم شوند. ما اینجا با سوسیال داروینیسم، یعنی با توجیه فاشیسم در رخت کمونیسم مواجه هستیم که نه تنها به رهایی پرولتاریا و مرگ دولت نمی‌انجامد، بلکه مشخصاً عکس آن‌ها را پدید می‌آورد. بنابراین ما ایدئولوژی مارکسیسم لنینیسم به صورت یک قده‌ی سرطانی مواجه هستیم که جنبش کمونیستی را به انحطاط کشیده است.

در تقابل با این مغالطه‌های مکانیکی، مارکس رابطه‌ی هستی با آگاهی را در مضمون دیالکتیکی آن می‌فهمد. به این معنی که طبقه‌ی کارگر هستی مادی خود را با وساطت جامعه و تحت تأثیر ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم تجربه می‌کند. بنابراین تئوری انتقادی و انقلابی مارکس - و در پیروی از وی فلسفه‌ی پراکسیس گرامشی - بر اساس سوژه‌ی واقعی و پراکسیس نبردهای طبقاتی استوار شده و از این بابت، به کلی مبرا از قوانین فیزیکی و سوسیال داروینیستی هستند. اینجا تنها شرط انقلاب اجتماعی و تشکیل دولت گذار به سوسیالیسم خودآگاهی سوژه‌ی واقعی، یعنی پرولتاریا است که توسط فعالیت رادیکال و تئوریک روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر به قدرت هژمونیک ارتقا می‌یابد و با فراروی از مناسبات ازخودبیگانه‌ی نظام سرمایه‌داری و گسترش جامعه‌ی مدنی منجر به رهایی طبقه‌ی کارگر، مرگ دولت و توفیق نهایی مدرنیته می‌شود.

منابع:

- Benjamin, Walter (١٩٦٥): Zur Kritik der Gewalt, in: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, S. ٢٩ff., Frankfurt am Main
- Demirovic, Alex (١٩٩١). Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit, Demokratie, in: Argument, H. ١٨٥, S. ٤١ff., Hamburg
- Engels, Fridrich (١٩٦٣): Briefe - Engels an Marx in London (١٣. Februar ١٨٥١), in: MEW Bd. ٢٧, S. ١٨٩f., Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (١٩٧٥): Anti-Dühring – Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, in: MEW, Bd. ٢٠, S. ١ff. Berlin (ost)
- Engels, Friedrich (١٩٧٣): Briefe - Engels an Marx in London (١٤. Juli ١٨٥٨), in: MEW, Bd. ٢٩, S. ٣٣٧f., Berlin (ost)
- Gramsci, Antonio (١٩٦٧): Philosophie der Praxis - Eine Auswahl, Christian Reichers (Hrsg.), Frankfurt am Main
- Gramsci, Antonio (١٩٩١): Gefängnishefte - Kritische Gesamtausgabe, Bd. ١-٦, Bockmann, Karl/Haug, Wolfgang Fritz (Hrsg.), Hamburg
- Heinrich, Michael (٢٠٠٦): Die Wissenschaft vom Wert, Münster
- Lenin, W. I. (١٩٧٠): Karl Marx (Kurzer Biographischer Abriß mit einer Darlegung des Marxismus), in: Ausgewählte Werke, Bd. I, S. ٢٣ff., Berlin
- Lenin, W. I. (١٩٧٠): Was Tun? - Brennende Fragen unserer Bewegung, in: Ausgewählte Werke, Bd. I, ١٣٩ff., Berlin
- Lenin, W. I. (١٩٧٠): Staat und Revolution, in: Ausgewählte Werke, Bd. II, S. ٣١٥ff., Berlin (ost)

Lenin, W. I. (١٩٦١): Aus dem philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen, ٤. Auflage, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (١٩٦٢): Materialismus und Empiriokritizismus, in: LW, Bd. ١٤, Berlin (ost)

Lenin, W. I. (١٩٧٠): Staat und Revolution, in: Ausgewählte Werke, Bd. II, S. ٣١٥ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٨٢): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Bd I, in: MEW, Bd. ٢٣, Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٧٧): Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, EB I, S. ٤٦٥ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٦٩): Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. ١٣, S. ٣ff., Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٦٣): Briefe - Marx an Engels in Manchester (٢٣. Februar ١٨٥١), in: MEW Bd. ٢٧, S. ١٩٢f., Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٧٤): Briefe - Marx an Engels in Manchester (١٨. juni ١٨٦٢), in: MEW, Bd. ٣٠, S. ٢٤٨f., Berlin (ost)

Marx, Karl (١٩٧٣): Briefe – Marx an Engels in Manchester (١٥. Juli ١٨٨٥), in: MEW, Bd. ٢٩, S. ٣٤٠f., Berlin (ost)

Prister, Karin (١٩٨١): Studien zur Staatstheorie des italienischen Marxismus - Gramsci und Della Volpe, Frankfurt am Main/New York

Rabehel, Bernd (١٩٧٣): Marx und Lenin - Widersprüche einer ideologischen Konstitution des Marxismus - Leninismus, Berlin (west)

Schmidt, Alfred (١٩٧١): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main

Schreiber, Ulrich (۱۹۸۲): Die politische Theorie A. Gramsci, in:
Argument, Studienhefte ۰۰, Berlin