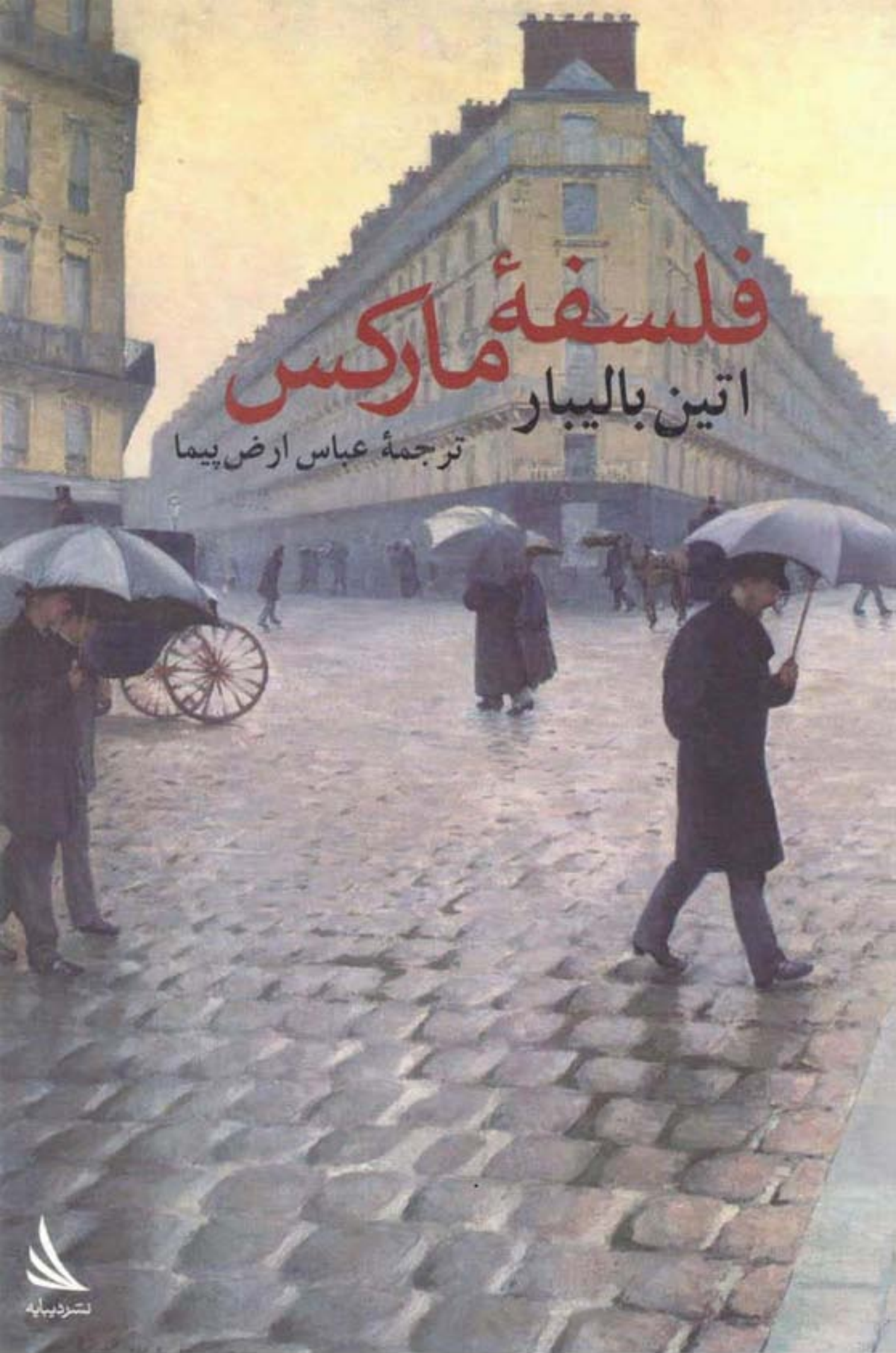
فلسفهٔ مارکس
اتین بالیبار
ترجمهٔ عباس ارض‌پیما
نشر دیبایه

فلسفهٔ مارکس

فلسفهٔ مارکس

اتین بالیبار

ترجمهٔ عباس ارض‌پیما

نشر دیبایه
زمستان ۱۳۹۳

فلسفهٔ مارکس

اِتین بالیبار

مترجم: عباس ارض‌پیما

زیر نظر: کیوان مهتدی

گرافیک: آیدین خلیلی

چاپ اول: ۱۳۹۳

تیراژ: ۱۱۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است.

شابک: ۶-۱۸۰-۲۱۲-۶۰۰-۹۷۸

قیمت: ۱۰۰۰۰ تومان

نشر دیبایه

تهران، خیابان ارسباران، خیابان شفایی، خیابان عطار،
کوچه یکم، پلاک ۸، طبقه اول.

۲-۲۲۸۴۶۴۵۰ /info@dibayeh.ir

فروشگاه اینترنتی: **www.farhangan.ir**

تلفن پخش: ۶۶۷۵۳۱۲۴

سرشناسه	بالیبار، اتین، ۱۹۴۲ - م. Balibar, Etienne
عنوان و نام پدیدآور	فلسفه مارکس/ اتین بالیبار ؛ ترجمه عباس ارض‌پیما.
مشخصات نشر	تهران: دیبایه، ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری	۱۷۶ ص.
شابک	۹۷۸-۶۰۰-۲۱۲-۱۸۰-۶
وضعیت فهرست نویسی :	فیپا
یادداشت	متن اصلی کتاب به زبان فرانسه بوده و کتاب حاضر از زبان انگلیسی تحت عنوان «The philosophy of Marx, ۱۹۹۵» به فارسی ترجمه شده است.
یادداشت	عنوان اصلی:.Philosophie de Marx
موضوع	مارکس، کارل، ۱۸۱۸ - ۱۸۸۳م.
موضوع	Marx, Karl
شناسه افزوده	ارض‌پیما، عباس، ۱۳۶۰ -، مترجم
رده بندی کنگره	B۳۳۰۵ /۲ب۲٤م ۱۳۹۳
رده بندی دیویی	۱۹۳
شماره کتابشناسی ملی :	۳۵۲۱۵۳۰

Étienne Balibar, The Philosophy of Marx,
trans. Chris Turner, Verso, 1995
First published as La Philosophie de Marx,
La Découverte, collection repères, 1993

برای سارا

فهرست

یادداشت مترجم ۹

۱. فلسفهٔ مارکسیستی یا فلسفهٔ مارکس؟ ۱۱

فلسفه و نا ـ فلسفه

گسست و انقطاع

۲. تغییر جهان: از پراکسیس تا تولید ۲۷

تزهایی دربارهٔ فوئرباخ

انقلاب علیه فلسفه

پراکسیس و ستیز طبقاتی

دو رویهٔ ایدئالیسم

سوژه همان کنش است

واقعیتِ «ذات انسان»

هستی‌شناسی روابط

اعتراض اشتیرنر

ایدئولوژی آلمانی

سرنگونی انقلابی تاریخ

وحدت کنش

۳. ایدئولوژی یا بت‌وارگی: قدرت و انقیاد ۶۱
نظریه و کنش
خودآیینی و حدودِ آگاهی
تفاوت فکری
سرگشتگی ایدئولوژی
بت‌وارگی کالایی
ضرورت نمودها
مارکس و ایدئالیسم (تکرار)
شئ‌وارگی
مبادله و الزام: امر نمادین نزد مارکس
مسألهٔ «حقوق بشر»
از بت به بت‌واره

۴. زمان و پیشرفت: یک فلسفهٔ تاریخ دیگر؟ ۱۰۵
نفیِ نفی
ایدئولوژی‌های مارکسیستی درباب پیشرفت
تام‌وتمامی تاریخ
طرحی برای علیت (دیالکتیک ۱)
وهلهٔ ستیز طبقاتی
«رویهٔ بد» تاریخ
تناقض واقعی (دیالکتیک ۲)
حقیقت اکونومیسم (دیالکتیک ۳)

۵. علم و انقلاب ۱۴۷
سه گذرگاه فلسفی
آثار ناتمام
له و علیه مارکس

یادداشت‌ها ۱۶۱

یادداشت مترجم

منابع تمامی ارجاعات به متون مارکس (به استثنای گاهی در نقد اقتصاد سیاسی) نسخه‌های فارسی آثار بوده و نقل‌قول‌ها برگرفته از ترجمهٔ مترجمان این آثار هستند ــ آنجا که در ترجمه‌ها جرح و تعدیلی صورت گرفت، مشخص شد. همچنین، به پیروی از شیوهٔ کار مترجم انگلیسی، در خصوص ارجاعات به آثار دیگران، نسخه‌های فارسی، تا حد ممکن، جایگزین ارجاعات نویسنده شدند. پانویس‌ها نیز ــ به جز سه پانویس مترجم انگلیسی کتاب که مشخص شده‌اند ــ متعلق به این مترجم‌اند.

توضیح برخی از مفاهیم و شرح حال بعضی از اشخاص منفک از متن اصلی آورده شده‌اند. از جملهٔ این موارد، نقل پنج تز از تزهایی دربارهٔ فوئرباخ (۱، ۳، ۴، ۶، ۱۱) بود که از آن (و از ترجمهٔ مجدد آن) صرف‌نظر شد ــ می‌توان به چندین ترجمهٔ فارسی موجود رجوع کرد: پرویز بابایی در لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، نشر چشمه، چاپ اول، ۱۳۷۹؛ باقر پرهام در کتاب جمعه،

شمارهٔ ۲۲، دی ۱۳۵۸؛ رضا سلحشور در نقد، شمارهٔ دوم، خرداد ۱۳۶۹؛ تیرداد نیکی در ایدئولوژی آلمانی، شرکت پژوهشی پیام امروز، ۱۳۷۷ و ...

درنهایت، کوشیده شد ساختار نگارشی متن، در ترجمه، حفظ شود: پرانتزها و جملات معترضهٔ مکرر و گاه طولانی که در ابتدا شاید پاره‌هایی را دشوارخوان سازند؛ با این وجود، از سرهم‌بندی سرراست عبارات، بنا بر روال و عادت شفاهی، پرهیز شد ـــ به هر رو، باید خواند، نباید شنید.

۱

فلسفهٔ مارکسیستی یا فلسفهٔ مارکس؟

ایدهٔ کلی این کتاب کوچک، فهم و توضیح آن است که چرا مارکس، نه فقط به عنوان یادبودی از گذشته، بل در مقام نویسنده‌ای معاصر، همچنان در قرن بیست و یکم خوانده خواهد شد ـــ معاصر، هم به دلیل پرسش‌هایی که در پیشگاه فلسفه می‌نهد و هم به دلیل مفاهیمی که بدان عرضه می‌دارد. با محدودساختن خود به آن مواردی که به زعم من بنیادی هستند، می‌خواهم وسیله‌ای در اختیار خوانندگان بگذارم تا با استفاده از آن، مسیر خویش را در میان نوشته‌های مارکس بیابند و آنها را با مباحثاتی آشنا کنم که این نوشته‌ها برانگیخته‌اند. همچنین، می‌خواهم از تزی دفاع کنم که تا حدی پارادکسی است: به رغم هر آنچه محتملاً در گذشته تصور می‌شده است، هیچ فلسفهٔ مارکسیستی‌ای وجود ندارد و هرگز هم نخواهد داشت؛ از سوی دیگر، اکنون مارکس بیش از هر زمان دیگری برای فلسفه واجد اهمیت است.

نخست باید به فهمی از «فلسفهٔ مارکسیستی» دست یابیم. این عبارت می‌تواند به دو چیز کاملاً متفاوت ارجاع دهد، گرچه سنت مارکسیسم ارتدکس،

که از پایان قرن نوزدهم رو به تطور نهاد و پس از سال‌های ۱۹۳۱ و ۱۹۴۵ به وسیلهٔ احزاب دولتی کمونیستی نهادینه شد، این دو را از یکدیگر جدایی‌ناپذیر می‌دانست: اول، «جهان‌بینی» جنبش سوسیالیستی بر پایهٔ ایدهٔ نقش تاریخی طبقهٔ کارگر، و دوم، سیستمی که به مارکس نسبت داده شده است. نخست باید به این نکته توجه کنیم که هیچ یک از این دو ایده دقیقاً در پیوند با دیگری نیستند. برای بیان محتوای فلسفی مشترک میان آثار مارکس و آن جنبش سیاسی و اجتماعی که به نام او رخ داد اصطلاحات گوناگونی ابداع شده است: مشهورترین آنها «ماتریالیسم دیالکتیکی» است، اصطلاحی نسبتاً متأخر که ملهم از بهره‌برداری انگلس بود از فرمول‌بندی‌های گوناگون مارکس. دیگران استدلال کرده‌اند که فلسفهٔ مارکسیستی اصلاً بنا نیست در نوشته‌های مارکس یافت شود، بل باید به نحوی پس‌نگرانه پدید آید، همچون تأملی عام‌تر و انتزاعی‌تر بر معنا، اصول، و دلالت کلی و جهان‌شمول آثار او؛ یا، درواقع اینکه، هنوز مانده است تا فلسفهٔ مارکسیستی در مدلی سیستماتیک ساخته یا فرمول‌بندی شود.[۱] درمقابل، هیچ‌گاه کم نبوده‌اند فیلولوژیست‌ها یا متفکران انتقادی که بر فاصلهٔ میان محتوای متون مارکس و سرنوشت «مارکسیستی» آنها تاکید کرده و نشان دهند که وجود فلسفه در آثار مارکس به هیچ رو بدین معنا نیست که متعاقباً فلسفه‌ای مارکسیستی وجود دارد.

این مباحثه را می‌توان به شیوه‌ای حل و فصل کرد که همان قدر ساده است که رادیکال. رخدادهایی که نشان‌دهندهٔ پایان دوران بزرگی بودند که مارکسیسم طی آن به عنوان دکترینی سازمانی ایفای نقش کرد (۱۸۹۰ ـ ۱۹۹۰)، چیز تازه‌ای به خود این بحث نیافزوده و در عوض، تمایلات مخالفِ گشوده‌بودن آن را از میان برده‌اند. درواقع، هیچ فلسفهٔ مارکسیستی‌ای وجود ندارد، چه به عنوان جهان‌بینیِ یک جنبش اجتماعی و چه به منزلهٔ دکترین یا سیستمِ نویسنده‌ای به نام مارکس. با این حال، و به نحوی پارادکسی، این نتیجهٔ سلبی به جای آنکه اهمیت مارکس برای فلسفه را ملغی کند یا تخفیف

دهد، به‌شدت بر آن می‌افزاید. حال، با رهایی از یک پندار[1] و یک جعل، به جهانی نظری قدم می‌گذاریم.

فلسفه و نا ـ فلسفه

اکنون، مشکل جدیدی انتظارمان را می‌کشد. تفکر نظری مارکس، در مقاطع گوناگون، خود را نه همچون یک فلسفه بل بسان بدیلی برای فلسفه عرضه می‌کند، یک نا ـ فلسفه یا حتی ضد ـ فلسفه، که شاید مهم‌ترین ضد ـ فلسفهٔ دوران مدرن باشد. آن فلسفه‌ای که مارکس آموخته بود، یعنی سنتی که از افلاطون آغاز می‌شد و به هگل می‌رسید و ماتریالیست‌های کمابیش خلاف‌اندیشی مانند اپیکور یا فوئرباخ را شامل می‌شد، به زعم او، درحقیقت، صرفاً تعهدی فردی بود با هدف تفسیر جهان، که در بهترین حالت جهان را به همان صورتی که بود رها می‌کرد و در بدترین حالت ظاهر آن را عوض می‌نمود.

با این حال، همچنان که او مخالف شکل و کاربردهای سنتی گفتمان فلسفی بود، تردیدی نیست که خودش نیز تحلیل‌های تاریخی ـ اجتماعی و پیشنهادهایش برای کنش سیاسی را در تاروپود اظهارات فلسفی تنیده است. او برای این کار به حد کافی از سوی پوزیتیویست‌ها مورد انتقاد قرار گرفته است. پس، آنچه ما باید ثابت کنیم این است که آیا این اظهارات یک کلیت منسجم را تشکیل می‌دهند یا نه. فرض من این است که مسأله اصلاً به این نکته باز نمی‌گردد، دست‌کم اگر ایدهٔ انسجامی که به آن ارجاع می‌دهیم همچنان حاوی ایدهٔ وجود یک سیستم باشد. فعالیت نظری مارکس، که از شکل معینی از فلسفه گسسته بود، او را نه به یک سیستم یکپارچه بل به تکثر دست‌کم بالقوه‌ای از دکترین‌ها رهنون شد که خوانندگان و اخلاف‌اش را به‌نحوی در مخمصه قرار داد. به همین ترتیب، این فعالیت نظری، او را نه به گفتمانی یکدست که به نوسانی دائمی میان «برآورده نساختن» فلسفه و

---

1. illusion

ماتریالیسم دیالکتیکی

در دکترین رسمی احزاب کمونیست، از این اصطلاح برای ارجاع به فلسفه استفاده می‌شد، اصطلاحی که از سوی شماری از منتقدان آن دکترین نیز به کار رفته است (رجوع کنید به هنری لوفور، ماتریالیسم دیالکتیکی [۱۹۴۰]). به نظر می‌رسد این اصطلاح، که نه مارکس (که از «روش دیالکتیکی» خویش سخن می‌گفت) آن را به کار برده است و نه انگلس (که از عبارت «دیالکتیک ماتریالیستی» استفاده می‌کرد)، در سال ۱۸۸۷ به وسیلهٔ یوزف دیتسگن ابداع شده باشد، کارگر سوسیالیستی که با مارکس مکاتبه می‌کرد. با این وجود، بر مبنای آثار انگلس بود که لنین این نظریه را (در ماتریالیسم و امپریو ـ کریتیسیسم، ۱۹۰۸) حول سه درون‌مایهٔ اصلی پروراند: «وارونه‌سازی ماتریالیستیِ» دیالکتیک هگلی؛ تاریخ‌مندیِ اصول اخلاقی ذیل رابطه‌شان با ستیز طبقاتی؛ و همگرایی «قوانین تکامل» در فیزیک (هِلمهولتز)، بیولوژی (داروین) و اقتصاد سیاسی (مارکس). بدین‌ترتیب، لنین موضعی اتخاذ می‌کند میان یک مارکسیسم تاریخ‌گرا (لابریولا) و یک مارکسیسم جبرگرا همانند «داروینیسم اجتماعی» (کائوتسکی). پس از انقلاب روسیه، فلسفهٔ شوروی میان «دیالکتسین‌ها» (دبورین) و مکانیست‌ها (بوخارین) تقسیم شد. این مباحثه از سوی دبیر کل، استالین، که در سال ۱۹۳۱ فرمانی صادر کرد مبنی بر اینکه ماتریالیسم دیالکتیکی همان مارکسیسم ـ لنینیسم است، خاتمه یافت[۲]. هفت سال بعد، استالین در جزوهٔ ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی (۱۹۳۸) محتوای آن را مدون نموده و قوانین دیالکتیک را برشمرد ـــ مبنای هر یک از حوزه‌های دانش و به‌ویژه علم تاریخ و نیز یک تضمین پیشینی در خصوص تطابق آنها با «جهان‌بینی پرولتری». این سیستم، که به اختصار دیامات خوانده می‌شد، باید بر کل حیات فکری در کشورهای سوسیالیستی و بر احزاب کمونیست غربی، با درجات مختلفی از مقاومت، تحمیل می‌شد. نقش آن استحکام‌بخشیدن به ایدئولوژی حزب ـ دولت و کنترل فعالیت دانشمندان بود.[۳] با این حال باید این تصویر یکدست را با دو تبصره همراه کنیم. اول، در سال ۱۹۳۷، مائو در جستارش با نام «درباب تناقض»، دریافتی بدیل عرضه نموده و با تأکید بر پیچیدگی تناقض، ایدهٔ «قوانین دیالکتیک» را رد کرده بود (بعدها، آلتوسر «تناقض و تعیّن چندعلتی» خود را بر همین اساس متکی ساخت، در *Pour Marx* [۱۹۶۵]). دوم، دست‌کم یک مکتب فکری ـــ در ایتالیا و تحت هدایت لودویکو جیمونات ـــ ماتریالیسم دیالکتیکی را مبنای یک معرفت‌شناسی تاریخی قرار داد که دارای محسنات خاص خود است.[۴]

«فرا رفتن» از آن هدایت کرد. منظورم از برآورده نساختن فلسفه، به بیانی اسپینوزایی و آلتوسری، ذکر گزاره‌ها در هیأت «نتیجه‌گیری‌های بدون مقدمات»[1] است. یک مثال در این خصوص همان فرمول مشهورِ هجدهم برومر لویی بناپارت است که بسیاری از جمله سارتر آن را تز محوری ماتریالیسم تاریخی دانسته‌اند: «آدمیان هستند که تاریخ خود را می‌سازند ولی نه آن گونه که دلشان می‌خواهد، یا در شرایطی که خود انتخاب کرده باشند، بلکه در شرایط داده شده‌ای که میراث گذشته است و خودِ آنان به طور مستقیم با آن درگیرند.»[۵] از سوی دیگر، منظورم از فرا رفتن از فلسفه، گفتمانی است که نشان می‌دهد فلسفه نه فعالیتی خودآیین، بل فعالیتی است که به واسطهٔ موضعی تعین می‌یابد که در عرصهٔ تخاصمات اجتماعی، و به‌ویژه در عرصهٔ ستیز طبقاتی، اشغال می‌کند.

با این حال، بگذارید تکرار کنیم که این تناقضات و این نوسانات به هیچ وجه نشانگر ضعفی از جانب مارکس نیستند. آنها خودِ ذات فعالیت فلسفی را مورد پرسش قرار می‌دهند: محتواهای آن، سبک آن، روش آن، و کارکردهای فکری و سیاسی آن. این چیزی است که در روزگار مارکس صادق بود و احتمالاً امروز نیز همچنان صادق است. بنابراین می‌توان مدعی شد که پس از مارکس، فلسفه دیگر همچون گذشته نیست. رخدادی واگشت‌ناپذیر روی داده است، رخدادی که قابل‌قیاس با ظهور یک نظرگاه فلسفی جدید نیست، زیرا نه تنها ما را ملزم به تغییر ایده‌ها یا روش‌هایمان می‌کند، بل ما را ناگزیر می‌سازد از تبدّل خود کنش فلسفی. به‌یقین، مارکس یگانه نویسنده در تاریخ نیست که پیامدهایی این چنین را رقم زده است. اگر بخواهیم، فقط در دوران مدرن، نمونه‌ای دیگر ذکر کنیم، او همانا فروید است، گرچه در عرصه‌ای متفاوت و با اهدافی دیگر فعالیت می‌کرد. در هر حال، مثال‌های قابل‌قیاس بسیار اندک هستند. درنگی که مارکس موجب شد کمابیش آشکارا مورد اذغان قرار گرفته است، کمابیش با رضامندی پذیرفته شده است؛ و حتی به

1. conclusions without premises

مخالفت‌های خشمگنانه و تلاش‌های قاطعانه برای خنثی کردنش دامن زده است. اما این تنها سبب شده که هر چه بیشتر کلیت گفتمان فلسفی معاصر را تسخیر کند و از درون آن را متأثر سازد.

بدین‌ترتیب، این ضد ــ فلسفه که اندیشهٔ مارکس یک زمان آهنگ آن را داشت، این نا ــ فلسفه که به‌یقین در قیاس با روال موجود واجد این عنوان بود، تاثیری معکوسِ آنچه قصدش را داشت ایجاد کرد. نه تنها فلسفه را پایان نبخشید بل به پرسشی در دل آن دامن زد که اکنون برای همیشه گشوده می‌ماند، پرسشی که از آن هنگام به بعد فلسفه توانسته است از آن نیرو گیرد، پرسشی که احیای فلسفه را موجب گشت. درحقیقت چیزی به نام «فلسفهٔ جاودان»، که همواره با خود این‌همان باشد، وجود ندارد: در فلسفه، نقاط عطف هست، آستانه‌هایی که پس از عبور از آن‌ها هیچ بازگشتی در کار نخواهد بود. آنچه همراه با مارکس رخ داد دقیقاً جابجایی مکان، مسائل و اهداف فلسفه بود، امری که می‌توان آن را پذیرفت یا رد کرد، با این حال چنان گیرا است که نمی‌توان نادیده‌اش انگاشت. اکنون، سرانجام می‌توانیم به مارکس بازگردیم و بی آنکه از اهمیت او بکاهیم یا به او خیانت کنیم، در مقام یک فیلسوف بخوانیمش.

در این شرایط، فلسفه‌های مارکس را کجا باید جُست؟ متعاقب ملاحظات بالا، دربارهٔ پاسخ این پرسش شکی باقی نمی‌نماند: در تمامیت گشودهٔ نوشته‌هایش، و فقط آنجا. نه تنها نباید میان آثار «فلسفی»، «تاریخی» یا «اقتصادی» تمایز بگذاریم، بل خودِ این تقسیم‌بندی به‌یقین سبب خواهد شد تا از رابطهٔ انتقادی مارکس در قبال کل سنت فلسفی و تاثیر انقلابی او بر این سنت هیچ درنیابیم. فنی‌ترین مباحث در کاپیتال همزمان مباحثی هستند که مقولات منطق و هستی‌شناسی، بازنمایی‌های امر فردی و پیوند اجتماعی، را از دست تعاریف سنتی به در آورده و از منظر ضرورت‌های تحلیل تاریخی بازمی‌اندیشند. مقطعی‌ترین مقالات که در زمان تجربیات انقلابی ۱۸۴۸ یا ۱۸۷۱ یا برای مباحثات داخلی انترناسیونال اول نوشته شدند، همچنین ابزاری بودند

برای واژگون‌ساختن رابطهٔ سنتی میان جامعه و دولت و بسط ایدهٔ دموکراسی رادیکال که مارکس نخستین بار در یادداشت‌های انتقادی ۱۸۴۳، و در حواشی فلسفهٔ حق هگل، طرح آن را ریخته بود. جدلی‌ترین نوشته‌های او علیه پرودون، باکونین یا لاسال، همچنین نوشته‌هایی هستند که در آنها ناهمخوانی میان طرح نظریِ سیر تحول اقتصاد سرمایه‌دارانه و تاریخ واقعی جامعهٔ بورژوایی ظاهر می‌شود و مارکس را وا می‌دارد تا خطوط یک دیالکتیک اصیل را، متمایز از صرفِ وارونه‌سازی ایدهٔ هگلیِ حرکت روح (Geist)، ترسیم کند.

درواقع، هر یک از آثار مارکس همزمان آکنده است از کار فلسفی که هماوردجویانه در برابر منفک و محصور ساختنِ فلسفه از سوی سنت (که یکی از نیروی‌های پیش‌ران ایدئالیسم آن است) صف‌آرایی کرده است. با این حال، این امر موجب یک ناهنجاری غایی می‌شود که، به یک معنا، او آن را در وجود خویش تجربه نمود.

گسست و انقطاع

نوشته‌های مارکس بیش از هر نویسندهٔ دیگری منضم مقاطع تاریخی خاص هستند. این امر نه «بردباریِ مفهوم» را، که هگل از آن سخن می‌گفت، مانع شد و نه ارزیابی موشکافانهٔ پیامدهای منطقی را؛ با این وجود، به‌یقین با نتیجه‌گیری‌های پایدار ناسازگار بود: مارکس فیلسوف آغازهای ابدی است که پیش‌نویس‌ها و پروژه‌های ناتمام بسیاری از خود به جای گذاشت. محتوای اندیشهٔ او از تغییر مواضعش جدایی‌ناپذیر است. به همین دلیل است که، حین مطالعهٔ او، نمی‌توان سیستم او را به نحوی انتزاعی بازسازی کرد؛ باید مسیر حرکت او را، با گسست‌ها و دوشاخگی‌هایش، از نو پیمود.

پس از آلتوسر و در دهه‌های شصت و هفتاد، بحث به‌شدت به «گسست» یا «انقطاعی» معطوف گشت که به زعم او در ۱۸۴۵ در اندیشهٔ مارکس رخ داده بود؛ بعضی با استدلال‌های او موافق بودند و بعضی دیگر مخالف. آن گسست، که با ظهور مفهوم «رابطهٔ اجتماعی» در اندیشهٔ مارکس همزمان

بود، نقطه‌ای بی‌بازگشت دانسته می‌شد، یعنی منشأ فاصله‌ای فزاینده نسبت به اومانیسم نظری پیشین. در ادامه به این اصطلاح باز می‌گردم. به زعم من، این انقطاع مداوم، انکارناپذیر است. از جمله علت‌های زیربنایی آن، می‌توان به شماری از تجربه‌های سیاسی بی‌واسطه اشاره کرد: به طور مشخص، مواجه‌شدن با پرولتاریای آلمان و فرانسه (و پرولتاریای بریتانیا، در مورد انگلس)، و ورود مجدد و فعالانه به مبارزات اجتماعی (که قرینهٔ بلافصل آن، خروج از فلسفهٔ آکادمیک بود). با این حال، محتوای این انقطاع اساساً محصول پردازش‌های فکری بود. از سوی دیگر، دست کم دو گسست دیگر در زندگی مارکس رخ دادند که به همین اندازه حائز اهمیت‌اند، گسست‌هایی ناشی از رخدادهایی بالقوه مخرب برای نظریه که، در آن زمان، گمان می‌کرد می‌تواند از آن پاسداری کند. درنتیجه، نظریه را، در هر زمان، تنها به واسطهٔ یک بنیان‌گذاری دوباره می‌شد «نجات» داد، کاری که یا مارکس عهده‌دار آن بود یا کسی دیگر (انگلس). بگذارید به‌اختصار آن «بحران‌های مارکسیسم» را یادآوری کنیم که پیش از وجود خودِ مارکسیسم حاضر بودند. این‌گونه ، برای خوانش‌ها و بحث‌هایی که در ادامه می‌آیند نیز چارچوبی کلی در اختیار خواهیم داشت.

پس از ۱۸۴۸

اولین بحران مصادف است با یک دگرگونی دوران‌ساز برای کل اندیشهٔ قرن نوزدهم: شکست انقلاب‌های ۱۸۴۸. فقط کافی است مانیفست کمونیست (نوشته شده به سال ۱۸۴۷) را بخوانیم تا دریابیم مارکس کاملاً در این باور راسخ شریک بود که بحران عمومی سرمایه‌داری قریب‌الوقوع است.[۷] این به معنای ایجاد وضعیتی بود که در آن، پرولتاریا رهبری همهٔ طبقات تحت سلطه را در تمام کشورها (در اروپا) به دست گرفته و دموکراسی رادیکالی را بنیان خواهد نهاد که خود به‌سرعت به فسخ همهٔ طبقات و به کمونیسم خواهد انجامید. خروش و شورمندی شورش‌های «بهار خلق‌ها» و «جمهوری سوسیال»[۱] از دید او جز به معنای اجرای این برنامه نمی‌توانست باشد.

---

۱. «جمهوری اجتماعی، در حرف و به عنوان پیشگویی آینده، در آستان انقلاب فوریه پیدا شد. این جمهوری در ایام ژوئن ۱۸۴۸ در خون پرولتاریای پاریسی خفه شد، ولی در پرده‌های بعدی نمایش، شبح آن همچنان حضور داشت»، هجدهم برومر لویی بناپارت، ترجمهٔ باقر پرهام، نشر مرکز، ۱۳۷۷، ص ۱۵۸.

سه منبع یا چهار آموزگار؟

مدت‌ها پیش، عرضهٔ مارکسیسم در مقام یک جهان‌بینی، حول فرمول «سه منبع مارکسیسم» یکپارچه گشت: فلسفهٔ آلمانی، سوسیالیسم فرانسوی و اقتصاد سیاسی انگلیسی. این فرمول، از شیوه‌ای مشتق می‌شود که انگلس در آنتی دورینگ (۱۸۷۸) شرح خود از ماتریالیسم تاریخی را بخش‌بندی نموده و تاریخ روابط متضاد میان ماتریالیسم و ایدئالیسم، متافیزیک و دیالکتیک، را طرح‌ریزی می‌کند. این طرح به وسیلهٔ کائوتسکی، در گفتاری در سال ۱۹۰۷ با عنوان «سه منبع مارکسیسم، آثار تاریخی مارکس»، نظام‌مند گشت و در آن، «علم جامعه که از دیدگاه پرولتاریا آغاز می‌شود» به منزلهٔ «سنتز اندیشهٔ آلمانی، فرانسوی و انگلیسی» سرشت‌نمایی شد. نیت، نه فقط ترویج انترناسیونالیسم، بل ارائهٔ نظریهٔ پرولتاریا در هیأت تمامیت‌یابی تاریخ اروپا بود و فراهم آوردن موجبات چیرگی امر کلی و جهان‌شمول. لنین، در گفتاری به سال ۱۹۱۳ با عنوان «سه منبع و سه جزء مارکسیسم»، این فرمول‌بندی را اخذ کرد. با این حال، مدل نمادینِ مبتنی بر ترکیبی از اجزاء تشکیل‌دهندهٔ فرهنگ اصلاً جدید نبود: این مدل بازتاب‌دهندهٔ استقامت اسطورهٔ بزرگ «سه‌سالاری اروپایی»[1] بود که از سوی موزس هِس (که در ۱۸۴۱ این عبارت را عنوان یکی از کتاب‌هایش قرار داده بود) تشریح شده و مارکس نیز در نوشته‌های اولیهٔ خود آن را پی گرفته بود، نوشته‌هایی که تجلی‌گاه انگارهٔ پرولتاریا بودند.

مادام که رویای تمامیت‌یابیِ اندیشه به واسطهٔ این سَرنمونِ «سه بخش از جهان» (جهانی که به نحوی معنادار محصور در اروپا است) را پشت سر نهیم، مسالهٔ «منبع‌های» تفکر فلسفی مارکس، یا به بیان دیگر، روابط ویژهٔ آن با آثار نظریه‌پردازان پیشین، به مساله‌ای گشوده تبدیل می‌شود. در یک اثر متأخر تاثیرگذار،[۶] کنستانزو پرِوِه در این خصوص الگویی عرضه کرده و از «چهار آموزگارِ» مارکس نام می‌برد: اپیکور (که مارکس تزش را دربارهٔ او نوشت، «درباب تفاوت میان فلسفهٔ طبیعت دموکریتی و اپیکوری»، ۱۸۴۱)، به خاطر ماتریالیسم آزادی که در دکترین clinamen یا «تغییر مسیر» تصادفی اتم‌ها بیانی استعاری یافته بود؛ روسو، که عرضه‌کنندهٔ ایدهٔ دموکراسی مساوات‌طلبانه یا جامعهٔ مبتنی بر مشارکت مستقیم شهروندان در تشکیل ارادهٔ عمومی است؛ آدام اسمیت، که این ایده که پایهٔ مالکیت

---

1. European triarchy

کار است از او اخذ شد، و در آخر، مهم‌ترین و دوپهلوترین آنها، هگل، یعنی همان منبع الهام و هماورد دائمی مارکس حین کار بر روی «تناقض دیالکتیکی» و تاریخ‌مندی. مزیت این طرح در این است که توجه را به هم‌تافتگی و پیچیدگی درونیِ کار مارکس و تغییرجهت‌های متوالی او معطوف می‌کند که همانا نشان‌دهندهٔ رابطهٔ انتقادی او با سنت فلسفی است.

پس نومیدی، وقتی در رسید، بس شدید بود. عهدشکنی و روی آوردن شاخه‌ای از سوسیالیست‌های فرانسوی به پناپارتیسم و «انفعال کارگران» در برابر کودتا، پس از کشتار ژوئن، از حیث پیامدهاشان، بسیار دلسردکننده بودند. در ادامه به چگونگی متزلزل‌شدن ایدهٔ مارکسیِ پرولتاریا و رسالت انقلابی آن در نتیجهٔ این تجربه بازخواهم گشت. وسعت آشوب‌های نظری را که این امر در اندیشهٔ مارکس پدید آورد، نمی‌توان دست‌کم گرفت. این به معنای دست‌شستن از انگارهٔ «انقلاب دائمی» بود، انگاره‌ای که دقیقاً بیانگر ایدهٔ یک گذار قریب‌الوقوع از جامعهٔ طبقاتی به جامعهٔ بی‌طبقه و نیز برنامهٔ سیاسی منطبق با آن بود، یعنی «دیکتاتوری پرولتاریا» (در تقابل با «دیکتاتوری بورژوازی»)[۸]. این، همچنین، به معنای در سایه قرار گرفتنِ پایدارِ مفهوم ایدئولوژی بود که تازه تعریف شده و هنوز مورد بهره‌برداری قرار نگرفته بود ـــ در ادامه خواهم کوشید دلایل نظریِ این امر را ترسیم کنم. با این وجود، پیامد دیگر، تعریف یک برنامهٔ پژوهشی دربارهٔ تعیّن اقتصادیِ مقاطع سیاسی و گرایش‌های درازمدت به انقلاب اجتماعی بود. و اینجا است که مارکس به پروژهٔ نقد اقتصاد سیاسی بازمی‌گردد، به منظور قالب‌ریزی دوبارهٔ مبانی آن و به انجام رساندن آن ـــ دست‌کم تا انتشار جلد اول کاپیتال در سال ۱۸۶۷. این‌گونه، او درگیر کاری بی‌امان شد که به حق می‌تواند همچون بازتاب میلی نیرومند تعبیر شود برای انتقام‌گرفتن از سرمایه‌داریِ فاتح ـــ و این باورِ پیشینی که او این کار را خواهد کرد ـــ هم با افشاکردن سازوکارهای نهانی آن (سازوکارهایی که خود سرمایه‌داری آن را نمی‌فهمید) و هم با نشان‌دادن فروپاشی ناگزیر آن.

پس از ۱۸۷۱

دومین بحران در هیأت جنگ ۱۸۷۰ میان فرانسه و پروس ظاهر شد، و از پی آن کمون پارس از راه رسید. این وقایع مارکس را به افسردگی فرو بردند، آنها تذکاری سخت‌گیرانه بودند از «رویهٔ بد تاریخ» (که به آن بازخواهیم گشت)، به بیان دیگر، حرکت پیش‌بینی‌ناپذیر آن، پس‌روی‌ها و هزینه‌های انسانی هولناک آن (ده‌ها هزار نفر در جنگ و ده‌ها هزار نفر دیگر در هفتهٔ خونین (*semaine sanglante*) کشته شدند ـــ اگر از تعداد کسانی که از کشور اخراج شدند بگذریم ـــ و برای دومین بار طی بیست و پنج سال سر از تن پرولتاریای انقلابی فرانسه جدا شد و وحشت بر پرولتاریای سایر کشورها مستولی گشت). این فهرست احساسی از وقایع را تنها به این خاطر نقل می‌کنم که گسستی را که از آن حکایت می‌کنند به‌تمامی در نظر گیریم. جنگ در اروپا بر خلاف ایدهٔ مارکس دربارهٔ نیروهای هدایت‌کنندهٔ سیاست و تخاصمات بنیادین آن به وقوع پیوسته بود. این امر، دست‌کم در ظاهر، از اهمیت ستیز طبقاتی در قیاس با دیگر منافع و امیال می‌کاست. این واقعیت که انقلاب پرولتری در فرانسه آغاز شد (و نه در بریتانیا) بر خلاف این طرح «منطقی» بود که بحران از خودِ انباشت سرمایه‌دارانه ناشی خواهد شد. در هم کوبیده‌شدن کمون، نابرابری بورژوازی و پرولتاریا را از منظر نیروها و توان مانور آشکار ساخت. یک بار دیگر «مرثیهٔ تکنوازانهٔ» کارگران که هجدهم برومر از آن سخن گفته بود نواخته شد.

مارکس، بی‌شک، این همه را پذیرفت. او قادر بود تا در جان‌مایهٔ پرولتاریای مغلوب و بی‌تجربه، ابداع اولین «حکومت طبقهٔ کارگر» را، که تنها فاقد نیروی سازماندهی بود، بخواند. او به احزاب سوسیالیستی بعدی، یک دکترین جدید در مورد دیکتاتوری پرولتاریا عرضه داشت که مبتنی بود بر اوراق‌سازی دستگاه دولتی در یک «مرحلهٔ گذار» که طی آن، اصل کمونیسم در برابر اصل حق بورژوایی قرار می‌گرفت. با این وجود او انترناسیونال را (که در نتیجهٔ تناقضات لاینحل از هم گسیخته بود) منحل کرد. همچنین، نوشتن کاپیتال را، یعنی دست‌نوشتهٔ پیش‌نویسی را که در میانهٔ فصل مربوط به

«طبقات» معلق مانده بود، متوقف ساخت تا زبان روسی و ریاضیات بیاموزد و، از خلال مطالعاتی فوق‌العاده گسترده، به اصلاح نظریه‌اش درباب تکامل اجتماعی بپردازد. این کار، که به طور پراکنده توأمان بود با تسویه‌حساب با افراد گوناگون، ده سال پایانی عمر او را به خود اختصاص داد. این وظیفهٔ انگلس، یعنی همصحبت همیشگی و گاه منبع الهام او، بود که ماتریالسم تاریخی، دیالکتیک و استراتژی سوسیالیستی را نظام‌مند سازد.

اما بگذارید از برنامه‌مان تخطی نکنیم. اکنون در سال ۱۸۴۵ هستیم. مارکس بیست و هفت ساله است. از دانشگاه ینا، دکترایی در فلسفه دارد، سردبیر سابق راینیشه تسایتونگ در کلن و سالنامه‌های آلمانی ـ فرانسوی در پاریس است، و به درخواست پروس، به عنوان آشوبگر سیاسی از فرانسه اخراج شده است. به رغم تهیدستی، تازه با بارونِس جوانِ فون وستفالن ازدواج کرده که صاحب دختری خردسال نیز هستند. او نیز مانند همهٔ هم‌نسلان خویش، یا همان «چهل و هشتی‌ها»، خود را جوانی آینده‌دار می‌دانست.

گاه‌شماری

۱۸۱۸ مارکس در تریر (راین‌لند پروس) متولد می‌شود.

۱۸۲۰ تولد انگلس.

۱۸۳۱ مرگ هگل. پی‌یر لرو در فرانسه و رابرت اوئن در انگلستان واژهٔ «سوسیالیسم» را ابداع می‌کنند. شورش کارگران صنعت ابریشم در لیون.

۱۸۳۵ فوریه، صنعت دروغین.

۱۸۳۸ فرگاس اوکانر منشور مردم (مانیفست چارتیسم در انگلستان) را تدوین می‌کند. بلانکی از «دیکتاتوری پرولتاریا» حمایت می‌کند.

۱۸۳۹ مارکس در دانشگاه‌های بُن و برلین حقوق و فلسفه می‌خواند.

۱۸۴۱ فوئرباخ، ذات مسیحیت؛ پرودون، مالکیت چیست؟؛ هِس، سه‌سالاری اروپایی؛ تز دکترای مارکس («درباب تفاوت فلسفهٔ طبیعت دموکریتی و اپیکوری»).

۱۸۴۲ مارکس سردبیر راینیشه تسایتونگ می‌شود. کابه، سفر به ایکاریا.

۱۸۴۳ کارلایل، گذشته و حال؛ فوئرباخ، «اصول فلسفهٔ آینده»؛ مارکس در پاریس: سردبیر سالنامه‌های آلمانی ـ فرانسوی (شامل «درباب مسالهٔ یهود» و «گامی در نقد فلسفهٔ حق هگل. مقدمه»).

۱۸۴۴ کنت، گفتار در ذهن پوزیتیو؛ هاینه، آلمان، یک قصهٔ زمستانی. مارکس دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی را می‌نویسد و، همراه انگلس، خانوادهٔ مقدس را منتشر می‌کند؛ انگلس شرایط طبقهٔ کارگر انگلستان را می‌نویسد.

۱۸۴۵ اشتیرنر، خود و دارایی‌اش؛ هِس، «درباب ذات پول». مارکس از فرانسه اخراج شده و به بلژیک می‌رود؛ تزهایی دربارهٔ فوئرباخ و، همراه انگلس، ایدئولوژی آلمانی را می‌نویسد.

۱۸۴۶ فقر فلسفه (پاسخی به فلسفهٔ فقر پرودون). مارکس به «اتحادیهٔ

عادلان» می‌پیوندد، که به «اتحادیهٔ کمونیستی» تبدیل می‌شود، و در سال ۱۸۴۷، به همراه انگلس، مانیفست کمونیست را برای آن می‌نویسد.[۱]

۱۸۴۷ لایحهٔ ده ساعت کار در انگلستان (محدودساختن کار روزانه). میشله، مردم.

۱۸۴۸ انقلاب‌های اروپا (فِوریه). در آلمان، مارکس سردبیر نویه راینیشه تسایتونگ می‌شود، روزنامه‌ای انقلابی و دموکراتیک. «شورش ژوئن»، کشتار کارگران فرانسوی. تب طلا در کالیفورنیا. رنان، آیندهٔ علم (منتشرشده در ۱۸۹۰)؛ جان استوارت میل، اصول اقتصاد سیاسی؛ آدولف تی‌یر، مالکیت؛ لرو، برابری.

۱۸۴۹ شکست مجمع ملی فرانکفورت و تسخیر مجدد آلمان از سوی نیروهای سلطنتی. مارکس به لندن کوچ می‌کند.

۱۸۵۰ مارکس، ستیز طبقاتی در فرانسه؛ ریشارد واگنر، یهودیت در موسیقی.

۱۸۵۱ کودتای لویی ناپلئون بناپارت.

۱۸۵۲ مارکس، هجدهم برومر لویی بناپارت. «اتحادیهٔ کمونیستی» منحل می‌شود.

۱۸۵۳ هوگو، بازخواست‌ها؛ گوبینو، نابرابری نژادهای بشر.

۱۸۵۴-۶ جنگ کریمه.

۱۸۵۷ راسکین، اقتصاد سیاسی هنر؛ بودلر، گل‌های شر.

۱۸۵۸ پرودون، عدالت در انقلاب و در کلیسا؛ میل، درباب آزادی؛ لاسال، فلسفهٔ هراکلیتوس، فیلسوف ناشناختهٔ اِفسوس.

۱۸۵۹ مارکس، گامی در نقد اقتصاد سیاسی. کار ساخت کانال سوئز آغاز می‌شود. داروین، منشأ انواع. انگلیش ووِمِن ژورنال (اولین مجلهٔ فمینیستی) تأسیس می‌شود.

---

۱. در خصوص اتحادیهٔ عادلان، اتحادیهٔ کمونیستی، و به طور کلی، زمینهٔ نگارش «مانیفست»، رجوع کنید به: راب بیمیش، «تکوین مانیفست»، در لئو پانیچ و کالین لیز، مانیفست، پس از ۱۵۰ سال، ترجمهٔ حسن مرتضوی، انتشارات آگاه، ۱۳۸۰، صص ۲۵۲-۲۱۷.

۱۸۶۱ جنگ داخلی آمریکا. الغای سرواژ در روسیه. لاسال، نظام حقوق اکتسابی.

۱۸۶۳ قیام لهستان. هوگو، بینوایان؛ رنان، زندگی عیسی؛ داستایفسکی، توهین‌شدگان و آزردگان.

۱۸۶۴ به رسمیت شناخته شدن حق اعتصاب در فرانسه. انترناسیونال اول در لندن: مارکس به دبیریِ آلمان در شورای عمومی انتخاب می‌شود.

۱۸۶۷ در انگلستان، دیزرائیلی حق رأی مردان را گسترش می‌دهد؛ اتحادیهٔ گمرکی در آلمان. مارکس، کاپیتال، نقدی بر اقتصاد سیاسی، جلد یکم. اشغال کوچینچینا به وسیلهٔ فرانسه.

۱۸۶۸ اولین کنگرهٔ اتحادیه‌های کارگری در انگلستان. هکل، تاریخ طبیعی آفرینش؛ ویلیام موریس، بهشت زمینی.

۱۸۶۹ تأسیس حزب کارگران سوسیال‌دموکرات آلمان (بیبل، لیبکنشت). افتتاح کانال سوئز. میل، انقیاد زنان؛ تولستوی، جنگ و صلح؛ متیو آرنولد، فرهنگ و آنارشی.

۱۸۷۰-۱ جنگ فرانسه و پروس. اعلام رایش آلمان در ورسای. محاصرهٔ پاریس و شورش کمونارها. مارکس، جنگ داخلی در فرانسه: خطابه در شورای عمومی؛ باکونین، خدا و دولت.

۱۸۷۲ کنگرهٔ هیگ (شکاف در انترناسیونال اول و انتقال کرسی شورای عمومی به نیویورک). ترجمهٔ روسی جلد یکم کاپیتال. داروین، تبار انسان؛ نیچه، زایش تراژدی.

۱۸۷۳ باکونین، دولت‌سالاری و آنارشی.

۱۸۷۴ ولراس، عناصر اقتصاد محض، یا نظریهٔ ثروت اجتماعی.

۱۸۷۵ کنگرهٔ گوتا که در آن احزاب سوسیالیست آلمان (لاسالی‌ها و مارکسیست‌ها) یکپارچه می‌شوند. ترجمهٔ فرانسوی جلد یکم کاپیتال.

۱۸۷۶ تاجگذاری ویکتوریا به عنوان امپراتریس هند. اسپنسر، اصول جامعه‌شناسی. انحلال رسمی انترناسیونال. داستایفسکی، جن‌زدگان. افتتاح بنای اپرای بایرویت.

۱۸۷۷ مارکس، نامه به میخائیلفسکی؛ مورگان، جامعهٔ باستان.

۱۸۷۸ قانون ضدسوسیالیستی (یا 'Exceptional') در آلمان. انگلس، آنتی‌دورینگ، همراه فصلی نوشتهٔ مارکس.

۱۸۷۹ تأسیس حزب کارگران فرانسه به وسیلهٔ گد و لافارگ. تأسیس «اتحادیهٔ زمین ایرلند». هنری جرج، پیشرفت و فقر.

۱۸۸۰ عفو کمونارها.

۱۸۸۱ آموزش ابتدایی رایگان، اجباری و سکولار در فرانسه. ترور الکساندر دوم به وسیلهٔ «انجمن آزادی خلق». دورینگ، احزاب و مسألهٔ یهود. مارکس، نامه به ورا زاسولیچ.

۱۸۸۲ انگلس، «برونو باوئر و مسیحیت اولیه».

۱۸۸۳ مرگ مارکس. پلخانف گروه «رهایی کار» را بنیان می‌نهد. بیبل، زن و سوسیالیسم. نیچه، چنین گفت زرتشت.

۲

تغییر جهان: از پراکسیس تا تولید

در یازدهمین و آخرین تز از تزهایی دربارهٔ فوئرباخ می‌خوانیم: «فیلسوفان تنها جهان را، به انحای گوناگون، تفسیر کرده‌اند؛ ولی مسأله بر سر تغییر آن است». نیت این فصل فهم آن است که چرا مارکس همین‌جا متوقف نشد، گرچه، از یک نظر، هر آنچه زان‌پس نوشت هرگز به ورای افق مسائلی نرفت که این فرمول‌بندی طرح نموده بود.

تزهایی دربارهٔ فوئرباخ

تزها چه هستند؟ مجموعه‌ای از گزین‌گویه‌ها که اینجا، ترسیم‌گر استدلالی انتقادی هستند و آنجا، ارائه‌گر گزاره‌ای نغز که گاه کمابیش به شعار می‌ماند. سبک آنها ترکیبی است از اصطلاح‌شناسی فلسفهٔ آلمانی (که خواندشان را امروز گاه دشوار می‌سازد) و استیضاحی مستقیم، عزمی راسخ که، به‌نحوی، یک آزادسازی[1] را وانمود می‌کند: خروجی مکرر از نظریه، به سوی فعالیت

---

1. liberation

انقلابی (یا، کنش). تزها در حدود مارس ۱۸۴۵ نوشته شدند، یعنی هنگامی که دانشور و روزنامه‌نگار جوان اهل راین‌لند، در بروکسل، و تاحدی تحت مراقبت پلیس، زندگی می‌کرد. و این چندان پیشتر از آن نبود که دوستش انگلس به او بپیوندد، دوستی که مارکس می‌رفت با او همکاری‌ای را آغاز کند که یک عمر ادامه می‌یافت. به نظر نمی‌رسد قصد او هرگز انتشار این سطور بوده باشد: آنها همچون «تذکاریه» هستند، فرمول‌هایی که بر کاغذ نشانده شده‌اند تا به یاد آورده شوند و پیوسته منبع الهام باشند.

در این زمان، مارکس مشغول پروژه‌ای بود که می‌توانیم تصویر نسبتاً روشنی از آن به دست دهیم، و این به یُمن پیش‌نویس‌هایی کلی است که در سال ۱۹۳۲ منتشر گشته و زان پس با عنوان دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی (یا دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴) شناخته می‌شوند.[۱] این نوشته‌ها به تحلیل پدیدارشناختی (با هدف معلوم‌کردن معنا یا نامعنایی) بیگانگیِ کار انسانی در شکل کار مزدی می‌پردازند. در آنها، تأثیرپذیری از روسو، فوئرباخ، پرودون و هگل در پیوندی تنگاتنگ قرار می‌گیرد با اولین خوانش‌های او از اقتصاددانان (آدام اسمیت، ژان باپتیست سه، ریکاردو، سیسموندی)، تا دریافتی اومانیستی و طبیعت‌گرایانه از کمونیسم عرضه شود که همانا آشتی انسان است با کار خویش و با طبیعت و درنتیجه، با «هستیِ نوعی»[1] خویش که مالکیت خصوصی آن را ملغی کرده و از این رو، او را «غریبه با خویش» ساخته است.

حال، مارکس می‌بایست موقتاً این کار را متوقف ساخته (کاری که مدت‌ها بعد بر اساس بنیان‌هایی کاملاً متفاوت آن را پی خواهد گرفت) و همراه با انگلس عهده‌دار نوشتن ایدئولوژی آلمانی می‌شد که عمدتاً جدلی است علیه جریان‌های گوناگون فلسفهٔ «هگلی‌های جوان»، درون و بیرون دانشگاه (لودویگ فوئرباخ، برونو باوئر و ماکس اشتیرنر، که همگی تا حدی

---

1. species-being

در پیوند بودند با جنبش ضدِ اعادهٔ سلطنت[1] که خوانشی «چپ» از نویسندهٔ پدیدارشناسی و فلسفهٔ حق را الهام‌بخش خویش قرار داده بود). نگارش تزها مقارن است با این وقفه.[۲] و محتملاً بعضی از دلایل نظری این امر در خود متن یافت می‌شوند. همچنین، تشخیص رابطهٔ دقیق میان تزها و مباحث ایدئولوژی آلمانی بسیار حائز اهمیت است.[۳] در ادامه به این نکته بازخواهم گشت.

لویی آلتوسر، یکی از بسیار فیلسوفان مشهوری که تفاسیری از این متن عرضه کرده‌اند، تزها را *bord antérieur* یا لبهٔ مقدم یا جلوییِ[2] یک گسست دانست[3] و این‌گونه، به یکی از مباحثات عظیم در مارکسیسم معاصر دامن زد. از منظر او، دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ (با آن اومانیسم شاخص) را می‌توان اثری دانست که پیش از این گسست نوشته شد، حال‌آنکه، می‌توان گفت ایدئولوژی آلمانی، یا درواقع بخش اول آن و استنتاج اشکال متوالی مالکیت و دولت، که در آن، سیر تحول تقسیم کار سررشتهٔ ماجرا را در دست دارد، نمایان‌گر ظهور حقیقیِ «علم تاریخ» است.

اینجا نمی‌خواهم به توضیح جامع این متن بپردازم. خواننده می‌تواند به اثر ژرژ لابیکا مراجعه کند که هر فرمول‌بندی را مفصلاً بررسی کرده و تفاسیر بعدی و همهٔ افتراق‌هایشان را نشانگر مسائلی ذاتی می‌داند که این فرمول‌بندی‌ها ایجاد می‌کنند.[۴] لابیکا به روشنی هر چه تمام‌تر چگونگی ساختاریابی تزها را نشان می‌دهد. نیت آن، از ابتدا تا انتها، این است که به واسطهٔ توسل به یک ماتریالیسم «جدید» یا کنش‌مند، از تقابل سنتی میان «دو اردوگاه» فلسفی فرارود: ایدئالیسم (یا، عمدتاً هگل)، که کل واقعیت را به جهان روح یا ذهن فرامی‌فکند، و ماتریالیسم قدیمی یا «تأملی»[4]، که همهٔ انتزاعات فکری را به

---

1. the Restoration

۲. مترجم انگلیسی آلتوسر کل عبارت "le bord antérieur extreme" را به "earlier limit" برگردانده است. [پانویس مترجم انگلیسی]

۳. اینجا «مارکس بر لبه [ایستاده است]، بر آستانه، بر مدخل ـــ چنان‌که گویی، پیش از گسست، و برای انجام آن، او نباید هیچ بختی را از فلسفه دریغ دارد، آخرین بخت آن را ...» (Louis Althusser, *For Marx*, Penguin, 1969, p. 159)

4. contemplative

حسانیت می‌کاهد، یعنی به زندگی، حس و عاطفه‌مندی، به سبک اپیکوری‌ها و پیروان جدید آنها (هابز، دیدرو، هِلوِسیوس، الخ).

نقد بیگانگی

اگر به مباحثات آن دوره رجوع کنیم، خط سیر بحث نسبتاً روشن می‌شود. فوئرباخ در پی توضیح «بیگانگی دینی» بود، به بیان دیگر، این واقعیت که انسان‌های صاحب حس، رستگاری و کمال را در یک جهانِ دیگرِ فوق‌حسانی مجسم می‌کنند (همچون فرافکنی «کیفیات ذاتی» خودشان به موجودات و موقعیت‌های خیالی ـــ به‌ویژه، پیوند اجتماعی یا عشق که «نوع بشر» را همبسته می‌سازد).[۵] انسان‌ها با آگاهی یافتن از این خطا، قادر خواهند شد تا ذات خویش را که در وجود خدا بیگانه گشته، «بازپس گیرند» و، درنتیجه، خواهند توانست به برادری بر روی زمین جامهٔ عمل بپوشانند. از پی فوئرباخ، فیلسوفان انتقادی (از جمله خود مارکس) کوشیدند تا همین طرح را به دیگر پدیدارهایی تسری دهند که نشان منتزع‌شدن و «خلع ید شدن» هستیِ انسان را بر خود دارند. آنها، به طور مشخص، می‌خواستند تا این طرح را به ساخت قلمرو سیاسی به منزلهٔ یک اجتماع ایدئال، منفک از جامعه، تسری دهند که در آن، انسان‌ها آزاد و برابر پنداشته می‌شدند. با وجود این، مارکس در تزها می‌گوید دلیل اصلی این فرافکنی، آگاه‌پنداری[1] یا تخیل فردی نیست: بل راه‌حل معجزه‌آسایی که بهشت دین ـــ یا بهشت سیاست ـــ ارائه می‌کند، معطوف است به شکاف یا تقسیم‌بندیِ حاکم بر جامعه، به تخاصماتِ عملی که انسان‌ها را در برابر یکدیگر قرار می‌دهند. آنها بدون یک دگرگونی و تبدّل عملی که وابستگی انسان‌هایی را به انسان‌هایی دیگر لغو کند، نمی‌توانند این تقسیم‌بندی‌ها را پشت سر نهند. بنابراین، خاتمه‌دادن به بیگانگی، کارِ فلسفه نیست (زیرا فلسفه هرگز چیزی جز تفسیری بر ـــ یا ترجمه‌ای از ـــ ایدئال‌های آشتی‌جویانهٔ دین یا سیاست نبوده است)؛ این رسالت انقلاب است، و شرایط آن نیز در هستی

---

1. illusion of consciousness

مادی افراد و روابط اجتماعی آنها جای دارد. بنابراین، تزهایی دربارهٔ فوئرباخ خواهان خروجی (*Ausgang*) قطعی از فلسفه است، به منزلهٔ تنها راه تحقق آنچه همیشه رفیع‌ترین بلندپروازی آن بوده است: رهایی، آزادسازی.

انقلاب علیه فلسفه

دشواری‌ها دقیقاً از همین جا آغاز می‌شوند. بی‌شک مارکس هرگز نخواست فراخوان به چنین خروجی را منتشر کند، یا شاید هم مجال انجام این کار را نیافت. با این حال، آن را نوشت، متنی که، بسان یک «نامهٔ دزدیده‌شده»، به ما رسیده است. حال، گزارهٔ مورد بحث، به‌نحوی، پارادکسی است. از یک نظر، مطلقاً تعارضی در آن نیست. آنچه را بایسته می‌سازد، بلافاصله انجام می‌دهد (چه‌بسا با استفاده از یک اصطلاح‌شناسی متأخر بتوان گفت، واجد چیزی پرفرماتیو یا «اجرایی» است). نوشتنِ «فیلسوفان تنها جهان را، به انحای گوناگون، تفسیر کرده‌اند؛ ولی مسأله بر سر تغییر آن است»، به معنای پیش نهادن نقطه‌ای بی‌بازگشت است برای هر تفکری که می‌خواهد کارا، روی زمین یا «این‌جهانی» باشد. همچنین، به معنای منع پَس‌رفتن و رجعت به فلسفه است. یا، اگر ترجیح می‌دهید، بدین معنا است که اگر احیاناً دوباره به تفسیر جهان ـــ به‌ویژه جهان اجتماعی ـــ روی آوردیم، محکوم خواهیم بود تا به قلمرو فلسفه بازگردیم، زیرا هیچ راه سومی میان فلسفه و انقلاب وجود ندارد. حداکثر، محکوم به این خواهیم بود که سکوت پیشه کنیم.

اما زمختی این انتخاب، رویهٔ دیگر آن را آشکار می‌کند: اگر «گفتن همانا انجام‌دادن است»[1]، پس، از سوی دیگر، «انجام‌دادن همانا گفتن است» و سخن نیز هرگز سرراست و بی‌آزار نیست. برای مثال، به سادگی نمی‌توان این نکته را پیش نهاد که تفاسیر جهان گوناگون هستند، حال‌آنکه تبدّل انقلابی، تلویحاً، یگانه یا تک‌معنا است. زیرا این بدان معنا خواهد بود که تنها یک راه

---

۱. اشاره به ترجمهٔ فرانسوی اثر جی. ال. آستین (*How to do things with words*). *Quand dire c'est faire* [مترجم انگلیسی]

برای تغییر جهان وجود دارد: راهی که نظم موجود را ملغی می‌کند ــ انقلاب ــ و نمی‌تواند واپس‌گرا یا ضدمردمی باشد. بگذارید گذرا اشاره‌ای کنیم به این که مارکس خیلی زود این تز را پس گرفت: در مانیفست و، صد البته، در کاپیتال، او به قدرتی رو می‌کند که سرمایه‌داری با آن «جهان را تغییر می‌دهد». پس این مسأله که آیا نمی‌توان جهان را به انحای گوناگون تغییر داد و اینکه چگونه یک تغییر می‌تواند ذیل تغییری دیگر جای گیرد ــ یا حتی مسیر آن را عوض کند ــ اهمیتی حیاتی می‌یابد. به‌علاوه، این تز بدان معنا است که این تبدّل یکتا، «راه‌حل» منازعات درونیِ فلسفه را نیز مهیا می‌کند ــ و بدین‌ترتیب، «کنش انقلابی»، یکی از بلندپروازی‌های کهن فیلسوفان (ارسطو، کانت، هگل، ...) را بهتر از خود آنها محقق می‌سازد!

اما موضوع تنها این نیست: تصادفی نبود که این فرمول که از سوی مارکس ضرب شد شهرتی فلسفی کسب کرد، حکمی که پیشاپیش و فی‌نفسه، عبارت است از یک «عزیمت». اگر کمی حافظه‌مان را جستجو کنیم، خیلی زود، نه فقط با دیگر اسامی رمز (از قبیل «تغییر زندگی»[1] نزد رمبو ــ دیگران، از جمله آندره برتون، نیز این پیوند را برقرار کرده‌اند)[۷]، بل با برخی گزاره‌های فلسفی و به همین اندازه نغز قرابتی عمیق خواهیم یافت که به طور سنتی «بنیادی» دانسته شده‌اند، گزاره‌هایی که گاه شکل همان‌گویی و گاه شکل آنتی‌تز را به خود می‌گیرند. همهٔ این فرمول‌بندی‌ها، علی‌رغم تفاوت‌های محتوایی یا نیات متضاد، در دغدغه‌ای مشترک در قبال مسألهٔ رابطهٔ میان نظریه و کنش، میان آگاهی و زندگی، سهیم هستند. از «اندیشیدن و بودن یک چیزاندِ» پارامنیدس تا «جایی که نمی‌توان سخن گفت باید سکوت کردِ» ویتگنشتاین، تا اسپینوزا («خدا طبیعت است»)، کانت («بنابراین ضروری دانستم معرفت را کنار بزنم تا برای ایمان جا باز شود»)، و هگل («امر عقلانی واقعی است و امر واقعی عقلانی است»)، همه ناظر بر همین موضوع هستند. و حال مارکس را می‌بینیم که نه تنها در قلب فلسفه، بل در

---

1. changer la vie

نقد اقتصاد سیاسی

عبارت «نقد اقتصاد سیاسی» مکرراً در عنوان یا برنامهٔ آثار اصلی مارکس به چشم می‌خورد، گرچه محتوای آن پیوسته تغییر می‌کند. دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی (۱۸۴۴)، خود، پیش‌نویس اثری است که بنا بود *Zur Kritik der politischen Oekonomie* نام گیرد، عنوانی که بعداً به اثری داده شد که در سال ۱۸۵۹ به عنوان «بخش یکم» یک رسالهٔ عمومی منتشر شد؛ این عبارت، عنوان فرعی کاپیتال نیز بود (که جلد یکم آن، یعنی تنها جلدی که خود مارکس منتشر ساخت، در سال ۱۸۶۷ به چاپ رسید). به این موارد باید شمار انبوهی از مقالات و قطعات جدلی را نیز افزود.

پس، به نظر می‌رسد این عبارت بیانگر روالِ همیشگیِ رابطهٔ فکری مارکس با موضوعِ علمی‌اش باشد. مقصود اولیه، نقد بیگانگی سیاسی در جامعهٔ مدنی/ بورژوایی و نیز آن «سوژه‌های نظرورز»ی بود که فلسفه می‌خواست بیانگر وحدت اندام‌وارشان باشد. ولی در همان مراحل نخست، تغییر مسیری بنیادی رخ داد: «نقدِ» قانون، اخلاقیات و سیاست به معنای مواجه‌ساختن آنها با «بنیان ماتریالیستی»شان بود، به معنای مواجه‌ساختن آنها با فرایندی که سازندهٔ روابط اجتماعی در کار و تولید است.

بدین‌ترتیب، مارکس به معنای دوگانهٔ واژهٔ نقد پی برد: از یک سو، زدودن خطا؛ از سوی دیگر، دانستن حدود یک قوّه یا کنش. اما نزد مارکس، هدایت‌گرِ این نقد، دیگر نه صرفِ تحلیل، که تاریخ بود. این‌گونه بود که او توانست نقد پندارهای ضروریِ نظریه («بت‌وارگی کالایی»)، سیر تحول تناقض‌های درونی و آشتی‌ناپذیر واقعیت اقتصادی (بحران‌ها، آنتاگونیسم میان کار و سرمایه، که متکی است بر استثمار «نیروی کار» به عنوان یک کالا) و سرانجام، خطوط کلیِ «اقتصاد سیاسیِ کار» را، در تقابل با اقتصاد سیاسی بورژوازی («خطابهٔ افتتاحی در انترناسیونال اول»، ۱۸۶۴)، «به نحوی دیالکتیکی»، با یکدیگر ترکیب کند. تقدیر نقد مارکس منوط به «دو کشفی» است که او مدعی آنها است: استنتاج شکلِ پولی از ضرورت‌های گردش کالایی و تقلیلِ قوانین انباشت به سرمایه‌شدن ارزش اضافی (*Mehrwert*). هر دو مرتبط هستند با تعریف ارزش به منزلهٔ بیانِ کارِ اجتماعاً لازم، که رد دیدگاه هومو اکونومیکوسِ انتزاعی (که تنها با محاسبهٔ «سودمندیِ» فردی‌اش تعریف می‌شود)، ریشه در آن دارد.[۶]

قلب نظرورزانه‌ترین چرخش آن قرار یافته است، چرخشی که در آن، فلسفه می‌کوشد به حدود خویش بیاندیشد، چه به منظور لغو آنها و چه به منظور تأسیس خود بر پایهٔ بازشناسی آن حدود.

بگذارید این دوپهلویی عمیق را در ذهن داشته باشیم (که باید نسبت به برگرداندن آن به یک تناقض برناگذشتنی محتاط باشیم، و البته باید از تبدیل آن به نشانه‌ای از یک ژرفای درک‌ناپذیر نیز اجتناب کنیم، زیرا این امر به‌سرعت ما را دوباره بدان «رازورزی»ای هدایت خواهد کرد که درواقع مارکس در جستجوی ریشه‌های آن است)، و بگذارید آن دو مسألهٔ کلیدی را دقیق‌تر بیازماییم که تزها متضمن آنها هستند: مسألهٔ رابطهٔ میان «کنش» (یا پراکسیس) و «ستیز طبقاتی»؛ و مسألهٔ انسان‌شناسی یا «ذات انسان».

پراکسیس و ستیز طبقاتی

تزها از انقلاب سخن می‌گویند ولی از تعبیر «ستیز طبقاتی» استفاده نمی‌کنند. با این وجود، دلبخواهانه نخواهد بود اگر حضور آن را اینجا، در میان خطوط، منظور کنیم، به این شرط که به‌وضوح مشخص سازیم معنای این اصطلاح در اینجا چیست. به یُمن آثار متخصصان حوزهٔ مطالعات آلمانی، چند سالی است که آشنایی‌مان با آن محیط فکری که این فرمول‌بندی‌ها از دل آن برآمدند، افزون شده است، فرمول‌بندی‌هایی که مارکس آنها را به نحوی بس جالب‌توجه تنظیم کرد، و البته، فرمول‌بندی‌هایی که از حیث محتوا به‌تمامی از آنِ او نبودند.[۸]

انقلاب مورد نظر مارکس آشکارا به سنت‌های فرانسوی بازمی‌گردد. خواست دموکرات‌های رادیکال جوان همانا احیای جنبشی بود که دچار وقفه گشته و سپس حرکتش وارونه شده بود، به دست بورژوازی حاکم بر جمهوری پس از ترمیدور، به دست دیکتاتوری ناپلئون، و درنهایت، به دست اعادهٔ سلطنت و ضدانقلاب (در هر حال، به دست دولت). به بیان دقیق‌تر، هدف، به ثمر رساندن جنبش انقلابی در گسترهٔ اروپا بود و جهان‌گیر ساختن

آن از طریق بازیابی منابع الهام و انرژی «جناح چپ» آن، یعنی آن بخش مساوات‌طلب انقلاب (که دراصل از سوی ببف[1] نمایندگی می‌شد) که در آغاز قرن نوزدهم، ایدهٔ کمونیسم از دلش ظاهر گشته بود.[۹] مارکس قاطعانه بر آن بود که کمونیسم نه دریافتی نظرورزانه از اجتماعی ایدئال یا آزمایشی (مانند «ایکاریا»ی کابه)، بل جنبشی اجتماعی است دارای مطالباتی که چیزی نیستند مگر کاربست منسجم اصل انقلاب ــ ارزیابی اینکه نسبت به برابری چه میزان آزادی حاصل آمده است و برعکس، و نتیجهٔ نهایی نیز همانا برادری است. باری، آنچه مارکس و دیگران بدان می‌رسند این است که راه میانه‌ای وجود ندارد: اگر حرکت انقلاب متوقف شود، حاصل فقط عقب‌گرد خواهد بود و بازسازی آریستوکراسی مالکانی که از دولت ــ ارتجاعی یا لیبرال ــ برای دفاع از نظم مستقر سود می‌جویند. درمقابل، یگانه امکان برای تکمیل انقلاب و واگشت‌ناپذیر ساختن آن، ژرفابخشیدن هرچه بیشتر بدان است و تبدیل آن به یک انقلاب اجتماعی.

اما چه کسانی این انقلاب اجتماعی را موجب خواهند شد؟ وارثان ببف و مونتانیارها که هستند؟ تنها کافی است چشمان‌مان را بگشاییم و ببینیم در اروپا چه می‌گذرد، کافی است به فریادهای هشداردهندهٔ طبقات مالک گوش بسپاریم. آنها، کارگران چارتیست انگلیسی هستند (که انگلس در کتاب سال ۱۸۴۴ خود، شرایط طبقهٔ کارگر انگلستان، وصفشان کرده است، کتابی که امروز نیز همچنان می‌تواند تحسین و خوانده شود، کتابی که اثری مطلقاً حیاتی بر مارکس گذارد)؛ آنها، کارگران صنعت ابریشم لیون هستند، پیشه‌وران حومه‌های پاریس و سرداب‌های لیل که ویکتور هوگو به توصیفشان پرداخت،[2] بافندگان سیلزیایی که مارکس در راینیشه تسایتونگ در کلن ستونهایی طویل را وقفشان کرد. خلاصه آنکه، آنها همهٔ کسانی هستند که اکنون (برگرفته از یک واژهٔ کهن رومی) پرولتاریا نامیده می‌شوند، آنها که انقلاب صنعتی در

---

1. François-Noël (Gracchus) Babeuf

۲. «سرداب‌های لیل، مرگ است زیر سقف‌های سنگی‌تان» (Les Châtiments).

شمار انبوه به وجودشان آورد، شهرهایش را با آنها انباشت و در فقرغوطه‌ورشان ساخت، کسانی که حالا با اعتصاب‌هاشان، با «ائتلاف‌ها» و شورش‌هاشان، نظم بورژوایی را به لرزه در می‌آورند. به بیان دیگر، آنها همان مردم مردم[1] هستند، اصیل‌ترین پارهٔ آن و پیش‌انگارهٔ آیندهٔ آن. زمانی که اندیشمندانِ منتقد، سرشار از حسن‌نیت و پندار خام، همچنان در فکر دموکراتیزه کردن دولت‌اند و، از این رو، روشنگریِ آنچه «توده‌ها» می‌نامند، خود آن توده‌ها پیشاپیش وارد عمل شده‌اند؛ درواقع آنها پیشاپیش، انقلاب را از نو آغاز کرده‌اند.

در یک فرمول بسیار مهم که در همهٔ متون این دوره تکرار می‌شود، از خانوادهٔ مقدس (۱۸۴۴) تا مانیفست کمونیست (۱۸۴۷)، مارکس بر آن است که این پرولتاریا «در عمل نشان‌دهندهٔ انحلال جامعهٔ مدنی بورژوایی (*Bürgerliche Gesellschaft*) است»، این بدان معنا است که: اول، شروط وجودیِ پرولتاریا (آنچه امروز حذف اجتماعی می‌نامیم) در تناقض با همهٔ اصول این جامعه هستند؛ دوم، خود پرولتاریا با ارزش‌هایی سوای ارزش‌های مبتنی بر مالکیت خصوصی، سود، وطن‌پرستی و فردگرایی بورژوایی می‌زید؛ و سوم، تقابل فزایندهٔ آن با دولت و طبقهٔ مسلط، پیامد ضروری ساختار اجتماعی جدید است، اما پیامدی که به‌زودی برای این ساختار مرگبار خواهد گشت.

عمل در اکنون

کلمهٔ «در عمل» (*in der Tat*) بسیار حائز اهمیت است. از یک سو، واقعیت کنونی و موجود را به یاد می‌آورد، «فکت‌ها» را (*die Tatsachen*): بنابراین بیانگر گرایش عمیقاً ضدیوتوپیایی مارکس بوده و مجال‌مان می‌دهد تا دریابیم چرا ارجاع به اولین شکل‌های ستیز طبقاتی پرولتری، که می‌رفت سازمان‌یافته شود، نزد او تا بدین پایه مهم است. آن کنش انقلابی که تزها از آن سخن می‌گویند الزاماً نباید برنامه یا طرحی را برای بازسازماندهی جامعه به کار بندد. همچنین، اصلاً لزومی ندارد تا مبتنی بر تصویری از آینده باشد که از

1. le peuple du peuple

سوی نظریه‌های فلسفی و جامعه‌شناختی عرضه می‌شود (از قبیل نظریه‌های بشردوستان قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم). بل، کنش انقلابی باید مطابق باشد با «جنبشی واقعی که اوضاع کنونی را ملغی می‌کند»، همان‌طور که مارکس خیلی زود در ایدئولوژی آلمانی نوشت و توضیح داد که این تنها تعریف ماتریالیستی از کمونیسم است.[۱]

حال، جنبهٔ دوم: «در عمل» حاکی از این نیز هست که موضوع سخن، فعالیت (*Tätigkeit*) است، یعنی کاری که در زمان حال گشوده می‌شود و افراد با همهٔ نیروهای جسمی و فکری‌شان آن را تقبل می‌کنند. این نمایان‌گر یک وارونگی مهم است. در مخالفت با فلسفه‌های تاریخ که همواره به غور در معنای گذشته می‌پرداختند، و فلسفه‌های حق که صرفاً تفسیری از نظم مستقر ارائه می‌کردند، موزس هِس و سایر هگلی‌های جوان، یک فلسفهٔ عمل عرضه داشته بودند (فوئرباخ نیز مانیفستی برای یک فلسفهٔ آینده منتشر ساخته بود). اما آنچه مارکس به‌راستی مدنظر دارد این است: عمل باید اکنون «جامهٔ عمل» پوشد، نه آنکه تفسیر یا اعلام شود. در این صورت، فلسفه باید جایگاهش را تسلیم کند. این نه یک «فلسفهٔ عمل» که خودِ عمل است، عمل، بی‌حرف (*sans phrases*)، که منطبق است با مطالبات انقلابی و جنبش انقلابی.

با این حال، فلسفه نمی‌تواند حکم به تسلیم‌کردن جایگاه‌اش را نادیده انگارد: فلسفه، اگر منسجم است، باید در این حکم، به نحوی پارادکسی، تحقق خویش را ببیند. اینجا مارکس طبعاً، بیش از هر چیز، در اندیشهٔ آن سنت ایدئالیستی آلمانی است که تفکر خودِ او نیز ملهم از آن است، سنتی که قرابت‌هایی بس عمیق با ایدهٔ انقلاب فرانسه دارد. او در اندیشهٔ حکم کانتی است به «انجام وظیفه»، عمل در جهان در هم‌آوایی با امر مطلق[۲] (که محتوای آن همانا برادری میان انسان‌ها است). همچنین در اندیشهٔ این عبارت هگل در پدیدارشناسی است: «آنچه باید باشد، در عمل [*in der Tat*] هم هست، و آنچه

---

۱. لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، ترجمهٔ پرویز بابایی، نشر چشمه، چاپ دوم، ۱۳۸۰، صص ۱۶ ـ ۳۱۴.

2. categorical imperative

فقط باید باشد بی آنکه باشد، هیچ حقیقتی ندارد.»[1] به بیانی سیاسی‌تر، او در این اندیشه است که فلسفهٔ جدید، امر کلی را همان اصول اعلامیهٔ حقوق انسان و شهروند قرار داده است. اما این اصول که از حیث نظری بسی مقدس‌اند، یا هر بار از سوی جامعهٔ بورژوایی نادیده انگاشته شده و نقض می‌شوند (جامعه‌ای که در آن نه برابری و نه حتی آزادی حاکم است، بگذریم از برادری)، یا نه، به سوی تحقق‌یافتن پیش می‌روند، اما طی کنشی انقلابی و «شورش‌گرانه» (کنش آن کسانی که همراه با یکدیگر برمی‌خیزند و در صورت لزوم، «نقد سلاح‌ها» را جایگزین «سلاح نقد» می‌کنند). بیش از هر چیز، این همان است که مارکس در نظر دارد مادام که از وارونه‌ساختن ایدئالیسم برای ایجاد ماتریالیسم می‌نویسد، پیامدی که پذیرش آن تاحدی برای فلسفه دشوار است و با این حال برآمده از اصول خودِ آن است.

دو رویهٔ ایدئالیسم

بگذارید بار دیگر توقف کنیم و این نکته را بیازماییم. اگر این ملاحظات صحیح هستند، پس این بدان معنا است که ماتریالیسم مارکس تا مدتی مدید ارتباطی با ماده نداشت ــــ تا آنکه عاقبت انگلس کار برقراری پیوند دوباره میان مارکسیسم و علوم طبیعیِ نیمهٔ دوم قرن نوزدهم را عهده‌دار شد. پس عجالتاً با یک «ماتریالیسم بدون مادهٔ» غریب روبرو هستیم. در این صورت، اصلاً چرا این اصطلاح به کار می‌رود؟

اینجا مورخان فلسفه، به رغم ضرباتی که تازه از مارکس خورده‌اند، دوباره به مکان شایستهٔ خویش بازمی‌گردند. آنها باید این پارادکس را توضیح دهند، پارادکسی که، همچنین، موجب می‌شود آنها بر تنگنای حاصل از آن انگشت گذارند (اما، بگذارید تکرار کنیم، این تنگنا به هیچ رو دلبخواهی نیست). اگر مارکس اعلام کرد که این از اصول ماتریالیسم است که جهان را تغییر دهد، و همزمان، به دنبال تمایزگذاری میان موضع خویش و کل ماتریالیسم

---

۱. هگل، پدیدارشناسی جان، ترجمهٔ باقر پرهام، انتشارات کندوکاو، ۱۳۹۰، ص ۳۱۲.

موجود نیز بود (ماتریالیسمی که او آن را ماتریالیسم «قدیمی» می‌نامد که دقیقاً مبتنی است بر این ایده که همه چیز درنهایت باید از منظر ماده تبیین شود ـــ ماتریالیسمی که همچنین، «تفسیری از جهان» بوده و خود محل نزاع است)، این آشکارا به منظور اتخاذ موضعی مخالف با موضع ایدئالیسم بود. کلید ورود به فرمول‌بندی‌های مارکس نه در واژهٔ «ماتریالیسم» بل در کلمه «ایدئالیسم» نهفته است. و یک بار دیگر، باید بپرسیم چرا باید چنین باشد.

نخستین دلیل این است که دستاویز تفسیرهای ایدئالیستی فیلسوفان درباب طبیعت و تاریخ، اصولی است از قبیل روح، عقل، آگاهی، ایده، الخ. در عمل، چنین اصولی همواره نه به انقلاب که به آموزش (درواقع اگر نگوییم تزکیه) توده‌ها منتهی گشته و فیلسوفان، خود، با بلندنظری داوطلب تقبل آن می‌شوند. در زمان افلاطون، آنها به نام دولت ایدئال، در پی مشاوره‌دادن به شهریاران بودند. در دورهٔ دموکراتیک خودمان، آنها به نام عقل و اخلاق، در پی آموزش شهروندان هستند (یا، به واسطهٔ تقبل جایگاهی که، دست‌کم اخلاقاً، بر بلندای بنای آکادمیک قرار دارد، در پی «آموزش آموزگارانِ» شهروندان: قضات، طبیبان و معلمان).

این بد نیست، اما در پس این کارکرد ایدئالیسم مشکلی بس شاق‌تر نهفته است. در فلسفهٔ مدرن (فلسفه‌ای که با کانت زبان حقیقی خویش را می‌یابد)، چه از آگاهی و روح سخن برانیم و چه از عقل، این مقوله‌ها که بیانگر امر کلی هستند، همیشه دو رویه دارند، و فرمول‌بندی‌های مارکس در تزها پیوسته بدین نکته اشاره می‌کند. آنها دو ایده را عمیقاً با یکدیگر ترکیب می‌کنند: بازنمایی و سوبژکتیویته. اینکه سنت سترگ ایدئالیسم (آلمانی) به نحوی نظام‌مند این ترکیب را مورد مداقه قرار داد، دقیقاً به اصالت و توانمندی آن بازمی‌گردد.

انگارهٔ «تفسیر» که مارکس بدان ارجاع می‌دهد، آشکارا، یکی از گونه‌های ایدهٔ بازنمایی است. نزد ایدئالیسمی که اینجا مورد نقد قرار می‌گیرد، جهان همانا موضوع تأملی است که می‌خواهد انسجام و «معنای» آن را دریابد و از این رو، خواه‌ناخواه، نظمی را بر آن تحمیل کند. مارکس به‌روشنی اتکای

متقابلِ اندیشیدن به «نظمِ جهان» (به‌ویژه در سیاق اجتماعی و سیاسی) و ارج‌گذاری نظم در جهانَ را تشخیص می‌دهد: هر دو علیه «آنارشی» و نیز علیه «جنبش» هستند (همچنان‌که بودلر نوشت، «جنبش [حرکت]، از آن بیزارم، خطوط را در هم می‌ریزد»[1]). او همچنین به‌روشنی می‌دید که، از این منظر، «ماتریالیسم‌های قدیمی» یا فلسفه‌های طبیعت، که ماده را، در مقام اصل محوری، جایگزین ذهن می‌کنند، حاوی عنصری نیرومند از ایدئالیسم بوده و درنهایت صرفاً ایدئالیسم‌هایی هستند در جامهٔ مبدّل (فارغ از پیامدهای سیاسی بسیار متفاوت‌شان). این امر ما را قادر می‌سازد تا دریابیم چرا نزد ایدئالیسم، «در بر گرفتنِ» (comprehend) ماتریالیسم و از این رو، رد یا ادغام آن بسی سهل است (همچنان‌که در کار هگل می‌بینیم، او که هیچ مشکلی با ماتریالیسم‌ها ندارد، شاید به استثنای ماتریالیسم اسپینوزا، اما اسپینوزا ماتریالیستی نسبتاً نامتعارف است). و سرآخر، مارکس دریافت که کنه ایدئالیسم مدرن و پساانقلابی عبارت است از ارجاع‌دادن نظم جهان و نظم «بازنمایی» به فعالیت سوژه‌ای که خالق یا، به بیانی کانتی، سازنده یا مقوّم آنها است.

حال به رویهٔ دیگر ایدئالیسم می‌رسیم، یعنی آنجا که ایدئالیسم نه فلسفهٔ بازنمایی (یا صرفاً فلسفهٔ اولویت «ایده‌ها»)، بل فلسفهٔ سوبژکتیویته است (که به‌وضوح در اهمیت قاطع انگارهٔ آگاهی تجلی می‌یابد). به زعم مارکس، فعالیت سوبژکتیوی که ایدئالیسم از آن سخن می‌گوید، اساساً، اثر و انکارِ (بازشناسی و سوءبازشناسی همزمان) یک فعالیت واقعی‌تر است، فعالیتی که «کارا»تر[2] است، و اگر بتوان این تعبیر را به کار برد: فعالیتی که به طور همزمان، همانا ساختن یا تقویم جهان بیرونی است و تشکیل (*Bildung*) یا تبدیل خویشتن. بنگرید به تکرار مصرانه واژگان مربوط به عمل و فعالیت (*Tat, Tätigkeit, Handlung*) در نوشته‌های کانت و، حتی هویداتر، فیشته (در واقع، این همان سرمنشأ «فلسفهٔ عمل» است که مورد تحسین هگلی‌های جوان بود). و نیز

1. "Je hais le mouvement qui déplace les lignes."
2. effective

بنگرید به طریقی که هگل، شیوهٔ هستی آگاه را همچون یک تجربهٔ فعال، و عملکرد مفهوم را همچون کار[1] توصیف می‌کند («کار امر منفی»). بنابراین، به طور کلی، استنتاج این فرضیه از گزین‌گویه‌های مارکس دشوار نیست: درست همان‌طور که ماتریالیسم سنتی، درواقع، یک بنیان ایدئالیستی را نزد خود نهان دارد (بازنمایی، تأمل)، ایدئالیسم مدرن نیز، طی نقشی که به سوژهٔ فعال نسبت می‌دهد، درواقع یک جهت‌گیری ماتریالیستی را نزد خویش پنهان می‌کند، دست‌کم اگر بپذیریم در خفا کشمکشی وجود دارد میان ایدهٔ بازنمایی (تفسیر، تأمل) و ایدهٔ فعالیت (کار، کنش، تبدیل، تغییر). آنچه او پیشنهاد می‌کند به‌سادگی همان گستراندن تناقض است، تفکیک‌کردن بازنمایی و سوبژکتیویته و فراهم‌آوردن این امکان که مقولهٔ فعالیتِ عملی یا کنش‌مند به نحوی قائم‌به‌ذات سر بر آورد.

سوژه همان کنش است

آیا او از عهدهٔ این کار برمی‌آید؟ از یک نظر، کاملاً، چون قطعاً می‌توان استدلال کرد که تنها سوژهٔ حقیقی همان سوژهٔ کنش‌مند یا سوژهٔ کنش است، یا به بیان بهتر، اینکه سوژه چیزی نیست جز کنش که هماره پیشاپیش آغاز گشته و به طور نامحدود ادامه می‌یابد. اما آیا این ما را از ایدئالیسم خارج می‌کند؟ اصلاً معلوم نیست، چون «ایدئالیسم»، از حیث تاریخی، هم شامل نظرگاه بازنمایی است و هم نظرگاه سوبژکتیویته. درواقع، اینجا با دور یا تناوبی نظری مواجه هستیم که در هر دو سو عمل می‌کند. می‌توان گفت که مارکس، با یکی‌دانستن ذات سوبژکتیویته با کنش، و واقعیت کنش با فعالیت انقلابی پرولتاریا (که در یگانگی است با هستی آن)، مقولهٔ سوژه را از ایدئالیسم به ماتریالیسم منتقل کرد. اما همچنین می‌توان ادعا کرد که، دقیقاً به همین خاطر، او این امکان دائمی را فراهم آورد که پرولتاریا به عنوان «سوژه»، در معنای ایدئالیستی کلمه، بازنمایی شود (و درنتیجه، نهایتاً،

---

1. labour

به عنوان بازنمایی یا انتزاعی که به وسیلهٔ آن، جهان، یا تبدیل جهان، یک بار دیگر «تفسیر» می‌شود: آیا وقتی، بعدا، نظریه‌پردازان مارکسیست، مسلح به ایدهٔ ستیز طبقاتی، به طور پیشینی از آن «معنای تاریخ» را استنتاج کردند، دقیقاً همین اتفاق نیافتاد؟).

هیچ چیز ناموجهی در خصوص این بازی‌های دیالکتیکی وجود ندارد. آنها در پیوندی تنگاتنگ با تاریخ انگارهٔ انقلاب هستند و، درنتیجه، دارای جنبه‌ای سیاسی و نیز فلسفی. از ابتدای دورهٔ مدرن ــ از آغاز انقلاب‌هایی که بورژوایی نامیده می‌شوند، یعنی انقلاب‌های انگلستان، آمریکا و فرانسه ــ ابداع سوژه به عنوان مقولهٔ محوری فلسفه، که در ارتباط است با همهٔ حوزه‌های تجربهٔ انضمامی (علم، اخلاق، قانون، دین، زیبایی‌شناسی) و یکپارچگی آنها را ممکن می‌سازد، در پیوند است با این ایده که بشر خود را شکل داده یا تربیت می‌کند، این ایده که بشر خود را قانون‌مند می‌کند، و سرانجام این ایده که بشر خود را از اشکال گوناگون ستم، جهل یا خرافات، فقر، الخ، می‌رهاند.[۱۰] سوژهٔ ژنریک یا نوعیِ این فعالیت نیز همیشه دو رویه دارد: یکی نظری، و دیگری انضمامی و عملی. نزد کانت، این سوژه همان بشر بود؛ نزد فیشته، این سوژه، جایی، به مردم، به ملت، تبدیل شد؛ و در آخر، نزد هگل، این سوژه همان مردمان تاریخی بود در مقام تجلیات پیاپی «روح جهان»، به بیان دیگر، پیشرفت تمدن.

با این حال، اینکه مارکس نیز به نوبهٔ خود پرولتاریا را در مقام سوژهٔ کنش‌مندِ حقیقی بازشناخت (پیشتر دیدیم که پرولتاریا «مردمِ مردم» است، اصالتاً انسانی و اشتراکی) ــ سوژه‌ای که «نظم موجود را منحل می‌کند» و بدین‌ترتیب خود را تغییر داده (*Selbsttätigkeit, Selbstveränderung*) و همزمان، جهان را نیز تغییر می‌دهد ــ و اینکه او از این بازشناسی (که طی آن، آموزهٔ تجربهٔ بی‌واسطه و کهن‌ترین سنت نظرورزانه به نحوی جالب‌توجه بر هم منطبق می‌شوند) سود جست تا به نوبهٔ خود تصریح کند که سوژه همان کنش است، در اصل او را از تاریخ ایدئالیسم خارج نمی‌سازد. فیشته دقیقاً همین را گفته بود. بی آنکه بخواهیم

با کلمات بازی کنیم، حتی می‌توان تا آنجا پیش رفت و این نکته را طرح نمود که این همان چیزی است که مارکس و «ماتریالیسم کنش» او را به کمال‌یافته‌ترین شکل در سنت ایدئالیستی تبدیل می‌کند، شکلی که ما را قادر می‌سازد تا بیش از هر چیز، پایندگیِ ماندگار ایدئالیسم تا زمان حاضر را بفهمیم، دقیقاً بدین خاطر که این جابجایی[1] در پیوندی است تنگاتنگ با تلاش برای تداوم تجربهٔ انقلابی و تجسم‌بخشیدن آن در جامعهٔ مدرن و طبقات و تخاصمات اجتماعی‌اش.

این امر به معنای آماده‌شدن برای فهم این نکته است که اتخاذ دیدگاه پرولتاریا[2] که در شورش دائمی است چندان به خاتمه‌دادن ایدئالیسم منجر نگشته و درعوض، به قرارگرفتن معضل ماتریالیسم/ایدئالیسم ـــ مسألهٔ دیرپای تفاوت آنها ـــ در دل نظریهٔ پرولتاریا و نقش تاریخی ممتاز آن انجامید. با این معضل، قطعاً می‌توانیم انتظار داشته باشیم که فلسفه پس از بیرون رانده شدن از در، از پنجره وارد شود.

واقعیتِ «ذات انسان»

بگذارید به متن تزها بازگردیم و مسألهٔ مهم دیگری را یادآور شویم که آنها طرح می‌کنند: مسألهٔ ذات انسان. این دو آشکارا در پیوند با یکدیگراند. «فوئرباخ ذات دینی را در ذات انسان حل می‌کند»[3]، به بیان دیگر، او، به‌ویژه در ذات مسیحیت (۱۸۴۱)، نشان می‌دهد که ایدهٔ خدا صرفاً سنتزی است از کمالات انسانی که شخصیت یافته و به بیرون از جهان فرافکنده شده‌اند. «اما ذات انسان به هیچ رو انتزاعی نیست که درون هر فرد جای گرفته باشد. ذات انسان، در واقعیت خویش، همانا مجموع روابط اجتماعی است»[4] (مارکس در آمیزه‌ای از فرانسوی و آلمانی می‌نویسد: *das ensemble der*

---

1. transposition

۲. رجوع کنید به لوکاچ، تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمهٔ محمدجعفر پوینده، تجربه، ۱۳۷۷، صص ۴۰۵ - ۳۱۵.

۳. تز ششم از تزهایی دربارهٔ فوئرباخ.

۴. همان.

gesellschaftlichen Verhältnisse): این تز همان‌قدر به مباحثه دامن زده است که تز یازدهم. در این تز چیزهای بسیاری هستند که ارزش بررسی دارند، البته اگر بخواهیم به نص آن پایبند باشیم.

مارکس مسألهٔ ذات انسان را طرح می‌کند، یا، دست‌کم، بدین مسأله پاسخ می‌دهد. از این عادی‌تر هم چیزی هست؟ با این حال این مسأله، که می‌توانیم آن را اساسِ انسان‌شناسی بدانیم، به هیچ وجه سرراست نیست. از یک نظر، این مسأله‌ای است به قدمت فلسفه. وقتی، در روزگار خود ما، کلود لوی استراوس ذات انسان را ذیل کشمکش میان طبیعت و فرهنگ تبیین می‌کند، یا وقتی لکان واژهٔ *parlêtre* را ضرب می‌کند تا بگوید ذات انسان یک‌سره ساختهٔ زبان است، آنها خود را در همان سنتی جای می‌دهند که ارسطو انسان را با برخورداری از قدرت سخن‌گویی و عضویت در پولیس تعریف می‌کند، یا آگوستین انسان را به عنوان «تصویر و تجلی خدا بر زمین» تعریف می‌کند. به‌علاوه، در یک سطح معین، می‌توان گفت که به طور کلی همگی آنها به مسألهٔ واحدی می‌پردازند. از دوران باستان تا روزگار ما، سلسله‌ای طولانی از تعاریف مربوط به سرشت انسان یا ذات انسان وجود دارد. خود مارکس تعاریفی چند ارائه می‌دهد که هر یک حول رابطهٔ میان کار و آگاهی می‌چرخند. او در جلد یکم کاپیتال تعریفی بس شاخص از بنجامین فرانکلین را نقل می‌کند (انسان «حیوانی ابزارساز» است[۱])، نه برای رد آن، بل برای تکمیل آن از رهگذر تصریح این نکته که تکنولوژی دارای تاریخی است که مبتنی است بر «شیوهٔ تولید»، و در ادامه یادآور می‌شود که نه تکنولوژی و نه فرایند تکنیکی نمی‌توانند فارغ از آگاهی، تعمق، آزمایش‌گری و دانش وجود داشته باشند.[۱۱] او، اندکی بعد از آن فرمول‌بندی که اینجا مشغول بررسی‌اش هستیم، در ایدئولوژی آلمانی، نوشت:

انسان‌ها را می‌توان به اعتبار آگاهی، با دین یا هرچه که شما مایلید، از

۱. سرمایه، جلد یکم، ترجمهٔ حسن مرتضوی، انتشارات آگاه، ۱۳۸۶، ص ۳۶۲، پانویس ۱۳.

> حیوانات متمایز کرد. آنان به محض آنکه به تولید وسایل معیشت‌شان روی می‌آورند، گامی که به اقتضای ساختمان جسمی‌شان برداشته می‌شود، خود را از جانوران متمایز می‌کنند. انسان‌ها با تولید وسایل معیشت خود به طور غیرمستقیم به تولید زندگی مادی بالفعل خود می‌پردازند.[۱۲]

این راهی است برای جُستن پاسخِ مسألهٔ ذات انسان در خود اشیاء ـــ که درواقع مبنایی را فراهم آورده است برای انسان‌شناسی بیولوژیک و تکنولوژیک، هم مارکسیستی و هم غیرمارکسیستی.

اومانیسم نظری

اینجا، یک ریزه‌کاری بسیار مهم برای فهم معنای متن‌مان، صرفِ تعریف انسان یا سرشت انسانی را از پرسش صریح «انسان چیست؟» (یا «ذات انسان چیست؟») جدا ساخته، و به طریق اولی، این را به پرسش بنیادین فلسفه تبدیل می‌کند. در این صورت، با پرابلماتیک یا مسأله‌ساز جدیدی مواجه خواهیم شد که می‌توانیم آن را، به پیروی از آلتوسر، یک اومانیسم نظری بنامیم. ممکن است اسباب شگفتی باشد، اما چنین مسأله‌سازی نسبتاً جدید است و مادام که مارکس دست به کار نوشتن بود، به هیچ رو چندان قدیمی محسوب نمی‌شد و ظهور آن تنها به اواخر قرن هجدهم باز می‌گشت. در این خصوص، مهم‌ترین نام‌ها در آلمان عبارتند از، کانت (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798)، ویلهلم فون هومبولت[۱۳] و فوئرباخ، که این امر حکایت از آن دارد که خط سیر اومانیسم نظری متصل است به خط سیر ایدئالیسم و رد و نفی آن. این توازی، بس روشنگر است. تا آنجا که به نظریه‌های رقیب (روح‌گرایانه، ماتریالیستی) مربوط می‌شود، درعمل مشاهده می‌کنیم که مارکس همان نقدی را پی می‌گیرد که بر نظریه‌های سوژه، فعالیت و شهود حسی اعمال کرده است. گفتن اینکه، ذات انسان «در واقعیت خویش» (*in seiner Wirklichkeit*) همان مجموع روابط اجتماعی است، آشکارا به معنای رد مسأله نیست. بل، درمقابل، تلاشی است ریشه‌ای

برای جابجاکردن شیوه‌ای که طی آن این مسأله تاکنون فهمیده شده است، و نه فقط در خصوص «انسان»، که همچنین در خصوص «ذات».

فیلسوفان، ایده‌ای کاذب را درباب ذات پرورانده‌اند (و این خطا نزد آنان چنان اساسی است که دشوار بتوان فلسفه‌ای را بدون آن تصور کرد). آنها، نخست، بر این باور بوده‌اند که ذات یک ایده یا یک انتزاع (یا امروز، در یک اصطلاح‌شناسی متفاوت، می‌توان گفت یک مفهوم کلی) است، که ذیل آن، در یک ترتیب نزولی از حیث عمومیت، تفاوت‌های مشخص و، درنهایت، تفاوت‌های منفرد رده‌بندی می‌شوند؛ و دوم، اینکه این انتزاعِ ژنریک یا نوعی، به نحوی، درونیِ (*innewohnend*) افراد یک جنس[1] است، یا به عنوان کیفیتی که آنها دارای آن هستند و به واسطهٔ آن می‌توان طبقه‌بندی‌شان کرد، یا حتی به عنوان شکل یا نیرویی که موجب می‌شود آنها رونوشت‌های یک الگو باشند.

حال می‌توانیم معنای معادلهٔ عجیبی را که مارکس برقرار می‌کند دریابیم. واژه‌های «مجموع»، «روابط» و «اجتماعی»، در بُن خویش، همگی از یک چیز سخن می‌گویند. مسأله بر سر رد آن دو موضعی است (رئالیستی و نومینالیستی) که فیلسوفان عموماً میان‌شان تقسیم شده‌اند: یکی استدلال می‌کند که جنس یا ذات، مقدم بر وجود افراد است؛ دیگری می‌گوید افراد، واقعیت اولیه هستند و یونیورسال‌ها یا کلی‌ها از آنها «منتزع» می‌شوند. شگفت آنکه هیچ یک از این دو موضع قادر نیست دقیقاً به آنچه ذاتیِ وجود انسان است بیاندیشد، یعنی به روابط کثیر و فعالی که افراد میان یکدیگر برقرار می‌سازند (روابط زبانی، کاری، عاشقانه، تولیدمثلی، سلطه‌گرانه، ستیزه‌جویانه، الخ)، به این واقعیت که همین روابط هستند که اشتراکات افراد را تعریف می‌کنند، یعنی «جنس» را. آنها تعریف‌گر جنس هستند زیرا در هر زمان آن را در اشکالی کثیر می‌سازند. بنابراین، آنها یگانه محتوای «کارا» برای انگارهٔ ذات را فراهم می‌آورند که به انسان (یا به بیان دیگر، به انسان‌ها) اطلاق‌پذیر است.

---

1. genus

امر بینافردی[1]

بگذارید به این موضوع وارد نشویم که آیا این دیدگاه مطلقاً اصیل و مختص مارکس است یا نه. قدر مسلم، این دیدگاه واجد نتایجی است، هم در زمینهٔ بحث فلسفی (در ارتباط با آنچه «هستی‌شناسی» نامیده می‌شود)،[۱۴] و هم در زمینهٔ سیاست. واژه‌های مورد استفادهٔ مارکس، هم دیدگاه فردگرایانه را رد می‌کنند (اولویت امر فردی و، به‌ویژه، افسانهٔ فردیتی که می‌تواند به نحوی «در خود» و مجزا تعریف شود، از منظر زیست‌شناسی، روانشناسی، رفتار اقتصادی و غیره) و هم دیدگاه ارگانیستی یا اندام‌وارگرایانه را (که امروز، به پیروی از زبان فلسفهٔ آنگلوامریکن، دیدگاه کلیت‌گرا[2] نیز نامیده می‌شود: اولویت کل (whole)، و به‌ویژه اولویت جامعه در مقام وحدتی تقسیم‌ناپذیر که افراد صرفاً اعضای کارکردیِ آن هستند).[۱۵] مارکس نه «موناد» هابز و بنتام را می‌پذیرد و نه *grand être* آگوست کنت را. باید بدین نکته توجه کرد که چرا مارکس (که فرانسوی را تقریباً به روانی آلمانی صحبت می‌کرد) باید به واژهٔ خارجی *ensemble* متوسل می‌شده است: به‌وضوح به این خاطر که از به کار بردن *das Ganze* آلمانی («کل» یا تمامیت)، اجتناب کند.

چه‌بسا، از حیث فرم یا شکل (و نه محتوا) همه چیز روشن‌تر می‌بود اگر ما، به نوبهٔ خود، واژه‌ای را به متن می‌افزودیم ـــ یا در صورت لزوم آن را ابداع می‌کردیم ـــ تا آن رابطهٔ تقویمی[3] را مشخص کنیم که مسألهٔ ذات انسان را جابجا کرده و در عین حال، همزمان، پاسخی فرمال به آن را مهیا می‌کند (پاسخی که، بدین‌ترتیب، نطفهٔ مسأله‌سازی سوای مسأله‌ساز اومانیسم نظری را در خود دارد). درواقع آن واژه وجود دارد، اما آن را باید نزد متفکران قرن بیستم جُست (کوژو، سیموندون، لکان، ...): باید بشر را به‌عنوان یک واقعیت بینافردی به اندیشه در آوریم و، نهایتاً، به خود بینافردیت بیاندیشیم.[۱۶] نه به آنچه به نحوی ایدئال «در» هر فرد (به عنوان شکل یا

---

1. the transindividual
2. holistic
3. constitutive relation

جوهر) وجود دارد، یا آنچه از بیرون به کار طبقه‌بندی آن فرد می‌آید، بل به آنچه به واسطهٔ تعاملات کثیر افراد، «بین» آنها وجود دارد.

هستی‌شناسی روابط

باید بپذیریم که اینجا یک «هستی‌شناسی» در حال شکل‌گیری است که بحث روابط میان فرد و جنس را با پرسش‌گری از تکثر روابط جانشین می‌سازد، روابطی که عبارت‌اند از انبوهی از گذارها، انتقال‌ها یا پاساژها که طی آنها پیوند افراد با اجتماع وصل و قطع می‌شود، پیوندی که به نوبهٔ خود سازنده یا مقوّم آنها است. آنچه در چنین چشم‌اندازی بیش از همه جالب توجه است، همان رابطهٔ کاملاً متقابلی است که میان این دو قطب برقرار می‌شود، دو قطبی که نمی‌توانند بدون یکدیگر وجود داشته باشند و از همین رو به خودی خود صرفاً انتزاع هستند، هرچند، انتزاعی که برای اندیشیدن به رابطه (*Verhältnis*) ضروری است.

درواقع در این نقطه، که چه‌بسا نظرورزانه بنماید، به واسطهٔ یک اتصال کوتاه ویژه، بیش از همیشه به مسألهٔ سیاست نزدیک هستیم. روابطی که از آنها سخن می‌گوییم، نه تنها چیزی نیستند جز کنش‌های متمایز و اعمال یکهٔ افراد در قبال یکدیگر، بل این هستی‌شناسی بینافردی دست‌کم، به‌نحوی، در هم‌نوایی است با بیانیه‌هایی مانند اعلامیهٔ حقوق انسان و شهروند (که اغلب به خطا متنی «فردگرایانه» قلمداد می‌شود) و، حتی بیش از این، با کنش جنبش‌های انقلابی ـــ کنشی که هیچ‌گاه خودشکوفایی فردی را درمقابل منافع اجتماعی نمی‌نشاند و درواقع حتی این دو را از یکدیگر جدا نمی‌کند و همواره در پی تحقق یکی از رهگذر تحقق دیگری است. زیرا اگرچه، در تحلیل نهایی، این افراد هستند که می‌توانند صاحب حق گشته و مطالبات را فرمول‌بندی کنند، نائل‌آمدن به این حقوق یا کسب آزادی (و حتی شورش) به‌ضروت اموری هستند جمعی.

بی‌شک اعتراض خواهد شد که این فرمول‌بندی نه وضعیت حاضر، یا حتی

آلتوسر

لویی آلتوسر (تولد، بئر مراد رایس، الجزایر، ۱۹۱۸؛ مرگ، پاریس، ۱۹۹۰) را عامهٔ مردم امروز بیشتر به خاطر وقایع تراژیک پایان عمرش می‌شناسند (قتل همسرش، حبسش در یک مؤسسهٔ روانپزشکی؛ رجوع کنید به اتوبیوگرافی او، *L'Avenir dure longtemps* [آینده تا مدت‌ها می‌ماند]) تا به خاطر آثار نظری‌اش. با این حال، این آثار، پس از انتشار *Pour Marx* در ۱۹۶۵، جایگاهی مرکزی را در مباحثات فلسفیِ دهه‌های شصت و هفتاد اشغال کردند. آن زمان، او یکی از چهره‌های اصلی «ساختارگرایی» بود، همراه با لوی ـ استراوس، لکان، فوکو و بارت. او با اذعان به این که مارکسیسم در بحران است، ولی با رد این که ریشهٔ بحران صرفاً جزم‌اندیشی است، عهده‌دار بازخوانیِ مارکس شد. او با وام‌گیریِ انگارهٔ «گسست معرفت‌شناسانه» از معرفت‌شناسی تاریخی (باشلار)، نقدِ مارکسی بر اقتصاد سیاسی را به منزلهٔ گسیختن از اومانیسم نظری و تاریخ‌گراییِ فیلسوفان ایدئالیست (از جمله هگل) تفسیر نمود، به منزلهٔ بنیان‌گذاری یک علم تاریخ که مقوله‌های محوریِ آن همانا «تناقض با تعیّن چندعلتی»[1] در شیوهٔ تولید و «ساختار مسلط» در صورت‌بندهای اجتماعی هستند. چنین علمی در تقابل است با ایدئولوژی بورژوایی، اما همزمان، مادیت و ثمربخشیِ تاریخی ایدئولوژی‌ها را نشان می‌دهد که به عنوان «رابطهٔ خیالی افراد و طبقات با شرایط وجودی‌شان» تعریف می‌شوند. درست همان‌طور که تاریخ پایانی ندارد، ایدئولوژی نیز نمی‌تواند پایانی داشته باشد. آلتوسر، همزمان، به ارزیابی مجددِ تزهای لنینیستی درباب فلسفه پرداخت که آن را به عنوان «ستیز طبقاتی در نظریه» تعریف می‌کرد (لنین و فلسفه، ۱۹۶۸)، و از آن برای تحلیل تناقضات موجود میان «گرایش‌های ماتریالیستی» و «گرایش‌های ایدئالیستی» در کنش علمی سود می‌جُست (فلسفه و فلسفهٔ خودانگیختهٔ دانشمندان، ۱۹۷۴). در گام بعد، و متأثر از انقلاب فرهنگی چین و جنبش می ۱۹۶۸، آلتوسر آنچه را اکنون یک «انحراف نظریه‌گرایانه» در جستارهای متقدم خویش می‌دانست مورد انتقاد قرار داد، انحرافی که او آن را به تأثیر اسپینوزا نسبت می‌داد که به قیمت دیالکتیک تمام شده بود (عناصر نقدِ خود، ۱۹۷۴). با بازتأییدِ تفاوت میان مارکسیسم و اومانیسم، او خطوط کلی نظریه‌ای درباب ایدئولوژی را ترسیم کرد، ایدئولوژی به منزلهٔ «استیضاح افراد در مقام سوژه» و سیستمی متشکل از نهادهای عمومی و خصوصی که بازتولید روابط اجتماعی را تضمین می‌کنند (ایدئولوژی و آپاراتوس‌های ایدئولوژیک دولتی، ۱۹۷۰).

---

1. overdetermined contradiction

نظامی از نهادها، بل یک فرایند را توصیف می‌کند (دست‌کم به همان ترتیبی که به وسیلهٔ شرکت‌کنندگان در آن تجربه می‌شود). اما این دقیقاً همان چیزی است که مارکس قصد انجام آن را دارد. و در این شرایط می‌توان مشاهده کرد که تز ششم، که ذات انسان را با «مجموع روابط اجتماعی» یکی می‌سازد، و تزهای سوم، هشتم و یازدهم، که کل تفکر را به کنش و تغییر انقلابی پیوند می‌دهند، درواقع، سخن‌شان از اساس یک چیز است. بگذارید این امر را چنین تعبیر کنیم که روابط اجتماعی، آن‌چنان‌که اینجا از آنها یاد شده است، چیزی نیستند جز تبدّلی بی‌پایان، یک «انقلاب دائمی» (بدون شک این اصطلاح را مارکس ابداع نکرد، با این وجود تا حوالی سال ۱۸۵۰ نقشی مهم در اندیشه او ایفا نمود). برای مارکسِ مارسِ سال ۱۸۴۵، اینکه به پیروی از هگل بگوییم «امر واقعی عقلانی است» و امر عقلانی، هرآینه، واقعیت می‌یابد، کافی نیست: باید گفت، تنها انقلاب است که واقعی یا عقلانی است.

اعتراض اشتیرنر

بیش از این چه می‌توان خواست؟ پیشتر گفتم که مارکس نمی‌توانست اینجا متوقف شود: حال باید بفهمیم چرا. به این فهم دست نمی‌یابیم اگر صرفاً بدین رضا دهیم که نشان دهیم با نشاندن کنش به جای سوژه، یک دور یا مشکل منطقی ایجاد می‌شود، یا آنکه، این خطر وجود دارد که انگارهٔ ذات در وضعی نامتعادل رها گشته و بین نقد درونی هستی‌شناسی سنتی و انحلال آن در تکثر پژوهش‌های انضمامی درباب روابط اجتماعی گرفتار آید. بی‌تردید ایدئولوژی آلمانی از حیث الهام‌بخشی متنی است بسیار نزدیک به تزهایی دربارهٔ فوئرباخ و با این حال، به زبانی دیگر سخن می‌گوید. دلایل فرمالی که پیشتر بدان‌ها اشاره کردیم برای توضیح این امر کافی نیستند.

به گمان من اینجا دلیلی کاملاً مقطعی در کار بود، اما دلیلی که مسأله‌ای عمیق را موجب گشت. برخی از مورخان فلسفهٔ مارکس (به‌ویژه آگوست کرنو) آشکارا به این نکته پی برده‌اند، گرچه بسیاری آن را دست کم گرفته

یا از آن آگاه نبوده‌اند، عمدتاً بدین خاطر که معمولاً این تنها بخش اول متن است که خوانده می‌شود. سنتی طولانی ما را عادت داده است تا این قسمت («دربارهٔ فوئرباخ») را همچون شرحی مستقل بدانیم درباب «ماتریالیسم تاریخی»، حال آنکه این قسمت اساساً یک عکس‌العمل است و اغلب نیز عکس‌العملی سخت (که درس عبرتی برای خوانندگان خواهد بود) به چالشی که از سوی یک نظریه‌پرداز دیگر طرح شده است. آن نظریه‌پرداز، که اکنون وقت آن است تا نیروی استدلالش را ارزیابی کنیم، کسی نیست جز ماکس اشتیرنر (نام مستعار کاسپار اشمیت)، نویسندهٔ خود و دارایی‌اش، که اواخر سال ۱۸۴۴ منتشر شد.[۱۷] اما چند ماه بعد، یعنی درست بعد از نگارش تزها، و به اصرار انگلس، مارکس دست و پنجه نرم کردن با این کتاب را آغاز می‌کند.

پس‌زمینهٔ نظریِ اشتیرنر چیست؟ نخست، او آنارشیست است و مدافع خودآیینی جامعه ــ متشکل از افرادی که همه‌شان یکه و «صاحب» بدن‌ها، نیازها و ایده‌هاشان هستند ــ در برابر دولت مدرنی که در آن، به زعم او، سلطه یک‌سره متمرکز گشته است، دولتی که خصایل مقدس قدرت را که ساخته و پرداخته الهیات سیاسی قرون وسطا هستند تقبل نموده است. اما پیش از هر چیز، او یک نومینالیست یا نام‌باور رادیکال است: بدین معنا که از نظر او هرگونه «عمومیت» و «مفهوم کلی» چیزی نیست جز داستان‌پردازی نهادها به منظور اعمال سلطه (به واسطهٔ سازماندهی، طبقه‌بندی، ساده‌سازی، اگر نگوییم صرفاً به واسطهٔ نامیدن) بر تنها واقعیت طبیعی، یعنی، تکثر افرادی که هر یک از آنها «در نوع خویش یگانه است» (و درنتیجه، آن بازی با کلمات بنیادیِ اشتیرنر، که درواقع تاریخی طولانی دارد: آنچه [propre] proper هر فرد است، همانا [propriété] property او است[۱]).

اندکی پیش دیدیم که مارکس انگاره‌ای از رابطهٔ اجتماعی را می‌پرورد که، دست‌کم در اصل، هم نام‌باوری و هم ذات‌گرایی را رد می‌کند. اما نقد

---

۱. proper، به معنای خاصّ، مختصّ، متعلق ... و property، به معنای مالکیت و نیز خصیصه، خصلت، ویژگی. در ادامه، این بازی با کلمات روشن‌تر خواهد شد.

اشتیرنر چالش دشواری را پیش روی مارکس می‌نهد، زیرا صرفاً کلی‌های متافیزیکی سنتی (که همگی کم و بیش الهیاتی هستند: هستی، جوهر، ایده، عقل، خیر) را هدف نگرفته و همهٔ انگاره‌های کلی را بدون استثنا در بر می‌گیرد، و این‌گونه، مقدمه‌ای می‌شود بر برخی از استدلال‌های نیچه و آنچه امروز پسامدرنیسم می‌نامیم. اشتیرنر خواهان هیچ‌یک از این باورها، ایده‌ها یا «فراروایت‌ها» نیست، چه به خدا یا انسان، کلیسا یا دولت مربوط باشند و چه به انقلاب. درواقع میان مسیحیت، بشر، مردم، جامعه، ملت یا پرولتاریا، همان‌قدر تفاوت منطقی وجود دارد که میان حقوق انسان و کمونیسم: همهٔ این انگاره‌های کلی درواقع انتزاعاتی هستند که اشتیرنر آنها را چیزی نمی‌داند جز داستان‌پردازی. و این داستان‌ها جانشین افراد و اندیشهٔ افراد می‌شوند، و به همین دلیل است که کتاب اشتیرنر هم حامی نقدهایی از جانب چپ بود و هم نقدهایی از جانب راست، که بنا بر استدلال‌شان، با معاوضهٔ کیش بشریت با کیش انقلاب یا کنش انقلابی که به همان اندازه انتزاعی است، چیزی حاصل نمی‌شود و حتی این‌گونه چه‌بسا با خطر سلطه‌ای خیره‌سرانه‌تر مواجه شویم.

به‌یقین مارکس و انگلس نمی‌توانستند از رویارویی با این مخالفت شانه خالی کنند، زیرا آنها می‌خواستند هم منتقد ایدئالیسم باشند و هم منتقد ذات‌گرایی فیلسوفان و کمونیست‌ها (به بیان دقیق‌تر، کمونیست‌های اومانیست). پیشتر دیدیم که این چشم‌انداز دوگانه، در دل آن مقوله‌ای جای داشت که نزد مارکس در مقام «راه‌حل» معماهای فلسفه ظاهر گشته بود: کنش انقلابی. او چگونه به این چالش پاسخ داد؟ با تبدیل انگارهٔ نمادین «پراکسیس» به مفهومی تاریخی و جامعه‌شناختی درباب تولید و با طرح مسأله‌ای بی‌سابقه در فلسفه (حتی اگر نام آن کاملاً جدید نبوده باشد): مسألهٔ ایدئولوژی.

ایدئولوژی آلمانی

این دو حرکت به نحوی تنگاتنگ در پیوند با یکدیگراند. یکی پیوسته دیگری را پیش‌فرض قرار می‌دهد و این همان چیزی است که ایدئولوژی

آلمانی، به رغم ترکیب ناتمام و نامتعادلش، انسجام خود را از آن می‌گیرد (فصل سوم دربارهٔ اشتیرنر، «ماکس قدیس»، به تنهایی تقریباً دو سوم اثر را اشغال می‌کند و عمدتاً عبارت است از چکاچک لفظی با برهان‌آوری‌های نوعاً «آیرونیکِ» خود و دارایی‌اش، که از نقطه‌نظری مطلقاً رتوریک، جنگی است تقریباً بی‌نتیجه). این اثر، کاملاً حول انگارهٔ تولید سازمان می‌یابد که اینجا، در معنای عام کلمه، به هر نوع فعالیت انسانی که مبتنی است بر تشکیل و تبدیل[1] طبیعت اشاره دارد. اغراق نیست اگر بگوییم پس از «هستی‌شناسی پراکسیس» در تزهایی دربارهٔ فوئرباخ، حال ایدئولوژی آلمانی، «هستی‌شناسی تولید» را طرح‌ریزی می‌کند، زیرا، همان‌طور که خود مارکس به ما می‌گوید، این تولید است که هستی انسان را شکل می‌دهد (*Sein* او، که او آگاهی خویش را در برابر آن قرار می‌دهد: *Bewusst-sein*، به معنای تحت‌الفظیِ «آگاه بودن»). به عبارت دقیق‌تر، تولید وسایل لازم برای وجود انسان، یعنی فعالیتی که توأمان شخصی و جمعی (بینافردی) است، همزمان با متبدّل‌ساختن واگشت‌ناپذیر طبیعت، او را نیز متبدل ساخته و بدین‌ترتیب، «تاریخ» را می‌سازد.

درمقابل، مارکس نشان می‌دهد که ایدئولوژی، خود، تولید می‌شود، پیش از آنکه خود را به عنوان یک ساختار تولیدِ خودآیین بسازد («محصولاتِ» آن ایده‌ها هستند، آگاهی جمعی: این همان موضوع نظریهٔ کار فکری[2] است). نقد ایدئولوژی پیش‌شرط ضروری دانشی از هستی اجتماعی به منزلهٔ سیر تحول تولید است: از اشکال بی‌واسطهٔ آن که در پیوند با معاش افراد هستند، تا وساطت‌شده‌ترین اشکال آن، که تنها نقشی غیرمستقیم ایفا می‌کنند در بازتولید حیات انسانی. برای دست‌یافتن به این سررشتهٔ راهنمای کل تاریخ، تأمل در امور واقع [فَکت‌ها] کافی نیست؛ تنها با نقد ایدئولوژی مسلط است که می‌توان بدان دست یافت، چون ایدئولوژی مسلط هم واقعیت را وارونه می‌کند و هم «محصولات فکری»

---

1. formation and transformation
2. intellectual labour

را جلوه‌ای خودآیین می‌بخشد که در آن، ردپای منشأ واقعی ایده‌ها گم شده است، و اساساً وجود آن منشأ انکار می‌شود.

به همین دلیل بود که پیشتر از یک پیش‌فرض متقابل سخن گفتم. در همین حال، اعتراض اشتیرنر را می‌توان رد کرد، چون مسأله دیگر بر سر این نیست که با نشان‌دادن اینکه «کلی‌ها»، «عمومیت‌ها» و «ایدئالیته‌ها»[1] انتزاعاتی هستند که خود را جانشین افراد واقعی می‌سازند، این انتزاعات را مردود بشماریم؛ اکنون مطالعهٔ چگونگی پیدایش این انتزاعات و تولیدشان از سوی افراد ممکن شده است، یعنی به عنوان یکی از کارکردهای شرایط جمعی یا اجتماعی که افراد در آن می‌اندیشند و در ارتباط با یکدیگر قرار می‌گیرند. درنتیجه، به جای آنکه تا ابد مواجه باشیم با گزینهٔ همه یا هیچ (پذیرش یا رد همه انتزاعات، جمیعاً)، معیاری در دست داریم که به وسیلهٔ آن می‌توان آن انتزاعاتی را که بازنمایانگر دانش واقعی هستند، از انتزاعاتی که نقششان صرفاً سوءبازشناسی یا رازآمیزگری است متمایز نمود؛ و، حتی به بیانی بهتر، شرایطی را که در آن استفاده از انتزاعات رازآمیزگرانه است، از شرایطی که چنین نیست متمایز کرد. بدین‌ترتیب، از همان ابتدا، از نیهیلیسم ذاتیِ موضع اشتیرنر پیشگیری می‌شود، بی‌آنکه نیاز به نقد ریشه‌ای ایده‌های مسلط انکار شود. درواقع، این نیاز آشکارا بازشناخته می‌شود.

سرنگونی انقلابی تاریخ

بنابراین، ایدئولوژی آلمانی شرحی است از پیدایشِ منطقی و تاریخیِ فرم‌ها یا شکل‌های اجتماعی، و سررشتهٔ راهنمای آن نیز همانا سیر تحول تقسیم کار است. هر مرحلهٔ جدید در تقسیم کار، سرشت‌نمای یک شیوهٔ تولید و مبادله است ــ درنتیجه شاهد دوره‌بندی‌ای خواهیم بود که، به‌ناچار، عمیقاً یادآور فلسفهٔ تاریخ هگل است. آنچه اینجا می‌بینیم نه صرفاً روایتی از مراحل تاریخ کلی یا جهانی، بل (همچنان که در هگل) دقایق نمونه‌وار فرایندی است که به

1. universals, generalities, idealities

واسطهٔ آن، تاریخ کلیت یافته و به تاریخ بشر تبدیل شده است. با این حال، محتوای این شرح تا حد ممکن از روح ابژکتیو یا عینی هگلی دور می‌شود. زیرا این کلیت‌یابی[1] مبتنی بر تشکیل یک *Rechtstaat* نیست که قدرت‌هایش را به طور عقلانی به کل جامعه گسترانیده و فعالیت‌های جامعه را تمامیت می‌بخشد. در مقابل، به نظر مارکس چنین می‌رسید که کلیتی حقوقی ـ دولتی از این دست، به تمام معنا، همان وارونه‌سازی ایدئولوژیک روابط اجتماعی است. در عوض، مسأله این است که تاریخ به تعامل و اتکای متقابل همهٔ افراد و همهٔ گروه‌های متعلق به نوع بشر تبدیل شده است.

مارکس دانش عظیم خویش را بسیج کرد تا نشان دهد که همتای تقسیم کار، همانا تحول در اشکال مالکیت است (از مالکیت اشتراکی یا دولتی تا مالکیت خصوصی که به طور صوری به روی همه گشوده است). هر شیوهٔ تولید متضمن شکلی تاریخی از تصاحب و مالکیت است، شکلی که صرفاً روی دیگر آن است. درنتیجه، این دقیقاً تقسیم کار است که از طریق انواع صنوف، رتبه‌ها یا مرتبه‌ها (*Stände*)، بر ایجاد و انحلال گروه‌های اجتماعیِ هرچه بزرگ‌تر و هرچه «غیرطبیعی‌تر»، از اجتماعات بدوی تا طبقات، حاکم است.

به طور کلی، هر یک از این گروه‌ها را، چه «مسلط» باشند و چه «تحت سلطه»، باید همچون واقعیتی دوسویه و متناقض فهمید: هم به منزلهٔ شکلی از کلیت‌یابی نسبی و هم به منزلهٔ شکلی از محدودسازی یا جزئیت‌یابی روابط انسانی. بنابراین، زنجیرهٔ آنها صرفاً همان فرایند عظیم نفیِ جزئیت و جزئی‌گرایی است، اما نفی‌ای که از خلال تجربه و تحقق کامل شکل‌های آنها انجام می‌شود.

نقطهٔ شروع این سیر تحول، فعالیت مولد انسان‌هایی بود در کشمکش با طبیعت: آنچه مارکس مقدمهٔ واقعی (*wirkliche Voraussetzung*) می‌نامد، و علیه پندارهای موجود در فلسفه‌ای «فاقد مقدمات»، مفصلاً بر آن تأکید می‌کند؛[۱۸] و نقطهٔ پایان آن، جامعهٔ «بورژوایی / مدنی» (*Bürgerliche*

---

1. universalization

Gesellschaft) است که بر مبنای اشکال متفاوت «مراوده» (*Verkehr*: که آن را می‌توان به ارتباط [communication] نیز ترجمه کرد) میان مالکان خصوصی رقیب بنیان می‌یابد. یا به بیان دیگر، نقطهٔ پایان، همان تناقضی است که چنین جامعه‌ای درون خویش دارد. زیرا فردیت، به عنوان یک مطلق، برای توده‌ها درعمل به بی‌ثباتی یا «حدوث»[1] مطلق شرایط وجودی منتهی می‌شود، درست همان‌طور که مالکیت (بر خویشتن، بر چیزها) به یک خلع‌یدشدگی تعمیم‌یافته می‌انجامد.

یکی از تزهای مهم ایدئولوژی آلمانی که از سنت لیبرال اخذ شده اما علیه آن به کار می‌رود، این است که جامعهٔ «بورژوایی» مادامی به نحوی واگشت‌ناپذیر مستقر می‌شود که تفاوت‌های طبقاتی بر همهٔ دیگر تفاوت‌ها تفوق یافته و درعمل آنها را از میان بر دارند. اکنون خود دولت، فارغ از اینکه چقدر بیش‌رشدیافته به نظر برسد، صرفاً یکی از کارکردهای آن تفاوت‌ها است. اینجا است که تناقض میان جزئی‌گرایی و کلیت، فرهیختگی و سبعیت، گشودگی و حذف، در حادترین شکل خویش نمایان گشته، و تناقض میان ثروت و فقر، گردش سرتاسری اجناس و محدودیت در دسترسی به آنها، بهره‌وری به‌ظاهر نامحدود کار و حبس‌شدن کارگر در یک تخصص‌گرایی تنگ و باریک به مرز انفجار می‌رسد. هر فرد، هرچند مفلوک، به طور بالقوه به نماینده‌ای برای نوع بشر تبدیل شده است، و کارکرد هر گروه در مقیاسی جهانی تعریف می‌شود. بنابراین تاریخ در آستانهٔ آن است که از دل «پیشاتاریخ» خویش برآید.

درواقع کل بحث ایدئولوژی آلمانی می‌خواهد نشان دهد که این وضعیت فی‌نفسه تحمل‌ناپذیر است و با این حال، به واسطهٔ گسترش منطق خود، شامل مقدمات یک سرنگونی (*Umwälzung*) انقلابی است که به‌سادگی منجر می‌شود به جانشین‌شدن جامعهٔ بورژوایی/ مدنی با کمونیسم. بنابراین، گذار به کمونیسم وقتی قریب‌الوقوع می‌شود که شکل‌ها و تناقضات جامعهٔ بورژوایی/ مدنی به

---

1. contingency

کمال رسیده باشند. درواقع، جامعه‌ای که در آن مبادله کلی و جهان‌شمول شده، جامعه‌ای است که در آن، «تحول کلی نیروهای مولد» رخ داده است. در سرتاسر تاریخ، «نیروهای مولد» اجتماعی، که خود را در تمامی زمینه‌ها، از تکنولوژی تا علم و هنر، آشکار می‌سازند، تنها عبارت هستند از نیروهای افراد بسیار. اما، زین‌پس، این نیروها دیگر نمی‌توانند به عنوان نیروهای افراد مجزا عمل کنند؛ آنها فقط در شبکه‌ای تقریباً نامحدود از تعاملات بین انسان‌ها می‌توانند شکل گرفته و اثرگذار باشند. «رفع» تناقض نه بر بازگشت به اشکال محدودتر فعالیت و حیات انسانی، که بر تفوق جمعیِ «تمامیت نیروهای مولد» مبتنی است.

پرولتاریا، طبقهٔ کلی

این عبارت را می‌توان به نحوی دیگر بازنویسی کرد: پرولتاریا سازنده یا مقوّم طبقهٔ کلی تاریخ است، ایده‌ای که این متن، گویاتر و کامل‌تر از دیگر آثار مارکس آن را بیان می‌کند. درواقع، قریب‌الوقوعی تبدّل انقلابی و کمونیسم، متکی است بر انطباق تمام و کمالِ کلیت‌یابی مبادله و یک «طبقه» که، در همین زمانِ حاضر، در برابر طبقه‌ای بورژوایی که خودِ منفعت جزئی را به مقام کلیت رسانده صف‌آرایی کرده است؛ «طبقه‌ای» که، درمقابل، دارای هیچ منفعت جزئی نیست که از آن دفاع کند. پرولتر، محروم از هرگونه شأن و مالکیت[1]، و بنابراین، محروم از هرگونه «کیفیت جزئی» (*Eigenschaft*)، به طور بالقوه دارای تمامی آنها است. میانجیِ وجود او، عملاً، دیگر نه خود او، که، به طور بالقوه، همهٔ دیگر انسان‌ها هستند. اینجا باید بدین نکته توجه کنیم که معادل آلمانی «بدون مالکیت»، *eigentumslos* است. به رغم ملاحظات طعنه‌آمیز مارکس در قبال اشتیرنر، بعید است که اینجا آوای همان بازی با کلماتی را نشنویم که اشتیرنر از آن استفاده ـــ و سوءاستفاده ـــ کرده بود. اما اکنون این بازی با کلمات چرخیده و به مسیر مخالف هدایت می‌شود، یعنی علیه «مالکیت خصوصی»:

---

1. property

تنها پرولترهای کنونی که از هر خودکوشی[1] محروم‌اند، در موقعیتی هستند که به یک خودکوشی کامل که دیگر محدود نیست نائل شوند. این خودکوشی عبارت است از تصاحب تمامیتی از نیروهای مولد و تحول تمامیتی از ظرفیت‌های متضمن آن.[۱۹]

کلیت سلبی به کلیت ایجابی تبدیل می‌شود، محرومیت به تصاحب، از دست دادن فردیت به تحول «چندین وجهی» افراد، که هر یک از آنها بسگانه‌ای[2] است یگانه از روابط انسانی. این بازپس‌گیری تنها در صورتی برای هر شخص رخ می‌دهد که همزمان برای همه رخ دهد. «مراودهٔ کلی امروزی نمی‌تواند به دست افراد باشد، مگر آنکه به دست همگان باشد.»[۲۰] این امر توضیح می‌دهد که چرا انقلاب نه فقط از حیث نتیجه که از لحاظ شکل نیز کمونیستی است. آیا گفته خواهد شد که انقلاب به‌ناگزیر باید نمایانگر کاهش آزادی افراد باشد؟ برعکس، انقلاب همان آزادسازی حقیقی است. زیرا جامعهٔ بورژوایی/ مدنی، درست همان زمان که آزادی را به عنوان اصل خویش اعلام می‌کند، آن را نابود می‌سازد؛ حال آنکه در کمونیسم، که همانا سرنگونی انقلابی آن جامعه است، آزادی، به آزادی کارا تبدیل می‌شود، زیرا به نیازی درونی پاسخ می‌دهد که آن جامعه شرایطش را خلق کرده است. «به جای جامعهٔ بورژوایی کهنه، با طبقات و آنتاگونیسم‌های طبقاتی‌اش، اجتماعی خواهیم داشت که در آن، تحول آزاد هر نفر شرط تحول آزاد همگان است.»[۲۱]

بدین‌ترتیب، تز پرولتاریا در مقام «طبقهٔ کلی»، چکیدهٔ استدلال‌هایی است که مارکس را بر آن می‌دارد تا شرایط کارگر، یا به عبارت دیگر، شرایط کارگر مزدی، را آخرین مرحله از کل فرایند تقسیم کار بداند ـــ «تجزیهٔ» جامعهٔ مدنی.[۲۲] همچنین، مارکس می‌تواند قریب‌الوقوعی انقلاب کمونیستی را از زمان حاضر استنباط کند. حزبی به همین نام که همراه با انگلس مانیفست را برایش نوشت، حزبی «جدا» نیست، «منافعی جدا و مجزا از منافع مجموع

---

1. self-activity
2. manifold

کارگران» ندارد[۲۳]، «اصولی فرقه‌گرایانه» را مستقر نمی‌کند، بل صرفاً تجلی همین حرکت واقعی است که به پختگی می‌رسد و برای خود و برای جامعه در مقام یک کل، آشکار (manifest) می‌شود.

وحدت کنش

در همین حال، اینجا خطوط کلی نظریه‌ای ترسیم می‌شود که گرچه قاطعانه برچسب فلسفه را برنمی‌تابد، اما نمایانگر عزیمت‌گاهی جدید در فلسفه است. مارکس از خروجی فلسفه، بیرون رفته است. اما به‌سادگی به درون بازنگشته است ... این نکته را با مسأله‌ای بسیار قدیمی در اندیشهٔ دیالکتیکی می‌توانیم روشن کنیم. همان‌طور که پیشتر گفتم، گرچه انگارهٔ پرا\کسیس یا کنش انقلابی با وضوحی بی‌بدیل اعلام می‌کند که «تغییر جهان» بر فلسفهٔ ذات‌گرایانه به‌تمامی مهر پایان زده است، اما همچنان، به نحوی پارادکسی، در معرض این است که خود را همچون نام دیگری برای ذات انسان ارائه کند. همراه با انگارهٔ تولید، که اکنون مارکس به تحلیل آن می‌پردازد، این تنش افزایش می‌یابد. نه تنها بدین خاطر که یک تاریخ تجربی تمام‌عیار درباب تولید وجود دارد (که فیلسوف را وامی‌دارد تا اقتصاددان، مورخ، فن‌شناس، قوم‌شناس، الخ، باشد)، بل، پیش از هر چیز، بدین دلیل که مارکس یکی از کهن‌ترین تابوهای فلسفه را کنار می‌گذارد: تمایز ریشه‌ای میان پرا\کسیس و پوئسیس.

پراکسیس، از زمان یونانیان (که آن را امتیاز «شهروندان»، یا به بیان دیگر، اربابان، قرار دادند)، همان کنش «آزادانه‌ای» بود که طی آن انسان، در جستجوی کمال، تنها خویشتن خویش را محقق و متبدّل می‌سازد. در خصوص پوئسیس (از فعل *poiein* به معنای ساختن)، یونانیان اساساً آن را برده‌وار می‌دانستند، کنشی «ضروری» که تابع تمامی قید و بندهای رابطه با طبیعت و شرایط مادی است. کمال مورد نظر آن نه متعلق به انسان که متعلق به چیزها و محصولات مورد استفاده است.

بنابراین، اساس ماتریالیسم مارکس در ایدئولوژی آلمانی (که در عمل، ماتریالیسمی نوین است) در اینجا نهفته است: نه صِرف وارونه‌سازی سلسله‌مراتب ــ یا اگر بتوان چنین گفت، یک «کارگرگرایی نظری»، (که مورد اتهام هانا آرنت و دیگران بوده است[۲۴])، به بیان دیگر، اولویت پوئسیس نسبت به پراکسیس به واسطهٔ رابطهٔ مستقیم آن با ماده ــ بل یکی‌سازی این دو، یعنی این تز انقلابی که پراکسیس پیوسته به پوئسیس وارد می‌شود و برعکس. هیچ آزادیِ واقعی و کارایی وجود ندارد که تبدّلی مادی نیز نباشد، که به نحوی تاریخی در بیرون‌بود گی ثبت نشود. هیچ کاری نیست که تجلی‌گاه تبدّل نفس نباشد، چنان‌که گویی انسان‌ها قادراند شرایط وجودی‌شان را تغییر دهند و در عین حال یک «ذات» تغییرناپذیر را حفظ کنند.

و حال، چنین تزی به‌ناچار سومین بخش آن لوح سه‌لته‌ای کلاسیک را متأثر می‌سازد: تئوریا یا «نظریه» (که کل سنت فلسفی همچنان آن را در معنای ریشه‌شناختی «تأمل» می‌فهمید). تزهایی دربارهٔ فوئرباخ هرگونه تأملی را رد کرده و معیار حقیقت را کنش قرار داده بودند (تز دوم). به عنوان همتایی برای معادلهٔ «کنش = تولید» که آنجا وضع شد، ایدئولوژی آلمانی نیز گامی قاطع برمی‌دارد: تئوریا را همان «تولید آگاهی» قرار می‌دهد؛ یا به بیان دقیق‌تر، یکی از شقوق تناقضی تاریخی که تولید آگاهی بدان منجر می‌شود. این شق همان ایدئولوژی است، دومین ابداع مارکس در سال ۱۸۴۵ که از رهگذر آن، گویی، از فلسفه می‌خواهد تا خود را در آینهٔ کنش به نظاره بنشیند. اما آیا فلسفه خواهد توانست خود را در این آینه بازبشناسد؟

۳

ایدئولوژی یا بت‌وارگی: قدرت و انقیاد

در این فصل نیز باید کارهایی چند انجام دهیم. از یک سو، باید بحث تزهایی را پی بگیریم که مارکس در ایدئولوژی آلمانی طرح کرده است، به ترتیبی که روشنگر پیوندی باشد مستقر میان دریافت تاریخ بر مبنای تولید و تحلیل اثر سلطهٔ ایدئولوژیک در قلمرو آگاهی.

از سوی دیگر ــ چون امور هرگز چنان ساده نیستند ــ باید بفهمیم در نوسان غریب موجود در مفهوم ایدئولوژی چه می‌گذرد. برخلاف پنداشت خوانندهٔ امروزی که ایدئولوژی برایش به انگاره‌ای آشنا تبدیل شده (همزمان با اینکه کاربرد آن در جمیع جهات پراکنده گشته) و احتمالا بر این گمان است که این انگاره به محض ابداع به نحوی پیوسته و متصل طی طریق کرده، باید بگوییم که اصلاً چنین نبوده است. گرچه مارکس دائما به توصیف و نقد برخی «ایدئولوژی‌ها» می‌پرداخت، اما بعد از ۱۸۴۶ و به‌یقین بعد از ۱۸۵۲، هرگز دوباره از این اصطلاح استفاده نکرد (این انگلس بود که بیست و پنج سال بعد آن را نبش قبر نمود، در آنتی‌دورینگ [۱۸۷۸] و در لودویگ فوئرباخ و پایان

فلسفهٔ کلاسیک آلمان [۱۸۸۸]، آثاری که نشان‌دهندهٔ نقش‌آفرینیِ خود او بر صحنهٔ تاریخ مارکسیسم هستند). البته این بدان معنا نیست که مسائلی که ذیل اصطلاح ایدئولوژی شناسایی شدند به‌تمامی و به‌سادگی ناپدید گشتند: آنها ذیل سرفصل بت‌وارگی، که به خاطر شرحی مشهور در کاپیتال رواجی گسترده یافت، دوباره پدیدار خواهند شد. حال، این صرفاً نه یک اصطلاح جدید، که یک بدیل نظری راستین است، بدیلی که پیامدهای فلسفیِ انکارناپذیری دارد. بنابراین، همچنان‌که مسأله‌ساز ایدئولوژی را بررسی می‌کنیم، باید بکوشیم تا دلایلی را بفهمیم که مارکس را واداشتند تا آن را، دست‌کم به طور نسبی، با مسأله‌ساز دیگری جایگزین کند.

نظریه و کنش

از قرار معلوم، فلسفه مارکس را به خاطر مفهوم ایدئولوژی نبخشیده است. فلسفه دائماً در تقلای آن است که نشان دهد این مفهومی است کژساخت که هیچ معنای سرراستی ندارد و مارکس را در تناقض با خودش قرار می‌دهد (و این کار دشواری نیست: تنها کافی است تا نکوهش قاطع او درباب پندارها و گمان‌پردازی‌های آگاهی بورژوایی را که به نام علم تاریخ عرضه می‌شوند، در کنار لایهٔ ایدئولوژیک مهیبی قرار دهیم که به نام پرولتاریا، کمونیسم و مارکسیسم ساخته شد!). با این حال، فلسفه بی‌وقفه به همین نقطه بازمی‌گردد: گویی مارکس، با معرفی این اصطلاح مسأله‌ای را در پیشگاه فلسفه قرار داده است که اگر می‌خواهد همچنان فلسفه بماند باید بر آن فائق آید.[۱]

بعداً به این موضوع بازخواهم گشت. عجالتاً بگذارید بکوشیم چگونگی تطور مسأله‌ساز ایدئولوژی را در آثار مارکس نشان دهیم. حال، همان‌طور که نشان دادم، چینش ایدئولوژی آلمانی نه تنها بسیار آشفته است بل، درخصوص این موضوع، گمراه‌کننده نیز هست. طبق این چینش، نظمی که متن طی آن نوشته شده بود معکوس می‌شود، بخش جدلی به قسمتی متأخر منتقل شده و متن با بحث مربوط به پیدایش ایدئولوژی آغاز می‌شود که تاریخ تقسیم کار

را درون‌مایهٔ اصلی خود قرار می‌دهد. این گونه به نظر می‌رسد مفهوم ایدئولوژی درواقع برآمده از اشتقاق «روبنا» است (تعبیری که دست‌کم یک بار به کار می‌رود) از «زیربنا» که به وسیلهٔ «زندگی واقعی» ساخته می‌شود، به وسیلهٔ تولید. اساساً می‌توان آن را نظریه‌ای دربارهٔ آگاهی اجتماعی (*Bewusstsein*) دانست و مسأله نیز بر سر فهم این نکته است که چگونه آن آگاهی هم می‌توان متکی بر هستی اجتماعی باشد و هم، در عین حال، به نحوی فزاینده خودآیین شود، تا آنجا که ظهور یک «جهان» غیرواقعی و شبح‌وار ـــ به بیان دیگر، جهانی که از خودآیینی ظاهری بهره‌مند گشته است ـــ را موجب شود که خود را جانشین تاریخ واقعی می‌سازد. بنابراین شاهد یک شکاف بنیادی هستیم میان آگاهی و واقعیت که یک تحول تاریخی نوین، که مرحلهٔ پیشین را سرنگون می‌سازد، سرانجام با ادغام دوبارهٔ آگاهی در زندگی، آن را پُر خواهد کرد. پس این در اصل نظریه‌ای است درباب سوءبازشناسی یا پندار، یعنی عکس نظریه‌ای درباب دانش یا معرفت.

اما، اگرچه، همراه با مارکس، می‌توان کوشید تا «هستیِ» آگاهی ایدئولوژیک را بدین ترتیب توصیف کرد (و یافتن سوابق فلسفی فراوان برای چنین توصیفی چندان دشوار نیست ـــ که وسوسهٔ استفاده از آنها برای غنی‌کردن این توصیف و از بین بردن دشواری‌های آن را توجیه می‌کند)، اما اهدافی را که مارکس با این رویکرد در پی‌شان بود نمی‌توان دریافت. همچنین، نمی‌توان ویژگی‌های استنتاجات او یا کارکردهای مکملی (معرفت‌شناختی، سیاسی) را که طی مسیر منضم آن می‌کند توضیح داد.

بنابراین باید اندکی به ورای آن نسخه‌ای بازگردیم که به ما عرضه می‌شود. آنگاه روشن می‌شود که مسأله‌ساز ایدئولوژی در نقطه‌ای سر بر می‌آورد که دو مسألهٔ مجزا با یکدیگر تلاقی می‌کنند، مسائلی که در سال‌های قبل مصرانه حضور داشتند. از یک سو، مسألهٔ قدرت ایده‌ها: یک قدرت واقعی، و با این حال، قدرتی پاردکسی، زیرا نه از خود ایده‌ها بل تنها از نیروها و شرایطی مشتق می‌شود که ایده‌ها قادراند به آنها چنگ در اندازند.[۲] از سوی دیگر، مسألهٔ انتزاع، یعنی،

همان‌طور که دیدیم، مسألهٔ فلسفه (که باید آن را در معنایی گسترده فهمید، شامل کل گفتمان لیبرال، «خردگرایی» یا «اندیشهٔ انتقادی» که اکنون در فضای جدیدِ تبادل آرای سیاسی در حال تطوراند و سبب حذف نیروی واقعی مردم و دموکراسی از آن فضا می‌شوند، در عین آنکه مدعی نمایندگی آنها هستند).

این اشتیرنر بود که، به واسطهٔ تأکید بر کارکرد سلطه‌ای که از سوی ایده‌های عام اعمال می‌شود، ترکیب‌شدن این دو درون‌مایه را موجب گشت. اشتیرنر تز ایدئالیسم ــــ درباب قدرت مطلق ایده‌هایی که «بر جهان حکم می‌رانند» ــــ را به منتهای آن رساند. اما داوریِ ارزشی موجود در این تز را وارونه ساخت. ایده‌ها، در مقام بازنمایی امر مقدس، افراد را نه آزاد که منقاد می‌کنند. بدین‌ترتیب، اشتیرنر انکار قدرت (سیاسی و اجتماعی) واقعی را به نهایت می‌رساند، با این حال خواستار این است که شبکهٔ ایده‌ها و قدرت به اعتبار خود آن تحلیل شود. مارکس، برای نخستین بار در تاریخ فلسفه، از منظر «طبقه» به این مسأله پاسخ می‌دهد: نه از منظر «آگاهی طبقاتی» (عبارتی که هرگز ظاهر نمی‌شود)، بل با نشاندن طبقات بر پهنهٔ دوگانهٔ تقسیم کار و آگاهی، و درنتیجه، همچنین، با تبدیل تقسیم طبقاتی جامعه به شرط یا ساختار اندیشه.

ایدئولوژی مسلط

از این رو، درون‌مایهٔ سلطه باید در مرکز بحث قرار گیرد. مارکس نظریه‌ای درباب ساخته‌شدن یا تقویم ایدئولوژی‌ها در مقام گفتمان وضع نمی‌کند، در مقام سیستم‌های جزئی یا عمومیِ بازنمایی، که بعد به نحوی پس‌نگرانه صرفاً به طرح مسألهٔ سلطه بپردازد: این مسأله همواره پیشاپیش در دل ساخت و پرداخت این مفهوم وجود دارد. درمقابل، او نکته‌ای را پیش می‌نهد که کاملاً ورای بحث است:

> ایده‌های طبقهٔ حاکم در هر عصری ایده‌های حاکم‌اند، یعنی، طبقه‌ای که نیروی مادی حاکم بر جامعه است، در عین حال نیروی فکری حاکم بر آن نیز هست. طبقه‌ای که وسایل تولید مادی را در اختیار خود دارد، مهار

وسایل تولید ذهنی را نیز به دست دارد، طوری که ایده‌های کسانی که فاقد وسایل تولید ذهنی هستند، به طور کلی تابع آن‌اند. ایده‌های حاکم چیزی نیست جز بیان ایدئال روابط مادی مسلط، روابط مادی مسلطی که به صورت ایده‌ها دریافت می‌شود؛ همان روابطی که طبقه‌ای را طبقهٔ حاکم و بنابراین ایده‌های تسلط آن را می‌سازند. افرادی که طبقهٔ حاکم را تشکیل می‌دهد، از جمله دارای آگاهی هستند و پس می‌اندیشند.[۳]

خواهیم دید که آنچه آنها «می‌اندیشند»، اساساً، همان فرم کلیت است. بنابراین، یک استدلال پدیدارشناختی («بیان ایدئال»، «ایده‌های تسلط آن») و یک استدلال کاملاً جامعه‌شناختی («وسایل تولید» مادی و فکری در دست یک طبقه هستند) در قضیهٔ فوق درآمیخته‌اند. به بیان دقیق‌تر، این نه راه‌حل مارکس به مسألهٔ سلطه، بل فرمول‌بندی دوبارهٔ او از خود مسأله است.

مقابلهٔ این مسأله‌ساز (که به نحوی نظام‌مند با معنای دوگانهٔ واژهٔ «سلطه یافتن» بازی می‌کند: اعمال قدرت و «چیره شدن» یا بسط یافتن کلی و جهان‌شمول، معنایی که در واژهٔ آلمانی *herrschend* با وضوح بیشتری قابل‌دریافت است)، با کاربرد کنونی اصطلاح ایدئولوژی، چه مارکسیستی و چه غیر آن، آموزنده خواهد بود. خواهیم دید که کاربردهای این اصطلاح سر آن دارند تا در یکی از دو سوی یک خط مرزی کلاسیک قرار گیرند، میان امر نظری (مسأله‌ساز خطا یا پندار یا، به نحوی دیگر، مسأله‌ساز آنچه در یک نظریهٔ علمی «نامنتظره» است) و امر عملی (مسأله‌ساز اجماع، مسأله‌ساز سبک اندیشیدن یا نظام ارزشی‌ای که یک گروه یا جنبش اجتماعی را «منسجم» می‌سازد، یا یک قدرت مستقر را «مشروعیت» می‌بخشد)، حال آنکه مارکس کوشیده بود تا به ورای این تمایز متافیزیکی بازگردد. به همین دلیل است که سخن گفتن از ایدئولوژی، بدون آنکه یا از یک دگماتیسم پوزیتیوستی حکایت کند (ایدئولوژی، غیر یا دیگریِ علم است) یا از یک نسبی‌گرایی تاریخ‌گرایانه (اندیشه یک‌سره «ایدئولوژیک» است چون بیانگر هویت یک گروه است)، همواره با دشواری روبرو است. در عوض، مارکس به نوبهٔ خود در پی آن بود تا به واسطهٔ برقراری ارتباط میان هر گزاره

یا هر مقوله و شرایط ساخته‌شدن آن و منافع تاریخی ـ سیاسی دست‌اندرکار، در دل کاربرد مفهوم «حقیقت» تمایزی انتقادی ایجاد کند. این اما نشان‌دهندهٔ دشواری مفرطی نیز هست که بر سر راه اتخاذ بالفعل چنین موضعی وجود دارد، به‌ویژه در به کار بردن مقولاتی همچون «هستی»، «زندگی واقعی» یا «انتزاع».

خودآیینی و حدودِ آگاهی

بنابراین، بار دیگر می‌توانیم به پیدایش یا ساخته‌شدن آگاهی به شیوه‌ای مارکسی، رو کنیم. درواقع اینجا با یک سازوکار مبتنی بر پندار مواجه هستیم: مارکس نظامی از استعاره‌ها را به کار می‌بندد که منشأشان در دوردست به افلاطون می‌رسد («وارونگی واقعیت» در غار یا در «اتاق تاریک»).[۴] اما او این کار را به منظور اجتناب از دو ایدهٔ پابرجا در حوزهٔ سیاست انجام می‌دهد: ایدهٔ جهل توده‌ها، یا ضعف ذاتیِ سرشت انسان (که او را ناتوان از دستیابی به حقیقت می‌سازد)؛ و ایدهٔ تلقین (که از دست‌کاری عامدانه و درنتیجه «قدرت مطلق» قدرتمندان حکایت دارد)، که فلسفهٔ روشنگری در خصوص ایده‌های مذهبی و کارکرد آنها در مشروعیت‌بخشیدن به نظام‌های استبدادی، به طور گسترده از هر دوی آنها استفاده کرد.

با بسط طرح تقسیم کار به حد نهایی آن، مارکس مسیری دیگر یافت (یا مطرح ساخت)، و این‌گونه، از آن سود جست تا، به‌ترتیب، شکاف میان «زندگی» و «آگاهی»، تناقض میان «منافع جزئی» و «عام» و، سرانجام، شدت‌یافتن این تناقض در استقرار یک سازوکار قدرت خودآیین ولی غیرمستقیم (تفکیک کار یدی از کار ذهنی، که اهمیت آن را به زودی بررسی خواهم کرد) را توضیح دهد. در خاتمه، سازوکار ایدئولوژیک، که می‌تواند فرایندی اجتماعی نیز دانسته شود، همچون واگردانی شگفت‌انگیز عجز به سلطه پدیدار خواهد شد: منتزع‌شدن آگاهی، که بیانگر ناتوانی آگاهی در کنش‌گری در واقعیت است (از دست رفتن «درون‌ماندگاری» آن)، به منشأ قدرت تبدیل می‌شود، دقیقاً بدین خاطر که «خودآیین» می‌شود. این امر

همان چیزی نیز هست که، سرانجام، این امکان را فراهم می‌آورد تا براندازی انقلابی تقسیم کار را همان پایان ایدئولوژی بدانیم.

بدین منظور، ایده‌های مشتق از منابع متفاوت را باید در یک تعادل نظریِ متزلزل ترکیب نمود. مارکس، نخست، به ایدهٔ قدیمی بیگانگی و فرمی که فوئرباخ بدان بخشیده بود متوسل می‌شود (و درواقع همراه با آن، پیوسته «تسویه حساب» خود را پیش می‌برد)، به بیان دیگر، شکاف‌خوردن وجود واقعی، که پی‌آیند آن، فرافکنی و خودآیینیِ یک «بازتاب شبح‌وار»[1] است که گاه با موجودات موهوم الهیات و گاه با اشباح جادویی همانند می‌شود. او همچنین به ایده‌ای جدید درباب فردیت متوسل می‌شود، یعنی فردیت به عنوان رابطه یا یکی از کارکردهای روابط اجتماعی که دائماً در طول تاریخ دگرگون می‌شود، ایده‌ای که زایش (یا باززایی) آن را مابین تزهایی دربارهٔ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی مشاهده کردیم. با ترکیب این دو، به این تعریف صوری از فرایند ایدئولوژیک می‌رسیم: وجود بیگانه‌شدهٔ رابطهٔ میان افراد (که همان‌طور که دیدیم، مارکس برای فهم جنبه‌های «مولد» و «ارتباطی» آن، عموماً با واژهٔ «مراوده» بدان ارجاع می‌دهد ــ Verkehr آلمانی و commerce فرانسوی).[۵] از یک جهت، با آنکه اینجا همه چیز گفته شده است اما می‌توان وارد جزئیات شد، به بیان دیگر، چگونگی رخ‌دادن این امر در تاریخ را «نقل کرد»[2]؛ و این همان کاری است که مارکس با فراهم‌آوردن شرحی (دست‌کم اصولی) از توالی اشکال آگاهی مطابق با مراحل متفاوت تحول مالکیت و دولت انجام می‌دهد.

کلیت جعلی[3]

بنابراین از آغاز تاریخ دوگانگی یا تنشی وجود دارد میان تفکر و تقسیم کار (به زبان فلسفی، قطب‌های «درون‌بودگی» و «بیرون‌بودگی»). یکی صرفاً

---

1. fantastic reflection
2. relate
3. fictive universality

آن روی دیگری است، بازتاب آن از سوی افراد. به همین دلیل است که حدود ارتباط میان افراد (آنچه می‌تواند جهان کنش‌مندی آنها نامیده شود)، حدود جهان فکری آنها نیز هست. این، پیش از آنکه مسأله‌ای مربوط به منافع باشد، مسأله‌ای است مربوط به موقعیت یا افق وجودی. بگذارید تکرار کنیم که اینجا مارکس نظریه‌ای درباب «آگاهی طبقاتی» ارائه نمی‌دهد، یعنی نظامی از ایده‌ها که، آگاهانه یا غیر آن، بیانگر «اهداف» یک طبقه هستند. در مقابل، او نظریه‌ای ارائه می‌دهد دربارهٔ خصلت طبقاتی آگاهی، به بیان دیگر، حدود افق فکری آن، که بازتاب‌دهنده یا بازتولیدکنندهٔ آن حدود ارتباطی هستند که تقسیم جامعه به طبقات (یا ملت‌ها، الخ) مقرر می‌کند. مبنای این توضیح، مانع موجود در برابر کلیت است که بر شرایط مادی زندگی حک شده و ورای آن را تنها در تخیل می‌توان اندیشید. بنابراین به وضوح می‌توانیم ببینیم که هرچه این شرایط گسترده‌تر شوند، افق فعالیت انسان‌ها (یا «مراودهٔ» آنها) در تطابق بیشتر با تمامیت جهان خواهد بود و تناقض میان خیال و واقعیت بیشتر خواهد شد. آگاهی ایدئولوژیک، نخست، همان رؤیای یک کلیت ناممکن است. و می‌توانیم ببینیم که خود پرولتاریا نیز یک موضع حدّی را اشغال می‌کند، بیش از آنکه در مقابل ایدئولوژی باشد بر لبهٔ آن قرار دارد، نقطه‌ای که در آن، بی آنکه دیگر بیرونی داشته باشد، به آگاهی تاریخی واقعی تبدیل می‌شود. در برابر کلیت واقعی،[1] کلیت جعلی یا انتزاعی راهی جز ناپدیدی پیشِ رو ندارد.

پس چرا باید ایدئولوژی را همان عمومیت‌ها و انتزاعات آگاهی بدانیم؟ چرا در عوض آن را همچون یک آگاهی جزئی اصلاح‌ناپذیر نبینیم؟ مارکس برای توضیح اینکه چگونه یک جزئیت حرفه‌ای، ملی یا اجتماعی در قالب کلیت جلوه‌ای ایدئال می‌یابد (و متقابلاً، چرا هر امر کلی «انتزاعی» و هر امر ایدئال حاصل والایش‌یافتن یک منفعت جزئی است)، دو دلیل عرضه می‌کند. این دلایل درواقع در پیوند با یکدیگراند، با این وجود، دومی اولاتر از اولی است.

---

1. effective universality

دلیل نخست، که مشتق از آرای روسو است، عبارت از این است که هیچ تقسیم کار تاریخی‌ای بدون نهادها و، به‌ویژه، بدون دولت (و چه‌بسا بتوان گفت، بدون یک آپاراتوس) وجود ندارد. دولت، دقیقاً به واسطهٔ آن وحدت جعلی (یا اجماع) که باید بر جامعه تحمیل کند، از سازندگان انتزاع است. کلیت‌یابیِ جزئیت، بهای تأسیس دولت است، یعنی اجتماعی جعلی که قدرت منتزع‌سازیِ آن، فقدان واقعی اجتماع در روابط میان افراد را جبران می‌کند:

> از آنجا که دولت شکلی است که در آن افراد طبقهٔ حاکم منافع مشترک خویش را تصریح می‌کنند، شکلی که در آن کل جامعهٔ مدنیِ یک عصر متجلی می‌شود، درنتیجه، دولت میانجی تشکیل همهٔ نهادهای مشترک است و نهادها شکلی سیاسی به خود می‌گیرند. حاصل، این پندار است که قانون مبتنی بر اراده است، و درواقع مبتنی بر اراده‌ای که از مبنای واقعی‌اش منفک شده است ـــ مبتنی بر ارادهٔ آزاد.[۶]

اما ایدهٔ مکمل فوق‌العاده‌ای که مارکس به شرح خود می‌افزاید، تقسیم کار یدی و کار ذهنی است. از یک نظر، این امر به توصیف مربوط به ارتباط بیگانه‌شده وارد می‌شود و آنچه را صرفاً یک بالقوگی برای سلطه بود، به سلطهٔ واقعی و عملی تبدیل می‌کند؛ درنتیجه، نظریهٔ آگاهی را تغییر می‌دهد، آن را از دست همهٔ انواع روان‌شناسی (حتی روان‌شناسی اجتماعی) به در آورده و به مسأله‌ای در ارتباط با انسان‌شناسی سیاسی تبدیل می‌کند.

تفاوت فکری

به جای «تقسیم کار یدی و ذهنی»، ترجیح می‌دهم تا به طور کلی به تفاوت فکری[1] اشاره کنم، چون اینجا هم با تقابل میان انواع گوناگون کار مواجه هستیم ـــ مارکس به بازرگانی، حسابداری، مدیریت و تولید واقعی اشاره می‌کند ـــ و هم با تقابل میان کار و غیرکار، یا به طور کلی، فعالیت‌های «آزاد» یا

---

1. intellectual difference

غیرمزدی که در انحصار و مختص به معدودی از افراد هستند. (در کمونیسم، این فعالیت‌ها در دسترس همگان خواهند بود؛ و، به طور کلی، کمونیسم بدون الغای این تقسیم‌بندی قابل‌تصور نیست. این درون‌مایه یک بار دیگر در ۱۸۵۷، یعنی در نقد برنامهٔ گوتا، محوریت می‌یابد؛ این یکی از آن عناصر نادر و آشکارا یوتوپیایی است که همراه با ملاحظات مربوط به آموزشِ آینده، نقشی عیان در اندیشهٔ مارکس ایفا می‌کند.[۷] بعداً، همان‌طور که خواهیم دید، مسألهٔ آموزش و اتکای آن بر فرایند کاریِ سرمایه‌دارانه حائز اهمیت می‌شود ـــ یا، دوباره حائز اهمیت می‌شود.)

تحلیل تفاوت فکری، ما را به ورای دریافت‌های ابزارگرایانه ازرازورزی یا پنداری می‌برد که در خدمت قدرت مادی یک طبقه است. این تحلیل آن اصل سلطه‌ای را مشخص می‌کند که درون گسترهٔ آگاهی ساخته می‌شود و آن را از خودش جدا کرده و آثاری تولید می‌کند که خودشان مادی هستند. تفاوت فکری هم طرحی است برای تبیین جهان (آنجا که پای انگارهٔ ذهن یا عقل به میان می‌آید)، و هم فرایندی هم‌گستره با کل تاریخ تقسیم کار. مارکس این امر را صراحتا بیان می‌کند:

> تقسیم کار واقعی از لحظه‌ای به وجود می‌آید که تقسیم کار مادی و ذهنی پدید می‌آید. از این لحظه به بعد، آگاهی می‌تواند واقعاً به خود دلخوشی دهد که چیزی غیر از آگاهی بر پراتیک [کنش] موجود است، که واقعاً نمایانگر چیزی است بی‌آنکه چیزی واقعی را بنمایاند.[۸]

بنابراین تفاوت فکری همان‌قدر دارای مراحل تاریخی است که تقسیم کار. اما روشن است که آنچه بیش از هر چیز مورد توجه مارکس است همانا پیوندی است که آغازگاه‌های دوردست تمدن را به پدیدارهای جاری وصل می‌کند، یعنی آنگاه که یک حوزهٔ عمومی بورژوایی به وجود می‌آید: نقش ایده‌ها و ایدئولوگ در سیاست، و نقشی که از سوی خودآیینی نسبی آنها در خلق یک سلطهٔ عمومی ایفا می‌شود که نه سلطهٔ یک گروه خاص از

مالکان، بل درواقع سلطهٔ کل یک طبقه است. این پندار یا «ظاهر وانمودین که حاکمیت یک طبقهٔ خاص تنها حاکمیت ایده‌هایی خاص» (و بنابراین والایش منافعی جزئی به منافع عام) است، حاصل فعالیت ایدئولوژیست‌ها است (مارکس از «ایدئولوژیست‌های اندیشه‌پرداز فعال» طبقهٔ مسلط سخن می‌گوید[۱]). با این وجود، برای آنکه این اتفاق بیافتد، آن ایدئولوژیست‌ها نخست باید خود را «از حیث مسائل‌شان»، یعنی شیوهٔ اندیشیدن‌شان، رازورزانه سازند، و تنها به این دلیل می‌توانند چنین کنند که شیوهٔ زیست‌شان، یعنی جزئیت («استقلال») مشخص‌شان که فراوردهٔ تاریخ است، شرایط انجام این کار را در اختیارشان قرار می‌دهد. ایدئولوژیست‌ها در کنار طبقهٔ خویش هستند، درست همان‌طور که ایده‌هایی که تولید می‌کنند (عقل، آزادی، بشر) ورای روال‌های اجتماعی است.

پس آیا باید گفت تحلیل مارکس، درنهایت، عبارت است از ارائهٔ طرح کلی جامعه‌شناسی سیاسیِ متفکران مدرن (یا طرح کلی جامعه‌شناسی دانش ــ *die Wissenssoziologie* [۹])، که با تاریخی از نحوهٔ شکل‌گیری و کارکرد آنها ترکیب شده است؟ این خوانش نادرست نیست اما احتمالاً بسیار محدود است. درواقع، نیت مارکس متوجه تفاوتی است که در کل تاریخ جریان دارد و فی‌نفسه هم متفکران حرفه‌ای را متأثر می‌سازد و هم غیرمتفکران را. هیچ‌کس بیرون این تقسیم‌بندی قرار نمی‌گیرد (همان‌طور که نمی‌تواند بیرون تفاوت جنسی قرار گیرد). بر همین اساس، این تفاوت، از حیث تعیّن‌بخشی چندعلتی به اشکال پیاپی تفاوت طبقاتی، بُعدی از سلطه را عیان می‌کند که از ابتدا ملازم آن است و لاینفک از بنیادنهادن فرهنگ و دولت. بنابراین، این تفاوت پیوسته از سوی خود «ایدئولوژیست‌ها» پرورش می‌یابد، اما بیش از آنکه آفریدهٔ آنها باشد، شرطی است تاریخی برای وجودشان. برای فهم اهمیت این ایده، باید راه خود را به سوی فلسفهٔ هگل کج کنیم.

---

۱. لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، پیشین، ص ۳۳۲.

متفکران و دولت

مارکس پرولتاریا را در مقام «طبقهٔ کلی» توصیف کرد، توده‌ای که به‌واقع فراتر از شرایط طبقه قرار می‌گیرد، توده‌ای که جزئیتش در خودِ شرایط وجودی آن انکار می‌شود. اما او نمی‌توانست این ایده را فرمول‌بندی کند اگر که هگل، در فلسفهٔ حق خویش در سال ۱۸۲۱، نظریهٔ «مرتبهٔ کلی»[1] را نپرورانده بود.[۱۰] از این اصطلاح چه باید بفهمیم؟ ارجاع آن به گروه صاحب‌منصبان دولتی و کارکرد جدیدی است که آنها پس از مدرنیزاسیون متعاقب انقلاب کسب کرده بودند. با این وجود، در این خصوص باید محتاط باشیم. از منظر هگل، به طور کلی نقش صاحب‌منصبان نه صرفاً مدیریتی که اساساً فکری است؛ و، همبسته با این امر، به واسطهٔ ادغام متفکران (*die Gelehrten* ـــ فرهیختگان) در دولت (به بیان دیگر، «خدمات عمومی») است که آنها می‌توانند تقدیر حقیقی خود را بیابند. زیرا این دولت است که به آنها شرایط و مادهٔ لازم برای فعالیت اندیشورانه‌شان را اعطا می‌کند، دولتی که در آن، منافع جزئیِ متفاوتِ جامعهٔ مدنی باید با یکدیگر سازگار گشته و به سطح منفعت عمومی ارتقا یابند. دولت، که نزد هگل کلی است، به نحو «در خود» متفکران را (از باور و اشکال گوناگون وابستگی شخصی) «آزاد» می‌کند، درنتیجه آنها می‌توانند در خدمت آن، و در کل جامعه، عمل وساطت یا نمایندگی را انجام داده و بدین‌ترتیب، کلیتی را که هنوز انتزاعی است، به سطح «خودآگاهی» برسانند.

باید اذعان داشت که این نظریه‌پردازی با قدرتمندی و پیش‌نگری قابل‌ملاحظه‌ای، بیانگر لب چارچوب مدیریتی و آموزشی و ساختار تحقیق علمی و آرای عمومی است که دولت‌های معاصر را (به ترتیبی که همان‌قدر از لیبرالیسم محض دور است که از اقتدارگرایی) به‌تدریج برای سامان‌دهی اجتماعی[2] توان‌مند می‌سازند. اگر این نکته را مدنظر نداشته باشیم، قدرتِ

---

1. universal Stand
2. social regulation

نظریه‌پردازیِ ایدئولوژی نزد مارکس را، که هم از لحاظ اهداف و هم از لحاظ مسائلی که طرح می‌کند معکوس نظریه‌پردازی فوق است، در نخواهیم یافت.

تحلیل تفاوت فکری، به شرط آنکه هم در مسیر دانش هدایت شود و هم در مسیر سازمان و قدرت، احتمالاً پیش از هر چیز، عمیقاً روشنگر سرشت فرایندهای سلطه است. جای شگفتی نیست که معتبرترین مارکسیست‌های فلسفی (بگذارید تنها به چهره‌هایی چنان ناهمگون از قبیل گرامشی، آلتوسر و آلفرد زون ـ ریتل[1] اشاره کنیم)، همواره به نحوی از انحا «رفع» تاریخی این تفاوت را از ویژگی‌های بنیادین کمونیسم دانسته‌اند. مارکس صرفاً بدین راضی نبود که تزهای هگلی را روی سرشان بنشاند و کارکردی در راستای استیلا و تقسیم را به متفکران نسبت دهد («تلقین ایدئولوژیک»، چنان‌که جنبش می ۶۸ می‌گفت)، او دقیقاً به توصیف آن تفاوت انسان‌شناختی روی آورد که شالودهٔ فعالیت آنان و خودآیینی کارکردشان را تشکیل می‌دهد.

این یک تفاوت طبیعی نیست (گرچه به نحوی چالش‌برانگیز خود را ذیل کارکردهای متمایز ارگانیسم بیان می‌کند)، زیرا تشکیل و تبدیل آن در تاریخ رخ می‌دهد. همچنین، تفاوتی نیست که «بنیادنهاده» شده باشد، در این معنا که محصول تصمیمات صرفاً سیاسی باشد (گرچه از سوی نهادها تقویت شده، مورد استفاده قرار گرفته و بازتولید می‌شود). این تفاوتی است که در ذات فرهنگ تمدن‌های متوالی جای دارد و ریسمان امتداد را از میان‌شان می‌گذراند. مارکس این تفاوت را، از لحاظ عمومیت، کمابیش هم‌سطح با تفاوت میان جنس‌ها یا تفاوت میان زیست شهری و روستایی قرار می‌دهد. این تفاوت که در کل سازمان اجتماعیِ کار ادغام شده است، همهٔ کنش‌ها و همهٔ افراد را از خودشان جدا می‌سازد (زیرا کنش، در معنای کامل خود ـــ یعنی پراکسیس و پوئسیس ـــ نه می‌تواند به‌تمامی جسمی باشد و نه به‌تمامی فکری، بل باید رابطه‌ای باشد تکمیل‌گرانه و متقابل میان هر دوی این سویه‌ها). اگر چنین نبود، «متفکران» حرفه‌ای نمی‌توانستند به ابزارهای

---

1. Alfred Sohn-Rethel

گرامشی

آثار آنتونیو گرامشی (۱۹۳۷ ـ ۱۸۹۱)، که پس از لنین، بزرگترین رهبر فکریِ جنبش کمونیستی در اروپا بود، مشتمل است بر سه دسته متن که از جایگاه‌هایی بسیار متفاوت برخوردارند: نوشته‌های سیاسی؛ یادداشت‌های زندان، که پس از دستگیری گرامشی از سوی حکومت فاشیستی ایتالیا نوشته و بعد از جنگ جهانی دوم منتشر شدند؛ و مکاتبات (شامل نامه‌هایی که در زندان نوشت).

موسولینی، چنان که لاف می‌زد، نتوانست «این مغز را از کار بیاندازد»، و ثمرهٔ آن محنت جسمی و اخلاقی که گرامشی متحمل شد، درنهایت، یادبودی فکری بود که برانگیزندگی بالقوگی‌های آن هنوز خاتمه نیافته است.[۱۱]

اندیشهٔ گرامشی را نمی‌توان در چند سطر خلاصه کرد. پس، بگذارید فقط به چهار درون‌مایه‌ای اشاره کنیم که ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر دارند: (۱) گرامشی، به شیوه‌ای یک‌سره بیگانه با «ماتریالیسم دیالکتیکی»، مارکسیسم را یک «فلسفهٔ پراکسیس» می‌دید و آن را، نخست (یعنی در زمان انقلاب روسیه در ۱۹۱۷ و جنبش «شوراهای کارگری» در تورین)، تصدیق اراده‌ای در برابر تقدیرگراییِ سازمان‌های سوسیالستی می‌دانست و، بعداً (ملهم از ماکیاولی)، یک «علم سیاست» که هدفش ساختن عناصر هژمونیِ تولیدکنندگان است؛ (۲) این درون‌مایه در پیوند است با «توسیع» نظریهٔ مارکسیستیِ دولت، که در عین آنکه تعیّن طبقاتی را کنار نمی‌نهد، بر سرشت مکملِ «موازنهٔ نیروها» و «اجماع» کسب‌شده از طریق نهادهای فرهنگی تأکید می‌کند؛ (۳) این یک، توضیح می‌دهد که چرا گرامشی بخش قابل‌ملاحظه‌ای از تحقیقات ناتمامش را وقف تاریخ و تحلیل کارکرد انواع متفاوت متفکران یا روشنفکران نمود، با این نیت که «بند» اندام‌واری را اصلاح کند که آنها را، هنگام فرازآمدنِ یک طبقهٔ اجتماعی جدید، به توده‌ها می‌پیوندد؛ (۴) این تفکر انتقادی دارای بُعدی اخلاقی نیز هست، نه تنها ضمن جستجو برای یک اخلاقیات یا یک «شعور مشترک»[۱] برای کارگران که بتواند آنان را از هژمونیِ بورژوایی رهایی بخشد، بل ضمن تلاش برای فرمول‌بندی و به کار بستن یک اصل تنظیمی برای کنش سیاسی که اساساً سکولار بوده و نوک پیکانش متوجه همهٔ اشکال ایدئولوژی مسیحایی است («بدبینی عقل، خوش‌بینی اراده»).

---

۱. common sense که عموماً به «عقل سلیم» برگردانده می‌شود.

یک نابرابری دائمی تبدیل شوند، ابزارهای یک سلسله‌مراتب نهادین میان «مسلط» و «تحت سلطه» (یا «حاکم» و «محکوم»،[1] چنان‌که بعدها گرامشی گفت). به بیان دیگر، آنها نمی‌توانستند، در بخش اعظم تاریخ، این نابرابری را به شرطی مادی برای کار، مبادله، ارتباط و مشارکت تبدیل کنند.

سرگشتگی ایدئولوژی

مع‌الوصف، باید پرسید چرا مارکس مستقیماً همین مسیر را ادامه نداد. همان‌طور که پیشتر گفتم، اینجا دلایل درونی به نحوی تنگاتنگ با دلایل مقطعی ترکیب شده‌اند که خود نشان‌دهندهٔ آن چیزی هستند که، به رغم تلاش مارکس برای بازگشت به مادیت تاریخ، هنوز در دیدگاه او جلوه‌ای انتزاعی یا حتی نظرورزانه دارد.

با توجه به دریافت مارکس دربارهٔ پرولتاریا، ایدهٔ ایدئولوژی پرولتاریا (یا ایدهٔ یک «ایدئولوژی پرولتری» که، همان‌طور که می‌دانیم، بعداً اقبال فراوانی می‌یابد) آشکارا هیچ معنایی ندارد. درواقع، پرولتاریا بیش از آنکه به معنای یک «طبقهٔ» خاصِ منفک از کل جامعه باشد، به معنای یک «نا-طبقه» است که درست ماقبل انحلال همهٔ طبقات تشکیل می‌شود و فرایند انقلاب را می‌آغازد. به همین دلیل، هنگام سخن گفتن از آن، مارکس ترجیحاً از اصطلاح *masse* (توده، یا توده‌ها) استفاده می‌کند و آن را علیه معنای تحقیرآمیزی به کار می‌بندد که متفکران بورژوای روزگارش از آن استنباط می‌کردند. توده‌های پرولتر، درست همان‌طور که اساساً فاقد مالکیت (*eigentumslos*) هستند، در خصوص واقعیت نیز اساساً «فاقد پندار» (*illusionslos*) هستند، اساساً بیرونِ جهان ایدئولوژی قرار دارند و انتزاعات و بازنمایی‌های ایدئال آن از رابطهٔ اجتماعی برای آنها «وجود ندارد». مانیفست نیز همین را می‌گوید و این ایده را ضمن عباراتی روشن می‌کند که زان پس شهره گشتند، عباراتی که امروز چه‌بسا مایهٔ خنده باشند، عباراتی از قبیل «کارگران میهن ندارند».[۱۲] به همین

---

1. the "governing" and the "governed"

ترتیب، آنها آزاداند از باورها، امیدها یا ریاکاری‌های مذهب، اخلاقیات و قانون بورژوایی. به همین دلیل، آنها نمی‌توانند دارای «ایدئولوگ‌هایی» باشند که قصدشان آموزش یا هدایت آنها است، یعنی «روشنفکران ارگانیک»، چنان‌که گرامشی بعدها می‌نامدشان. (مارکس به‌یقین خود را از این دست متفکران نمی‌دانست و این امر دشواری‌هایی فزاینده آفرید مادامی که نوبت به مفهوم‌پردازی کارکرد نظریهٔ خود او در کنش انقلابی رسید. یک بار دیگر، این انگلس بود که باید گام حیاتی را برمی‌داشت و به عبارت «سوسیالیسم علمی» کاربردی عام می‌بخشید.)

وقایع سال‌های ۵۰-۱۸۴۸ تأکیدی بی‌رحمانه بودند بر اینکه تا چه حد این نگاه دور از واقعیت است. درواقع، چه‌بسا این وقایع کافی بوده باشند تا، اگر نه ایدهٔ نقش کلی پرولتاریا (در تاریخ جهانی و تبدّل انقلابی کل جامعه) که بدون آن مارکسیسمی در کار نخواهد بود، بل به‌یقین ایدهٔ پرولتاریا در مقام «طبقهٔ کلی» کنار گذاشته شود. در این ارتباط، جذاب‌ترین متن، هجدهم برومر لویی بناپارت است که پیشتر بدان اشاره کردیم. برای بررسی مفصل این متن حقیقتاً به مجال بیشتری نیاز داریم. آنجا، جستجو برای استراتژی‌ای که به وسیلهٔ آن طبقهٔ کارگر بتواند با ضدانقلاب روبرو شود، با تحلیلی جدید از شکاف تاریخی میان آنچه مارکس «طبقهٔ در خود» و «طبقهٔ برای خود» می‌نامد ترکیب می‌شود، شکاف میان شرایط زیستی صرف و یک جنبش سیاسی سازمان‌یافته ــ و این را نه فقط از منظر عقب‌ماندن آگاهی از زندگی، بل همچون پیامد گرایش‌های اقتصادی متناقض می‌فهمد، گرایش‌هایی که او اکنون آنها را هم عامل اتحاد کارگران می‌داند و هم عامل رقابت میان آنان.[۱۳] تجربهٔ بلافصل فرانسه، همچنین آلمان و انگلستان، عملاً قدرتی را عیان کرد که از سوی ناسیونالیسم و اسطوره‌های تاریخی (جمهوری‌خواهانه یا سلطنت‌طلبانه) و حتی اشکال دینی بر پرولتاریا اعمال می‌شد، همچنین آشکارگر قدرت ماشین‌های سیاسی و نظامی نظم مستقر بود. چگونه این تز نظری که شرایط تولید ایدئولوژی به طور ریشه‌ای بیرون از وضعیت پرولتاریا

هستند می‌بایست با مشاهدهٔ درهم‌تنیدگی روزمرهٔ این دو سازش می‌یافت؟ جالب‌توجه است که مارکس هرگز به انگاره‌ای تلویحاً اخلاقی، از قبیل آگاهی کاذب (که بعداً توسط لوکاچ و دیگران به کار رفت)، متوسل نشد، همان‌طور که هرگز از ایدئولوژی پرولتری یا آگاهی طبقاتی سخن نگفت. اما این مشکل، در نوشته‌های او آشکارا جلوه‌گر گشت و به سرپوش‌گذاری بر خود مفهوم ایدئولوژی منجر شد.

عامل دیگری نیز دست اندر کار است تا همین نتیجه حاصل شود: دشواری پیش روی مارکس برای تعریف اقتصاد سیاسی بورژوایی ـــ به‌ویژه کلاسیک‌ها، کنه، اسمیت و ریکاردو ـــ به منزلهٔ «ایدئولوژی»، زیرا این گفتمان نظری که شکل‌اش «علمی» بود و نیت آن آشکارا فراهم آوردن بنیان‌های سیاست لیبرالیِ صاحبان سرمایه، نه کاملاً ذیل مقولهٔ ایدئولوژی جای می‌گرفت (که با انتزاع و وارونه‌سازی واقعیت سرشت‌نمایی می‌شود)، و نه ذیل یک تاریخ ماتریالیستی از جامعهٔ مدنی، زیرا مبنای آن این اصل بود که شرایط بورژوایی تولید جاودانه هستند (یا رابطهٔ میان کارگران مزدی و سرمایه ثابت است). دقیقاً همین نیاز به خلاص‌کردن خود از این معضل بود که مارکس را واداشت تا برای سال‌ها خود را وقف «نقد اقتصاد سیاسی» کند، نقدی که از مطالعهٔ مفصل آثار اسمیت، ریکاردو، هگل، مالتوس، مورخان و آمارگران مایه می‌گرفت. و این نقد، به نوبهٔ خود، مفهومی جدید برپا ساخت، مفهوم بت‌وارگی کالایی.

بت‌وارگی کالایی

نظریهٔ بت‌وارگی عمدتاً در بخش یکم جلد یکم کاپیتال تشریح می‌شود.[۱۴] این نظریه نه تنها نقطه‌ای رفیع در کارِ فلسفیِ مارکس، که به‌تمامی در کار «انتقادی» و «علمی» او ادغام گشته، بل یکی از عالی‌ترین سازه‌های نظریِ فلسفهٔ مدرن است. نظریهٔ بت‌وارگی به دشواری زبانزد است، گو اینکه ایدهٔ کلی آن نسبتاً ساده است.

اینجا به خاستگاه‌های اصطلاح «بت‌وارگی» نمی‌پردازم، همچنین به رابطهٔ آن با نظریه‌های دین در قرون هجدهم و نوزدهم، یا جایگاهی که مارکس، با قبول این اصطلاح، در تاریخ مسألهٔ بت‌وارگی، به طور کلی، اشغال می‌کند.[۱۵] و نیز، اینجا مجال آن نیست که نقشی را بررسی کنم که این بحث در کل بنای کاپیتال عهده‌دارش است، نقشی که به‌ویژه با توضیح شکل «وارونه‌ای» ایفا می‌شود که در آن، همان‌طور که مارکس می‌گوید، پدیدارهای ساختاری شیوهٔ تولید سرمایه‌داری (که همگی در رابطه‌اند با طریقی که طی آن، گسترش ارزش سرمایه از «کار زنده» تغذیه می‌کند) در «سطح» روابط اقتصادی فهمیده می‌شوند (در جهان رقابت میان اشکال متفاوت سرمایه، سود، اجاره، بهره و نرخ‌های هر یک).[۱۶] با این حال، می‌کوشم ارتباط متن مارکس را با میراث دوگانه‌ای توضیح دهم که امروز می‌تواند از آنِ او دانسته شود: از یک سو، ایدهٔ شیءوارگی جهان بورژوایی در اشکال «کالایی‌شدنِ» تعمیم‌یافتهٔ فعالیت‌های اجتماعی؛ از سوی دیگر، برنامهٔ تحلیل شیوهٔ انقیادی که فرایند مبادله متضمن آن است، شیوه‌ای که بیان نهایی خود را در مارکسیسم ساختارگرا می‌یابد.

مارکس به ما می‌گوید، «بت‌وارگی کالا» درواقع عبارت از این است که «رابطهٔ اجتماعی معین خود انسان‌ها ... نزد آنان شکل شبح‌وار رابطهٔ اشیاء را به خود گرفته است.» یا، به نحوی دیگر، «در نظر تولیدکنندگان، مناسبات[۱] اجتماعی میان کارهای خصوصی‌شان ... به مثابهٔ مناسبات شیءگون (dinglich) بین اشخاص و مناسبات اجتماعی بین اشیاء» جلوه می‌کند.[۱۷]

کالاهای تولید و مبادله‌شده که ابژه‌های مادی مفیدی هستند و به خودی خود مطابق‌اند با نیازهای فردی یا جمعی، کیفیت دیگری نیز دارند که در عین غیرمادی‌بودن به همین اندازه ابژکتیو است: ارزش مبادله‌ای (که به طور کلی در شکل قیمت بیان می‌شود، یعنی مبلغ معینی از پول). این کیفیت که منضم تک‌تک آنها است، بلافاصله کمیت‌پذیر می‌شود: اتومبیلی ۵۰۰

---

۱. relations، همه جا به «روابط» برگردانده شده است، مگر در موارد عیناً نقل‌شده‌ای که در آنها مترجم معادل «مناسبات» را به کار برده بود.

کارل مارکس، بت‌وارگی کالا و راز آن
(کاپیتال، جلد یکم، بخش یکم، قسمت چهارم)

پس، سرشت معماگونهٔ محصول کار، آنگاه که شکل کالا به خود گرفته است، از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ آشکارا از خود همین شکل ... یکسانی یا همانندی کارهای انسانی شکل شئ‌وار محصولات کار را به خود می‌گیرد، آنگاه که در شیئیت‌شان به عنوان ارزش همانندند؛ مقدار زمانی که نیروی کار انسانی مصرف شده، شکل مقدار ارزش محصول کار را پیدا می‌کند؛ و سرانجام، مناسبات بین تولیدکنندگان با یکدیگر، مناسباتی که بستر اهداف و علایق اجتماعی کار آنها است، به شکل رابطهٔ اجتماعی محصولات کار در می‌آید.

بنابراین، راز و رمز شکل کالا صرفاً در این امر نهفته است که این شکل سرشت اجتماعی کار انسان را در چشم او، همچون سرشت شئ‌وار خود این محصولات، همچون اجتماعیت‌یافتن ویژگی طبیعی چیزها نمایان می‌سازد و از همین‌رو رابطهٔ اجتماعی تولیدکنندگان را با کل کار به صورت رابطهٔ اجتماعی بین اشیاء که خارج از انسان وجود دارد، در نظر او جلوه می‌دهد. از راه این بده‌بستان است که محصولات کار به کالا، به چیزی محسوس اما فراسوی حواس، یا به چیزی اجتماعی مبدل می‌شوند. به همین طریق، تأثیری که یک شئ بر عصب بینایی می‌گذارد، نه همچون تحریک عصب انسان، بلکه همچون شکل عینی چیزی خارج از چشم نمودار می‌شود. البته در عمل دیدن، نور واقعاً از چیزی، از شیئی خارجی، به چیز دیگری، یعنی چشم انتقال می‌یابد. این یک رابطهٔ فیزیکی بین اشیاء فیزیکی است. برعکس، شکل کالا و رابطهٔ ارزشی محصولات کار که این شکل در قالب آن نمایان می‌شود، مطلقاً هیچ ربطی به ماهیت طبیعی کالا و مناسبات شئ‌وار برآمده از آن ندارد. تنها رابطهٔ اجتماعی معین خود انسان‌ها است که در اینجا و نزد آنان، شکل شبح‌وار رابطهٔ اشیاء را به خود گرفته است. بنابراین، برای یافتن همانندی‌ها یا تمثیلی از این دست، باید گریزی به وادی مه‌آلود مذهب بزنیم. آنجا آفریده‌های سر انسان، همچون پیکره‌های قائم‌به‌ذات نمودار می‌شوند که گویی حیاتی از آن خویش دارند و با یکدیگر و با انسان‌ها در رابطه‌اند. چنین‌اند محصولات دست انسان‌ها در جهان کالا. من این را بت‌وارگی می‌نامم، سرشتی که به محض تولید محصولات کار به مثابهٔ کالا، خود را به آنها می‌چسباند و بنابراین از تولید کالایی جدایی‌ناپذیر است.

نقل از: سرمایه، جلد یکم، پیشین، صص ۲ - ۱۰۱. (طبق توضیح مترجم، این قسمت ترجمهٔ کمال خسروی است.)

کیلوگرم است و ۱۰۰۰۰ پوند می‌ارزد. طبیعتاً، برای هر کالا این کیمیت، بر اساس زمان و مکان، متغیر است، یعنی در نتیجهٔ رقابت و سایر نوسان‌های کمابیش بلندمدت. با این وجود، چنین تغییراتی ظاهر رابطهٔ درونی میان کالا و ارزش آن را از میان نبرده و درواقع ابژکتیویته یا عینیتی افزون را به آن اعطا می‌کنند: افراد به ارادهٔ خویش به بازار می‌روند، اما اینکه ارزش (یا قیمت) کالاها در بازار دچار نوسان می‌شود، ناشی از تصمیمات آنها نیست. درمقابل، این نوسان ارزش است که شرایط دسترسی افراد به کالاها را تعیین می‌کند. بنابراین، انسان‌ها ذیل «قوانین ابژکتیو» گردش کالاها که در مهار تغییرات ارزشی هستند، باید وسایل ارضای نیازهای خود را بجویند و روابط میان خدمات متقابل و اجتماع یا روابط کاری‌ای را که به وساطت یا با اتکا بر روابط اقتصادی ایجاد می‌شوند تنظیم نمایند. مارکس این ابژکتیویتهٔ اولیه را، که به محض وجود رابطه‌ای ساده با کالاها در بازار، ظاهر می‌شود، به عنوان آغازگاه مدل ابژکتیویتهٔ کلی پدیدارهای اقتصادی و قوانین‌شان ارائه می‌دهد؛ اینها همان قوانین مورد مطالعهٔ اقتصاد سیاسی هستند که بی‌وقفه آنها را با ابژکتیویته یا عینیت قوانین طبیعت مقایسه می‌کند ــ چه صراحتاً و با استفاده از مفاهیم مکانیک و دینامیک، و چه تلویحاً و با استفاده از روش‌های ریاضی.

آشکارا، رابطه‌ای بی‌واسطه وجود دارد میان این پدیدار (از این حیث که چیزها بدین ترتیب «خود را نمایان می‌کنند») و کارکرد پول. ارزش مبادله‌ای، به عنوان قیمت، و بنابراین به عنوان یک رابطهٔ مبادله‌ایِ دست‌کم بالقوه در قبال مبلغی پول، خود را نمایان می‌سازد. اساساً، این رابطه متکی بر پولی نیست که به طور بالفعل خرج شده یا دریافت شده یا صرفاً با نشانه‌ای (پول اعتباری، اسکناس‌هایی که «گردش دستوری»[1] یافته‌اند و غیره) بازنمایی می‌شود: در تحلیل نهایی، و به‌ویژه در بازار جهانی (یا یونیورسال) که مارکس آن را فضای حقیقی تحقق روابط کالایی می‌داند، مرجع پولی باید وجود داشته و «اثبات‌پذیر» باشد. حضور پول در مقابل کالاها، به عنوان شرطی برای

---

1. forced currency

گردش آنها، عنصری را به بت‌وارگی می‌افزاید و باعث می‌شود بفهمیم چرا از این اصطلاح استفاده می‌شود. اگر به نظر می‌رسد کالاها (خوراک، پوشاک، ماشین‌ها، مواد خام، اشیاء تجملی، اجناس فرهنگی، و حتی بدن روسپیان ــــ و خلاصه، کل دنیای ابژه‌های انسانی که تولید و مصرف می‌شوند) دارای ارزش مبادله‌ای هستند، چنین می‌نماید که پول، به نوبهٔ خود، همان ارزش مبادله‌ای باشد، و بر همین اساس، ذاتاً این قدرت را دارد که برتری یا قدرتی را که سرشت‌نمای آن است، به کالاهایی منتقل کند که «با آن وارد رابطه می‌شوند». به همین دلیل است که پول به خاطر خود آن جستجو می‌شود، اندوخته می‌شود، ابژه‌ای دانسته می‌شود که همگان نیازمند آن هستند و با هراس و احترام، میل و انزجار همراهی می‌شود (ویرژیل، شاعر رومی، در مصرعی مشهور که مارکس آن را نقل می‌کند چنین نوشت: «حرص نفرین‌شده برای طلا»[۱]، همچنین در کتاب مکاشفات، پول آشکارا با دیو یا همان شیطان این‌همان می‌شود).[۱۸]

این رابطهٔ پول با کالاها، که به ارزش آنها در بازار «شکل مادی می‌بخشد»، متکی است بر خرید و فروش‌های منفرد، اما شخصیت افرادی که این خرید و فروش‌ها را انجام می‌دهند هیچ موضوعیتی نسبت به آن ندارد؛ از این حیث، آنها کاملاً تعویض‌پذیر هستند. بنابراین، شاید این رابطه یا همچون پیامد قدرت «فوق‌طبیعی» پول تلقی شود که حرکت کالاها را آفریده و بدان جان می‌دهد و ارزش تباهی‌ناپذیر خود را در پیکرهای تباهی‌پذیر کالاها تجسم می‌بخشد؛ یا، از سوی دیگر، همچون پیامد «طبیعی» رابطهٔ میان کالاها دانسته شود که بیانگر ارزش آنها است و نسبت‌هایی که طبق آنها، می‌توانند به واسطهٔ نهادهای اجتماعی مبادله شوند.

درواقع، این دو دریافت متقارن بوده و بر یکدیگر متکی هستند: آنها همراه با هم تحول می‌یابند و دو دقیقه از تجربهٔ افراد (در مقام «تولیدکننده ــ مبادله‌کننده») از پدیدارهای گردش و بازار را بازنمایی می‌کنند، پدیدارهایی

---

۱. *auri sacra fames* ــــ رجوع کنید به سرمایه، جلد یکم، پیشین، ص ۱۸۳، پانویس ۹.

که شکل عمومی کل حیات اقتصادی را می‌سازند. این همان چیزی است که مارکس در نظر دارد، آنگاه که ادراک جهان کالاها را همچون ادراک چیزهای «محسوس اما فراسوی حواس» توصیف می‌کند، ادراکی که در آن، سویه‌های طبیعی و فراطبیعی به نحوی اسرارآمیز در همزیستی با یکدیگراند، و نیز آنگاه که کالا را ابژه‌ای «رازورزانه» اعلام می‌کند، سرشار از «ریزه‌کاری‌های الهیاتی» (که کاملاً از تشابه زبان اقتصادی و گفتار دینی حکایت دارد). برخلاف آنچه بعداً ماکس وبر ادعا کرد، جهان مدرن نه «افسون‌زدایی» که افسون شده است، دقیقاً بدین خاطر که این جهان، جهان ابژه‌های دارای ارزش و ارزش‌های ابژه‌شده است.

ضرورت نمودها

مقصود مارکس از توصیف این‌گونهٔ این پدیدار چیست؟ این امر دو وجه دارد. از یک سو، ضمن حرکتی مشابه با یک رازدایی یا اسطوره‌زدایی، او می‌خواهد این پدیدار را منحل کند، نشان دهد که این ظاهر یا نمودی[1] است که، در وهلهٔ نهایی، مبتنی است بر «سوءفهم». پدیدارهایی را که به آنها اشاره شد (ارزش مبادله‌ای به عنوان خصیصهٔ ابژه‌ها، حرکت خودآیین کالاها و قیمت‌ها) باید تا یک علت واقعی ردیابی کرد، علتی که پنهان بوده و معلول آن وارونه گشته است (مثل اتفاقی که در اتاق تاریک می‌افتد). این تحلیل به‌واقع راه را برای نقد اقتصاد سیاسی می‌گشاید. زیرا درست آنجایی که اقتصاد سیاسی، که خواهان فراهم‌آوردن تبیین علمی است (البته مارکس اینجا در اندیشهٔ نمایندگان اقتصاد سیاسی کلاسیک است، یعنی اسمیت و به‌ویژه ریکاردو، و همواره مراقب است تا آنها را از «مدافعان» سرمایه متمایز نماید)، حل معمای نوسانات ارزش را با حواله‌دادن ارزش به یک «اندازهٔ ثابت»[2] ـــ زمان کار لازم برای تولید هر کالا ـــ طرح‌ریزی می‌کند، درواقع

---

1. appearance
2. invariant measure

با قلمداد کردن این رابطه همچون پدیداری طبیعی (و درنتیجه، جاودان)، راز آن را ژرفا می‌بخشد. این امر چنین توضیح داده می‌شود که، علم اقتصاد ـــ که در تطابق با برنامهٔ تحقیقاتی روشنگری، در پی ابژکتیویته یا عینیت پدیدارها است ـــ ظاهر را خطا یا پندار می‌شمرد، یعنی نقصی در بازنمایی که می‌توان آن را با مشاهده (در این مورد، عمدتاً از طریق آمار) و استنتاج از بین برد. با توضیح پدیدارهای اقتصادی از منظر قوانین، باید قدرت افسون‌گرانه‌شان را زدود. به همین ترتیب بود که نیم قرن بعد، دورکم از «پرداختن به امور واقع اجتماعی بسان شئ» سخن گفت.

حال، بت‌وارگی، پدیداری سوبژکتیو یا ادراکی کاذب از واقعیت نیست، چنان‌که خطای باصره یا باوری خرافی چنین است. درمقابل، بت‌وارگی موجد طریقی است که طی آن، واقعیت (یک شکل معین یا یک ساختار اجتماعی) ناگزیر از ظاهرشدن است. و این «ظاهرشدن» فعال (هم *Schein* و هم *Erscheinung*، به بیان دیگر، هم پندار و هم پدیدار) موجد یک وساطت یا کارکردی ضروری است که بدون آن، در یک شرایط تاریخی مفروض، حیات جامعه به‌سادگی ناممکن خواهد شد. منع ظاهر یا نمود همانا فسخ روابط اجتماعی خواهد بود. به همین دلیل است که مارکس اهمیت ویژه‌ای قائل است برای ردکردن این انگارهٔ یوتوپیایی ـــ که در میان سوسیالیست‌های فرانسوی و انگلیسی در اوایل قرن نوزدهم رایج بود (و اغلب دوباره مشاهده می‌شود) ـــ که پول را می‌توان فسخ کرد و به اعتبارات کاری[1] یا دیگر اشکال توزیع اجتماعی مجال ورود داد، بی آنکه این امر ملازم باشد با تبدّل اصل مبادله میان واحدهای تولیدی خصوصی. ساختار تولید و گردش که ارزش مبادله‌ای را به محصولات کار اعطا می‌کند، یک کل واحد را می‌سازد، و وجود پول به عنوان شکل تحول‌یافتهٔ هم‌ارز عامِ کالاها، یکی از کارکردهای ضروری این ساختار است.

پس به اولین مرحلهٔ نقد، که عبارت است از انحلال «نمودِ ابژکتیویته»، باید مرحلهٔ دیگری افزود که درواقع پیش‌شرط آن است و نمایانگر ساخته‌شدن

---

1. work credits

یا تقویمِ «نمود در ابژکتیویته». آنچه خود را همچون یک رابطهٔ کمّی نمایان می‌کند، درواقع، بیان یک رابطهٔ اجتماعی است: واحدهایی که مستقل از یکدیگراند تنها به نحو پسینی و با تنظیم تولید با تقاضا می‌توانند تعیین‌کنندهٔ میزان ضرورت کار خود باشند، یعنی سهمی از کار اجتماعی که باید وقف هر ابژهٔ مفید شود. این کنشِ مبادله است که نسبت این سهم‌ها را تعیین می‌کند، لیکن این ارزش‌های مبادله‌ای کالاها هستند که، از منظر هر تولیدکننده، رابطهٔ میان کار او و کار همهٔ دیگر تولیدکنندگان را وارونه بازنمایی می‌کنند ــ چنان‌که گویی از خصیصه‌های «اشیاء» باشد. با توجه به این وضعیت، به‌ناگزیر برای افراد چنین به نظر می‌رسد که کارشان به واسطهٔ «شکل ارزشی» اجتماعی می‌شود، به جای آنکه شکل ارزشی همچون بیان تقسیم کار اجتماعی نمایان شود. بنابراین به فرمولی می‌رسیم که بالاتر نقل کردم: «در نظر تولیدکنندگان، مناسبات اجتماعی میان کارهای خصوصی‌شان ... به مثابهٔ مناسبات شئ‌گون (*dinglich*) بین اشخاص و مناسبات اجتماعی بین اشیاء» جلوه می‌کند.

مارکس این را رد می‌کند، ضمن انجام یک آزمون فکری که مبتنی است بر مقایسهٔ نحوه‌ای که زمان کار اجتماعاً لازم در انواع گوناگون «شیوه‌های تولید» تسهیم می‌شود، برخی از این شیوه‌ها تاریخی هستند (برای مثال، جوامع بدوی متکی بر اقتصادِ معیشتی[1] یا جامعهٔ قرون وسطایی متکی بر سرواژ)، و برخی خیالی («اقتصاد» خانگی رابینسون کروزوئه در جزیره‌اش)، یا فرضی (جامعهٔ کمونیستی آینده که در آن تسهیم کار، آگاهانه برنامه‌ریزی می‌شود).[2] پس چنین به نظر می‌رسد که این روابط تولید، یا آزاد و مساوات‌طلبانه هستند یا ستمکارانه و متکی بر زور، با این وجود، «مناسبات اجتماعی اشخاص در جریان کار، همچون مناسبات شخصی خودشان پدیدار می‌شود، و به لباس مبدل مناسبات اجتماعی اشیاء، یعنی همانا محصولات کار، در نمی‌آید».[۱۹] به بیان دیگر، این جوامع در وهلهٔ نخست، جوامع انسانی هستند (حال چه

---

1. subsistence economy

۲. رجوع کنید به سرمایه، جلد یکم، پیشین، صص ۸ ــ ۱۰۵.

جوامعی برابر باشند و چه نابرابر) و نه جوامع کالایی (یا «بازاری») که در آنها انسان‌ها تنها به عنوان واسطه انجام وظیفه می‌کنند.

پیدایش ایدئالیته

واضح است که این آزمون فکری جانشین برهان‌آوری نیست، بل صرفاً لزوم آن را نشان می‌دهد. این برهان‌آوری یکی از دو ره‌آوردی است (همراه با توضیح فرایند استثمار کار مزدی به عنوان منبعی برای گسترش سرمایه) که مارکس می‌خواست حیثیت علمی‌اش را بر سر آن قمار کند، گرچه ظاهراً شرحی مطلقاً قطعی برایش نیافته بود. این برهان‌آوری درواقع منطبق است بر کل بخش یکم کاپیتال (فصل‌های اول تا سوم). من صرفاً خطوط کلی استدلال او را ارائه می‌دهم.

نخست، از «خصلت دوسویهٔ» کار آغاز می‌کنیم (کار، به عنوان فعالیت تخصصی و فنی که با هدف تولید ابژه‌های سودمند، طبیعت را دگرگون می‌سازد، و نیز به عنوان صَرف نیروی جسمی و ذهنی انسان به طور کلی: آنچه مارکس کار انضمامی و کار انتزاعی می‌نامد، که آشکارا تنها دو جنبه از یک واقعیت هستند، یکی فردی است و دیگری بینافردی یا جمعی). نیت، نشان‌دادن این است که چگونه کالاهای تولیدی، خود، به ابژه‌هایی با «خصلت دوگانه» یا دوسویه تبدیل شده و دارای سودمندی (مطابق با نیازهایی خاص) و ارزش (که «جوهر» آن به وسیلهٔ زمان کار اجتماعاً لازم برای تولیدشان ایجاد می‌شود) می‌گردند.

دوم، نیت، نشان‌دادن این است که چگونه مقدار ارزش یک کالا می‌تواند با کمیت کالای دیگر بیان شود، که این دقیقاً همان «ارزش مبادله‌ای» است. این در نظر مارکس دشوارترین و نیز مهم‌ترین مسأله بود، زیرا استنتاج ضرورت ایجاد یک «هم‌ارز عام» را ممکن می‌ساخت، به بیان دیگر، یک کالای «کلی» که از گردش خارج می‌شود، چنان که همهٔ دیگر کالاها ارزش خود را با آن بیان کرده و خودِ آن، درمقابل، به طور خودکار جانشین تمامی کالاها شده یا آنها را «می‌خَرد».

سوم و آخر (لزوم این نکتهٔ سوم بسیاری اوقات فراموش می‌شود یا، به عبارت دیگر، اغلب این گمان می‌رود که، از منظر مارکس، استنتاج صوری ضرورت یک «هم‌ارز عام»، به خودی خود برای توضیح پول کفایت می‌کند)، نیت، نشان‌دادن این است که چگونه این کارکرد در نوعی ابژهٔ خاص (فلزات گران‌بها) مادیت می‌یابد. پول دائماً به واسطهٔ کاربردهای اقتصادی متفاوتش بازتولید و حفاظت می‌شود (پول واحد حساب و وسیلهٔ پرداخت است، اندوخته و ذخیره می‌شود، الخ). رویهٔ دیگر این مادیت‌یابی، فرایند ایدئالیزه‌شدن دائمی مادهٔ پولی است، زیرا بی‌درنگ به خدمت بیان یک فرم یا شکل کلی یا یک «ایده» در می‌آید.

به رغم جنبه‌های فنی و دشواری‌ها، بحث مارکس یکی از عالی‌ترین شرح‌های فلسفی درباب تشکیل «ایدئالیته‌ها» یا «کلی‌ها» و رابطهٔ میان این موجودیت‌های انتزاعی و کنش‌های انسانی است که به عرضه‌داشت‌های افلاطون، لاک یا هگل پهلو می‌زند (و هگل نوشته بود «منطق همانا سکهٔ روح است»)، یا به آنچه هوسرل یا فرگه بعدها ارائه نمودند. با این حال، از منظر مارکس، دو نکتهٔ مهم‌تر از این نیز وجود داشتند.

نخستین نکته ـــ که کار مارکس را از حیث تقابل دائمی با پول‌گرایی، به نقطهٔ اوج کل اقتصاد کلاسیک می‌رساند ـــ نشان‌دادن این بود که «معمای بت‌وارهٔ پول چیزی جز معمای ... بت‌وارهٔ کالا نیست»،[۲۰] یا، به بیان دیگر، اینکه شکل انتزاعی موجود در رابطهٔ کالاها و کار، برای توضیح منطق پدیدارهای پولی کافی است (و طبیعتاً، فراتر از این، پدیدارهای سرمایه‌دارانه یا مالی، الخ). ممکن است چنین برداشت کنیم که این نگرش ـــ که اساساً میان مارکس و اقتصاددانان کلاسیک مشترک است ـــ همان است که، از نظر او، خصلت «علمی» نظریهٔ آنها را تضمین می‌کند. برعکس، این امر تا حد زیادی توضیح‌دهندهٔ بی‌اعتباری مشترکی است که آنها دچارش شده‌اند، زیرا این انگاره که کار معیار ارزش است، از سوی اقتصاد رسمی رد شده است.

دومین نکتهٔ مهم نزد مارکس، زمینه را برای نقد اقتصاد سیاسی مهیا می‌کند.

این همان ایده‌ای است که می‌گوید، شرایطی که عینیت‌یابی[1] «بت‌وارانهٔ» روابط اجتماعی را ضروری می‌سازند، به‌تمامی تاریخی هستند. آنها به همراه سیر تحول تولید «برای بازار» پدید می‌آیند، که محصولات آن تنها از خلال خرید و فروش به مقصد نهایی‌شان (مصرف، در تمامی اشکال آن) می‌رسند. این فرایندی است که برای هزاران سال ادامه داشته است و آرام آرام شاخه‌های تولید و جوامع را یکی پس از دیگری در بر می‌گیرد. با این وجود، این فرایند همراه با سرمایه‌داری (و، به زعم مارکس، اینجا عنصر مهم همانا تبدیل خود نیروی کار انسان به کالا و، بدین‌ترتیب، به کار مزدی است) به‌سرعت و واگشت‌ناپذیر، کلی و جهان‌شمول می‌شود. نقطهٔ بی‌بازگشت دررسیده است، اما این بدان معنا نیست که پیشروی به ورای این نقطه دیگر ممکن نیست: تنها پیشرفتی که اکنون باقی مانده عبارت است از برنامه‌ریزی تولید، به بیان دیگر، عبارت از این است که جامعه (یا انجمن تولیدکنندگان) کار صرف‌شده را به «کنترل اجتماعی» درآورد، و شرایط فنی برای این امر نیز درواقع به واسطهٔ کمیت‌یابی کلی و جهان‌شمول اقتصاد خلق می‌شود. آنگاه، شفافیت روابط اجتماعی دیگر نه وضعی خودانگیخته، مانند جوامع بدوی (که در آنها، همان‌طور که مارکس توضیح می‌دهد، همتای آن همان بازنمایی اسطوره‌ای نیروهای طبیعت است ــ کمابیش همان چیزی که آگوست کنت، در سیستم خود، «بت‌وارگی» می‌نامید)، بل سازه‌ای جمعی است. بنابراین، بت‌وارگی کالاها همچون گذاری طولانی جلوه‌گر می‌شود از سلطهٔ طبیعت بر انسان به سلطهٔ انسان بر طبیعت.

مارکس و ایدئالیسم (تکرار)

به طور مشخص، از چشم‌انداز نقد اقتصاد سیاسی، چه‌بسا باید این بحث را همین‌جا رها کرد. اما این کار، همان‌طور که گفتم، سبب خواهد شد تا آنچه را موجد اهمیت فلسفی متن مارکس و توضیح‌دهندهٔ میراث شگفت‌انگیز او

1. objectification

است، درنیابیم. با وجود آنکه این میراث به گرایش‌های متفاوتِ بسیار تقسیم شده است، همهٔ آنها متکی بوده‌اند بر این بازشناسی که بدون نظریه‌ای درباب سوبژکتیویته نظریه‌ای درباب ابژکتیویته هم در کار نخواهد بود. مارکس همزمان با بازاندیشی در نحوهٔ ساخته‌شدن ابژکتیویتهٔ اجتماعی، عملاً مفهوم «سوژه» را متحول ساخت. او بدین‌ترتیب عنصری جدید را به بحث رابطهٔ میان «ذهنیت‌یابی»، «انقیاد» و «سوبژکتیویته»[1] وارد کرد.

اینجا باید به یاد داشته باشیم که در سنت ایدئالیسم آلمانی، از کانت به بعد، سوژه در وهلهٔ نخست، یک آگاهی کلی دانسته می‌شد که هم مافوق همهٔ افراد است (و درنتیجه شاهد امکان‌پذیری همانیِ آن با «عقل بشر» هستیم) و هم در هر یک از آنها حضور دارد: آنچه بعداً فوکو «جفت تجربی ـ استعلایی»[2][۲۱] نامید و دیدیم که مارکس آن را به عنوان گونه‌ای از ذات‌گرایی مردود می‌شمرد. این آگاهی «مقوّم جهان است»، به بیان دیگر، به واسطهٔ مقولات یا اشکال بازنمایی خویش ـــ فضا، زمان، علیت ـــ آن را فهم‌پذیر می‌سازد (نقد عقل محض، ۱۷۸۱). در این رویه از تقویم جهان، کانت می‌بایست حیطهٔ «پندارهای ضروریِ» متافیزیک یا اندیشهٔ محض را، که فاقد مرجع تجربی بودند، کنار می‌نهاد. اینها همچون بهای ناگزیری بودند که باید برای توانایی عقل در ساختن انتزاعات پرداخت می‌شدند. او، با خلاصی از موانع طبیعت و تجربه، «عقل عملی محض» را ورای این قرار می‌دهد، به عبارت دیگر، آزادی اخلاقی بی قید و شرطی که خواهان ساختن یک «ملکوت غایات»[3] مبتنی بر احترام متقابل میان اشخاص است (که با این حال، با سازش‌ناپذیری بیش از پیش منقاد قانونِ درونیِ وظیفه است، همان «امر مطلق» مشهور). و حتی وقتی هگل، ضمن رد جدایی جهان طبیعی از جهان اخلاقی، نشان داد که تجربهٔ آگاه کاملاً در تجربهٔ تاریخی قرار دارد، این طرح درباب تقویم جهان همچنان تعیین‌کننده باقی ماند، و فهم این نکته

---

1. subjectification, subjection, subjectivity
2. empirico-transcendental doublet
3. kingdom of ends

را ممکن ساخت که چرا، درنهایت، روح یا عقلی که در شکل‌های طبیعت و فرهنگ گم گشته یا بیگانه شده است، ذیل تجربیات گوناگون خویش، فقط به خود بازمی گردد، به تأمل در ساختار و «منطق» خود.

حال می‌توان دید که با بحث مارکس، و از خلال یک بیراههٔ ظاهراً تصادفی به سمت تحلیل اشکال اجتماعی گردش کالا و نقد بازنمایی اقتصادی‌شان، مسألهٔ ابژکتیویته یا عینیت به‌تمامی از نو قالب‌ریزی می‌شود. درواقع، از یک نظر، سازوکار بت‌وارگی، ساختن یا تقویم جهان است: جهان اجتماعی، که حول روابط مبادله ساختار یافته و آشکارا نمایان‌گر بخش عمدهٔ «طبیعتی» است که امروزه انسان‌ها در آن زندگی، اندیشه و عمل می کنند. به همین دلیل است که مارکس می‌نویسد، «مقوله‌های اقتصاد بورژوایی» همانا «شکل‌هایی از اندیشه هستند که از حیث اجتماعی معتبر و، درنتیجه، ابژکتیواند».[۲۲] آنها، پیش از آنکه نوبت به فرمول‌بندی قواعد یا اوامر برسد، بیانگر ادراک پدیدارها هستند، ادراک نحوه‌ای که چیزها «آنجا هستند»، بی‌آنکه بتوان به‌دلخواه آنها را تغییر داد.

اما در این ادراک، امر واقعی و امر خیالی (آنچه مارکس «فراسوی حواس» می‌نامد، «شکل شبح‌وار» کالاهای خودآیین که بر تولیدکنندگان‌شان مسلط می‌شوند) بی‌درنگ با هم ترکیب می‌شوند یا، به نحوی دیگر، داده‌شدگی ابژه‌های تجربه، بی‌درنگ با هنجار رفتاری ناشی از آن ابژه‌ها ترکیب می‌شود. محاسبهٔ اقتصادی، که خود متکی است بر زیرساختی عظیم از سنجش‌ها، حساب‌ها و ارزیابی‌هایی که افرادِ غرق در جهان کالاها روزانه انجام می‌دهند، تصویری دقیق از این دوگانگی فراهم می‌آورد. مبنای آن هم این واقعیت است که ابژه‌های اقتصادی همواره پیشاپیش کمیت‌پذیر هستند («چیزها این چنین‌اند»، این سرشت آنها است)، و هم این امر اجتماعی[1] به تسلیم‌نمودن آنها (و نیز فعالیت‌های انسانی تولیدکنندهٔ آنها) به کمیت‌یابی و عقلانی‌سازی بی‌پایان که از هر گونه حد از پیش مقرری فراروی می کند، چه «طبیعی» و چه «اخلاقی».

---

1. social imperative

پیدایش سوبژکتیویته

از منظر ایدئالیسم کلاسیک، شاید چنین به نظر برسد که مارکس صرفاً سه دیدگاه را با هم ترکیب (یا چه‌بسا، خلط) می‌کند؛ این سه به ترتیب عبارت‌اند از، دیدگاه علم (فهم‌پذیری پدیدارها)، متافیزیک (پندارهای ضروری اندیشهٔ محض)، و اخلاقیات یا «عقل عملی» (امر رفتاری[1]). اما اگر این نظریه دربارهٔ تقویم جهان را، در مقام مقایسه، کنار نظریه‌های ماقبل آن در تاریخ فلسفه بنشانیم (نظریه‌هایی که مارکس کاملاً با آنها آشنا بود)، فوراً اصالت آن عیان می‌شود: درواقع، این نظریه برآمده از فعالیت هیچ سوژه‌ای نیست، یا دست‌کم هیچ سوژه‌ای که بتوان آن را از منظر الگوی آگاهی به تصور درآورد؛ و درمقابل، سوژه‌ها یا اشکال سوبژکتیویته و آگاهی را درست در همان عرصهٔ ابژکتیویته یا عینیت می‌سازد. این‌گونه، سوبژکتیویته، از جایگاه «متعالی» یا «استعلایی» خود تغییر مکان داده و به معلول یا نتیجهٔ فرایند اجتماعی تبدیل می‌شود.

تنها «سوژه‌ای» که مارکس از آن سخن می‌گوید، سوژه‌ای است کنش‌مند، متکثر، بی‌نام و بنا بر سرشت خود، ناآگاه از خویش. درواقع یک «نا ـ سوژه»، یعنی همان «جامعه»، به بیان دیگر، کل فعالیت‌های مبتنی بر تولید، مبادله و مصرف که هر شخص، بیرون از خود، اثر ترکیبی آنها را بسان خصیصهٔ «طبیعی» چیزها به ادراک در می‌آورد. و این همین نا ـ سوژه یا هم‌تافته‌ای از فعالیت‌ها است که بازنمایی اجتماعی ابژه‌ها را، همزمان با تولید ابژه‌های بازنمایی‌پذیر، تولید می‌کند. کالا، مانند پول، اگر از سرمایه و اشکال گوناگون آن بگذریم، به نحوی برجسته، هم یک بازنمایی است و هم، همزمان، یک ابژه؛ کالا ابژه‌ای است که همواره پیشاپیش در شکل یک بازنمایی داده می‌شود.

اما، بگذارید تکرار کنیم، در بت‌وارگی، ساخته‌شدن یا تقویم ابژکتیویته یا عینیت متکی بر داده‌شدگی پیشینی سوژه، آگاهی یا عقل نیست، و، درمقابل، این سوژه‌ها هستند که بخشی از خودِ ابژکتیویته بوده یا، به بیان دیگر، در

---

1. behavioural imperative

تجربه و در جوار «اشیاء» داده می‌شوند، در جوار کالاها، و در رابطه با آنها. این سوژه‌ها نه مقوّم یا سازنده که برساخته‌اند؛ آنها صرفاً «سوژه‌های اقتصادی» هستند یا، به بیان دقیق‌تر، آنها همهٔ افرادی هستند که در جامعهٔ بورژوایی، پیش از هر چیز، سوژه‌هایی اقتصادی هستند (فروشندگان و خریداران و بنابراین مالکان، حتی اگر فقط مالک نیروی کار خود باشند، یعنی مالکان و فروشندگان خویشتن به عنوان نیروی کار ـــ اگر به اشاره‌ای گذرا اکتفا کنیم، یک «خیال‌بندی»[1] منگ‌کننده که مطلقاً «طبیعی» گشته است). بنابراین، وارونگی‌ای که مارکس موجب می‌شود یک وارونگی تمام و کمال است: نزد او تقویم یا ساخته‌شدن جهان نه کار سوژه، بل همانا پیدایش سوبژکتیویته (شکلی از سوبژکتیویتهٔ تاریخی متعیّن) است به عنوان بخشی (مکمل) از جهان اجتماعی ابژکتیویته یا عینیت.

از این نقطهٔ شروع، دو سیر تحول امکان‌پذیر بود و تفاسیرِ مایل به هر یک از این مسیرها نیز ارائه گشته‌اند.

شئ‌وارگی

ترسیم‌گرِ نخستین مسیر، تاریخ و آگاهی طبقاتیِ لوکاچ است، اثری که بین سال‌های ۱۹۱۹ و ۱۹۲۲ نوشته شد و تضاد عظیم میان «شئ‌وارگی» و «آگاهی پرولتری» را تشریح می‌کند.[۲۳] این تفسیری نبوغ‌آمیز و استنتاجی از متن مارکس است که رویهٔ رمانتیک آن را به منصه ظهور می‌رساند (بی‌شک به خاطر تأثیراتی که لوکاچ در معرض‌شان بود ـــ به‌ویژه از جانب گئورگ زیمل، نویسندهٔ فلسفهٔ پول (۱۹۰۰) و ماکس وبر ـــ و نیز گرایشان دوران جوانی خود او). لوکاچ فلسفه‌ای تمام و کمال را از دل ایدهٔ بت‌وارگی بیرون می‌کشد (و همزمان، دریافتی از دانش، سیاست و تاریخ: به‌علاوه، لوکاچ مقولهٔ تمامیت را همچون مقوله‌ای نمونه‌وار از شیوهٔ تفکر دیالکتیکی ارائه می‌دهد، و درتقابل با تفکر «تحلیلیِ» انتزاعی که پیدایش آن را دقیقاً به واسطهٔ نظریهٔ شئ‌وارگی می‌توانیم بفهمیم).

---

1. phantasmagoria

لوکاچ

دوران فعالیت طولانی و پرماجرای جورج لوکاچ ـــ که سال ۱۸۸۵ در یک خانوادهٔ یهودی اشرافی در بوداپست متولد شد، خود را گئورگ [فون] لوکاچ نامید، و همه آثارش را به آلمانی نوشت ـــ به چهار دورهٔ اصلی تقسیم می‌شود. در جوانی، در آلمان و همراه با نوکانتی‌ها و ماکس وبر، فلسفه و جامعه‌شناسی خواند و با الهام از «رمانتیسیسم ضدسرمایه‌دارانه» نظریه‌ای زیبایی‌شناسانه را پروراند (جان و صورت، ۱۹۱۰ ـــ ترجمهٔ رضا رضایی، ماهی، ۱۳۸۲)، و پیگیرانه به عرفان یهودی پرداخت.[۲۴] او در خلال جنگ جهانی اول، و به‌ویژه تحت تأثیر رزا لوکزامبورگ و جمعیت اسپارتاکوس (Spartakusbund)، مارکسیست شد، در انقلاب مجارستان شرکت جست و کمیسر خلق در امور آموزش شد (۱۹۱۹). مجموعهٔ جستارهایش با نام تاریخ و آگاهی طبقاتی، که در سال ۱۹۲۳ منتشر شد، گیراترین تلاش برای احیای ایدهٔ هگلیِ یک سنتز دیالکتیکی میان ابژکتیویته و سوبژکتیویته است که به‌تمامی به عنصر «آگاهی طبقاتی» و کنش انقلابی پرولتاریا، به عنوان نقطهٔ اوج تاریخ، منتقل می‌شود. این اثر (که از سوی مارکسیسم رسمی مردود دانسته شد ـــ همچون کتاب کارل کُرش، مارکسیسم و فلسفه [ترجمهٔ حمید وارسته، دات، ۱۳۸۲]، که دقیقاً همزمان با آن و از بسیاری جهان مشابه آن بود)، به رغم آنکه از سوی مؤلف خود رد شد، به منبع آشکار و پنهان بخش عمدهٔ «مارکسیسم انتقادی» غربی تبدیل گشت. پس از اقامت در مسکو در اوایل دههٔ سی، و سپس، بازگشت به مجارستانِ سوسیالیست در ۱۹۴۵، لوکاچ آثاری «ارتدکس‌تر»، عالمانه‌تر و نظام‌مندتر را پروراند، شامل حیطه‌های نظریهٔ «رئالیسم انتقادی» (رمان تاریخی ـــ ترجمهٔ امید مهرگان، ثالث، ۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه (هگل جوان، پژوهشی در رابطهٔ دیالکتیک و اقتصاد ـــ ترجمهٔ محسن حکیمی، نشر مرکز، ۱۳۷۴)، و جدل‌های سیاسی ـ فلسفی (نابودی عقل). او از انقلاب ملی تحت رهبری ایمره ناگی حمایت کرد و، از آن زمان به بعد، تحت مراقبت شدید پلیس بود. آثار متأخر مهم او عبارت هستند از زیبایی‌شناسی (۱۹۶۳) و، مهمتر از همه، هستی‌شناسی وجودِ اجتماعی (که سال ۱۹۷۱ و پس از مرگش منتشر شد) که در آن، «خودآگاهی نوع بشر» به عنوان «حل و فصل رابطهٔ غایت‌شناسی و علیت» بر مبنای بیگانگی و بیگانگی‌زدایی از کار مورد مطالعه قرار می‌گیرد.[۲۵]

نظریهٔ لوکاچیِ شئ‌وارگی، با آنکه پس از افول جنبش‌های انقلابی دههٔ ۱۹۲۰ و جلب‌شدن لوکاچ به مارکسیسم ارتدکسِ انترناسیونال سوم، از سوی او رد شد، اما هنوز به نحوی قابل‌ملاحظه بر فلسفهٔ قرن بیستم تأثیرگذار بود. از یک سو، این نظریه به سرمنشأ بسیاری از نحله‌های مارکسیسم انتقادی در قرن بیستم تبدیل شد (به طور مشخص، بسیاری از درون‌مایه‌های معهود مکتب فرانکفورت، از هورکهایمر و آدورنو تا هابرماس ـــ درومایه‌های مربوط به نقد عقلانیت «مدرن» یا «بورژوایی» و نیز نقد تکنولوژی و علم به عنوان پروژه‌های طبیعی‌سازی تاریخ و «زیست‌جهان»). از سوی دیگر، لوسین گلدمن، ضمن مجموعه‌ای از درس‌گفتارها که پس از مرگش منتشر شد، به نحوی متقاعدکننده استدلال کرد که در آخرین پاراگراف‌های اثر (ناتمام) هایدگر، هستی و زمان (۱۹۲۷)، که به مسألهٔ تاریخ‌مندی می‌پردازند، می‌توان ارجاعاتی مستقیم یافت به تاریخ و آگاهی طبقاتی.[۲۶] بنابراین، هستی و زمان را باید هم تاحدی پاسخی به «تاریخ‌گرایی انقلابی» بیان‌شده در نظریهٔ شئ‌وارگی دانست و هم، چه‌بسا، آغازگاه تکرار یا بازیابی برخی از درون‌مایه‌های لوکاچ از سوی هایدگر: به‌ویژه، در نظریهٔ او دربارهٔ گمنامی اجتماعی (*das Man*)، که او آن را وجه مشخصهٔ زیست «غیراصیل» می‌داند، و نیز بعداً، در نظریه‌اش دربارهٔ «چارچوب‌بندی»[۱] جهان به وسیلهٔ تکنولوژی فایده‌باور.

مبنای نظریهٔ لوکاچ این ایده است که در جهانِ ارزش‌های کالایی، «سوژه‌ها»، خود، ارزش‌یابی شده و، درنتیجه، به «شیء» تبدیل می‌شوند، این نکته‌ای است که با اصطلاح *Verdinglichung* (شئ‌وارگی) بیان می‌شود که نزد مارکس واجد این نقش نیست. مارکس گفته بود روابط میان کالاها (هم‌ارزی، قیمت، مبادله) خودآیین گشته و درنتیجه، نه تنها جانشین روابط شخصی می‌شوند بل آن روابط را نیز بازنمایی می‌کنند. لوکاچ، به نوبهٔ خود، دو ایدهٔ متفاوت را ترکیب می‌کند. اولینِ آنها، این ایده است که ابژکتیویته

---

۱. Gestell ــ بالیبار arraisonnement و مترجم انگلیسی enframing را به کار برده‌اند.

یا عینیت مبتنی بر بازار ـــ یعنی ابژکتیویتهٔ مقوله‌های اقتصادی و عملکردهای منتج از آنها ـــ الگوی کل ابژکتیویته است، به‌ویژه، ابژکتیویتهٔ «علمی» در جهان بورژوایی. بدین‌ترتیب، این ایده ما را قادر می‌سازد تا بفهمیم چرا در دوران مدرن، علوم طبیعیِ کمّی (مکانیک، فیزیک) همزمان با تعمیم روابط کالایی تحول می‌یابند. این علوم، تمایزی میان سوژه و ابژه را به طبیعت فرامی‌فکنند که منشأش در مبادله است. ایدهٔ دیگر این است که عینیت‌یابی ـــ یا عقلانی‌سازی در مقام محاسبه و ارزش‌یابی ـــ به کل فعالیت‌های انسانی تسری می‌یابد، به بیان دیگر، اینکه کالا به الگو و شکل یا فرم همهٔ ابژه‌های اجتماعی تبدیل می‌شود.

بدین‌ترتیب، لوکاچ یک پارادکس را توصیف می‌کند: مبنای عقلانیتِ مبتنی بر بازار که به علم بسط یافته است، همانا جدایی سویه‌های ابژکتیو و سوبژکتیو تجربه است (که تفریق عامل سوبژکتیو ـــ نیازها، میل‌ها، آگاهی ـــ از جهان ابژه‌های طبیعی و قوانین ریاضیاتی‌شان را ممکن می‌سازد)؛ اما این تنها سرآغازی است بر ادغام کل سوبژکتیویته در ابژکتیویته (یا، تقلیل آن به شأن ابژه، همچنان‌که در انگارهٔ «علوم انسانی» آشکار می‌شود، یا در تکنیک‌های مدیریت «عامل انسانی»[1] که به نحوی پیش‌رونده به کل جامعه تسری یافته‌اند). درواقع، این پارادکس بیانگر حدت بیگانگی‌ای است که بشر در سرمایه‌داری بدان رسیده است. این امر لوکاچ را قادر می‌سازد تا به نحوی مشابه با مارکس در ایدئولوژی آلمانی (که در این مرحله نمی‌توانسته آن را خوانده باشد، چون تا سال ۱۹۳۲ هنوز منتشر نشده بود) استدلال کند که تبدّل انقلابی قریب‌الوقوع است. با این حال، او این استدلال‌ها را به زبانی بسیار نظرورزانه‌تر (هگلی و شلینگی) فرمول‌بندی کرده و عنصری از مسیانیسم سیاسی را بدانها می‌افزاید: برای پرولتاریا، که تبدیلش به یک ابژه، تمام و کمال است، چنین مقدر گشته که سوژهٔ تغییر انقلابی شود، یعنی همان «سوژهٔ تاریخ» (فرمولی که لوکاچ آن را ضرب کرد). پرولتاریا با لغو بیگانگی خویش، تاریخ را به پایان می‌رساند (یا

---

1. human factor

به منزلهٔ تاریخ آزادی، آن را از نو می‌آغازد) و ایدهٔ فلسفیِ اجتماع انسانی را در عمل محقق می‌سازد. بنابراین، می‌توان گفت که فلسفه ضمن نابودی‌اش محقق می‌شود، دریافتی که الگویی بس قدیمی در تفکر عرفانی را تکرار می‌کند، آنجا که پایان زمان چونان بازگشت به خلأ آفرینش گرِ خاستگاه‌ها نمایان می‌گردد.

مبادله و الزام: امر نمادین نزد مارکس

استنتاج لوکاچ فی‌نفسه هم درخشان است و هم مهم، با این حال نقطه ضعف آن این است که توصیف بت‌وارگی را به‌تمامی از زمینهٔ نظری‌اش در کاپیتال جدا می‌کند. حال، این زمینه برانگیزندهٔ تفسیری کاملاً متفاوت است، تفسیری که محور آن مسائل مربوط به قانون و پول است و بدین‌ترتیب به آن چیزی منجر می‌شود که امروز تحلیل ساختارهای نمادین می‌نامیم (اصطلاح‌شناسی‌ای که مارکس نمی‌توانسته است از آن استفاده کند، اما ذیل آن می‌توان توصیف او را از زبان دوگانه‌ای که جهان کالاها بدان سخن می‌گوید روشن ساخت: زبان هم‌ارزی و سنجش، که در شکل نشانهٔ پولی بیان می‌شود، و زبان الزام و قرارداد که در شکل قانون بیان می‌شود). این دومین میراث فلسفی است که بدان اشاره کردم.

به عنوانی بخشی از این میراث، اینجا به دو اثر اشاره می‌کنم که بسیار با یکدیگر متفاوت‌اند، هم از لحاظ نیات‌شان و هم از نظر شرایطی که در آن نوشته شدند. اولین اثر، کتاب حقوق و مارکسیسم: یک نظریهٔ عمومی، نوشتهٔ نظریه‌پرداز علم حقوق اهل شوروی، ای. بی. پاشوکانیس است (که مدافع «اضمحلال دولت» بود و طی دورهٔ ترور استالینی اعدام شد). این کتاب، که در سال ۱۹۲۴، یعنی تقریباً همزمان با اثر لوکاچ، منتشر شد، مطالعه‌ای است فوق‌العاده جالب‌توجه که از تحلیل مارکسیِ شکل ارزش آغاز کرده و از آن سود می‌جوید تا دقیقاً به قرینهٔ آن، تحلیلی ارائه دهد دربارهٔ ساخته‌شدن «سوژهٔ حقوقی» در جامعهٔ مدنی بورژوایی. (نزد پاشوکانیس، که اینجا تا حدی موافق سنت حق طبیعی در تقابل با پوزیتیویسم قضایی است که هنجارهای حقوقی را منبعث از دولت می‌داند،

بنیانِ بنای قضایی همانا حقوق فردی است، که دقیقاً می‌توان آن را در تناظر با چرخهٔ کالایی دانست.) درست همان‌طور که کالاهای منفرد ماهیتاً حامل ارزش به نظر می‌رسند، افرادی که در مبادله شرکت می‌کنند نیز ماهیتاً حامل اراده و سوبژکتیویته به نظر می‌رسند. درست همان‌طور که در خصوص اشیاء شاهد بت‌وارگی اقتصادی هستیم، در خصوص اشخاص نیز شاهد بت‌وارگی حقوقی هستیم، و درواقع اینها یکسان هستند، زیرا قرارداد روی دیگر مبادله است و هر یک از این دو پیش‌فرض آن دیگری است. جهانی که بر مبنای بیان ارزش زیسته و فهمیده می‌شود، درواقع، جهانی اقتصادی ـ حقوقی است (مارکس این نکته را خاطرنشان کرده بود و درحقیقت، این همان چیزی است که در بازخوانی انتقادی او از فلسفهٔ حق هگل مدنظر قرار گرفته بود و آثار آن در سرتاسر متن کاپیتال حاضراند).

تحلیل‌های جدیدتر، به‌ویژه تحلیل‌های ژان ژوزف گو، این نکته را روشن‌تر می‌کنند.[۲۷] ساختار مشترک میان بت‌وارگی اقتصادی و حقوقی (و اخلاقی) همانا هم‌ارزی تعمیم‌یافته است که به نحوی انتزاعی و به‌یکسان، افراد را منقادِ شکل گردش می‌کند (گردش ارزش‌ها، گردش الزام‌ها). پیش‌فرض آن، رمزگان یا سنجه‌ای است (هم مادیت‌یافته و هم ایدئالیزه) که «جزئیت»، یا نیاز فردی، باید بدان گردن نهد. مسأله به‌سادگی این است که، در یک حالت، فردیت بیرونی گشته و به ابژه یا ارزش تبدیل می‌شود، حال آنکه در حالت دیگر، درونی گشته و به سوژه یا اراده تبدیل می‌شود، و درواقع، همین است که یکی را قادر می‌سازد تا مکمل دیگری شود. این راه، به نظریه‌ای درباب سوژهٔ تاریخ، یا گذار از اقتصاد (جهان افراد) به اجتماع آینده، منتهی نمی‌شود، هم‌چنان‌که نزد لوکاچ و اخلاف او چنین شد. با این حال، نزد مارکس می‌توان مبانی تحلیلی از شیوه‌های انقیاد را یافت (بت‌وارگی اقتصادی ـ حقوقی یکی از آنها است) که مربوط است به رابطهٔ میان کنش‌ها و نظم نمادین ساخته‌شده در تاریخ. اینجا باید خاطرنشان کنیم که این خوانشِ ملهم از ساختارگرایی (که البته خودش نیز یک استنتاج است)، درواقع بسیار بیشتر از خوانش لوکاچ،

قرین نقد ذات انسانی به عنوان کیفیتی ژنریک یا نوعی در «درون» افراد است، نقدی که در تزهایی دربارهٔ فوئرباخ فرمول‌بندی شد. از سوی دیگر، این خوانش ما را ملزم می‌سازد تا استدلال‌های مارکس را گام‌به‌گام با یافته‌های انسان‌شناسی فرهنگی، تاریخ حقوق و روان‌کاوی بسنجیم.

مسألهٔ «حقوق بشر»

چطور با آغاز از یک متن واحد می‌توان به چنین تفاسیر متفاوتی رسید؟ پاسخ به این پرسش، بستگی دارد به کل دریافت‌مان از «نقد اقتصاد سیاسیِ» مارکس، و به‌ویژه مستلزم آن است که استفادهٔ دوگانه و، به قول فیلسوفان، مبهم و دوپهلوی[1] او از واژهٔ «شخص»[2] را به‌دقت بررسی کنیم. از یک سو، اشخاص در تقابل خود با «اشیاء» (کالاها و پول)، افرادی واقعی هستند که پیشاپیش وجود دارند و، در اجتماع، در رابطهٔ تولیدی با دیگران هستند؛ از سوی دیگر، همراه با اشیاء، آنها نیز از کارکردهای رابطهٔ مبادله‌ای هستند، یا به بیان دیگر، همان‌طور که مارکس می‌گوید، «نقاب‌های» حقوقی که افراد باید به چهره بزنند تا بتوانند «حاملان» روابط کالایی باشند. این بحثی نسبتاً فنی و احتمالاً خسته‌کننده است، اما می‌توانیم به یک مسألهٔ سیاسی مهم که اینجا مطرح می‌شود مستقیماً اشاره کنیم ــ مسألهٔ تفسیر حقوق بشر.

طی زمان، موضع مارکس در قبال این مسأله آشکارا تغییر کرد. همان‌طور که برتراند بینوش نشان داده است،[۲۸] نوشته‌های «متقدم» مارکس (مخصوصاً، نقد دکترین دولت هگل و دربارهٔ مسألهٔ یهود [۱۸۴۳]، که شامل تفسیر مشهور اعلامیهٔ حقوق انسان و شهروند در فرانسه هستند)، ترکیبی هستند از تأثیر هگل (نقد انتزاع متافیزیکی «حقوق انسان» که بنا است جاودانه باشند و معتبر برای هر جامعه) و تأثیر بیف و کمونیست‌های مساوات‌طلب (نقد خصلت بورژوایی «انسانِ» کلیِ مورد ارجاعِ اعلامیه که تمام حقوقش به انتقال‌ناپذیری مالکیت

---

1. amphibological
2. person

تنزل یافته و وظیفهٔ همبستگی اجتماعی را حذف کرده است). درنتیجه، آنجا، حقوق انسان، منفک از حقوق شهروند، همچون گسیختگی نظرورزانهٔ ذات انسان میان نابرابری‌های واقعی و اجتماع جعلی ظاهر می‌شود.

این تحلیل به‌شدت تغییر خواهد کرد، به‌ویژه در نتیجهٔ جدل مارکس با پرودون و نقدش بر لیبرالیسم اقتصادی. تحولی مهم در گروندریسه مشاهده می‌شود، در قطعه‌ای که مارکس معادلهٔ برابری و آزادی ـــ یعنی قلب ایدئولوژی حقوق انسان یا «دموکراسی بورژوایی» ـــ را همان بازنمایی ایدئالیزه از گردش کالاها و پول می‌داند که «پایهٔ واقعی» آن را می‌سازد.[۲۹] رابطهٔ متقابل برابری و آزادی را ـــ که برای جوامع باستان ناشناخته بود و جوامع قرون وسطا نیز منکر آن بودند، در حالی که جوامع مدرن، درمقابل، در آن اعادهٔ سرشت بشر را می‌جویند ـــ می‌توان از شرایطی استنتاج کرد که در آن، هر فرد در بازار خود را همچون حامل امر کلی به دیگری عرضه می‌کند ـــ یعنی، همچون فردی که فی‌نفسه حامل قدرت خرید است. او انسانی است «عاری از هر کیفیت جزئی»، حال شأن اجتماعی (شاه یا رعیت) و ثروت شخصی او (بانکدار یا مزدبگیر) هر چه می‌خواهد باشد.

آزادی، برابری، مالکیت

درواقع، این پیوند ممتاز میان شکل گردش و «نظام آزادی و برابری» در کاپیتال حفظ می‌شود. این دقیقاً همان «خصیصه‌های»[1] (*Eigenschaften*) منتسب به افراد از سوی قانون (و پیش از همه، خصیصهٔ *Eigentümer* یا مالک‌بودن ـــ یک بار دیگر این بازی با کلمات بنیادی که پیشتر نزد اشتیرنر دیدیم) هستند که برای گردش کالاها، به منزلهٔ سیری نامحدود از مبادلهٔ «میان هم‌ارزها»، الزامی بوده و از سوی گفتمان سیاسی بورژوایی به عنوان بیان ذات انسان جلوه‌ای کلی و جهان‌شمول می‌یابند. بنابراین، چه‌بسا بتوان گفت که بازشناسی عمومی این حقوق در «جامعهٔ مدنی» که به‌تدریج مشغول جذب دولت بوده و «همان بهشت حقوق

1. properties

طبیعی بشر» و «قلمرو منحصربه‌فرد آزادی، برابری، مالکیت و بنتام»[۳۰] است (به بیان دیگر، اصل سودمندی فردی)، منبطق بر بسط کلی مبادلات کالایی است (آنچه کلاسیک‌ها «جمهوری بزرگ سوداگری» می‌نامیدند).

باری، دغدغهٔ کنونی مارکس، تناقضات ناشی از کلیت و جهان‌شمولیِ این شکل است. این امر در حوزهٔ تولید، که کارگران به طور قراردادی و به عنوان فروشندگان آزاد نیروی کار خویش بدان وارد می‌شوند، فوراً به بیانی برای رابطهٔ قدرت تبدیل می‌شود: نه فقط به واسطهٔ زنجیرهٔ نامتعین خشونت‌هایی که پنهان ساخته و می‌پوشاند، بل به واسطهٔ ایجاد وسایلی برای درهم شکستن جمعی‌بودن تولیدکنندگان ــ امری که به لحاظ فنی برای صنعت بزرگ ضروری است ــ و تبدیل آن به هم‌کناری تحمیلی فردیت‌های مجزا از یکدیگر. با وام‌گیری از روسو، می‌توان گفت که این همانا «مجبورساختن افراد به آزادبودن است». همزمان، مارکس حرکت سرمایه را همچون حرکت «ماشین خودکار عظیمی» وصف می‌کند که مستقل از افراد، بی‌وقفه کار اضافی را برای ارزش‌افزایی خویش «به درون می‌کشد»، ماشین خودکاری که سرمایه‌دارها صرفاً در حکم اندام‌های «آگاه» آن هستند. بنابراین، ارجاع پایه‌ای حقوق انسان به ارادهٔ آزاد افراد خنثی می‌شود، دقیقاً همان‌طور که در ماشین خودکار، سودمندی اجتماعیِ هر کار خاص ملغی شد. درست همان‌طور که ارزش «فی‌نفسه» در پیکر پول تجسم یافت، فعالیت، بهره‌وری، نیروهای جسمی و ذهنی نیز در این لویاتان جدید تجسم می‌یابند که چیزی نیست مگر آن سرمایهٔ اجتماعی که به نظر می‌رسد آنها، به نحوی شبهه ــ «الهیاتی»، «ماهیتاً» بدان تعلق دارند، زیرا به نظر می‌رسد افراد تنها به واسطهٔ آن سرمایهٔ اجتماعی واجد این امور هستند.[۳۱]

تأکید بر این تناقضات، ضرورتاً معنای «حقوق بشر» را متأثر می‌سازد، زیرا این حقوق را اکنون می‌توان هم زبانی دانست که استثمار را نهان می‌کند، و هم زبانی که در آن ستیز طبقاتی استثمارشدگان به بیان در می‌آید: پس نه حقیقت یا پندار، که اینجا با موضوع یک ستیز مواجه هستیم. درواقع، در

فصل «کار روزانه» که اولین اپیزودهای «جنگ داخلی بین طبقهٔ سرمایه‌دار و طبقهٔ کارگر» نقل می‌شود، کاپیتال بیهودگی «فهرست متفرعنانهٔ حقوق غیرقابل‌واگذار بشر» را هجو می‌کند و «منشور بزرگ (Magna Carta) فروتنانهٔ زمان کار» را که قانوناً محدود گشته مرجح می‌داند، یعنی همان که کارگران را «به عنوان یک طبقه» قادر می‌سازد تا «تصویب قانون را تحمیل کرده و سد اجتماعی قدرتمندی ... بسازند» و «به مدد آن مانع از فروش خود» به سرمایه شوند.[۳۲] با این حال، کاپیتال، ضمن پیش‌بردن چشم‌اندازهای انقلابی‌اش برای فائق‌آمدن بر سرمایه‌داری، نه با نفی آزادی و برابری فردی (آنچه از آن زمان به بعد جمع‌گرایی[1] نامیده می‌شود)، بل با «نفیِ نفی» خاتمه می‌یابد، یا به بیان دیگر، با «مالکیت فردی بر پایهٔ دستاوردهای عصر سرمایه‌داری» (یعنی، اجتماعی‌شدن وسایل تولید).[۳۳]

از بت به بت‌واره

آیا اکنون می‌توانیم به یک ارزیابی کلی برسیم از سیری که، از پی نوسان‌های خودِ مارکس، ما را از ایدئولوژی به بت‌وارگی و طرق گوناگون تفسیر آن رهنمون شد؟ طبعاً، هر مقایسه‌ای، هم باید عناصر مشترک میان این دو بحث را در نظر گیرد و هم وجوه افتراق آنها را: در یک سو، متنی موقتی که هرگز منتشر نشد (حتی اگر طنین فرمول‌بندی‌های آن را در سراسر آثار مارکس بشنویم)؛ در سوی دیگر، بحثی که مارکس مفصلاً بدان پرداخت و در نقد خویش بر اقتصاد سیاسی، آن را در نقطه‌ای استراتژیک جای داد. میان این دو، او پروژهٔ «علمی» خود را کاملاً از نو قالب‌ریزی نمود، زمینهٔ آن را، اگر نه هدف آن را، تغییر داد و دیدگاهش درباب چشم‌اندازهای انقلاب اجتماعی را تصحیح کرد، یعنی از ایدهٔ قریب‌الوقوعی انقلاب به دریافت‌هایی بس بلندمدت‌تر ره سپرد.

نقطهٔ مشترک نظریهٔ ایدئولوژی و نظریهٔ بت‌وارگی، آشکارا، در این

---

1. collectivism

واقعیت نهفته است که هر دو می‌کوشند پیوندی برقرار کنند میان، از یک سو، شرایط افرادی که به واسطهٔ بسط کلی و جهان‌شمول تقسیم کار و نیز رقابت، از یکدیگر منفک و مجزا گشته‌اند، و، از سوی دیگر، ساخت و محتوای انتزاعاتی (یا عمومیت‌ها یا کلی‌هایی) که در عصر بورژوایی «مسلط» هستند. و همچنین، این واقعیت که هر دو در پی تحلیل آن تناقض درونی هستند که همراه با سرمایه‌داری پیش می‌رود و عبارت است از تناقض میان فردیت کنش‌مند افراد (گسترهٔ وسیع روابط اجتماعی آنها، فرصتی که تکنولوژی جدید برایشان فراهم می‌آورد تا فعالیت کنند و «توانایی‌های» خاص خویش را به کار بندند) و کلیت نظری انگاره‌های کار، ارزش، مالکیت و شخص (که معطوف است به تقلیل همهٔ افراد به نمایندگان تعویض‌پذیر یک نوع یا «ذات» یکه و یگانه). سرانجام، در هر یک، بهره‌گیری از آن طرح منطقی عظیمی را می‌بینیم که مارکس آن را از هگل و فوئرباخ اخذ نموده و پیوسته بازنویسی‌اش می‌کند، اما عملاً هیچ‌گاه کنارش نمی‌نهد: طرح بیگانگی.

بیگانگی به معنای فراموشیِ منشأ واقعی ایده‌ها یا عمومیت‌ها است، اما به معنای وارونگی رابطهٔ «واقعی» میان فردیت و اجتماع نیز هست. به دنبال واپاشی اجتماع واقعی افراد، رابطهٔ اجتماعی به یک «چیز» بیرونی افکنده یا منتقل می‌شود[1]، به یک جزء سوم. لیکن، در یک حالت، آن چیز یک «بت»[2] است، یک بازنمایی انتزاعی که به نظر می‌رسد قائم‌به‌ذات در قلمرو اثیری ایده‌ها (آزادی، عدالت، بشر، قانون) سکنی دارد، حال آنکه در حالت دیگر، آن چیز یک «بت‌واره» است، چیزی مادی که به نظر می‌رسد این‌جهانی باشد و متعلق به طبیعت، در عین اینکه قدرتی مقاومت‌ناپذیر را بر افراد اعمال می‌کند (کالا و، پیش از هر چیز، پول).

اما این تفاوت، چند پیامد قابل‌ملاحظه به همراه دارد که هم در نوشته‌های مارکس مشاهده می‌شوند و هم در آثار اخلاف او (چه مارکسیست و چه

---

1. projection or transposition
2. idol

غیرمارکسیست). اگر بخواهیم طرحی مختصر از آنها ارائه دهیم، می‌توانیم بگوییم آنچه در ایدئولوژی آلمانی ترسیم می‌شود، نظریه‌ای است درباب ساخته‌شدن یا تقویم قدرت، حال آنکه، آنچه در کاپیتال و از طریق تعریف بت‌وارگی توصیف می‌شود، همانا سازوکار انقیاد است. آشکار است که به این دو مسأله نمی‌توان به نحوی تماماً مستقل پرداخت، با این حال، آنها توجه‌مان را به فرایندهای اجتماعی مجزا جلب نموده و سبب می‌شوند تا با نگرشی متفاوت به تأمل دربارهٔ آزادی بپردازیم.

می‌توان با توجه به مجموعه‌ای تمام و کمال از درون‌مایه‌های متفاوت، شقوقی را که این دو نمایاندگی می‌کنند تشریح کرد. برای مثال، بگذارید ارجاع به کار و تولید را در نظر گیریم. در پرداختن به این موضوع، نظریهٔ ایدئولوژی تأکید را بر انکار یا فراموشی شرایط مادی تولید و محدودیت‌های تحمیلی از سوی آن می‌نهد. در قلمرو ایدئولوژی، کل تولید انکار می‌شود، یا والایش یافته و به «خلاقیت» آزادانه تبدیل می‌شود. به همین دلیل است که اینجا اندیشیدن به تقسیم کار یدی و ذهنی ـــ یا تفاوت فکری ـــ محوریت دارد. همان‌طور که دیدیم، این امر مارکس را قادر می‌سازد تا سازوکاری را تبیین کند که به واسطهٔ آن، سلطهٔ ایدئولوژیک طبقاتی بازتولید شده و مشروعیت می‌یابد. درمقابل، در نظریهٔ بت‌وارگی، تأکید بر طریقی است که طی آن کل تولید تابع بازتولید ارزش مبادله‌ای می‌شود. آنچه اینجا محوریت می‌یابد همان شکل گردش کالایی است و انطباق کاملی که میان انگاره‌های اقتصادی و حقوقی برقرار می‌شود، یعنی شکل مساوات‌طلبانهٔ مبادله و شکل مساوات‌طلبانهٔ قرارداد، «آزادی» خرید و فروش و «آزادی» شخصیِ افراد.

یا، بار دیگر، می‌توان نشان داد که پدیدارهای مبتنی بر بیگانگی، که اینجا بدان‌ها پرداختیم، مسیرهای مخالفی را می‌پیمایند: از یک سو، آنها از نوع باور بوده و به «ایدئالیسم» افراد مربوط هستند (به ارزش‌های استعلایی مورد قبول آنها: خدا، ملت، مردم، یا حتی انقلاب)؛ از سوی دیگر، آنها از نوع ادراک بوده و به واقع‌گرایی یا «فایده‌باوری» افراد مربوط هستند (به واقعیت‌های

مشهود زندگی روزانه: سودمندی، قیمت چیزها، قواعد رفتار «بهنجار»). این امر به خودی خود فارغ از پیامدهایی سیاسی نیست، زیرا چنان‌که می‌دانیم، سیاست (از جمله سیاست انقلابی) هم مسأله‌ای است مربوط به ایده‌ها و هم مسأله‌ای مربوط به عادت‌ها.

دولت یا بازار

سرانجام، این تفاوت ما را به تقابل عمده‌ای رهنمون می‌شود که لب لباب همهٔ تقابل‌های پیشین است. نظریهٔ ایدئولوژی اساساً نظریه‌ای است درباب دولت (منظور آن شیوهٔ سلطه‌ای است که ذاتیِ دولت است)، در حالی که نظریهٔ بت‌وارگی اساساً نظریه‌ای است درباب بازار (شیوهٔ انقیاد یا ساخته‌شدن «جهانِ» سوژه‌ها و ابژه‌ها که ذاتیِ سازمان‌یابی جامعه حول بازار و سلطهٔ نیروهای بازار است). بی‌شک این تفاوت را می‌توان با توجه به آن دقایقی که مارکس این دو نظریه را پیش می‌برد توضیح داد، بگذریم از مکان‌های متفاوت انجام این کار (پاریس و لندن، پایتخت سیاست و پایتخت تجارت)، و نیز با توجه به ایده‌های متفاوتی که در هر زمان دربارهٔ شرایط و اهداف مبارزهٔ انقلابی در سر داشت. پس، از ایدهٔ براندازی سلطهٔ بورژوایی که در تناقض با توسعهٔ جامعهٔ مدنی قرار گرفته است، به ایدهٔ رفع تناقضی رسیده‌ایم که ذاتیِ شیوهٔ اجتماعی‌شدنِ برآمده از سرمایه‌داری است.

تفاوت را همچنین می‌توان با منابع اصلی تفکر او که موضوع نقادی او نیز هستند توضیح داد ــــ گرچه این دو آشکار در پیوند با یکدیگراند. نظریهٔ بت‌وارگی جفت نقد اقتصاد سیاسی بود، چون مارکس نزد اسمیت، و به‌ویژه نزد ریکاردو، «آناتومی» ارزشی را مشاهده می‌کرد که کاملاً مبتنی بود بر کمیت‌یابی کار و انگارهٔ «لیبرالیِ» تنظیم خودکار بازار از طریق مبادلات منفرد. از سوی دیگر، اگر او ایدئولوژی را به عنوان کارکردی متعلق به مسألهٔ دولت نظریه‌پردازی کرد، این بدان خاطر بود که هگل، همان‌طور که دیدیم، *Rechtstaat* را، به نحوی گیرا، آن هژمونی‌ای تعریف کرده بود که بر جامعه اعمال می‌شود.

پس اکنون می‌توانیم بدین واقعیت جالب‌توجه پی ببریم که نظریه‌پردازان معاصری که همگی چیزی بنیادین را مدیون انگارهٔ مارکسیِ ایدئولوژی هستند ــ به‌ویژه مدیون دریافتی که از شرایط تولید ایدئولوژی یا ایده‌ها ارائه می‌دهد ــ به‌ناچار، خود را مواجه با مسائلی می‌یابند که اصالتاً هگلی‌اند: «روشنفکران ارگانیک» (گرامشی)، «آپاراتوس‌های ایدئولوژیک دولتی» (آلتوسر)، «اشرافیت دولتی»[1] و «خشونت نمادین» (بوردیو). اما حتی انگلس، آنگاه که مفهوم ایدئولوژی را در سال ۱۸۸۸ (در لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفهٔ کلاسیک آلمان) بازیابی نمود، پیشاپیش بر آن بود تا نشان دهد چه چیزی دولت را به «نخستین قدرت ایدئولوژیک» تبدیل می‌کند؛ او می‌خواست از قانون توالی تاریخیِ «جهان‌بینی‌ها» یا اشکال ایدئولوژی مسلطی پرده بردارد که مشروعیت (دینی یا حقوقی) خود را به دولت‌های طبقاتی می‌بخشند. درمقابل، در میراث به جا مانده از تحلیل بت‌وارگی است که باید هم پدیدارشناسی «زندگی روزمرهٔ» تحت حاکمیت منطق کالایی یا نمادهای ارزش را بجوییم (مکتب فرانکفورت، هنری لوفور، گی دبور، اگنس هلر)، و هم تحلیل آن خیالِ اجتماعی را که به وسیلهٔ «زبانِ» پول و قانون ساختار می‌یابد (موریس گودلیه، ژان ژوزف گو، یا کاستوریادیس که نهادها را جانشین ساختارها می‌کند، یا حتی بوردیو که با مطالعهٔ «بت‌وارگی ارزش مصرفی» به جای «بت‌وارگی ارزش مبادله‌ای»، گویی مارکس را بر سرش می‌نشاند).

---

۱. [پانویس مترجم انگلیسی] رجوع کنید به:
Bourdieu, *La noblesse d'état: grandes écoles et esprit de corps*, Minuit, Paris, 1989.

۴

زمان و پیشرفت: یک فلسفهٔ تاریخ دیگر؟

این احتمال وجود دارد که مباحث پیشین این تصور را ایجاد کرده باشند که، درنهایت، فلسفه نزد مارکس تنها اهمیتی مقدماتی دارد. درواقع، آنجا، صرف‌نظر از اعلام خروج فوری از فلسفه چه می‌یابیم؟ نقد ایدئولوژی و تحلیل بت‌وارگی. حال، اولی، به معنای تقبل یک بازگشت است به خود چیزها، حرکتی بدان سوی آگاهی انتزاعی که بر مبنای فراموشی خاستگاه‌های آن آگاهی در تقسیم کار بنا نهاده شده است؛ در حالی که دومی، روی دیگر نقد اقتصاد سیاسی است و نمود ابژکتیو یا عینی شکل‌های کالایی را به تعلیق در می‌آورد تا به ساخت اجتماعی‌شان دست یابد و «جوهر» ارزش را بیرون بکشد: «کار زنده».

آیا این بدان معنا است که، از منظر مارکس، کار فلسفه جز نقد عقل (یا ناعقلانیت) جامعه‌شناختی، اقتصادی و سیاسی نیست؟ روشن است که پروژهٔ او این نیست. نقد ایدئولوژی یا نقد بت‌وارگی پیشاپیش به دانش تعلق دارند.

آن‌ها دقیقه‌ای هستند در بازشناسی تاریخ‌مندیِ روابط اجتماعی (و درنتیجه ـــ اگر معادلهٔ راهنمایی را که در ششمین تز از تزهایی دربارهٔ فوئرباخ آمده به یاد داشته باشیم ـــ تاریخ‌مندیِ «ذات انسان»). اهمیت این نقدها در این است که سبب می‌شوند تقسیم کار، تحول نیروهای مولد، و ستیز طبقاتی خود را در قامت ضدخود جلوه‌گر سازند. آگاهی نظری که در ایدئولوژی خودآیینی می‌یابد، و بازنمایی خودانگیختهٔ سوژه‌ها و ابژه‌ها در نتیجهٔ گردش کالاها، دارای یک شکل عام واحد هستند: هر دو، افسانهٔ «طبیعت» را جعل می‌کنند، زمان تاریخی و اتکای خود به شرایط گذرا را انکار می‌کنند، یا دست‌کم، خود را از زمان تاریخی بیرون می‌گذارند ـــ برای مثال، با محدودساختن این زمان به گذشته. همان‌طور که مارکس در فقر فلسفه (۱۸۴۷) می‌نویسد:

> اقتصاددان‌ها شیوهٔ عملکرد واحدی دارد. نزد آنها تنها دو نوع نهاد وجود دارد، مصنوعی و طبیعی. نهادهای فئودالیسم مصنوعی هستند، نهادهای بورژوازی طبیعی. از این حیث، آنها شبیه متألهان هستند که به همین ترتیب قائل به دو نوع دین‌اند. هر دینی که دین آنان نباشد ابداع انسان‌ها است، در حالی که دین خودشان فیضی از جانب خداوند است. وقتی اقتصاددان‌ها می‌گویند روابط امروزی ـــ روابط تولید بورژوایی ـــ طبیعی هستند، منظورشان این است که در این روابط، خلق ثروت و تحول نیروهای مولد، هم‌نوا با قوانین طبیعت است. بنابراین خود این روابط نیز قوانینی طبیعی و مبرا از تأثیر زمان هستند. آنها قوانینی جاودان‌اند که همواره باید بر جامعه حاکم باشند. بدین‌ترتیب تاریخ وجود داشته است، اما دیگر تاریخی وجود ندارد.[۱]

بنابراین، دقیقهٔ حیاتی در آثار مارکس مربوط است به تقابل میان طبیعت ـــ یا دیدگاه «متافیزیکی» ـــ و تاریخ (بعدها گرامشی از «تاریخ‌گرایی مطلق» سخن گفت). و فلسفهٔ مارکس، چه در شکل نهایی خود باشد و چه نباشد، رسالت خویش را اندیشیدن به مادیت زمان قرار می‌دهد. اما، همان‌طور که دیدیم، این مسأله را نمی‌توان از آن چیزی منفک نمود که مارکس پیوسته

قصد نشان‌دادنش را دارد: سرمایه‌داری و «جامعهٔ بورژوایی/ مدنی»، درون خویش، حامل ضرورت کمونیسم هستند. آنها، به بیان لایبنیتزی، «آبستن آینده» هستند. و آن آینده همانا فردا است. از ظواهر چنین بر می‌آید که زمان جز نام دیگری برای پیشرفت نیست، مگر آنکه شرط صوری امکان آن باشد. این همان مسأله‌ای است که، در خاتمه، باید بیازماییم.

نفیِ نفی

قطعه‌ای از مقدمهٔ گامی در نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۹) را یادآوری می‌کنیم:

> انسان‌ها، در تولید اجتماعیِ هستی خویش، به‌ناچار به روابطی معین وارد می‌شوند که مستقل از اراده‌شان است، یعنی روابط تولید مختص هر مرحله از سیر تحول نیروهای مولدِ مادیِ آنها ... در مرحله‌ای از سیر تحول، نیروهای مولدِ مادی جامعه به تخاصم با ... روابط مالکانه‌ای در می‌افتند که تا پیش از این، درون چارچوب آن عمل می‌کردند. این روابط، از اشکال تحول نیروهای مولد، به زنجیری بر دست و پای آنها تبدیل می‌شوند. آنگاه، دوران انقلاب اجتماعی در می‌رسد. تغییرات در بنیان اقتصادی دیر یا زود به تبدّل کل روبنای عظیم راه می‌برند ... نظم اجتماعی هرگز پیش از آن نابود نمی‌شود که همهٔ نیروهای مولدی که این نظم کفاف‌شان را می‌دهد متحول شده باشند، و روابط تولید برتر و جدید هرگز پیش از آن جایگزین روابط قدیم نمی‌شوند که شرایط مادی وجودشان درون چارچوب جامعهٔ قدیم به کمال رسیده باشند. بدین‌ترتیب، نوع بشر به‌ناگزیر تنها تکالیفی را بر عهده می‌گیرد که قادر به حل‌شان باشد، زیرا بررسی دقیق‌تر همواره نشان خواهد داد که خود مسأله تنها زمانی سر بر می‌آورد که شرایط مادی برای حل آن پیشاپیش حاضر بوده یا دست‌کم در شرف شکل‌گیری باشند. در دورنمای کلی، شیوه‌های تولید آسیایی، باستانی، فئودالی و بورژوایی جدید را می‌توان همچون دوره‌هایی مشخص نمود که نشان پیشرفت در سیر تحول اقتصادی جامعه را بر خویش دارند.[۲]

حال بگذارید نگاهی دوباره بیاندازیم به فرمول‌بندی‌های چشمگیر کاپیتال (۱۸۶۷):

نطفهٔ آموزش آینده در نظام کارخانه‌ای حضور دارد؛ این آموزش که در مورد تمامی کودکان بالاتر از سن معینی، کار مولد را با آموزش و ورزش در هم می‌آمیزد، نه تنها یکی از روش‌های ارتقای تولید اجتماعی است بلکه تنها روش ایجاد انسان‌هایی است که از همهٔ ابعاد تکامل‌یافته هستند ... صنعت مدرن هرگز شکل بالفعل یک فرایند تولیدی را شکلی قطعی تلقی نمی‌کند. به همین دلیل است که پایهٔ فنی آن انقلابی است، در حالی که، تمامی شیوه‌های پیشین تولید اساساً محافظه‌کارانه بوده‌اند ... از سوی دیگر، تقسیم کار قدیمی را در شکل سرمایه‌داری، با تمامی ویژگی‌های سنگ‌واره‌شده‌اش بازتولید می‌کند. ما پیش از این دیدیم که چگونه این تناقض مطلق ... به قربانی‌شدن بی‌وقفهٔ طبقهٔ کارگر، اتلاف بی‌محابای نیروی کار و اثرات خانمان‌برانداز ناشی از هرج و مرج اجتماعی می‌انجامد. این جنبهٔ منفی است. اما اگر دگرگونیِ کار چون قانون طبیعی قاهری جلوه‌گر می‌شود، همچون کنش ویرانگر و کورکورانهٔ قانون طبیعی که در همه جا به موانعی برخورد می‌کند ... صنعت بزرگ جایگزین کردن آمادگی مطلق انسان برای رفع خواست‌های متغیر کار را با این تیره‌روزی بی‌شرمانه که سرمایه جمعیتی از کارگران در دسترس و بی‌نوا را برای نیازهای متغیر استثمار خود ذخیره می‌کند، به مسألهٔ مرگ و زندگی تبدیل کرده است؛ به همین ترتیب، فرد کاملاً تکامل‌یافته‌ای، که کارکردهای متنوع اجتماعی برایش حکم شیوه‌های متفاوت فعالیتی را دارند که به‌نوبت پیشه می‌کند، جایگزین فرد ناقصی می‌شود که فقط حامل یک کارکرد اجتماعی تخصصی است ... شکی نیست که با تسخیر اجتناب‌ناپذیر قدرت سیاسی توسط طبقهٔ کارگر، آموزش فن‌آورانه، چه نظری و چه عملی، جایگاه خاص خود را در مدارس کارگران خواهد یافت. همچنین، شکی نیست که آن غلیان‌های انقلابی که هدف‌شان محو تقسیم کار قدیمی است، با شکل سرمایه‌داری تولید و موقعیت اقتصادی کارگران که منطبق بر این

شکل است، در تضادی (contradiction)[1] مطلق قرار دارند. با این همه، تکامل تضادهای (contradiction) یک شکل تاریخی معین تولید تنها راه تاریخی است که به تجزیه و پیکربندی مجدد آن می‌انجامد.[۳]

و در آخر، قطعات زیر را نقل می‌کنیم که پیشتر به آنها اشاره کردیم، قطعاتی که در انتهای جلد یکم می‌آیند:

به محض اینکه این دگرگونی به حد کفایت سراسر جامعه را در ژرفا و پهنای آن تجزیه کند، به محض اینکه کارگران به پرولتاریا و وسایل کارشان به سرمایه تبدیل شود، به محض اینکه شیوهٔ تولید سرمایه‌داری روی پای خود استوار شود، اجتماعی‌شدن بیشتر کار و دگرگونی بیشتر زمین و سایر وسایل تولید به وسایل تولیدی که به نحو اجتماعی بهره‌برداری و بنابراین به وسایل تولید اشتراکی بدل می‌شوند، شکل جدیدی به خود می‌گیرد. اکنون آنکه باید سلب‌مالکیت شود، نه کارگری که برای خود کار می‌کند، بلکه سرمایه‌داری است که تعداد وسیعی از کارگران را استثمار می‌کند. این سلب‌مالکیت از طریق عمل خود قانون‌های درون‌ماندهٔ [immanent] تولید سرمایه‌داری، از طریق تمرکز سرمایه‌ها، انجام می‌پذیرد ... با کاهش منظم تعداد سرمایه‌دارهای کلانی که تمامی امتیازات این فرایند دگرگونی را غصب کرده و به انحصار خود در می‌آورند، حجم فقر، ظلم و سرکوب، بردگی، تباهی و استثمار رشد می‌کند؛ اما همراه با آن شورش طبقهٔ کارگر افزایش می‌یابد، طبقه‌ای که پیوسته از لحاظ تعداد بزرگ‌تر می‌شود و توسط همین سازوکار فرایند تولید سرمایه‌داری آموزش می‌بیند، متحد می‌شود و سازمان می‌یابد. انحصار سرمایه به غل و زنجیری بر دست و پای شیوهٔ تولیدی بدل می‌شود که همراه با آن و تحت تأثیر آن شکوفا شده است. تمرکز وسایل تولید و اجتماعی‌شدن کار به نقطه‌ای می‌رسد که دیگر با پوستهٔ سرمایه‌داری آنها سازگار نیست. این پوسته می‌ترکد. ناقوس مرگ مالکیت خصوصی سرمایه‌داری به صدا در می‌آید. سلب‌مالکیت کنندگان، سلب‌مالکیت می‌شوند

---

۱. در متن کتاب، contradiction به «تناقض» برگردانده شده است.

... تولید سرمایه‌داری نیز، با ضرورت یک فرایند طبیعی، نفی خویش را به وجود می‌آورد. این نفیِ نفی است.[۴]

دوپهلویی دیالکتیک

پس چطور می‌توان مارکس را، در قرن نوزدهم و مابین زمانهٔ سن‌سیمون و عصر ژول فری، نماینده‌ای نمونه‌وار از ایدهٔ (یا ایدئولوژی) پیشرفت ندانست؟ رابرت نیزبت در تاریخ ایدهٔ پیشرفت می‌نویسد، «در زمان ما، کمتر بتوان غرابتی را سراغ گرفت که به چشمگیری آنچه مارکسیست‌های غربی در اندیشه آن‌اند باشد، آنها که می‌خواهند مارکس را از سنت تکاملی و پیشرفت‌گرای قرن نوزدهم جدا کنند».[۵] اما نزد مارکس، پیشرفت نه مدرنیته است و نه لیبرالیسم، و نه حتی سرمایه‌داری. یا، به بیانی «دیالکتیکی»، پیشرفت تا آنجایی همان سرمایه‌داری محسوب می‌شود که سرمایه‌داری، رسیدنِ سوسیالیسم را ناگزیر نماید و، برعکس، تا آنجایی سوسیالیسم محسوب می‌شود که سوسیالیسم، تناقضات سرمایه‌داری را رفع کند.

بدون شک، این یکی از علل آن بی‌اعتباری فلسفی‌ای است که «دریافت ماتریالیستی از تاریخ» ــ که نام مارکس نیز منضم آن است ــ امروز دچارش گشته است. زیرا در حال حاضر، اگر از عبارت ژرژ کانگیلم استفاده کنیم، شاهد «انحطاط» ایدهٔ پیشرفت هستیم.[۶] در این ارتباط، انگارهٔ دیالکتیک، در نسخه‌های هگلی، مارکسی یا پساانگلسیِ آن (به‌ترتیب، دیالکتیک «روح»، دیالکتیک «شیوه‌های تولید» و «صورت‌بندی‌های اجتماعی»، و «دیالکتیک طبیعت»)، دارای موقعیتی اساساً دوپهلو است. برخی، دیالکتیک را بدیلی برای پیشرفت پوزیتیویستی می‌دانند. در برابر طرح یک حرکت پیوسته، با صعودی یکنواخت (آگوست کنت، که خود را وام‌دار روشنگری و به‌ویژه کندورسه می‌دانست گفته بود، «پیشرفت همانا سیر تحول نظم است»)، دیالکتیک، بازنمایی بحران‌ها، تخاصمات سازش‌ناپذیر و «نقش خشونت در تاریخ» را

قرار می‌دهد. با این حال، از زاویه‌ای دیگر، چه‌بسا بتوان آن را همچون تحقق بالفعل ایدئولوژی پیشرفت (تحقق توان مقاومت‌ناپذیر آن) توصیف کرد، چون می‌توان هدف آن را گنجاندن کل این «منفیت» ذیل سنتزی والاتر دید، یعنی همانا معنادادن به آن و، «در وهلهٔ نهایی»، گماردنش به خدمت آنچه نقیض آن به نظر می‌رسید.

مع‌الوصف، هدف این فصل نشان‌دادن این است که امور، آن‌چنان که صرف معکوس‌ساختن داوری‌های ارزشی چه‌بسا حکایت می‌کنند، چندان هم ساده نیستند. در مورد نوشته‌های خود مارکس نیز چنین است (و اینجا، نه آرای او، بل پژوهش‌ها و استدلال‌های او است که حائز اهمیت است). امور چندان ساده نیستند، همچنین به دلیل کثرت مسائلی که به وسیلهٔ انگارهٔ بسیار سرسریِ «پارادایم» پیشرفت نهان شده‌اند. نکتهٔ جذاب، نه تفسیر متن مارکس (از جمله) در مقامِ تصویرگر یک ایدهٔ عام، بل استفاده از او برای آشکارسازی و نمایان‌سازی آزمون‌گرانهٔ مسائلی است که ذاتیِ چنان ایده‌ای هستند.

ایدئولوژی‌های مارکسیستی درباب پیشرفت

اما نخست باید جایگاه مارکسیسم را، به عنوان نظریه و نیز به عنوان جنبشی توده‌ای یا «ایمان»، در تاریخ اجتماعی ایدهٔ پیشرفت به‌دقت مورد ارزیابی قرار دهیم. اگر تا همین اواخر نه تنها شاهد دکترین‌های کمابیش ذی‌نفوذ ـــ و کیست که بگوید آنها همچنان وجود ندارند؟ ـــ بل شاهد یک «اسطورهٔ» جمعی حول پیشرفت بوده‌ایم، این امر را تا حد بسیار زیادی مرهون مارکسیسم هستیم. بیش از همه، این مارکسیسم بود که این ایده را استمرار بخشید که «محرومان» نقشی فعال در تاریخ ایفا می‌کنند، با پیش راندن خویش و پیش راندن تاریخ «به بالا». تا آنجا که ایدهٔ پیشرفت را نه تنها شامل امید بل واجد یک یقین پیشینی بدانیم، این دریافت کاملاً ضروری و لاینفک از آن است، و اگر آن را کنار بگذاریم، تاریخ قرن بیستم یک‌سره غیرقابل‌فهم می‌شود. دست‌کم از

بنیامین

والتر بنیامین، سال ۱۸۹۲ در برلین متولد شد و سال ۱۹۴۰ در پورت بو درگذشت (از هراس آنکه به دست پلیس فرانکو به گشتاپو تحویل داده شود، خودکشی کرد). او را اغلب، به‌غلط، از نمایندگان مکتب فرانکفورت (آدورنو، هورکهایمر، مارکوزهٔ متقدم و، در زمانهٔ اخیر، هابرماس) می‌دانند، حال آنکه او تنها یک «سمپات» تودار و اندک‌فهمیده‌شده بود. در جوانی به‌شدت متأثر از ژرژ سورل، نویسندهٔ تأملاتی بر خشونت (۱۹۰۶)، و کافکا بود. او، همچنین، دوستیِ نزدیکی داشت با نظریه‌پرداز و مورخِ عرفان یهودی، گرشوم شولم. او بعداً به واسطهٔ معشوقه‌اش آسیا لاچیس[1]، یک انقلابی لتونیایی، به کمونیسم گروید و به مدت چند سال دوست نزدیک برتولد برشت بود و در پروژه‌هایی برای خلق یک ادبیات سیاسیِ رزمنده با او مشارکت جست. تز دکترایش دربارهٔ مفهوم نقد هنری در رمانتیسیسم آلمانی (۱۹۱۹) و اثر بعدی‌اش دربارهٔ خاستگاه درام تراژیک آلمانی (۱۹۲۸)، نتوانستند در دانشگاه برایش یک سمت تدریسی به ارمغان آورند و او به یک زندگی بی‌تأمین محکوم گشت که با قدرت‌گیریِ نازی‌ها حتی دشوارتر نیز شد. انبوه نوشته‌های او که تشکیل شده‌اند از قطعه‌ها و جستارها (بسیاری از آنها وقف نویسنده‌ای شده‌اند که الهام‌بخش آثار دوران پختگی‌اش بود، بودلر)، بنا بود اجزای سازندهٔ اثری باشند تاریخی، فلسفی و زیبایی‌شناسانه دربارهٔ «پاساژهای پاریس» در معماریِ امپراتوری دوم، و تحلیل ترکیب عقلانیت و خیالی که «زندگی روزمرهٔ» مدرن را می‌سازند (طرح کلی آن در «پاریس ـــ پایتخت قرن نوزدهم» ریخته شد[۷]). پس از دورشدن از شوروی، و در شرایط تراژیک برآمده از نازیسم، نقد او از ایدئولوژی‌های پیشرفت ـــ به‌ویژه در «تزهایی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ» (۱۹۴۰) ـــ معطوف گشت به تأملی سیاسی و دینی بر *Jetztzeit*، دقیقهٔ گسیختگی تاریخ که در آن، نابودی و رستگاری با یکدیگر رودررو می‌شوند.[۸]

---

1. Asja Lācis

زمان آزمون جنگ جهانی اول، چنان‌که والری می‌گوید، تمدن‌ها «دانسته‌اند که فانی‌اند»، و ایدهٔ پیشرفتِ خودانگیخته کاملاً نامحتمل به نظر رسیده است. بدین‌ترتیب، تنها این ایده که پیشرفت به وسیلهٔ توده‌هایی حاصل می‌شود که، چه با انقلاب و چه با رفرم، سودای آزادی‌شان را در سر دارند، می‌تواند باور به انگارهٔ پیشرفت را بازگرداند. و این نقشی بود که مارکسیسم ایفا کرد، پس، از اینکه انگارهٔ پیشرفت پیوسته در آن برجسته‌تر شده باشد نباید شگفت‌زده شویم.

شایسته آن است که اینجا از مارکسیسم سخن بگوییم و نه صرفاً از سوسیالیسم. مسلماً، تز پیشرفت اجتماعی (ناگزیریِ آن، ایجابیت آن) متعلق است به سنت سوسیالیستی در مقام یک کل، در هر دو گونهٔ «یوتوپیایی» و «علمی» آن، همچنان‌که در نوشته‌های سن‌سیمون، پرودون و هنری جرج دیده می‌شود (پیشرفت و فقر در سال ۱۸۷۹ منتشر شد). با این حال، این مارکسیسم بود که در عمل نسخه‌ای دیالکتیکی از پیشرفت ارائه کرد (و به نحوی از انحا بر محتوای این ایده افزود) و گردش همه‌گیرِ آن را میان جنبش‌های اجتماعی و سیاسی عظیم در «دنیاهای» اروپایی و برون‌اروپایی تضمین نمود.

گرامشی و والتر بنیامین، با فاصله‌ای چند ساله و به شیوه‌هایی متفاوت، مارکسیسم را به خاطر انجام این کار، از درون، بی‌رحمانه به باد انتقاد گرفتند. گرامشی در یادداشت‌های زندان، «اکونومیسم» انترناسیونال‌های دوم و سوم را باورِ تقدیرگرایانه‌ای دانست که به واسطهٔ آن، کارگران و سازمان‌های‌شان تصویری «فرودست»[1] از جهان خویش ساخته‌اند، تصویری که در آن، رهایی پیامد ناگزیر سیر تحول فنی است.[2] و بنیامین در آخرین متن خود، تزهایی درباره فلسفهٔ تاریخ (۱۹۴۰)، از یک «تاریخ‌گرایی» مارکسیستی سخن گفت که می‌توان آن را همچون تلاشی (بنا بر سرشت خود، بیهوده) دانست برای گزینش چشم‌اندازی ممتد و فراگیر برای ستمدیدگان که سرشت‌نمای غالبان یا

---

1. subaltern

۲. رجوع کنید به «بعضی جنبه‌های نظری و عملی اکونومیسم»، در آنتونیو گرامشی، شهریار جدید، ترجمهٔ عطا قادی کلائی، نشر دنیای نو، ۱۳۷۸، صص ۷۱ ـ ۵۷.

«فاتحان» است، کسانی مطمئن از «حرکت در جهت جریان».[۹] این توصیف (که تاحدی یادآور فرمول‌بندی‌های نیچه‌ای است) بی‌تردید به هدف می‌زند.

بگذارید سه تجلی اصلی «پیشرفت‌گرایی» مارکسیستی را به یاد آوریم. نخست، ایدئولوژی سوسیال دموکراسی آلمان و، عام‌تر از آن، ایدئولوژی انترناسیونال دوم. واگرایی‌های درونیِ موجود در این ایدئولوژی ــ از یک سو، معرفت‌شناختی (شکافی که از همان آغاز میان دریافتی طبیعت‌گرایانه، یعنی ترکیب آموزه‌های مارکس با آموزه‌های داروین، و دریافتی اخلاقی، یعنی بازخوانی مارکس با عینک کانتی، وجود داشت)؛ از سوی دیگر، سیاسی (تقابل میان رویزیونیسم ــ برنشتاین و ژورس ــ و ارتدوکسی ــ کائوتسکی، پلخانف و لابریولا) ــ تنها با نیرومندی هرچه بیشتر اجماع بر سر نکتهٔ اساسی را نمایان می‌کنند: یقین درباب مسیر حرکت تاریخ.

دوم، ایدئولوژی کمونیسم شوروی و «سوسیالیسم واقعا موجود». این نیز، که آلتوسر آن را «انتقامِ انترناسیونال دوم پس از مرگ»[۱۰] نام نهاد، حاوی مجادلات مختص به خویش است: جبرگرایی اقتصادی استالینیستی؛ مارکسیسم پسااستالینی به‌تدریج به سوی مدیریت وضع موجود تغییر مسیر داد و میان تجلی گاه‌به‌گاه دو حوزهٔ منافع آنتاگونیستی از هم گسیخت، یعنی «اردوگاه سوسیالیستی» و «جنبش انترناسیونال کمونیستی». آنچه اینجا جالب‌توجه خواهد بود تحلیل تنش شدیدی است که درون این ایدئولوژی جریان دارد (که بی‌شک تا حد زیادی علت جذابیت آن را توضیح می‌دهد)، میان پروژه‌ای مبتنی بر مقاومت در برابر مدرنیزاسیون سرمایه‌دارانه (اگر نگوییم پروژهٔ باز گشت به شیوه‌های زندگی کمونی که به دست مدرنیزاسیون نابود می‌شوند)، و پروژهٔ فوق‌مدرنیته، یا گذار از مدرنیته با «جهشی به جلو» به آیندهٔ بشر (نه فقط «برق‌رسانی به‌علاوهٔ شوراها»، آنطور که لنین در ۱۹۲۰ شعارش را می‌داد، بل یوتوپیای «انسان طراز نوین» و اکتشاف کیهان).

و درآخر، ایدئولوژی توسعهٔ سوسیالیستی، هم بدان نحو که در جهان سوم

ساخته شد و هم بدان ترتیب که پس از استعمارزدایی، از بیرون به آن نسبت داده شد. اینجا، نکتهٔ حائز اهمیت این است که ایدهٔ توسعه هم دارای گونهٔ مارکسیستی است و هم دارای گونهٔ غیرمارکسیستی. با این وجود، مرز میان آنها ثابت و معین نبوده و درواقع یک برتری‌جویی دائمیِ فکری و سیاسی بین‌شان جریان دارد. در قرن بیستم، مارکسیسم، با تبدیل‌شدن به پروژه‌ای توسعه‌طلبانه در «پیرامون» اقتصاد جهانی سرمایه‌داری (از چین تا کوبا، و در این میان، الجزایر یا موزامبیک)، ذیل گونه‌های رفرمیستی و انقلابیِ خود و نیز با امیدها و فجایع خود، به بهترین نحو عمق پیوندی را آشکار ساخت که آن را به هستهٔ مشترک اکونومیسمِ پیشرفت‌گرایی متصل می‌کند که در تفکر روشنگری، از تورگو و آدام اسمیت تا سن‌سیمون، تطور یافته بود. اما همچنین، تردیدی در این نیست که، بدون آن چالش نیمه‌واقعی و نیمه‌خیالیِ «راه‌حل مارکسیستی»، آن نظریه‌های مربوط به برنامه‌ریزی و دولت که بر جهان سوم اعمال شدند، همچون نظریه‌هایی بدیل در خصوص تحول اجتماعی نمایان نمی‌گشتند. هم‌اکنون که لیبرالیسم پول‌گرایانه و همتای آن، «مداخلهٔ بشردوستانه»، کاملاً زمام امور را به دست گرفته‌اند، این امر را به‌وضوح می‌توان مشاهده کرد.

یادآوری این تاریخ، ولو بسیار اشاره‌وار، حائز اهمیت است، چون سبب می‌شود نحوهٔ نگاه‌مان به نقد پیشرفت را تعدیل کنیم، یا دست‌کم در پذیرش جنبه‌های به‌ظاهر بدیهی این نقد احتیاط کنیم. این واقعیت که آخرین نسخه از همهٔ نسخه‌های اعظم پیشرفت‌گرایی مارکسیستی همان ایدئولوژیِ دولت‌گرا، عقل‌گرا و پوپولیستیِ خروج از توسعه‌نیافتگی بود، می‌بایست ما را بازدارد از اینکه از اروپا، یا عام‌تر، از قلب متروپل (یا «شمال»)، سبک‌سرانه «پایان پندارهای پیشرفت‌گرایانه» را اعلام کنیم. چنان‌چه گویی یک بار دیگر بر عهدهٔ ما است که تعیین کنیم کجا، کِی و به دست که، عقلانیت، بهره‌وری و رونق باید پی گرفته شود. همچنین، نقشی که تصویر حرکتِ روبه‌جلوی

بشر، و امید به انطباق غاییِ کامیابی فردی و رستگاری جمعی، در تاریخ جنبش کارگری ایفا نمود، موضوعی است که همچنان تحلیلی مفصل را می‌طلبد.[۱۱]

تام‌وتمامی تاریخ

نقد پیشرفت، که در این ایام از سوی فیلسوفان «پسامدرن» به امری عادی تبدیل شده است،[۱۲] مشکلات بالقوهٔ دیگری نیز در دل خود دارد. این نقد در اغلب مواقع در زبانی عرضه می‌شود که، خود، تاریخ‌گرا است: نقد یک بازنمایی مسلط، جایگزینی یک «پارادایم» با پارادایمی دیگر. حال، این انگاره‌های یکدست به‌شدت محل شک و شبهه‌اند. آیا حقیقتا می‌توان گفت انگاره یا پارادایمی درباب پیشرفت وجود داشته که از فلسفهٔ روشنگری تا سوسیالیسم و مارکسیسم یک‌سره حکمفرما بوده است؟ چنین چیزی بسیار مشکوک است. در این خصوص، هیچ بحثی نمی‌تواند تحلیل مؤلفه‌های ایدهٔ پیشرفت را نادیده بگیرد، مؤلفه‌هایی که خودبه‌خود با یکدیگر ترکیب نمی‌شوند.

بازنمایی‌های پیشرفت که در پایان قرن هجدهم شکل می‌گیرند، عمدتاً بسان نظریه‌هایی (یا، به بیان دیگر، ایده‌هایی) ارائه می‌شوند درباب تام‌وتمامی تاریخ[1] که بر یک انحنای فضا ـ زمانی به تصور در می‌آید. این امر به امکاناتی گوناگون منجر می‌شود. تام‌وتمامی تاریخ را می‌توان ذیل تمایزات میان «مراحل» آن و «منطق» توالی آن مراحل فهمید؛ یا، به نحوی دیگر، می‌توان آن را از منظر خصلت حیاتی یک دقیقهٔ ممتاز (بحران، انقلاب، سرنگونی یک رژیم) فهمید، دقیقه‌ای که تمام روابط اجتماعی یا تقدیر بشر را متأثر می‌سازد. به همین ترتیب، می‌توان آن را همچون فرایندی با پایانی نامعلوم متصور شد که تنها جهت‌گیری کلی آن مشخص شده است (نقل مشهور

1. wholeness of history

برنشتاین، پدر رویزیونیسم، که گفته بود «هدف نهایی سوسیالیسم هیچ چیز نیست، خود جنبش همه چیز است»).[۱۳] یا، از سوی دیگر، می‌توان آن را همچون فرایندی تعریف کرد که به یک نقطهٔ فرجامین منتهی می‌شود: همگونی یا تعادلی که در یک «وضع ثابت» به سر می‌برد (همچنان که نزد کورنو[1] یا جان استوارت میل چنین است)، یا حتی «الترا ـ امپریالیسم» کائوتسکی ـــ که در این خصوص از هگل نیز بسی فراتر می‌رود، گرچه همهٔ این محافظه‌کارها، لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها یک تصویر مشترک را پیش چشم دارند، تصویر رفع غایی تنش‌ها و نابرابری‌ها.

باری، این شیوه‌های گوناگون بازنماییِ تاریخ بسان یک غایت‌شناسی، پیش از هر چیز، ترکیب دو تز مستقل از هم را مفروض می‌دارند. اولین تز واگشت‌ناپذیری و خطی‌بودن زمان را پیش می‌نهد. حاصل آنکه، هر ایده‌ای درباب یک زمان کیهانی یا تاریخ سیاسیِ مدور یا تصادفی رد شده و اسطوره‌ای یا استعاری دانسته می‌شود. بی‌درنگ باید خاطرنشان کنیم که مسیر این واگشت‌ناپذیری لزوماً صعودی نیست: شمار بسیاری از نظریه‌پردازان تاریخ در اواخر قرن نوزدهم، چه اتکاشان بر مدل‌های فیزیکی «اتلاف انرژی»[2] باشد و چه نباشد، ایدهٔ انحطاط را در برابر ایدهٔ پیشرفت می‌نشانند، و همزمان، همین پیش‌فرض واگشت‌ناپذیری را ادامه می‌دهند (اینجا، جستاری درباب نابرابری نژادهای بشر، نوشتهٔ گوبینو، به ذهن می‌آید که بخش نخست آن در سال ۱۸۵۳ منتشر شد و بعداً برای تقویت طرحی از تاریخ بر پایهٔ «ستیز نژادی»، و در تقابل با الگویی مبتنی بر «ستیز طبقاتی»، بدان توسل جسته شد). به ایدهٔ واگشت‌ناپذیری، ایدهٔ دیگری را نیز باید بیافزاییم: ایدهٔ بهبود فنی یا اخلاقی (یا بهبودی که این دو را ترکیب می‌کند). این لزوما به معنای حرکت از کمتر به بیشتر یا از بدتر به بهتر نیست، بل بیانگر یک تعادل کلیِ

---

1. Antoine Augustin Cournot
2. dissipation of energy

مثبت است میان مزایا و کاستی‌ها ـــ آنچه امروز باید آن را حالت بهینه نامید (طرح لایبنیتزیِ «بهترین جهان از جهان‌های ممکن» را در نظر آورید که چگونه در سنت «پیشرفت‌گرای» لیبرالیسم دوباره ظاهر می‌شود: از بنتام و تعریفش از سودمندی به منزلهٔ بیشترین شادمانی برای بیشترین افراد، تا رالز و «اصل تفاوت»[1] او که می‌گوید تنها آن نابرابری‌هایی عادلانه‌اند که وضعیت محروم‌ترین‌ها را بهبود ببخشند).[۱۴]

و سرانجام، بازنمایی تاریخ همچون پیشرفت می‌تواند ایدهٔ تغییر را با ایدهٔ ظرفیت همواره فزاینده برای تغییر، تقویت کند و مشخصاً همین جا است که تأکید بر آموزش می‌تواند در پیوندی درونی با ایدهٔ پیشرفت قرار گیرد. بنابراین به چهارمین مؤلفهٔ نظریه‌های کلاسیک درباب پیشرفت می‌رسیم که، از یک نظر، به لحاظ سیاسی مهم‌ترینِ آنها و به لحاظ فلسفی مسأله‌سازترینِ آنها است: این ایده که تبدّل چیزی نیست مگر تبدّل خویشتن، یک خود ـ تبدیل‌گری، یا به بیانی دقیق‌تر، یک خودآفرینی که خودآیینی سوژه‌ها را محقق می‌سازد.[۱۵] در تحلیل نهایی، حتی چیرگی بر نیروهای طبیعت و تسخیر منابع زمین را باید در این چشم‌انداز دریافت. همان‌طور که مارکس در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ گفت، صنعت و علوم طبیعی «کتاب گشودهٔ نیروهای ذاتیِ آدمی» هستند.[۱۶] درنتیجه، شاهد ظهور دوبارهٔ مسألهٔ پراکسیس هستیم، منتها این بار آنچه مفهوم‌پردازی می‌شود نه تبدّل فردی که تبدّل جمعی است. این ایده، بنا بر سرشت خود، ایده‌ای است سکولار، یا دست‌کم، ایده‌ای است در تقابل با هر نوع بازنماییِ از سیر حرکت تاریخ بسان محصول اراده‌ای الوهی؛ با این حال، ضرورتاً با انواع تبدّل‌های موجود در طرح‌های الهیاتی درباب «برنامه» یا «اقتصاد» طبیعت ناسازگار نیست. مسأله، اندیشیدن به این امر به نحوی درون‌ماندگار است، یعنی بدون وارد کردن هر نیرو یا اصلی که نسبت به خودِ فرایند جایگاهی بیرونی داشته باشد.

---

1. difference principle

یک نظریهٔ تکامل؟

نظریه پردازان قرن نوزدهم در جستجوی «قوانین» تغییر یا گذار تاریخی بودند، تا جامعهٔ مدرن را میان گذشته، که به دست «انقلاب‌ها» (صنعتی، سیاسی و حتی دینی) به پیشاتاریخِ مدرنیته سپرده شده بود، و آیندهٔ کمابیش بلافصل، که می‌شد آن را از دلِ تزلزل و تنش‌های حال پیش‌بینی کرد، قرار دهند. اکثریت قریب به اتفاق آنها، این مسأله را با اتخاذ طرح‌های تکامل‌گرایانه حل کردند. با تأسی دوباره به اصطلاح‌شناسی کانگیلم، می‌توان گفت تکامل‌گرایی، به تمام معنا، «ایدئولوژی علمی» قرن نوزدهم بود، به بیان دیگر، یک محل تبادل میان برنامه‌های پژوهشی علمی و تخیل نظری و اجتماعی («نیاز ناخودگاه به دسترسی مستقیم به تمامیت»).[۱۷] از این حیث، در قرن نوزدهم، تکامل‌گرا نبودن عملاً ناممکن بود، مگر آنکه کسی، بار دیگر، بدیلی الهیاتی برای علم پیشنهاد می‌کرد. حتی نیچه نیز که (در دجال، ۱۸۸۸) نوشت «پیشرفت صرفاً ایده‌ای است مدرن، به عبارت دیگر، ایده‌ای خطا»، به هیچ رو به‌تمامی از آن مبرا نبود!

این اما بدان معنا نیز هست که تکامل‌گرایی، قلمروی فکری است که در آن، سازش‌گری و حمله به نظم مستقر رو در روی یکدیگر قرار می‌گیرند. یکسان پنداشتن همهٔ تکامل‌گرایی‌ها چیزی نیست مگر محکوم‌ساختن خویش به دیدن تاریخ ایده‌ها بسان فراخنای «شبی که در آن همهٔ گاوها سیاه‌اند»، چنان‌که هگل می‌گفت. مهم، وجه تمایز آنها است، آن نقاط ناهم‌رأیی و خلاف‌اندیشی که حولشان تضادها سازمان می‌یابند. ستیز طبقاتی، ستیز نژادی نیست، همان‌طور که دیالکتیک هگل، فوریه یا مارکس همان قانون اسپنسریِ «دگرسانی»[1] فزاینده (تکامل از بسیط به مرکب) نیست، یا قانون «تکرار»[2] تکامل در سیر تحول افراد که ارنست هَکل با الهام از تکامل زیست‌شناختی، آن را بر تمامیِ حوزه‌های انسان‌شناسی تحمیل کرد.

---

1. differentiation
2. recapitulation

حال می‌توانیم به مارکس بازگردیم. ابژهٔ مشخصی که او طرح‌های تکاملی را بر آن اعمال کرد، تاریخ «صورت‌بندی‌های اجتماعی» بود که به زعم او به واسطهٔ «شیوه‌های تولید» خویش تعیّن می‌یافتند. همان‌طور که پیشتر دیدیم، در نوشته‌های او خطی پیش‌رونده وجود دارد مبنی بر تکامل شیوه‌های تولید. این گونه، همهٔ جوامع به وسیلهٔ یک معیار درونی طبقه‌بندی می‌شوند: اجتماعی‌شدن، یعنی توان جمعی افراد برای مهار شرایط وجودیِ خویش. و این خط تکاملی، خطی است واحد، یعنی نه تنها می‌گذارد پیشروی‌ها و عقب‌ماندگی‌ها را (چه در نسبت میان جوامع، چه در سیر تاریخ سیاسی آنها) تعیین کنیم، بل رابطه‌ای ضروری ایجاد می‌کند بین «آغازگاه‌ها» و «پایان» تاریخ (حتی اگر آن پایان، یا کمونیسم، خود آغازگاهی دانسته شود برای تاریخی دیگر).

این دریافت‌ها به سرتاسر جهان سفر کرده‌اند، و خود مارکس فرمول‌بندی‌های چشمگیری برای بیان آنها یافته بود. حتی می‌توان گفت سنت مارکسیستی هرگز چیزی جز تحشیه‌ای بر این فرمول‌بندی‌ها، که به برخی از آنها پیشتر اشاره کردم، ارائه نکرده است. با قیاس آنها به‌وضوح می‌توانیم ببینیم که نزد مارکس ایدهٔ تکامل پیش‌رونده، جدایی‌ناپذیر است از تزی درباب عقلانیت تاریخ، یا به بیان دیگر، فهم‌پذیری شکل‌ها، گرایش‌ها و مقطع‌های آن.

طرحی برای علیت (دیالکتیک ۱)

همان‌طور که مقدمهٔ گامی در نقد اقتصاد سیاسی اشاره می‌کند، این تز بدواً در قالب طرحی برای علیت تاریخی بیان می‌شود. این طرح، نه مربوط به دانش بل برنامه‌ای است پژوهشی و تبیینی که در واژگانی کیفی، اگر نگوییم استعاری، بیان می‌شود: «زیربنا» و «روبنا»، «نیروهای مولد» و «روابط تولید»، «حیات مادی» و «آگاهی»، اینها نه واقعیت‌های فی‌نفسه که مقوله‌هایی هستند در

تعیّن در وهلهٔ نهایی

به متن مقدمهٔ گامی در نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۹)، برای مدت‌ها، همچون شرح اصلی «دریافت ماتریالیستی از تاریخ» نگریسته شده است، گرچه این متن، به‌وضوح، تنها یک برنامه است. خوب یا بد، مارکسیست‌ها هزاران صفحه را بدان اختصاص داده‌اند. خودِ عبارت «تعیّن در وهلهٔ نهایی»، که توضیح آن به طور مرسوم مبتنی بر این متن است، اصلاً آنجا به کار نمی‌رود. این عبارت را بعداً انگلس ضرب کرد: «عنصر تعیین کننده در تاریخ، در وهلهٔ نهایی، همانا تولید و بازتولید زندگی واقعی است ... بنابراین اگر کسی این را چنین تحریف کند که عنصر اقتصادی یگانه عنصر تعیین‌کننده است، این‌گونه، آن گزاره را به عبارتی بی‌معنا، انتزاعی و گنگ تبدیل کرده است» (نامه به بلوخ، ۲۱ سپتامبر ۱۸۹۰). با این حال، قیاس این دو متن و تفاسیری که بدانها دامن زدند، حاکی از این است که فرمول‌بندیِ انگلس همچنان فاقد یک تمایزگذاری روشن نسبت به اکونومیسم، یا حتی تکنولوژی‌گرایی، است، زیرا در کاربست طرح مارکسیِ تعیّنِ سطوح یا وهله‌های مختلف کنش اجتماعی، این «انحرافات» پیوسته تکرار شده‌اند. این امر به‌روشنی بدین واقعیت باز می‌گردد که «تعیّن در وهلهٔ نهایی»، فارغ از ظرافت و باریک‌بینیِ آن دیالکتیک یا کنش متقابلی که میان کل جامعه («صورت‌بندی اجتماعی») و شیوهٔ تولید، یا «زیربنای اقتصادی» و «روبنای سیاسی ـ ایدئولوژیک»، یا نیروهای مولد و شکل‌های مالکیت برقرار می‌کند، درنهایت تنها غایت‌شناسیِ سیر تحول تاریخ را با حتمیتی بیش از پیش به منصهٔ ظهور می‌رساند. بنابراین، به سهولت می‌توان دریافت که چرا آلتوسر، در همان حال که می‌گفت «زمان دورافتادهٔ وهلهٔ نهایی هرگز نمی‌رسد» (*Pour Marx*)، می‌خواست انگاره‌های کنش متقابل و عکس‌العمل روبناها نسبت به زیربنا را با انگارهٔ «تعیّن چندعلتی» جایگزین نماید، انگاره‌ای که بیانگر هم‌تافتگیِ تقلیل‌ناپذیر آن «کلِ اجتماعی» است که از سوی دیالکتیک ماتریالیستی پیش نهاده شده است.

انتظار کاربستی انضمامی. برخی مستقیماً برآمده از تاریخ و اقتصاد سیاسی هستند، در حالی که بقیه از سنت فلسفی وارد می‌شوند. این طرح علیت همان‌قدر برای تبیین واقعیت واجد اهمیت است که سایر ابداعات نظری: برای مثال، طرح ارسطویی «چهار علت»؛ یا طرح نیوتونی که شامل نیروی جاذبه، ماده («نیروی لختی») و خلاء است؛ یا طرح داروینی تنوع فردی و «انتخاب طبیعی»؛ یا طرح فرویدیِ عاملیت‌های «دستگاه روانی»[1].

باید بپذیریم که در این طرح، بدان شکلی که اینجا با آن مواجه هستیم، تنشی تقریباً تاب‌نیاوردنی وجود دارد، زیرا هم فرایند تاریخی را به‌تمامی تابع یک غایت‌شناسیِ پیشاپیش موجود می‌سازد و هم، در عین حال، تصریح می‌کند که موتور تبدّل، چیزی جز تناقضاتِ «به طور علمی مشاهده‌پذیرِ» حیات مادی نیست.[۱۸] از این رو جای شگفتی نیست که این طرح، در تاریخ «ماتریالیسم تاریخی»، پیوسته در معرض تفاسیر متنافر و موضوع بازقالب‌ریزی‌های دائمی بوده است.

خواهیم دید که استدلال‌های کاپیتال، اگر نه اصلاحیه‌ها، بل دست‌کم پیچیدگی بسیار فزون‌تری را به این طرح عام می‌افزایند. درواقع، این استدلال‌ها «فرایند» یا «سیر تحول» روابط اجتماعی را بر سه سطح می‌نشانند، سه سطحی که از حیث عمومیت، روندی کاهشی را می‌پیمایند.

نخست، اینجا نیز، همچون متن پیشین، خط پیشرفت را که متشکل از شیوه‌های متوالی تولید (آسیایی، برده‌داری، فئودالی، سرمایه‌دارانه و کمونیستی) است بازمی‌یابیم، خطی که فراهم‌آورندهٔ مبنایی است برای فهم‌پذیری توالی صورت‌بندی‌های اجتماعیِ انضمامی. این سطح به‌وضوح غایت‌مندترین سطح است: یعنی، سوای جرح و تعدیل ناشی از یک «وارونگی ماتریالیستی»، برآمده از آن طریقی است که هگل و دیگر فیلسوفان تاریخ، دوره‌های

---

1. psychical apparatus

تاریخ جهانی را سامان دادند («استبداد شرقی» به «شیوهٔ تولید آسیایی» تبدیل می‌شود، «جهان باستان» به «شیوهٔ تولید برده‌داری» و غیره). اما این سطح، جبرگرایانه‌ترین[1] سطح نیز هست: نه تنها به خاطر خطی‌بودنش، بل بدین خاطر که مبنای زمان واگشت‌ناپذیرِ تاریخ را قانونی قرار می‌دهد که عبارت است از سیر تحول نامنقطع بهره‌وری کار انسانی. با این وجود باید خاطرنشان کنیم که این یک تعیّن کلی[2] است و، در پردازش جزءبه‌جزء و مفصل، موانع موجود بر سر راه آن تحول، ایستایی و حتی بازگشت به مرحله‌ای متقدم را به هیچ رو منتفی نمی‌کند.

در این سطح، ستیز طبقاتی به منزلهٔ یک اصل تبیینی آن‌قدر برجسته نیست که به منزلهٔ نتیجهٔ کلی. هر شیوهٔ تولید دارای اشکال مالکیت مختص به خود، شیوهٔ خود برای تحول نیروهای مولد، روابط معین میان دولت و اقتصاد، و از این رو، شکلی خاص از ستیز طبقاتی است. این ستیز وقتی میان اربابان و سرفها یا مزارعه‌کارها در جریان است، متفاوت است با وقتی که میان سرمایه‌دارها و کارگران جاری است.[۱۹] خاتمه‌یافتن یا منتفی‌شدن ستیز طبقاتی در یک جامعهٔ کمونیستی را درنهایت می‌توان همچون یکی از پیامدهای این تکامل دانست. اینجا دوباره به جدول تطبیقی موجود در تحلیل بت‌وارگی کالایی بازمی‌گردیم که این بار صرفاً نظمی زمانی یافته است.

وهلهٔ ستیز طبقاتی

حال، در کاپیتال، مارکس می‌خواست بر موضوعی بسیار مشخص‌تر متمرکز شود. و این بی‌دلیل نبود، چون این موضوع ضرورت انقلاب را به بازی وارد می‌کرد. طبیعتاً منظور، همان «تناقض» میان روابط تولید و تحول نیروهای مولد است و شکلی که این تناقض در سرمایه‌داری به خود می‌گیرد. اینجا باید

---

1. deterministic
2. overall determination

متون را با دقت بسیار بخوانیم. فرمول‌بندی‌های مصوب مارکسیسم ارتدکس را که پیرو انگلس در آنتی‌دورینگ (و البته همچنین خود مارکس در فقر فلسفه و مانیفست کمونیست) و بسیار متأثر از سنت سن‌سیمونی بودند باید کنار نهاد. مسأله، آشکارا، بر سرِ قراردادن تحرک ذاتاً پیش‌روندهٔ نیروهای مولد در مقابل ایستایی مالکیت بورژوایی نیست (آن‌گونه که کینز یا شومپیتر کارآفرین یا کارخانه‌دار را در مقابل سوداگر مالی می‌نشانند). اینجا با تناقضی رو به گسترش مواجه هستیم میان دو گرایش: اجتماعی‌شدن تولید (تراکم، عقلانی‌سازی، جهان‌شمول‌شدن تکنولوژی) و گرایش به سوی تجزیهٔ نیروی کار، به سوی استثمار افزون‌تر، و بی‌تأمینی طبقهٔ کارگر. بنابراین، ستیز طبقاتی عاملیتی حیاتی است که فرایند ضروریِ رفع تناقض را موجب می‌شود. تنها آن ستیزی که حول «فقر»، «مظلومیت» و «خشم» پرولتاریا سازمان یابد می‌تواند «سلب‌مالکیت کنندگان را سلب‌مالکیت کند» و به «نفیِ نفی» بیانجامد، یعنی به بازپس‌گیری نیروی‌های خودِ آنان که جذب حرکت دائمی ارزش‌افزایی سرمایه شده است.

این نکته‌ای است بس مهم، چون مارکس اینجا از ضرورت و حتی از ضرورت گریزناپذیر سخن می‌گوید. کاملاً روشن است که این نه از آن نوع ضروریاتی که احتمالا از بیرون بر طبقهٔ کارگر تحمیل می‌شوند، بل ضرورتی است که ضمن فعالیت یا کنش آزادسازندهٔ خودِ طبقهٔ کارگر ساخته می‌شود. خصلت سیاسی این فرایند با استفادهٔ تلویحی از الگوی انقلاب فرانسه مؤکد می‌گردد ـــ با این تفاوت جزئی که آن سلطه‌ای که اینجا باید از میان رود نه متعلق به قدرت سلطنتی بل همانا سلطهٔ سرمایه است در سازمان تولید اجتماعی. سرمایه در عین ستمگری بر مردم خویش، نسبت به آنها غریبه نیست. درواقع، سرمایه «گورکنان خویش» را به وجود می‌آورد: تشبیهی روشنگر اما مسأله‌ساز.

و در آخر، مارکس تحلیل‌های بسیاری را وقف سطح سوم تحول می‌کند،

سطحی که بسیار مشخص‌تر از سطوح دیگر است: تبدّل خود شیوهٔ تولید یا، به بیان دیگر، فرایند انباشت. در فصول مرکزی کاپیتال که به «تولید ارزش اضافی مطلق و نسبی» و مبارزه بر سر کار روزانه و مراحل گوناگون انقلاب صنعتی (تولید کارگاهی، تولید ماشینی، صنعت بزرگ) اختصاص دارند، آنچه توجه او را بر می‌انگیزد نه فقط نتیجهٔ کمّی ــ سرمایه‌شدن فزایندهٔ پول و وسایل تولید ــ بل سیر تحول مهارت‌های کارگران، قانون‌گذاری در خصوص کار، آنتاگونیسم میان مزدبگیران و مدیریت سرمایه‌دارانه، و نسبت کارگران شاغل به بیکاران (و درنتیجه، رقابت میان کارگران بالقوه) است. اینجا، ستیز طبقاتی همزمان و به نحوی بسیار مشخص‌تر بر هر دو سو تأثیر می‌گذارد: در سوی سرمایه‌داران، که همهٔ «روش‌هاشان برای تولید ارزش اضافی» عبارت‌اند از روش‌های اعمال فشار بر «کار لازم» و میزان خودآیینی کارگران؛ و در سوی پرولتریا، که مقاومتش در برابر استثمار، سرمایه را به جستجویی بی‌پایان برای یافتن روش‌های جدید می‌راند. نتیجه به‌روشنی این خواهد بود که ستیز طبقاتی خود به عاملی در جهت انباشت تبدیل می‌شود، همان‌چنان که محدودشدن کار روزانه به طور غیرمستقیم به روش‌های «علمی» سازماندهی کار و نوآوری تکنولوژیک می‌انجامد، یا به آنچه مارکس گذار از «ارزش اضافی مطلق» به «ارزش اضافی نسبی» می‌نامد (کاپیتال، جلد یکم، بخش‌های سوم و چهارم). ستیز طبقاتی حتی از یک سویهٔ سوم نیز وارد می‌شود، یعنی دولت، که موضوع ستیز نیروهای طبقاتی متخاصم است، دولتی که تشدید تناقضات سبب دخالت آن در خود فرایند کار می‌شود، یعنی در شکل «مقررات اجتماعیِ» هرچه ارگانیک‌تر.[۲۰]

اگر با تفصیل بیشتری به این مباحث نسبتاً فنی‌تر وارد شدم، عمدتاً بدین خاطر بود که خواننده را متقاعد سازم نزد مارکس مسائل فلسفهٔ تاریخ را نه در سطح عام‌ترین اظهارات بل در سطح تحلیل‌ها باید به بحث گذارد، سطحی که بیشترین روشنگری دربارهٔ مفاهیم نیز آنجا صورت می‌گیرد. نکته، به‌سادگی، این است که مارکس را به عنوان یک نظریه‌پرداز در نظر گیریم: آنچه نزد

هگل حکم شکل‌های آگاهی را دارد، نزد مارکس نیز در مورد شیوهٔ تولید صادق است. «خواندن کاپیتال» امروز نیز همچنان سودمند است. اما می‌خواهم به این نتیجه‌گیری نیز برسم: منظور مارکس از عقلانیتِ تبیین تاریخی، دقیقاً ترکیب این سه سطح تحلیلی است، از سیر تحول کل جامعه تا آنتاگونیسم هرروزه در فرایند کار. به بیانی فلسفی‌تر، نتیجه آنکه، مارکس هرچه کمتر به الگوهای تبیینی از پیش موجود آویخت و هرچه بیشتر به ساختن عقلانیتی روی آورد که به هیچ رو سابقه نداشت. این عقلانیت، نه عقلانیت مکانیک و فیزیولوژی یا تکامل بیولوژیک است و نه عقلانیت یک نظریهٔ صوری درباب تخاصم یا استراتژی، گرچه گاه به گاه به همهٔ اینها متوسل می‌شود. الگوی آن همانا ستیز طبقاتی است، با همهٔ تبدّلاتی که بی‌وقفه در شرایط و شکل‌هایش رخ می‌دهد.

این دقیقاً نخستین معنایی است که می‌توانیم از ایدهٔ دیالکتیک برداشت کنیم: منطق یا شکلی تبیینی که مشخصاً در سازگاری است با مداخلهٔ تعیّن‌بخش ستیز طبقاتی در تاروپود تاریخ. در این ارتباط، آلتوسر به‌حق مسیری را مورد تأکید قرار داد که طی آن، مارکس اشکال متقدم دیالکتیک ـــ به‌ویژه اشکال هگلی آن را ـــ دگرگون ساخت (چه از مواجههٔ «ارباب ـ بنده» در پدیدارشناسی سخن بگوییم و چه از «جدایی سوژه و ابژه» در منطق). این بدان معنا نیست که او دِینی به این اشکال متقدم ندارد (از یک نظر، او همه چیز را مدیون آنها است چون هرگز از کار بر روی آنها دست نکشید)، بل باید گفت این دِین تا آنجایی وجود دارد که او رابطهٔ میان «مجازهای»[1] نظرورزانه و تحلیل انضمامی از شرایط انضمامی (اگر از عبارت لنین استفاده کنیم[2]) را وارونه می‌کند. شرایط، تصویرگر دقیقه‌های دیالکتیکی از پیش موجود نیستند؛ آنها، خود، نوعی فرایند یا سیر تحول دیالکتیکی هستند که

---

1. figures

۲. یا آن‌طور که مشهور است: تحلیل مشخص از شرایط مشخص.

چه‌بسا زنجیره‌شان را به‌درستی باید گشوده و بی‌پایان دانست. این دست‌کم همان مسیر حرکت مارکس است.

«رویهٔ بد» تاریخ

اما این تغییرِ چشم‌اندازِ سرتاسری تنها با وضوح هرچه بیشتر دشواری‌هایی ـــ به‌واقع اگر نگوییم سرگشتگی‌ها[1] ـــ را نمایان می‌کند که این پروژهٔ عقلانیت با آنها روبرو است. نخست باید معنای این پروژه را روشن کنیم، یعنی پیش از اینکه بدان طریقی بازگردیم که طی آن مارکس، درنهایت، روابط میان «پیشرفت» و «دیالکتیک» را مقرر می‌سازد.

اینجا یک فرمول‌بندی برجسته می‌تواند راهنمای‌مان باشد: «تاریخ با رویهٔ بد خویش پیش می‌رود». مارکس این را در فقر فلسفه علیه پرودون به کار بسته بود، او که در مورد هر مقوله یا شکل اجتماعی، می‌کوشید «رویهٔ خوب» آن را کشف کند، یعنی رویه‌ای که پیش‌برندهٔ عدالت است.[۲۱] اما این فرمول‌بندی فراتر از این کاربست رفته و به سوی نویسنده‌اش می‌جهد: خودِ نظریهٔ مارکس، در زمان حیات خود او، در برابر این واقعیت قرار گرفت که تاریخ با رویهٔ بد خویش پیش می‌رود، رویه‌ای که نظریه آن را پیش‌بینی نکرده بود، رویه‌ای که بازنماییِ ضرورت از سوی نظریه و، درنهایت، این یقین را ـــ که نظریه باور داشت می‌توان آن را از خودِ فکت‌ها بیرون کشید ـــ به چالش می‌کشد که تاریخ فی‌الواقع پیش می‌رود، اینکه تاریخ، همچون زندگی برای مکبث، «قصه‌ای» نیست که «ابلهی راوی آن است، پر از هیاهو و خشم، بی هیچ معنایی».

وقتی مارکس طعنه‌اش را نثار پرودون می‌کند، آنچه انجام می‌دهد همانا رد نسخه‌ای است اخلاق‌گرا و خوشبینانه (و از این رو، درنهایت، سازش‌گرانه[2])

---

1. aporias
2. conformist

از تاریخ. پرودون اولین کسی بود که کوشید طرح‌های هگلی را با سیر تحول «تناقضات اقتصادی» و ظهور عدالت اجتماعی سازگار نماید. دریافت او از پیشرفتِ عدالت مبتنی بود بر این ایده که همبستگی و آزادی، به واسطهٔ جهان‌شمولیت‌شان، ارزش‌هایی الزام‌آوراند. مارکس (در ۱۸۴۶) کوشید به او یادآور شود که تاریخ «با رویهٔ خوب» حرکت نمی‌کند ــ به بیان دیگر، با نیرو و والاییِ ایدئال‌های اومانیستی. و حتی بیش از این، تاریخ نه با نیروی ایقان و تربیت اخلاقی بل با «درد امر منفی» ساخته می‌شود، با برخورد منافع، با خشونت بحران‌ها و انقلاب‌ها. تاریخ نه اپیکِ حق که بیشتر، درامِ یک جنگ داخلی است در میان طبقات، حتی اگر این جنگ شکلی نظامی به خود نگیرد. این دیدگاه دقیقاً در همراهی با روح هگل بود، او که پرودون و دیگر نمایندگان رفرمیسم، از این حیث، بسیار بد فهمیده بودندش.

حال، این برهانی است که، دقیقاً به خاطر هم‌آوایی با آن روح، ناگزیر است از دمیدن جانی تازه به مسأله‌مان. هیچ چیز بیشتر از دیالکتیکِ «رویهٔ بد»، از ایدهٔ یک نتیجهٔ نهاییِ تضمین‌شده پیروی نمی‌کند. زیرا کارکرد آن ــ و درواقع نزد هگل نیز چنین است ــ دقیقاً نشان‌دادن این است که پایان عقلانیِ سیر تحول تاریخی (چه آن را حل و رفع و سازش بنامیم و چه سنتز) بدان پایه قدرتمند است که از خلال ضد خود ــ ناعقلانیت (خشونت، عذاب، فقر) ــ رخ دهد و، این‌گونه، آن ضد را لگام زده یا جذب کند. چه‌بسا حتی ضمن یک استدلال دوری بتوان گفت، ظرفیتی که این دیالکتیک برای تبدیل جنگ، رنج و بی‌عدالتی به عوامل صلح، رونق و عدالت به نمایش می‌گذارد، دقیقاً نشان از توانمندی و جهان‌شمولیت آن دارد. اگر امروز می‌توانیم آثار هگل را چیزی سوای یک «تئودیسهٔ» مطول (چنان‌که خودش با تأسی به لایبنیتز چنین می‌گفت) بخوانیم ــ یعنی این برهان که «شر» همواره در تاریخ امری است جزئی و نسبی، حال آنکه آن پایان مثبتی که شر زمینه را برایش مهیا می‌سازد امری است کلی و مطلق ــ آیا این را مدیون آن مسیری نیستیم که طی آن مارکس این آثار را دگرگون ساخت؟ و

حتی بیش از این، مدیون مسیری که طی آن تبدّل مارکسیستیِ دیالکتیک، به نحوی تاریخی، با حدودِ خویش مواجه گشت؟

اگر این نقد را به منتهای آن برسانیم، به موضعی می‌رسیم که بنیامین آن را در نهمین تز از تزهایی دربارهٔ فلسفه تاریخ فرمول‌بندی کرد، اثری که پیشتر از آن گفتیم:

> این همان تصویری است که ما از فرشتهٔ تاریخ در ذهن داریم. چهره‌اش رو به سوی گذشته دارد. آنجا که ما زنجیره‌ای از رخدادها را رؤیت می‌کنیم، او فقط به فاجعه‌ای واحد می‌نگرد که بی‌وقفه مخروبه بر مخروبه تلمبار می‌کند و آن را پیش پای او می‌افکند. فرشته سرِ آن دارد که بماند، مردگان را بیدار کند، و آنچه را که خرد و خراب گشته است، مرمت کند و یکپارچه سازد. اما طوفانی از جانب بهشت در حال وزیدن است و با چنان خشمی بر بال‌های او می‌کوبد که فرشته را دیگر یارای بستن آنها نیست. این طوفان او را با نیرویی مقاومت‌ناپذیر به درونِ آینده‌ای می‌راند که پشت بدان دارد، در حالی که تلنبار ویرانه‌ها پیشِ روی او سر به فلک می‌کشد. آنچه ما پیشرفت می‌نامیم همین طوفان است.[۲۲]

تاریخ نه تنها با رویهٔ بد خویش، بل به سوی رویهٔ بد نیز پیش می‌رود، رویهٔ سلطه و ویرانی. در این متن، ورای «مارکسیسم عوامانه» و ورای مارکس، به‌یقین باید آن طعنهٔ هولناکی را تشخیص داد که مشخصاً قطعه‌ای را در مقدمهٔ درسگفتارهای فلسفهٔ تاریخِ هگل هدف گرفته است که ویرانی جوامع گذشته را همچون شرط پیشرفت روح توصیف می‌کند، یعنی، حفظ آنچه در «اصولِ» آن جوامع، کلی و جهان‌شمول بود.[۲۳] چه‌بسا بتوان گفت، بنیان ایدئولوژی پرولتری پنداری است آغشته به خون در باب تداوم و استمرار این حرکت، حرکتی که نه در خدمت آزادسازی استثمارشدگان بل همواره در خدمت استقرار قانون و نظم بوده است. بنابراین تنها افق رستگاری همانا امید به یک درنگ یا وقفه‌ای پیش‌بینی‌ناپذیر در زمان است، «توقف مسیحایی

وقوع زمان» تا «دوره‌ای خاص را از جریان همگون تاریخ بگسلد» (تز ۱۷)[۱]، و به آنان که تحت سلطه‌اند، به «شکست‌خوردگان» کل تاریخ، این بخت بعید را اعطا کند که به مبارزات پراکنده و گنگ خویش معنایی دهند. افقی که همچنان انقلابی است اما دیگر دیالکتیکی نیست، عمدتاً بدین خاطر که به نحوی ریشه‌ای سلب‌صلاحیت می‌کند از ایدهٔ کنش، یا ایدهٔ آزادی در مقام آن تبدّلی که از رهگذر کار خویش رخ می‌دهد.

پس آیا میان «رویه‌های بد» هگل و بنیامین، راهی برای یک دیالکتیک مارکسیستی وجود دارد؟ اگر مسألهٔ تاریخی‌مان این باشد ـــ دست‌کم در این معنا که اگر مارکس نبود (و اگر مارکس متفاوت از هگل نبود) این نقد بر آرای هگل هرگز پدید نمی‌آید ـــ پس کار ما باید بررسی میزان انطباق این تکینگی تاریخی با یک فرمول‌بندی نظری باشد. اما این را نمی‌توان منفک از رخدادهایی به بحث گذارد که در مسیر نظریه روی می‌دهند.

تناقض واقعی (دیالکتیک ۲)

همان‌طور که پیشتر خاطرنشان کردم، مارکس دست‌کم دو بار با «رویهٔ بد» تاریخ مواجه شد: در ۱۸۴۸ و در ۱۸۷۱. به زعم من نظریهٔ کاپیتال نیز، از جهاتی، پاسخی بس به‌تأخیرافتاده و فوق‌العاده پرورش‌یافته، اما ناتمام، بود به شکست انقلاب‌های ۱۸۴۸، پاسخی به «تجزیه‌شدن» پرولتاریایی که باید جامعهٔ بورژوایی را «تجزیه» می‌کرد. بنابراین، آیا مایهٔ شگفتی است که می‌توان از کاپیتال نقد درونی ایدهٔ پیشرفت را نیز استنباط کرد؟

مارکس در کاپیتال به‌ندرت از واژهٔ پیشرفت (*Fortschritt, Fortgang*) استفاده می‌کند، مگر برای آنکه، به سیاق فوریه، آن را در برابر تصویر تباهی‌های ادواریِ سرمایه‌داری بنشاند (اتلاف «سرمستانهٔ» منابع و حیات

---

۱. والتر بنیامین، «تزهایی دربارهٔ مفهوم تاریخ»، در عروسک و کوتوله، گزینش و ترجمهٔ مراد فرهادپور و امید مهرگان، گام نو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۴.

انسان‌ها که همان «عقلانیت» آن است). بنابراین، این واژه را تنها در معنایی آیرونیک به کار می‌برد: تا وقتی که تناقض میان «اجتماعی‌شدن نیروهای مولد» و «اجتماع‌زدایی»[1] انسان‌ها رفع نشده باشد، سخن از پیشرفت، آن‌گونه که در فلسفه و اقتصاد سیاسی بورژوایی یافت می‌شود، هرگز چیزی جز مضحکه و رازورزی نمی‌تواند باشد. اما تناقض تنها با تغییر در گرایش موجود در سیر تحول می‌تواند رفع گردد ــ یا تخفیف یابد ــ یعنی با تصدیق وجود یک ضد گرایش.

حال، جنبهٔ دیگر موضوع عیان می‌شود: مارکس نه به پیشرفت (progress) که به فرایند (process) علاقمند است و آن را به یک مفهوم دیالکتیکی تمام‌عیار تبدیل می‌کند. پیشرفت امری داده‌شده یا پیشاپیش برنامه‌ریزی‌شده نیست؛ تنها می‌تواند از تحول آنتاگونیسم‌هایی ناشی شود که فرایند را تشکیل می‌دهند و، درنتیجه، همواره منوط است به این آنتاگونیسم‌ها. حال، فرایند نه مفهومی اخلاقی (روح‌باورانه) است و نه مفهومی اقتصادی (طبیعت‌گرایانه). فرایند مفهومی است منطقی و سیاسی: بسی منطقی است، زیرا مبتنی است بر بازگشت به این ایده که تناقضات آشتی‌ناپذیراند ــ فرارفتن از هگل؛ بسی سیاسی است، زیرا باید «شرایط واقعی» خویش، و از این رو، ضرورت خویش، را در آن چیزی بجوید که به‌ظاهر ضدِ آن است: قلمرو کار و حیات اقتصادی.

این همه را می‌توان به نحوی دیگر و با استفاده از استعاره‌ای ریاضیاتی بیان کرد که مارکس بسیار آن را به کار می‌برد: آنچه مورد علاقهٔ او است نه شکل عمومی نمودارِ تاریخ ــ انتگرال ــ بل «دیفرانسیل» و اثر «شتاب» است و درنتیجه، رابطهٔ نیروهای موجود در هر لحظه که جهت حرکت آن را تعیین می‌کنند. پس، آنچه مورد علاقهٔ او است نحوه‌ای است که «نیروی کار» ــ به طور فردی و، مهمتر از آن، به طور جمعی ــ مقاومت کرده و از پذیرش جایگاه کالاییِ محضی که منطق سرمایه بر آن تحمیل می‌کند، سر باز می‌زند. نقطهٔ ایدئال

---

1. desocialization

این منطق آن چیزی است که مارکس «تسلیم» یا «مشمول‌سازی» واقعی نیروی کار می‌نامد (و این را در مقابل «مشمول‌سازی» صرفاً صوری قرار می‌دهد که محدود به قرارداد کاری است): موجودیتی برای کارگران که به‌تمامی از سوی نیازهای سرمایه تعیین می‌شود (بنا به ضرورت، مهارت‌زایی یا مهارت‌زدایی، بی‌کاری یا کار مفرط، ریاضت یا مصرف تحمیلی).[۲۴] اما آن نقطهٔ حدی، به لحاظ تاریخی، دسترس‌ناپذیر است. به بیان دیگر، خواست تحلیل مارکس، نمایان‌ساختن آن ناممکنیِ مادی نهفته در شیوهٔ تولید سرمایه‌دارانه است: کمینهٔ تقلیل‌ناپذیری که «تمامیت‌خواهی» خاص سرمایه‌داری با آن مواجه می‌شود و از آنجا، کنش انقلابی جمع کارگران، به نوبهٔ خود، آغاز می‌گردد.

در مانیفست خوانده‌ایم که ستیز کارگران با موجودیت‌شان گره خورده است. و کاپیتال نشان می‌دهد که اولین دقیقهٔ این مبارزه همانا به وجود آمدن جمع کارگران است، چه در کارخانه یا بنگاه کار و چه بیرون از آن در شهر، در سیاست (اما درعمل همیشه میان این دو فضا و در حرکت از یکی به دیگری). این از پیش‌فرض‌های «شکل مزدی» است که با کارگران منحصراً همچون فرد برخورد شود، بنابراین نیروی کار آنها همچون یک شئ که بیش و کم ارزش‌مند است خریده یا فروخته می‌شود، و این‌چنین می‌توان آنان را «منضبط» و «مسئول» ساخت. اما جمعی‌بودن از پیش‌شرط‌های هماره خوداحیاگرِ خودِ تولید نیز هست. درواقع، همیشه شاهد دو جمع کارگران هستیم که در عین اینکه از افرادی واحد (یا تقریباً واحد) تشکیل شده‌اند با یکدیگر ناسازگاراند: جمع سرمایه‌ای و جمع پرولتری. بدون دومی، که به واسطهٔ مقاومت در برابر جمعی‌سازیِ سرمایه‌دارانه خلق می‌شود، «اتوکرات»[1] سرمایه‌دار، خود، هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد.

به سوی تاریخ‌مندی

این دومین معنای دیالکتیک نزد مارکس است، معنایی که معنای نخست را

---

1. autocrat

می‌پالاید. شیوهٔ تولید سرمایه‌دارانه ـــ که «بنیان» آن، انقلابی نیز هست ـــ ناگزیر است از تغییر. و آنگاه، این پرسش: تغییر در چه سمت و سویی؟ مارکس می‌گوید حرکت آن تجلی‌گاه یک امکان‌ناپذیری است که همواره به تأخیر می‌افتد. نه یک امکان‌ناپذیریِ اخلاقی یا یک «ترکیب متناقض»، بل آنچه می‌تواند تناقض واقعی نام گیرد، و همان‌قدر از تناقض صوری محض (واژه‌های انتزاعی که بنا بر تعریف یکدیگر را نقض می‌کنند) متمایز است که از تضاد یا تقابل واقعی محض (نیروهای بیرونی که در مسیرهای متضاد عمل می‌کنند، اما می‌تواند نتیجه یا نقطهٔ موازنهٔ این تضاد را محاسبه کرد).[۲۵] بنابراین، کل اصالت دیالکتیک مارکسیستی در ممکن‌شدنِ این اندیشهٔ بی‌پروا نهفته است که تناقض صرفاً یک نمود یا ظاهر نیست، حتی «در نهایت» یا «در بی‌نهایت». این حتی «مکر» طبیعت هم نیست، مثل جامعه‌پذیری جامعه‌ناپذیرِ[1] کانتی، یا «مکر» عقل، مثل بیگانگیِ هگلی. نیروی کار همچنان به کالا تبدیل گشته و به امر جمعیِ سرمایه‌دارانه وارد می‌شود (که در معنای اخص کلمه، همان سرمایه است در هیأت یک «رابطهٔ اجتماعی»). با این حال، چنین فرایندی شامل یک باقیماندهٔ نافرمان است، هم در افراد و هم در جمع (و دوباره، این تقابل [میان فرد و جمع] نامربوط به نظر می‌رسد). و همین امکان‌ناپذیریِ مادی است که وارونه‌شدن گرایش سرمایه‌دارانه را ضروری می‌سازد، فارغ از اینکه کی و کجا رخ دهد.

بنابراین، سه مسألهٔ تناقض، زمان‌مندی و اجتماعی‌شدن به‌تمامی از یکدیگر لاینفک هستند. به‌وضوح می‌توان مشاهده کرد که اینجا نکته بر سر همان چیزی است که سنت فلسفی از زمان دیلتای و هایدگر، نظریهٔ تاریخ‌مندی نامیده بود. در این نظریه، مسائل مربوط به غایت‌مندی یا معنا که در خصوص سیر حرکت تاریخ بشر (که یک تمامیت انگاشته شده و در یک «ایدهٔ» واحد یا

---

1. unsociable sociability

یک کلان‌روایت واحد گرد می‌آید) طرح می‌شوند، با مسائل مربوط به علیت یا عمل متقابل «نیروهای تاریخ» جایگزین می‌گردند ــ مسائلی که در هر لحظه مطرح می‌شوند، در هر اکنون. در این ارتباط، اهمیت مارکس بدین باز می‌گردد که بی‌شک برای نخستین بار از زمان کوناتوسِ[1] («کوشش») اسپینوزا، مسألهٔ تاریخ‌مندی (یا «دیفرانسیل» حرکت، یعنی ناپایداری و تنش موجود در اکنون که آن را به سوی تبدّل و دگرگونی پیش می‌برند) در قلمرو کنش طرح می‌شود و نه آگاهی، بر مبنای تولید و شرایط تولید طرح می‌شود و نه بازنمایی و حیات ذهن. حال، به‌رغم اخطارهای بازدارندهٔ ایدئالیسم، معلوم می‌شود که این وارونگی به معنای تقلیل نیست، و حتی به معنای جانشین‌سازی جبرگرایی طبیعی با علیت تاریخی نیز نیست. بار دیگر، همچنان که در تزهایی دربارهٔ فوئرباخ، ما انتخاب میان سوبژکتیویسم و «ماتریالیسم قدیمی» را پس پشت نهادیم، اما این بار به نحوی که قاطعانه ماتریالیستی است، یا در هر حال، درون‌ماندگار است. از این حیث، تناقض عاملی است بسی مهمتر از پراکسیس (که، به هر رو، مشمول آن است).

معهذا، این امر این پرسش را منتفی نمی‌کند که چگونه دریافت تاریخ‌مندی در مقام یک «تناقض واقعی»، میان گرایش‌های همزمان، می‌تواند با بازنمایی «تمامیت تاریخ» همزیست باشد، تمامیتی که از مراحل تکاملی و انقلاب‌های متوالی ساخته می‌شود. این گونه، این پرسش حتی حادتر نیز می‌شود. حال، مارکس در سال ۱۸۷۱، بار دیگر با «رویهٔ بد» تاریخ مواجه گشت و، همان‌طور که گفتم، نتیجهٔ عملی این مواجهه، از هم گسیختن کارش بود. او باز نایستاد، اما از آن لحظه به بعد، اطمینان یافت که دیگر نخواهد توانست کارش را «تمام» کند، که نخواهد توانست به یک «نتیجه‌گیری» برسد. هیچ نتیجه‌ای در کار نخواهد بود.

با این همه، بررسی اصلاحات اعمال‌شده در نتیجهٔ این وضعیت جدید، حائز اهمیت است. دست‌کم با دو نمونه از آنها آشنا هستیم. یکی، به طورمشترک،

---

1. conatus

محصول حملهٔ باکونین به «دیکتاتوری مارکسیستی» در انترناسیونال و نیز عدم موافقت مارکس با پیش‌نویس برنامه‌ای بود که لیبنکشت و بیبل در ۱۸۷۵ برای کنگرهٔ اتحاد سوسیالیست‌های آلمان تدوین کرده بودند. این اصلاحیه به سر بر آوردن آن چیزی منجر شد که در مارکسیسم با عنوان مسألهٔ «گذار» شناخته می‌شود. اصلاحیهٔ دیگر، بلافاصله پس از مورد نخست، حاصل لزوم پاسخ‌گویی به نظریه‌پردازان پوپولیسم و سوسیالیسم روسی بود که از مارکس دربارهٔ آیندهٔ «کمون روستایی» (*obshchina*) می‌پرسیدند. اینجا مسأله بر سر «سیر تحول غیرسرمایه‌دارانه» بود. هیچ یک از این اصلاحات، تشکیک در طرح علیت را موجب نشدند؛ اما هر دو، تا اندازه‌ای، رابطهٔ مارکس (و دیالکتیکش) با بازنمایی زمان را متزلزل ساختند.

حقیقت اکونومیسم (دیالکتیک ۳)

در سال‌های متعاقب سرکوب کمون و انحلال انترناسیونال (که رسماً در ۱۸۷۶ اعلام شد، اما عملاً پس از کنگرهٔ هیگ در ۱۸۷۲ رخ داده بود)، به‌تمامی معلوم بود که آن «سیاست پرولتری» که مارکس خود را حامی آن می‌دانست و به زعم خویش، با کاپیتال، مشغول فراهم‌آوردن مبانی علمی برای آن بود، هیچ جای پای محکمی در پیکربندی ایدئولوژیک جنبش‌های «کارگری» یا «انقلابی» ندارد. در این میان، گرایش‌های غالب، رفرمیستی و سندیکالیستی بودند، چه پارلمانی و چه ضدپارلمانی. در این ارتباط، مهم‌ترین اتفاق تشکیل «احزاب مارکسیست» بود، و پیشگامِ همه، حزب سوسیال‌دموکرات‌های آلمان. پس از مرگ لاسال (رقیب دیرینِ مارکس که مانند او از رهبران انقلاب ۱۸۴۸ بود) و استقرار رایش آلمان، آنها در هیأت یک حزب واحد در کنگره گوتا گرد آمدند و پیروان مارکس، یعنی بیبل و لیبنکشت، عهده‌دار هدایت آن شدند. مارکس پیش‌نویس برنامهٔ آنها را، که مهلم از «سوسیالیسم علمی» بود، خواند و دریافت که این برنامه، با اتکا بر ایدهٔ «دولت مردم» (*Volksstaat*)، درواقع

یوتوپیانیسمِ بازتوزیع تمام‌وکمال محصولات اجتماعی در میان کارگران را با یک «دین رسمی» که حتی از ناسیونالیسم نیز صرف‌نظر نکرده ترکیب نموده است. حال، مارکس اندکی پیشتر از سوی باکونین به‌سختی مورد حمله قرار گرفته بود. باکونین مارکسیسم را به خاطر جاه‌طلبی دیکتاتورمنشانهٔ دوسویه‌اش محکوم می‌کرد و نیت مارکسیسم را چیزی نمی‌دانست مگر حصول یک دیکتاتوری «علمی»، متشکل از رهبرانی بر فراز مردم (الگوی حزب، همان دولتی بود که ادعای مبارزه با آن را داشت) و یک دیکتاتوری «اجتماعی» متشکل از «کارگران» مسلط بر سایر طبقات تحت استثمار (مشخصاً، دهقانان)، و بدین‌ترتیب، دیکتاتوریِ ملل صنعتی بر ملل متکی بر کشاورزی از قبیل روسیه. این‌گونه، مارکس خود را گرفتار در گازانبری دید که یک سرش مخالفانش بودند و سر دیگرش حامیانش.[۲۶] درست همان زمانی که مارکسیسم داشت خود را به عنوان وسیلهٔ خلاصیِ طبقهٔ انقلابی از معضل دیرپای ادغام‌شدن در جناح «دموکراتِ» سیاست بورژوایی یا در آنارشیسم ضدسیاسی (یا آنارکوسندیکالیسم) عرضه می‌کرد، این پرسش بار دیگر سر بر آورد که آیا اصلاً چیزی به نام سیاست مارکسیستی وجود دارد یا نه.

حال، مارکس پاسخ بدین پرسش را به‌نحوی پیش‌بینی کرده بود. هیچ سیاست مارکسیستی سوای آنچه از حرکت خود تاریخ ناشی می‌شود وجود ندارد. او در این خصوص دموکراسی مستقیمِ ابداعیِ کمون پاریس را مثال می‌زد، «شکل سیاسیِ سرانجام به دست آمده‌ای ... که رهایی اقتصادی کار از راه آن ممکن بود تحقق‌پذیر گردد»،[۲۷] شکلی که او آن را هستهٔ تعریفی جدید از دیکتاتوری پرولتاریا قرار داد. اما این پاسخ ما را قادر نمی‌سازد تا بفهمیم چرا بسیاری از کارگران و اکتیویست‌ها به دیگر ایدئولوژی‌ها یا دیگر «سیستم‌ها» می‌گروند، چرا وجود سازمان یا نهادی، در مقابل دولت بورژوایی، لازم است تا آنها را آموزش داده و منضبط سازد. به‌یقین، اکنون بسیار از آن «طبقهٔ کلی» دور هستیم که خبر از در رسیدن قریب‌الوقوع کمونیسم دهد.

اضمحلال دولت

حاشیه‌نگاشت‌های (*Randglossen*) دربارهٔ باکونین و برنامهٔ گوتا حاوی هیچ جواب سرراستی بدین پرسش نیستند. اما با معرفی انگارهٔ گذار، پاسخی غیرمستقیم عرضه می‌کنند:

> میان جامعهٔ سرمایه‌داری و جامعهٔ کمونیستی، دورهٔ تبدیلِ انقلابی یکی به دیگری قرار دارد. مطابق با آن، یک دورهٔ گذار نیز در حوزهٔ سیاسی وجود دارد و در این دوره دولت تنها می‌تواند به شکل دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا باشد.[۲۸]

و اندکی پیش از این، مارکس خط تمایزی رسم می‌کند میان دو مرحله از جامعهٔ کمونیستی، مرحله‌ای که در آن مبادلهٔ کالایی و شکل مزدی هنوز مبانی غالبِ سازمان کار اجتماعی هستند، و مرحله‌ای که در آن «تقیّد برده‌وار افراد به تقسیم کار ناپدید گشته» و «کار دیگر صرفاً وسیله‌ای برای ادامهٔ زندگی نبوده و به یک نیاز حیاتی تبدیل می‌شود»، و یک بار برای همیشه، فراروی از «افق محدود حق بورژوایی» امکان‌پذیر و روابط اجتماعی حول این اصل تنظیم خواهند شد که: «از هر کس بنا بر توانایی‌هایش، به هر کس بنا بر نیازهایش».[۲۹] این اشارات، در مقام یک کل، موجد توصیفی اولیه هستند درباب اضمحلال دولت حین گذار به کمونیسم یا، به بیانی دقیق‌تر، پیش‌بینی مرحله‌ای تاریخی (هر چقدر هم که طولانی باشد) که در آن، یک سیاست توده‌ای پا به عرصه خواهد گذاشت که محتوایش مضمحل‌ساختن دولت است.

سنت مارکسیسم ارتدکس (و به‌ویژه، سنت مارکسیسم دولتی در کشورهای سوسیالیستی از اواخر دهه ۱۹۲۰ به بعد)، این اشارات را همچون نظریه‌ای ابتدایی می‌دانست درباب مراحل یا گام‌های «دورهٔ گذار» به جامعهٔ «بی‌طبقه»، نظریه‌ای که در تعریف سوسیالیسم ــ در تمایز با کمونیسم ــ به عنوان یک «شیوهٔ تولید» ویژه به اوج می‌رسد؛ این دریافت بعداً به همراه خود دولت‌های سوسیالیستی و

نظام‌های‌شان از هم پاشید. این کاربرد، صرف‌نظر از کارکردهای مشروعیت‌بخش آن (یا آن‌طور که چه‌بسا مارکس می‌گفت، کارکردهای «توجیه‌آمیز»)، مسلماً منطبق بود با یک طرح تکامل‌گرا. گمان نمی‌کنم این آن چیزی بود که مارکس در نظر داشت. ایدهٔ وجود یک «شیوهٔ تولید سوسیالیستی» کاملاً در تناقض است با بازنمایی او از کمونیسم به عنوان بدیل سرمایه‌داری، بدیلی که خودِ سرمایه‌داری شرایط پیدایش آن را می‌آفریند. و دربارهٔ ایدهٔ «دولت سوسیالیستی» پساانقلابی یا «دولت مردم»، این، همان‌طور که هنری لوفور به‌روشنی نشان داده است،[۳۰] دقیقاً همان چیزی را بازتولید می‌کند که مارکس در خصوص بیبل و لیبنکشت مورد انتقاد قرار داده بود. از سوی دیگر، واضح است که فضای بازشده «میان جامعهٔ سرمایه‌داری و جامعهٔ کمونیستی»، که اینجا از منظر دوره‌ها یا مرحله‌ها توصیف شد، همان فضای سیاست است. کار تمامی این واژه‌ها چیزی نیست مگر ترجمهٔ بازگشت سیاست انقلابی ــ به منزلهٔ فعالیتی سازمان‌یافته ــ به زمان تکاملی. گویی این زمان می‌بایست گشوده شده یا کش بیاید تا «بین» اکنون و آینده، جایی باز شود برای یک مقدمه‌چینی کنش‌مندانه برای «جامعهٔ بی‌طبقه» در دل شرایط مادی جامعهٔ قدیمی (آنچه لنین ضمن فرمولی منطقاً افشاکننده، «دولت/ نا ـ دولت» نامید، و این‌گونه آشکارا آن را بر جایگاه یک پرسش نشاند و نه یک پاسخ). آن «گذاری» که مارکس، با فاصله‌ای برابر نسبت به هر دو ایدهٔ درون‌ماندگاری و کمال‌یافتگی پیش‌رونده، پیش‌بینی‌اش کرده است، همانا مجازی سیاسی است که «ناهم‌عصری»[1] زمان تاریخی با خویش را بازنمایی می‌کند، اما مجازی که او آن را همچنان دارای خصلتی موقتی[2] می‌داند.

کمون روسی

گشایش مشابهی را در مکاتباتِ چند سال بعدِ مارکس با نمایندگان پوپولیسم

1. non-contemporaneity
2. provisional

و سوسیالیسم روسی می‌توان یافت. او هنوز از دفاع از خویش در مقابل اتهام باکونین که می‌گفت قصد او ایجاد هژمونی کشورهای پیشرفتهٔ صنعتی بر کشورهای «توسعه‌نیافته» است فارغ نشده بود (چه‌بسا به یاد آوریم که او در پیش‌گفتار ویراست نخست کاپیتال نوشته بود: آن که «از لحاظ صنعتی توسعه‌یافته‌تر است» به آنان که که «کمتر توسعه یافته‌اند»، «تصویر آینده‌شان» را نشان می‌دهد[۱])، که از او خواستند به دعوای دو دسته از خوانندگان روسیِ کاپیتال خاتمه دهد. در یک سو کسانی بودند که از قانون گرایش تاریخی انباشت سرمایه‌دارانه (سلب‌مالکیت سرمایه از تولیدکنندگان خُرد، و از پی آن، سلب‌مالکیت کارگران از سرمایه) که مارکس «به لحاظ تاریخی اجتناب‌ناپذیر» دانسته بود، چنین استنباط می‌کردند که تحول سرمایه‌داری در روسیه شرط اصلی رسیدن به سوسیالیسم است؛ در سوی دیگر، کسانی بودند که در سرزندگیِ همیارانهٔ «کمون روستایی» نطفهٔ آن چیزی را می‌دیدند که امروز «سیر تحول غیرسرمایه‌دارانه» می‌نامیم، چیزی که پیشاپیش خبر از ظهور کمونیسم می‌دهد. مارکس در ۱۸۷۷ به این مسأله یک پاسخ نظریِ اولیه داد.[۳۱] ورا زاسولیچ، از رهبران گروه «رهاییِ کار»، بار دیگر در سال ۱۸۸۱ نظر او را در این باب جویا شد. چهار پیش‌نویس از پاسخ او در دست است، و درنهایت فقط نسخهٔ بسیار موجزی از این پاسخ ارسال شد.[۳۲] در این متن‌ها ایده‌ای واحد تکرارمی‌شود. اسباب شگفتی آن است که این ایده ـــ چه درست باشد و چه نادرست ـــ کاملاً واضح و روشن است. نکته‌ای به همین اندازه شگفت‌آور این است که برای مارکس، مشکل اصلی نه فرمول‌بندی آن ایده که پذیرش آن بود.[۳۳]

نخست آنکه، صدق قانون گرایش تاریخی انباشت سرمایه‌دارانه که در کاپیتال آمده، وابسته است به شرایط تاریخی:

---

۱. سرمایه، جلد یکم، پیشین، ص ۳۰.

> برای این بحث باید از نظریهٔ محض به واقعیت روسیه قدم بگذاریم ... کسانی که اعتقاد دارند تجزیهٔ مالکیت اشتراکی ضرورتی تاریخی در روسیه است، به هیچ وجه نمی‌تواند چنین ضرورتی را از شرح من از مسیر اجتناب‌ناپذیر امور در اروپای غربی نشان دهند. برعکس، باید براهین جدیدی کاملاً مستقل از مسیری که توصیف کردم ارائه دهند.[۳۴]

دوم آنکه، کمون روستایی (که پس از الغای سرواژ در ۱۸۶۱، از سوی دولت تزاری ایجاد شد) درون خود تناقضی را نهفته داشت (یک «دوگانگی درونی») میان اقتصاد غیربازاری و تولید برای بازار که بسیار محتمل است از سوی دولت و سیستم سرمایه‌داری تشدید شده و مورد بهره‌برداری قرار گرفته و، اگر جلوی این فرایند گرفته نشود، به انحلال کمون منتهی شود (به بیان دیگر، تبدیل برخی از دهقانان به کارآفرین و تبدیل سایر آنها به پرولتاریای کشاورزی یا صنعتی): «برای نجات کمون روسی، یک انقلاب روسی ضروری است».[۱]

و، سرانجام، سوم آنکه، او شکل کمونی («گروه‌بندی انسان‌های آزاد فارغ از پیوندهای خونی») را که ضمن یک تکامل ویژه حفظ شده بود («وضعیتی یگانه که در تاریخ سابقه نداشت»)، نوعی از باستان‌گرایی[۲] می‌دانست، اما باستان‌گرایی‌ای که ممکن است به «تجدیدحیات اجتماع روسیه» بیانجامد، به بیان دیگر، به ساخته‌شدن یک جامعهٔ کمونیستی که از «آنتاگونیسم‌ها»، «بحران‌ها»، «کشمکش‌ها» و «فجایع» سرشت‌نمای سیر تحول سرمایه‌داری در غرب اجتناب ورزد، مفروض بر آنکه این شکل کمونی با پیشرفته‌ترین اشکال تولید سرمایه‌دارانه «هم‌عصر» بوده (اصطلاحی که مارکس مصرانه بدان بازمی‌گردد)، و قادر باشد فنون آن را از «محیط» پیرامون وام گیرد.

بنابراین، آنچه در این متون عرضه می‌شود، ایدهٔ وجود تکثری است

---

۱. تئودور شانین، مارکس متأخر و راه روسی، ترجمهٔ حسن مرتضوی، روزبهان، ۱۳۹۲، ص ۱۸۲.

2. archaism

انگلس

همکاریِ چهل ســـالهٔ فردریش انگلس (۸۵-۱۸۲۰) با مارکـــس، هر گونه تمایز ثنویت‌گرایانه را منتفی می‌کند (برای مثال، بین مارکسِ «دیالکتیســـینِ خوب» و انگلسِ «ماتریالیستِ بد»)، معهذا، این همکاری مانع از آن نمی‌شود تا اصالت فکری انگلس را بازبشناسیم یا میزان دگرگونی و تبدّلی را که برای مسأله‌ساز مارکسیستی به بار آورد ارزیابی کنیم. دقایق اصلیِ مداخلهٔ او باز می‌گردند به سال ۱۸۴۴، آنگاه که شرایط طبقهٔ کارگر انگلستان را منتشر ساخت، اثری که در قیاس با نوشته‌های مارکس در آن زمان، و در دورهٔ پس از ۱۸۷۵، شامل نقدی است به مراتب کامل‌تر دربارهٔ کار مزدی به منزلهٔ بیگانگی ذات انسانی. درواقع، این انگلس بود که به اعطای شکلی سیستماتیک به «ماتریالیسم تاریخی» همت گمارد و، بدین منظور، استراتژی انقلابی، تحلیل‌های مقطعی و نقد اقتصاد سیاسی را با یکدیگر ترکیب کرد. از نقطه‌نظر امروز، جذاب‌ترین وجه کار او، تکرار مفهوم ایدئولوژی، از آنتی‌دورینگ (۱۸۷۸) به بعد، اســـت. انگلس تعریفی اساساً معرفت‌شناختی از ایدئولوژی به دست می‌دهد که محور آن، نمودِ انگاره‌های قانون و اخلاق به منزلهٔ «حقایق جاودان» است. در دست‌نوشته‌هایی که در همان دوره نگاشـــت و بعداً (۱۹۳۵) با نام «دیالکتیک و طبیعت» منتشر شدند، این تعریف عملاً به نقطهٔ مقابل تزهای موجود در ایدئولوژی آلمانی راه برد: ایدئولوژی «عاری از تاریخ خویش» نبوده و بخشی از تاریخ اندیشه را می‌سازد که راهبرِ آن همانا تناقض میان ایدئالیسم و ماتریالیسم است، تناقضی که به واسطهٔ تقابل میان شیوهٔ تفکر «متافیزیکی» (آنچه هگل فهم [*Verstand*] می‌نامید) و شیوهٔ تفکر «دیالکتیکی» (آنچه هگل عقل [*Vernunft*] می‌نامید)، تعیّنی چندعلتی می‌یابد. روشن است که اینجا، هدف، مجهزساختن مارکسیسم به چیزی بود که در برابر چالش فلســـفهٔ آکادمیک، علمیتِ آن را تضمین کند. با این حال، این پروژه معوق ماند، هم به خاطر سرگشتگی‌های درونیِ آن، و هم بدین دلیل که این مسأله در اولویت نبود. این همان معمای ایدئولوژی پرولتری بود، یا آن‌طور که انگلس ترجیح می‌داد بنامدش، جهان‌بینی کمونیستی ـــ چون اصطلاح اخیر او را قادر می‌ساخت تا از مشکلات انگارهٔ «ایدئولوژی ماتریالیستی» اجتناب کند. واپسین متون او (از لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفهٔ کلاسیک آلمان [۱۸۸۸]، تا «تاریخ مسیحیت متقدم» [۵-۱۸۹۴] و مقالهٔ «سوسیالیسم حقوق‌دانان» که در سال ۱۸۸۶ با کائوتسکی نوشته شد)، دو جنبه از این مسأله را به بحث می‌گذارند: توالیِ «جهان‌بینی‌های مسلط» ـــ

به بیان دیگر، گذار از اندیشـــهٔ دینی به اندیشهٔ (اساساً حقوقیِ) سکولار، و از آنجا به تصویری سیاسی از جهان بر پایهٔ ســـتیز طبقاتی ـــ و سازوکاری که به واسطهٔ آن «باورهای» جمعی در رابطهٔ میان توده‌ها و دولت شکل می‌گیرند. بدین‌ترتیب، ماتریالیسم تاریخی هم دارای ابژه گشت و هم دارای بستار.

انضمامی از مسیرهای تحول تاریخی. با این وجود، این ایده از این فرض انتزاعی‌تر لاینفک است که در تاریخِ صورت‌بندی‌های اجتماعیِ متفاوت، تکثری از «زمان‌ها» وجود دارد که هر یک هم‌زمان یا هم‌عصر با دیگری است، برخی از آنها خود را همچون پیشرفتی پیوسته نمایان می‌کنند، در حالی که برخی دیگر «اتصال کوتاهی» می‌سازند میان کهن‌ترین‌ها و جدیدترین‌ها. این «تعیّن چندعلتی»، چنان‌که بعدها آلتوسر نام‌گذاری‌اش کرد، درست همان شکلی است که تکینگی تاریخ به خود می‌گیرد. این نه محصول یک برنامهٔ پیشاپیش موجود، بل ناشی از طریقی است که طی آن، واحدهای تاریخی ـ سیاسیِ مجزا، که غرق در یک «محیط» واحد هستند (یا در یک «اکنونِ» واحد همزیستی دارند)، به گرایش‌های موجود در شیوهٔ تولید واکنش نشان می‌دهند.

ضد تکامل‌گرایی؟

و این‌گونه، با یک چرخش حیرت‌انگیز، در نتیجهٔ روبرویی با پرسشی از بیرون (همچنین، تردیدهایی دربارهٔ صحت برخی از فرمول‌بندی‌هایش که با کاربست آنها از سوی «مارکسیست‌ها» برانگیخته شده بود)، اکونومیسم مارکس، ضد خویش را زایید: مجموعه‌ای از فرضیه‌های ضدتکامل‌گرا. این کنایهٔ نظری همان است که می‌توانیم سومین مرحلهٔ دیالکتیک مارکس بنامیمش. به‌یقین روشن است که تلاقیِ پنهانی وجود دارد میان پاسخ‌های او به باکونین و بیبل و پاسخ او به ورا زاسولیچ. گویی یکی معکوس دیگری

لنین در مقام فیلسوف؟

از آن زمان که «ماتریالیسم دیالکتیکی» با «مارکسیسم ـ لنینیسم» این‌همان گشت (و جسد مومیایی‌شدهٔ «بنیان‌گذار» در مقبره‌اش در میدان سرخ مسکو قرار گرفت)، اندیشهٔ لنین ـــ که هزاران مفسر، آن را از مجموعه آثار چهل و هفت جلدی‌اش استخراج کردند ـــ به چیزی غیر از فلسفه تبدیل شد. درواقع، اندیشهٔ او به مرجعی الزامی و تنها اعطاکنندهٔ حق سخن‌گفتن بدل گشت. امروز، برعکس است (اخیراً مفسری لنینیسم را پدیده‌ای سایکوپاتولوژیک دانست[۳۹])، و هنوز زمان زیادی مانده تا کسی بتواند برهان‌آوری‌های لنین را در زمینه و اقتصاد خاص آنها، حقیقتاً، به مطالعه بنشیند.

از بین مارکسیست‌های فرانسوی، دو فیلسوفی که از هر جهت عمیقاً مخالف یکدیگر بودند، هر یک تفاسیری آزاد از رابطهٔ لنین و فلسفه ارائه کردند. هنری لوفور[۴۰] عمدتاً به نوشته‌های منتشرنشدهٔ لنین طی سال‌های ۱۶-۱۹۱۵ اتکا کرد که در آنها او به فیلسوفان کلاسیک ـــ به‌ویژه هگل، و البته، همچنین، کلاوزویتز ـــ رو می‌کند تا ابزاری بیابد برای «دیالکتیکی» اندیشیدن به جنگ، فرایندی که طی آن، تناقضات سیاسی آثار خود را همچنان حفظ می‌کنند. لویی آلتوسر (در لنین و فلسفه)، که تحلیل‌هایش از سوی دومنیک لکور[۴۱] ادامه یافت، از خلال خوانشی جدید از ماتریالیسم و امپریو ـ کریتیسیسم (۱۹۰۸)، در پی عناصر یک دریافت «کنش‌مند» در خصوص فلسفه بود، یعنی تمایزگذاری میان ماتریالیسم و ایدئالیسم در هم‌تافتگی شرایط فکری‌ای که در آن، علم و سیاست متقابلاً یکدیگر را تعین می‌بخشند.

با این وجود، دقایق فلسفی دیگری را نیز نزد لنین می‌یابیم که بی‌شک جالب‌توجه‌ترینِ آنها عبارت‌اند از یک، قالب‌ریزیِ مجددِ ایدهٔ پرولتاریا در مقام «طبقهٔ کلی»، در چه باید کرد؟ (۱۹۰۲)، به ترتیبی که معکوسِ ایدهٔ «خودانگیختگی انقلابی» و معطوف به ایدهٔ رهبریِ فکری انقلاب دموکراتیک بود (برای مشاهدهٔ موضع مخالف، رجوع کنید به پاسخ رزا لوکزامبورگ پس از انقلاب ۱۹۰۵، در اعتصاب توده‌ای، حزب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری [۱۹۰۶])؛ دو، در آن سوی طیف، آثار نظریِ او دربارهٔ تناقضات انقلاب سوسیالیستی («دولت» و «تا ـ دولت»، کار مزدی و آزاد) که از یوتوپیانیسم اولیهٔ او (دولت و انقلاب، ۱۹۱۷) آغاز می‌شود و به واپسین اندیشه‌هایش دربارهٔ همیاری («درباب همیاری»، ۱۹۲۳) می‌رسد.[۴۲]

است: در یک مورد، امر نو همواره باید، پس از رخ‌دادن یک گسست سیاسی، راهش را از میان آنچه هنوز «شرایط» قدیمی است باز کند؛ در مورد دیگر، امر قدیمی باید متأخرترین‌ها را دور زده و از دستاوردهای آنها «برخلاف جریان» بهره‌برداری کند.

به‌یقین، این نکته نیز مطرح است که این گزاره‌ها، که تاحدی خصوصی و پنهان مانده و نیمه‌پاک‌شده بودند، اگر نه با تحلیل‌های مربوط به تناقض واقعی در کاپیتال، دست‌کم با برخی از عباراتی که مارکس بیست سال پیشتر در مقدمهٔ سال ۱۸۵۹ استفاده کرده بود، تناقضی ضمنی دارند، یعنی وقتی که او طرح علّی خویش را در پیوندی تنگاتنگ با تصویر یک سیر تحول واحد در تاریخ جهانی ارائه کرده بود. او نوشته بود، «هیچ نظم اجتماعی‌ای هرگز پیش از آن نابود نمی‌شود که همهٔ نیروهای مولدی که این نظم کفاف‌شان را می‌دهد متحول شده باشند ... بدین‌ترتیب، نوع بشر به‌ناگزیر تنها تکالیفی را بر عهده می‌گیرد که قادر به حل‌شان باشد.»[۳۵] اکنون، او می‌نویسد:

> اما اینها برای منتقد من بی‌اهمیت است. او اصرار شدیدی دارد تا طرح تاریخی‌ام از تکوین سرمایه‌داری در اروپای غربی را به نظریه‌ای تاریخی ـ فلسفی دربارهٔ سیر عامی تبدیل کند که به طرزی ویرانگر بر همهٔ مردم ـــ صرف‌نظر از شرایط تاریخی آنها ـــ تحمیل می‌شود تا سرانجام به آن صورت‌بندی اقتصادی که، بیشترین توسعهٔ نیروهای مولد کار اجتماعی و نیز کامل‌ترین تکامل انسان را تضمین می‌کند، نائل شوند. اما ببخشید. این موضوع هم برایم بیش از حد افتخار و هم بیش از حد بدنامی می‌آورد... به این ترتیب، رویدادهایی با شباهتی خیره‌کننده، که در بسترهای تاریخی متفاوتی رخ داده بودند، به نتایجی کاملاً متفاوت انجامیدند. با مطالعهٔ جداگانهٔ هر کدام از این تحولات، شاید به آسانی بتوان کلید این پدیده را یافت. اما درک آن هرگز با شاه‌کلید یک نظریهٔ عام تاریخی ـ فلسفی حاصل نمی‌شود که فضیلت برتر آن فراتاریخی‌بودن است.[۳۶]

درست همان‌طور که نه یک سرمایه‌داری «به طور کلی»، بل فقط

«سرمایه‌داریِ تاریخی»[۳۷] وجود دارد که عبارت است از مواجهه و برخورد میان سرمایه‌داری‌های بسیار، به همین ترتیب، نه یک تاریخ کلی و جهانی بل فقط تاریخ‌مندی‌های یکه و تکین وجود دارند.

بدین‌ترتیب، این پرسش اجتناب‌ناپذیر است که آیا چنین اصلاحیه‌ای ضرورتا در دیگر جنبه‌های «ماتریالیسم تاریخی» طنین‌انداز نمی‌شود؟ به‌ویژه در نحوهٔ توصیف مقدمهٔ ۱۸۵۹ از «تبدّل روبنا» همچون پیامد مکانیکیِ «تغییرات بنیان‌های اقتصادی» یا زیربنا. درواقع، «محیط»، «بدیل»، «دوگانگی» و «گذار سیاسی» چه می‌توانند باشند جز مفاهیم یا استعاره‌هایی که از ما می‌خواهند به عکس‌العمل دولت و ایدئولوژی در قبال اقتصاد بیاندیشیم ـــ آیا فی‌الواقع آنها، در شرایط معین، سازندهٔ همان مبنایی نیستند که گرایش‌های «زیربنا» با اتکا به آن عمل می‌کنند؟ بی‌تردید هیچ نظریه‌پردازی، آنگاه که عملاً چیز جدیدی یافته است، نمی‌تواند اندیشهٔ خویش را از نو قالب‌ریزی کند: او توان انجام این کار را ندارد، یا ارادهٔ آن را، یا «زمان» آن را ... دیگران این کار را خواهند کرد. اینجا باید خاطرنشان ساخت که «عمل متقابل ایدئولوژی»، یا انگارهٔ حقیقیِ اکونومیسم (یعنی این واقعیت که گرایش‌های اقتصادی تنها از خلال ضد خویش محقق می‌شوند: ایدئولوژی‌ها و «جهان‌بینی‌ها»، از جمله ایدئولوژی پرولتاریا)، دقیقاً همان برنامهٔ تحقیقاتی انگلس در اواخر دههٔ ۱۸۸۰ بود. همچنین، باید گفت که یکصد سال بعد، بار دیگر، در رویارویی با رویهٔ بد تاریخ، مارکسیست‌ها هنوز به‌سختی درگیر این مسأله هستند.

۵

علم و انقلاب

مطمئناً خوانندگانی که تا اینجا همراهم بوده‌اند، (حداقل) دو نقد را به من وارد می‌دانند. نخست، به زعم آنها من از شرحی درباب ایده‌های مارکس به بحثی «همراه مارکس» راه برده‌ام، اما بدون آنکه به‌روشنی نحوهٔ این گذار را مشخص کرده باشم. نتیجه آنکه، من می‌خواهم «صداهایی» را از بیرون وارد متن کنم و سکوت آن یا دست‌کم آنچه را کاملاً توضیح نمی‌دهد تفسیر نمایم.

دوم، آنها خواهند افزود، درواقع من شرحی از دکترین مارکس ارائه نکرده‌ام: اگر خوانندگان، از منبعی دیگر با این دکترین آشنا نباشند، نخواهند دانست که مارکس چگونه ستیز طبقاتی را تعریف می‌کند، چگونه تز جهان‌شمولیت آن و نقش آن به عنوان «موتور تاریخ» را موجه می‌سازد، چگونه نشان می‌دهد که بحران سرمایه‌داری اجتناب‌ناپذیر است و یگانه نتیجهٔ نهایی همانا سوسیالیسم (یا کمونیسم) است و غیره. بر همین اساس، من هیچ راهی برای دانستن این نکته عرضه نکرده‌ام که کجا و چگونه مارکس به خطا رفت، آیا چیزی در مارکسیسم هست که بتوان آن را «نجات» داد، آیا با دموکراسی، بوم‌شناسی، اخلاق زیستی و غیره سازگار است یا ناسازگار.

من از نقد اخیر شروع می کنم و اتهام وارده را می‌پذیرم. دغدغهٔ من کردو کار مارکس در فلسفه، و کردو کار فلسفه در مارکس، بود، به همین دلیل می‌بایست نه فقط از چشم‌انداز «سیستمیک» که از چشم‌انداز دکترینی[1] نیز صرف‌نظر می کردم. فلسفه امری دکترینی نیست. فلسفه مبتنی نیست بر آرا، قضایا یا قوانین مربوط به طبیعت، آگاهی یا تاریخ؛ و به‌یقین، مبتنی بر بیان عام‌ترینِ آن آرا و قوانین نیز نیست. این نکته به‌ویژه بسیار حائز اهمیت است، چون ایدهٔ وجود یک «سنتز عام»، که طی آن ستیز طبقاتی با اقتصاد، انسان‌شناسی، سیاست و معرفت‌شناسی مفصل‌بندی می‌شود، صرفاً همان مدلی است که، در قالب «دیامات»، تا همین اواخر دکترین رسمی جنبش انترناسیونال کمونیستی بود (و باید گفت بسیاری از منتقدان دیامات در این «تعمیم» ایدئال سهیم هستند ـــ و درواقع در این کار ظرافت بیشتری نیز به خرج نمی‌دهند). البته از منظر تاریخ ایده‌ها، این شکل از تفکر فی‌نفسه جالب‌توجه است. همچنین، در برخی از نوشته‌های مارکس، و حتی بیشتر، در نوشته‌های انگلس (که باید با ادعاهای رقیب از جانب «نظریه‌های دانش»، «فلسفه‌های طبیعت» و «علوم فرهنگی» در یک‌سوم پایانی قرن نوزدهم دست و پنجه نرم می کرد)، انگیزه‌هایی برای آن وجود دارد. درواقع، برخی از پرحرارت‌ترین ستایندگان آن را در میان نئوتومیست‌های آکادمیِ پاپ[2] می‌توان یافت (شرح این اپیزود شگفت‌انگیز در از رم تا پاریس، سفرنامهٔ فلسفی، نوشته استانیسلاس برتون آمده است).[۱]

با پشت کردنِ قاطعانه به ایدهٔ دکترین، من، درمقابل، خواهان مسأله‌ساز کردن برخی از پرسش‌های حاکم بر اندیشهٔ مارکس بوده‌ام. زیرا اگر، آن‌طور که خودِ او در ایدئولوژی آلمانی گفت،[۲] «رازورزی» پیش از آنکه در پاسخ‌ها باشد در خودِ «پرسش‌ها» است، آیا این، به طریق اولی، نباید در مورد راززدایی نیز صادق باشد، یعنی در مورد دانش؟ بنابراین، کوشیده‌ام تا از درون، آن محرک نظری را مورد بازآزمایی قرار دهم که بی‌وقفه سمت و سوی این

---

1. doctrinal
2. Pontifical University

پرسش‌ها را تغییر می‌دهد. برای انجام این کار، سه گذرگاه را در میان آثار مارکس برگزیده‌ام که به زعم من عالی‌ترین بصیرت‌ها را در این خصوص موجب می‌شوند (گرچه گزینه‌های دیگری نیز حتما وجود دارند).

سه گذرگاه فلسفی

نخستین گذرگاه، که حاصل نقد تعاریف کلاسیک (هم روح‌باورانه ـ ایدئالیستی و هم ماتریالیستی ـ حس‌باورانه) از «ذات انسان» است (آنچه آلتوسر «اومانیسم نظری» نامید، گرچه می‌توان آن را انسان‌شناسیِ نظرورزانه نیز نام نهاد)، به مسألهٔ روابط اجتماعی منتهی می‌شود. بهایی که برای این حرکت باید پرداخت همانا نوسان مهمی است میان یک نقطه‌نظر عمیقاً منفی و عمل گرایانه ـــ دیدگاه تزهایی دربارهٔ فوئرباخ، که در آن، رابطهٔ اجتماعی صرفاً عبارت است از فعلیت‌یابی پراکسیس ـــ و یک نقطه‌نظر سازنده و ایجابی ـــ دیدگاه ایدئولوژی آلمانی، که در آن، رابطهٔ اجتماعی منطبق است با تقسیم کار و «مراوده» (*Verkehr, commerce*) یا ارتباط، یعنی شکل‌های تحول نیروهای مولد. چه‌بسا بگوییم، در یک مورد، اجتماع انسانی (کمونیسم) محصول تهی‌شدگی تمام‌وکمال جهان قدیمی، و در مورد دیگر، محصول پُری و سرشاریِ جهان جدیدی است که، درواقع، پیشاپیش اینجا است. در یک مورد، کنش انقلابی نسبت به کل اندیشه تفوق مطلق دارد (حقیقت تنها یکی از دقایق آن است). در مورد دیگر، آن کنش اگر تابع اندیشه نباشد، دست‌کم، ذیل تمامیِ شاخه‌های خود، به وسیلهٔ علم تاریخ ارائه می‌شود. انقلاب و علم (انقلاب در علم، علم انقلاب): اینها شقوق انتخابی هستند که، حقیقتاً، هرگز از سوی مارکس منتفی نشد. این امر همچنین بدان معنا است که او هرگز نپذیرفت یک شق را قربانی شق دیگر کند، که این نشان‌دهندهٔ سرسختی فکریِ او است.

گذرگاه دوم در پیوند است با مسیر پیشین و از نقدِ پندارها و مدعیات «آگاهی»، به مسألهٔ ساخته‌شدن یا تقویم سوژه، ذیل شکل‌های بیگانه‌شدن

آن، راه می‌برد (بیگانگی در «اشیاء»، بت‌وارگیِ گردش کالایی، اما همچنین، بیگانگی در «شخص»، بت‌وارگی فرایند حقوقی ـــ گرچه می‌پذیرم که جایگاه «شخص» در اندیشهٔ مارکس به‌شدت مبهم است). این مسیر دوم، مسیری تک‌خطی نیست، بل (با کنارنهادن اصطلاح «ایدئولوژی») به ترتیبی جالب‌توجه به دو شاخه تقسیم می‌شود. حرکت آن از خلال مجموعه‌ای از تحلیل‌ها صورت می‌گیرد: «افق اجتماعیِ» آگاهی (که از آنِ روابط بینافردی و محدودیت تاریخی‌شان است)؛ «تفاوت فکری» ـــ و بدین‌ترتیب، سلطه، هم بیرون اندیشه و هم درون آن؛ و در آخر، ساختار نمادین هم‌ارزی میان افراد و «خصیصه‌های»[1] آنها، که هم در مورد مبادلهٔ کالایی و هم در مورد حقوق (فردی) صادق است.

سرانجام، گذرگاه سوم، که از ابداع یک طرح علّی (که ماتریالیستی است، از این نظر که تفوق آگاهی یا نیروهای روحی را در تبیین تاریخ واژگون می‌کند، اما جایگاه این چیزها را «وساطت» قرار می‌دهد، یعنی وهله‌هایی ثانوی در عملکرد شیوهٔ تولید) به سوی دیالکتیک زمان‌مندی می‌رود که نسبت به بازی نیروهای تاریخی، درون‌ماندگار است (نیروهایی که «چیز» نیستند!). چندین طرح کلی از این دیالکتیک را نزد مارکس می‌یابیم، که نمونهٔ اصلیِ آن همان «تناقض واقعی» است که بخش عمده‌ای از کاپیتال را اشغال می‌کند، یعنی گرایش‌ها و ضدگرایش‌ها به اجتماعی‌شدن، یا شیوه‌های آنتاگونیستیِ تحقق امر جمعی، که هر یک در دیگری پیچیده شده است. با این حال، اگر در خوانش واپسین متون مارکس اندکی خطر کنیم، باید هم به ایدهٔ گذار از سرمایه‌داری به کمونیسم اهمیتی تام‌وتمام بدهیم (اینجا، «دقیقهٔ» کنش انقلابی با شکوهمندی به فضایی باز می‌گردد که در اشغال «علم صورت‌بندی‌های اجتماعی» بود)، و هم به ایدهٔ وجود مسیرهای بدیل و تکین برای تحول، ایده‌ای که فی‌نفسه نمایانگر مبادی یک نقد درونی در خصوص تکامل‌گرایی است.

مشکل گذرگاه سوم این است که آن دیالکتیکِ زمانی که اینجا عرضه

---

1. properties

می‌شود متضاد دیالکتیکی است که بر بیشتر متون عمومیِ مارکس سیطره دارد (گرچه، نهایتاً، شمار این متون اندک است): ایدهٔ تاریخ جهانی بشر، ایدهٔ وجود یک خط سیر تکاملیِ صعودی و یکپارچه و پیش‌رونده در خصوص شیوه‌های تولید و صورت‌بندی‌های اجتماعی. باید صادقانه پذیرفت که این تکامل‌گرایی «ماتریالیستی» و «دیالکتیکی» دقیقاً همان‌قدر مارکسیستی است که تحلیل «تناقض واقعی» ــ و حتی اینکه، از حیث تاریخی، مارکسیستی دانستن آن بسیار موجه‌تر است. بی‌تردید این همان چیزی بود که مارکس در نظر داشت آنگاه که عبارت مشهورش را (به شوخی؟) بر زبان آورد: «اگر تنها از یک چیز مطمئن باشم، آن این است که من خود مارکسیست نیستم» (نقل از انگلس در نامه‌ای به برنشتاین مورخ نوامبر ۱۸۸۲)؛[۳] و همچنین گرامشی، آنگاه که مقالهٔ سال ۱۹۱۷ خویش، «انقلاب علیه کاپیتال»، را نوشت (یک شوخی دیگر)، لیکن کاپیتال دقیقاً همان متنی است که زنده‌ترین تنش میان دو دیدگاه را به نمایش می‌گذارد.[۴] در این میان، مسأله به‌وضوح این است که آیا (همان‌طور که جلد سوم کاپیتال، ضمن فرمولی که کاملاً با سنت ایدئالیستی فلسفهٔ تاریخ هم‌آوا است، می‌گوید) جامعهٔ بی‌طبقهٔ پساسرمایه‌داری معبری خواهد بود از «قلمرو ضرورت» به «قلمرو آزادی»؟ یا آیا مبارزه (کنونی) برای کمونیسم بازنمایانگر یک سیر تحول ضروری در خصوص آزادی است (به بیان دیگر، جای‌گرفتن یک جنبش آزادی‌بخش در شرایط مادی مشخص خویش)؟

آثار ناتمام

اما بگذارید به نخستین نقدی بازگردیم که احتمالاً علیه من طرح می‌شود. همان‌طور که گفتم، پیش‌فرضِ خواندن مارکس به منزلهٔ یک فیلسوف، این است که جایی دور از دکترین بایستیم، اینکه اولویت را به مفاهیم داده و نحوهٔ ساخته‌شدن، واسازی و بازسازی آنها را مسأله‌ساز کنیم. با این وجود، به زعم من، باید گامی دیگر نیز برداریم و بی هیچ واهمه‌ای بگوییم آن دکترین وجود ندارد. درواقع، اصلاً کجا می‌تواند باشد؟ در کدام متون؟ همان‌طور که

می‌دانیم، «او زمان کافی نداشت»، و اینجا سخن بر سر چیزی است که از هر نوع تمایزگذاری میان مارکس جوان و مارکس پیر، مارکس فیلسوف و مارکس دانشمند، بسی فراتر می‌رود. هر آنچه داریم عبارت است از چکیده‌ها (مقدمهٔ ۱۸۵۹)، مانیفست‌ها (مانیفست‌های بلندپروازانه)، طرح‌های کلی که مطول و بلیغ‌اند، اما هیچ یک هرگز به نتیجه‌گیری‌های نهایی نمی‌رسند، هیچ یک را ـــ بهتر است به یاد داشته باشیم ـــ مارکس خودش هرگز به چاپ نسپرد (ایدئولوژی آلمانی، گروندریسه ۵۸-۱۸۵۷). هیچ دکترینی وجود ندارد؛ فقط قطعه‌ها هستند (و، نیز، تحلیل‌ها و برهان‌ها).

در این مورد، نمی‌خواهم منظورم بد فهمیده شود: سخن من این نیست که مارکس یک «پسامدرنیست» است (پیش از وجود این عنوان)؛ نمی‌خواهم استدلال کنم اندیشهٔ او بازنمایانگر نوعی پی‌گیریِ عامدانهٔ امر ناتمام است. درمقابل، وسوسه می‌شوم بگویم درواقع او هرگز زمان کافی برای ساختن یک دکترین را در اختیار نداشت، زیرا سرعت فرایند اصلاح، همواره، بیشتر بود. این فرایند نه تنها از نتیجه‌گیری‌های او پیش بود، بل حتی از نقد آن نتیجه‌گیری‌ها نیز جلوتر بود. به خاطر وسواس فکری؟ شاید، اما این وسواس تابع یک اخلاق دوسویه بود: اخلاق یک نظریه‌پرداز (دانشمند) و اخلاق یک انقلابی. بار دیگر با این واژگان مواجه شدیم. او آن‌قدر نظریه‌پرداز بود که نتیجه‌گیری‌هایش را «سرهم‌بندی» نکند، آن‌قدر انقلابی بود که هم در برابر بداقبالی‌ها کرنش نکند و هم با نادیده گرفتن فجایع چنان به راهش ادامه ندهد که گویی اصلاً اتفاقی نیافتاده است. او آن‌قدر دانشمند و انقلابی بود که خود را وانگذارد به امید برای از راه رسیدن یک مسیح (گرچه تردیدی در این نیست که اندیشهٔ او تا حدی متضمن چنین امیدی است. اما یک نظریه‌پرداز یا سیاست‌مدار را با آنچه او واپس می‌راند تعریف نمی‌کنند، حتی اگر انرژی او تا حدی برآمده از آن باشد و حتی اگر آنچه واپس رانده می‌شود ـــ مثلاً، بُعد دینی ـــ در شمار آن چیزهایی باشد که مطمئناً به گوش «پیروان» یا «اخلاف» او خواهد رسید).

بنابراین، حق تفسیر آنچه مارکس نوشت برایمان محفوظ است. نه اینکه

قطعات گفتار او را ورق‌های بدانیم که تا ابد به‌دلخواه می‌توان بُرشان زد، بل باید در «پرابلماتیک‌ها» و «آکسیوماتیک‌ها»ی او ـــ به بیان دیگر، در «فلسفه‌ها»ی او ـــ جای پایی سفت کرده و آنها را تا نتایج‌شان هُل دهیم (تناقض‌ها، حدود و گشایش‌هایی را که بدان‌ها منتهی می‌شوند بیابیم). بدین‌ترتیب، در یک وضعیت کاملاً جدید، آنچه را می‌یابیم که می‌توانیم همراهِ و علیهِ مارکس انجام دهیم. بسیاری از طرح‌های موجود در نوشته‌های او به هیچ وجه شکل قطعی خویش را نیافته‌اند. بخش عمده‌ای از آنچه امروز در «مارکسیسم» ناکارا، محکوم، یا صرفاً منسوخ به نظر می‌رسد ـــ اگر بی‌پروا بگوییم ـــ پیش از مارکس نیز چنین بوده، چون ابداعی از سوی مارکسیسم نبوده است. با این حال، حتی اگر تنها کار او رویارویی با مسألهٔ یافتن بدیلی برای «شیوهٔ تولید مسلط»، درست در قلب آن شیوه (شیوه‌ای که، همچنین، بیش از همیشه شیوهٔ گردش، ارتباط و بازنمایی است)، بوده باشد، ما باز نیازمند او خواهیم بود!

له و علیه مارکس

با این همه، باید بپذیریم که امروزه مارکسیسم فلسفه‌ای است نامحتمل و بعید. این امر بدین واقعیت باز می‌گردد که فلسفهٔ مارکس درگیر فرایند طولانی و دشوارِ جداساختن خویش از «مارکسیسم تاریخی» است، فرایندی که طی آن باید بر موانع انباشته شده طی یک قرن بهره‌برداری ایدئولوژیک فائق آید. با این حال، خطا خواهد بود اگر این فلسفه در پی رجعت به نقطهٔ آغاز خویش باشد؛ در عوض، باید از تاریخ خود بیاموزد و ضمن عبور از آن موانع خود را دگرگون و متبدّل سازد. کسانی که امروز خواهان فلسفیدن در اندیشه‌های مارکس هستند، نه تنها خلف او بل خلف مارکسیسم نیز هستند: آنها نمی‌توانند صرفاً درنگی را که مارکس موجب شد در نظر گیرند، بل همچنین باید به دوپهلویی پیامدهای آن درنگ ـــ هم در میان موافقان آن و هم در میان مخالفان آن ـــ بیاندیشند.

این امر با این واقعیت نیز عجین است که فلسفهٔ مارکس دیگر نه می‌تواند

دکترینی سازمانی باشد و نه فلسفه‌ای آکادمیک. به بیان دیگر، این فلسفه باید با هر نهادی ناهمگام باشد. دوران صدساله‌ای که به آن اشاره کردم (۱۸۹۰-۱۹۹۰)، به‌یقین نشان‌دهندهٔ پایان هر گونه ارتباط متقابل میان فلسفهٔ مارکس و هر سازمان، و به طریق اولی، هر دولتی است. این بدان معنا است که مارکسیسم دیگر قادر نخواهد بود در کارِ مشروعیت‌بخشی باشد: این یک پیش‌شرط منفی برای سرزندگی آن است. و تا آنجا که به پیش‌شرط‌های ایجابی مربوط است، این به نقشی بستگی دارد که مفاهیم مارکس در نقدِ سایر مشروعیت‌بخشی‌ها ایفا خواهند کرد. با این وجود، انحلال پیوند (پرکشمکش) مارکسیسم و سازمان‌های سیاسی بدین معنا نیست که برای آن آسان‌تر خواهد بود تا خود را به یک فلسفهٔ آکادمیک تبدیل کند ــ اگر فقط بدین دلیل که آکادمی برای تحلیل ضدمارکسیسم خود، نیازمند زمان درازی است. اینجا، دوباره امر منفی و امر ایجابی معلق می‌شوند: آیندهٔ یک فلسفهٔ آکادمیک، خود، امری است نامعلوم و نقشی را که ایده‌های برگرفته از مارکس می‌بایست در رفع این بحران ایفا کنند نمی‌توان به طور پیشینی تعیین کرد. با این حال، باید فرضیاتی طرح کنیم و این مرا به دلایلی می‌رساند که سبب می‌شوند بر این گمان باشم که، همان‌طور که در ابتدا گفتم، مارکس همچنان در قرن بیست و یکم در مکان‌های بسیاری خوانده و مطالعه خواهد شد. اینها، همچنان که روشن خواهد شد، دلایلی برای مخالفت با مارکس نیز هستند، اما در رابطه‌ای مبتنی بر «نفی متعین»، به بیان دیگر، با بیرون‌کشیدن پرسش‌هایی از آثار او که پیش‌بردن‌شان تنها منوط به اتخاذ دیدگاهی است مخالف با استدلال‌هایی که او، در ارتباط با مسائل مشخص، طرح می‌کند.

نخست آنکه، کنش زندهٔ فلسفه همیشه عبارت است از مواجهه با نا ــ فلسفه. تاریخ فلسفه تشکیل شده است از فرایندهای احیاگرانه‌ای که اهمیت‌شان همواره متکی بوده بر ادغام‌ناپذیریِ برون‌بودگی‌ای که فلسفه باید با آن مصاف می‌داده است. جابجایی‌ای که مارکس بر مقوله‌های دیالکتیک تحمیل کرد یکی از روشن‌ترین مثال‌های این «کوچ»[1] اندیشهٔ فلسفی است، کوچی که اندیشهٔ

---

1. migration

فلسفی را با آغاز از غیرِ خود به بازسازی شکل گفتمانیِ خویش می‌راند. اما این جابجایی کامل نیست، هرچند با عزمی راسخ تقبل شده باشد: و حتی در شرف کامل‌شدن نیز نیست، زیرا آن سرزمین غریبه‌ای که باید بدان رسید ـــ یعنی تاریخ ـــ بی‌وقفه پیکربندیِ خویش را تغییر می‌دهد. بگذارید بگوییم، انسان نمی‌توان مسأله‌ای را رها کند که هنوز آن را حل نکرده است.

دوم، تاریخ‌مندی ـــ چون موضوع سخن‌مان همین است ـــ یکی از گشوده‌ترین مسائل عصر حاضر است. ازجمله، بدین خاطر که کلیت‌یابی رابطهٔ اجتماعی که فلسفه‌های تاریخ از آن خبر می‌دادند، اکنون امری است برگذشت‌ناپذیر: اکنون تنها یک فضای واحد برای تکنولوژی‌ها و سیاست، برای ارتباطات و روابط قدرت وجود دارد. اما این کلیت‌یابی نه به معنای انسانی‌سازی است و نه به معنای عقلانی‌سازی. این کلیت‌یابی مصادف است با حذف‌ها و شکاف‌هایی بسیار خشن‌تر از گذشته. اگر از آن گفتمان‌های اخلاقی که می‌خواهند با بازفرمول‌بندیِ اصول حقوقی و دینی با این وضعیت به مقابله برخیزند صرف‌نظر کنیم، به نظر می‌رسد تنها دو امکان پیشِ روی‌مان باشند: یا به ایدهٔ «جنگ همه علیه همه» (هابز) بازگردیم، که نیازمند خلق یک قدرتِ بیرونیِ حدگذارنده است؛ یا تاریخ‌مندی را در طبیعت فرو ببریم (که به نظر می‌رسد گرایشی نوظهور باشد ذیل رواج مجدد فلسفه‌های حیات‌گرا). امکانِ سومی نیز هست که مارکس چنین ترسیمش می‌کند: اندیشدن به تغییرِ نهادهای تاریخی (یا به بیان دقیق‌تر، «تغییرِ تغییر»، و از این رو بدیلی برای تغییراتی که بلافاصله قابل‌مشاهده‌اند)، بر مبنای روابط نیرویی درون‌ماندگار در آنها، به نحوی که صرفاً گذشته‌نگر نبوده بل، پیش از هر چیز، آینده‌نگر یا، اگر این واژه را بپسندید، گمان‌پردازانه باشد. اینجا، در برابر الگوهای تکامل و واژگونیِ خطی، که به‌تناوب از سوی مارکس اتخاذ گشته و به طور ادواری از سوی اخلاف او بازیابی شده‌اند، باید انگارهٔ سومی را آزاد نماییم که به‌تدریج در نوشته‌های او شکل می‌گرفت: انگارهٔ گرایش و تناقض درونیِ آن.

سوم، فلسفهٔ انتقادی فقط به معنای تأمل بر امور غیرمترقبهٔ تاریخ نیست؛ فلسفهٔ انتقادی باید به تعیّن خویش به عنوان یک فعالیت فکری نیز بیاندیشد (به بیان دیگر، باید، بنا بر فرمولی بس قدیمی، «اندیشهٔ اندیشه» یا «ایدهٔ

ایده» باشد). از این نظر، مارکس در نتیجهٔ ترسیم خطوط نظری ایدئولوژی، در متزلزل‌ترین وضعیت ممکن است. پیشتر گفتم که فلسفه او را به خاطر این مفهوم نبخشیده است، یا فقط با دلخوری چنین کرده است، به همین خاطر ایدئولوژی به مفهومی تبدیل گشته که همواره، و گاه به‌آشکارگی، دردسرساز بوده است (یک نمونهٔ خوب و متأخر، کتاب پل ریکور است با عنوان درسگفتارهایی درباب ایدئولوژی و یوتوپیا).[۵] نکته در این است که ایدئولوژی به قلمروی اشاره می‌کند که خودِ فلسفه در آن شکل می‌گیرد، نه فقط همچون چیزی «نامنتظره» درون آن، بل بسان رابطه‌ای با منافع اجتماعی و تفاوت فکری، رابطه‌ای که هیچ‌گاه تقلیل‌پذیر به تقابلی ساده میان عقل و ناعقلانیت نیست. نزد فلسفه، ایدئولوژی نامِ ماتریالیستیِ کران‌مندی آن است. با این حال، فاحش‌ترین کاستی مارکسیسم دقیقاً همان نقطهٔ کوری بوده است که در کارکرد ایدئولوژیکِ خودش، ایدئالیزه‌کردن «معنای تاریخ» از سوی خودش، و تبدیل‌شدنِ خودش به یک دین توده‌ایِ سکولارِ حزبی و رسمی نمودار شد. دیدیم که دست‌کم یکی از علت‌های این وضعیت به شیوه‌ای مربوط می‌شود که طی آن مارکس، در جوانی، کنش انقلابی پرولتاریا را در مقابل ایدئولوژی نشاند، و همزمان، این طبقه را به جایگاه امر مطلق ارتقا داد. به همین دلیل است که اینجا باید همزمان از دو موضع متضاد دفاع کنیم: فلسفه، «مارکسیستی» خواهد بود اگر، برایش، مسألهٔ حقیقت مسأله‌ای مربوط به تحلیل آن مجعولات کلی باشد که آنها را به شأنی خودآیین می‌رساند؛ لیکن، فلسفه نخست باید علیه مارکس، «مارکسیست» باشد و نخست انکار ایدئولوژی نزد مارکس را مورد نقد قرار دهد.

چهارم، فلسفهٔ مارکس، در حدفاصل هگل و فروید، نمونهٔ مدرنی است از هستی‌شناسی روابط، یا، همان‌طور که گفتم، هستی‌شناسی امر بینافردی. این بدان معنا است که فلسفهٔ مارکس خود را ورای تقابل میان فردگرایی (حتی

فردگرایی «روش‌شناختی») و اندام‌وارانگاری[1] (یا «جامعه‌شناسی‌گرایی[2]») قرار داده و این امکان را فراهم می‌کند که تاریخ را مرور کرده و کارکردهای ایدئولوژیک این مواضع را نشان دهیم. اما این برای توصیف اصالت آن کافی نیست، چون روابط را هم می‌توان از منظر درون‌بودگی اندیشید و هم برون‌بودگی یا، درواقع، از منظر طبیعی‌بودن. در فلسفهٔ معاصر، این مقولات، از یک سو، با درون‌مایهٔ انترسوبژکتیویته یا بیناذهنیت تصویر می‌شوند (هیچ «سوژهٔ» منفردی وجود ندارد که جهان را به تصور در آورد، بل درمقابل، اجتماعی آغازین وجود دارد که متشکل است از سوژه‌های بسیار)؛ و از سوی دیگر، با درون‌مایهٔ پیچیدگی یا هم‌تافتگی[3] (وسوسه‌انگیزترین عرضه‌داشت‌ها در این باب، به نحوی استعاری، مبتنی هستند بر اتحاد نوین فیزیک و بیولوژی). موضع مارکس را نمی‌توان به هیچ یک از این دو تقلیل داد. زیرا مارکس امر بینافردی را اساساً همبستهٔ ستیز طبقاتی می‌دانست، یعنی ساختار «غایی» جامعه که همزمان، کار، اندیشه و سیاست را تقسیم می‌کند. اینجا، فلسفیدن له و علیه مارکس نه به معنای طرح مسألهٔ «پایان ستیز طبقاتی» ـــ آرزوی واهیِ ازلی برای هارمونی اجتماعی ـــ بل به معنای طرح مسألهٔ حدود درونیِ ستیز طبقاتی است، به بیان دیگر، شکل‌هایی از بینافردیت که، در عین تلاقی همه‌جانبه با آن، مطلقاً تقلیل‌ناپذیر بدان هستند. مسألهٔ «تفاوت‌های انسان‌شناختی» عظیم که مشابه با «تفاوت فکری» هستند (سرآغازشان، تفاوت جنسی)، اینجا می‌تواند راهنمای‌مان باشد. اما همچنین، حتی در این فاصلهٔ دور از مارکس، الگوی مفصل‌بندیِ مسأله‌ساز شیوه‌های تولید (یا «اقتصاد»، در عام‌ترین معنای کلمه) با مسأله‌ساز شیوهٔ انقیاد[4] (و از این رو، مسألهٔ ساخته‌شدن «سوژه» به منزلهٔ معلول ساختارهای نمادین) مرجعی است پیوسته ضروری ـــ دقیقاً بدین خاطر که بیانگر رد دوجانبهٔ سوبژکتیویسم و طبیعت‌گرایی است، امری که به طور ادواری فلسفه را به سوی ایدهٔ دیالکتیک باز می‌گرداند.

---

1. organicism
2. sociologism
3. complexity
4. mode of subjection

و در آخر، پنجم، کوشیدم نشان دهم نزد مارکس، نظریه‌پردازیِ روابط اجتماعی همتای اولویتی است که به کنش انقلابی داده می‌شود («تغییر جهان»، «گرایش جبرانی[1]»، «تغییر در تغییر»). پیش از هر چیز، این رابطهٔ متقابل میان فرد و جمع در جنبش آزادی‌خواهی و مساوات‌طلبی است که همانا بینافردی است. آن کمینهٔ غیرقابل‌تراکم فردیت و اجتماعیت که مارکس در ارتباط با استثمار سرمایه‌دارانه توصیف می‌کند، مقاومتی است دربرابر سلطه که، همان‌طور که او می‌خواست نشان دهد، نیازی به ابداع یا برانگیختنش نبود، زیرا همواره پیشاپیش آغاز شده بود. ممکن است چنین برداشت کنیم که به خاطر استوارساختن این استدلال بود که او عهده‌دار دوره‌بندی تاریخ جهانی شد، امری که او را قادر ساخت تا مبارزهٔ «محرومان» را برآمده از قلب تاریخ جمعی بداند.

با این حال، باید گامی دیگر نیز برداریم، چون اگر مارکس صرفاً متفکری شورشی بوده باشد، معنای تقابل دائمی او با یوتوپیانیسم یک‌سره از دست خواهد رفت. این تقابل هرگز به منظور بازگشت به موضعی نبود که نتواند قدرت شورش‌گرانه و خیال‌آفرینی را در بر گیرد که روح یوتوپیایی بازنمایانگر آن است. شباهت این تقابل به چنین بازگشتی حتی کمتر خواهد شد اگر ایدئولوژی را عنصر یا مادهٔ اصلی سیاست بدانیم و یک‌بار برای همیشه رشتهٔ پوزیتیویستی موجود در مارکسیسم را قطع کنیم. اما این تنها آن عنصر پرسش‌گرانه‌ای را بیش از پیش مؤکد خواهد ساخت که ذیل فحوای دوگانهٔ ضدیوتوپیانیسم مارکس جای دارد، یک سوی آن را «پراکسیس» پیش می‌برد و سوی دیگرش را «دیالکتیک». این همان چیزی است که عمل در اکنون نامیدم، و همان چیزی که کوشیدم به منزلهٔ دانشی نظری درباب شرایط مادیِ سازنده «اکنون» تحلیلش کنم. پس از مدت‌ها تقلیل شورش به علم، یا برعکس، اکنون چه‌بسا بتوان گفت که دیالکتیک تنها برای نامیدن مسألهٔ

---

1. countervailing tendency

همیشه گشودهٔ «تؤامانیِ»[1] آنها پا به عرصه می‌گذارد (واژه‌ای که ژان کلود میلنر به کار می‌برد).[۶] این نه به معنای محدودساختن مارکس به برنامه‌ای فروتنانه‌تر، بل به معنای اعطای نقش گریزناپذیر «میان‌داری» فلسفه و سیاست به او است که برای سالیان سال محفوظ خواهد ماند.

1. conjunction

یادداشت‌ها

۱. فلسفهٔ مارکسیستی یا فلسفهٔ مارکس؟

۱. رجوع کنید به:

Georges Labica, 'Marxisme', in *Encyclopaedia Universalis*, *Supplément II*, 1980.

و مقالاتِ:

"Marxisme" (Georges Labica), "Matérialisme dialectique" (Pierre Macherey), "Crises du marxisme" (Gerard Bensussan) dans le *Dictionnaire critique du marxisme*, 2e édition, PUF, Paris, 1985.

۲. قیاس کنید با:

René Zapata, *Luttes philosophiques en URSS* 1922-31, PUF, Paris, 1983.

۳. قیاس کنید با مطالعهٔ ماجرای لیسنکو در:

Dominique Lecourt, *Lyssenko, histoire réelle d'une science prolétarienne*, Maspero, Paris, 1976.

۴. قیاس کنید با:

André Tosel, 'Ludovico Geymonat ou la lutte pour un matérialisme dialectique nouveau', in Praxis, *Vers une refondation en philusophie marxiste*, Messidort/Éditions Sociales, Paris, 1984.

۵. کارل مارکس، هجدهم برومر لویی بناپارت، ترجمهٔ باقر پرهام، نشر مرکز، ۱۳۷۷، ص ۱۱.

6. Constanzo Preve, *Il filo di Arianna, Quindici lezioni di filosofia marxista*, Vangelista, Milan, 1990.

۷. کارل مارکس و فردریش انگلس، مانیفست کمونیست، ترجمهٔ حسن مرتضوی و محمود عبادیان، در لئو پانیچ و کالین لیز، مانیفست، پس از ۱۵۰ سال، انتشارت آگاه، ۱۳۸۰، صص ۳۱۷-۲۷۵.

۸. دربارهٔ فرازونشیب‌های «دیکتاتوری پرولتاریا» در اندیشهٔ مارکس و در میان اخلاف او، رجوع کنید به مقالهٔ من در فرهنگ انتقادی مارکسیسم (لابیکا و بنسوسان، ۱۹۸۵). بهترین معرفی در خصوص الگوهای مختلف انقلاب نزد مارکس را اینجا می‌توان یافت:

Stanley Moore, *Three Tactics: The Background in Marx*, Monthly Review Press, New York, 1963.

۲. تغییر جهان: از پراکسیس تا تولید

۱. به اینها باید یادداشت‌هایی را نیز افزود که در نسخهٔ زیر منتشر شده‌اند:

Marx-Engles Gesamtausgabe (Volume IV/۲, Berlin, 1981)

متنی که با عنوان *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* شناخته می‌شود، درواقع، از ویرایش‌شده‌ترین بخش‌های این یادداشت‌های کاری گردآوری شده است. برای نسخهٔ فارسی، رجوع کنید به دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، ترجمهٔ حسن مرتضوی، انتشارات آگاه، ۱۳۷۷.

۲. نسخه‌ای کمابیش اصلاح‌شده از تزها را انگلس در ۱۸۸۸ منتشر ساخت، در قالب ضمیمه‌ای برای جستار خودش با عنوان لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفهٔ کلاسیک آلمان.

۳. منتشرشده به سال ۱۹۳۲. بخش نخست این اثر، «فوئرباخ» نیز نامیده می‌شود و خیلی زود به نظام‌مندترین شرح عمومی از «ماتریالیسم تاریخی» تبدیل شد، البته سوای آثار انگلس.

4. Georges Labica, *Karl Marx, Les Thèses sur Feuerbach*, PUF, Paris, 1987.

لابیکا متن دو نسخهٔ آلمانی از تزها و ترجمهٔ فرانسوی آنها را ارائه می‌کند.

۵. لودویگ فوئرباخ، ذات مسیحیت، ۱۸۴۱.

۶. برای شرحی دربارهٔ وجوه فنیِ نقد اقتصاد سیاسی نزد مارکس، رجوع کنید به:

Pierre Salama and Tran Hai Hac, *Introduction à l'economie de Marx*, La Découverte, Paris, 1992.

۷. آندره برتون، «سخنرانی در کنگرهٔ نویسندگان» (۱۹۳۵).

۸. به یُمن مطالعات میشل اسپانی و ژرار بنسوسان دربارهٔ موزس هِس (نظریه‌پرداز آتیِ صهیونیسم) که آن زمان سوسیالیست و بسیار نزدیک به مارکس و انگلس بود؛ آنها نیز همچون او، کشف کمونیسم را «راه‌حل معمای تاریخ» می‌دانستند. رجوع کنید به:

Gérard Bensussan, *Moses Hess, la philosophie, le socialisme* (1836-1845), PUF, Paris, ۱۹۸۵; Moses Hess, *Die europäische Triarchie*, Leipzig, 1841.

۹. رجوع کنید به:

Jacques Grandjonc, *Communisme/Kommunismus/Communism: Origine*

et dévelopment international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes 1785-1842, 2 vol., Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, Trier, 1989.

۱۰. رجوع کنید به کانت، «صلح پایدار: یک طرح فلسفی»، «جهت‌یابی در تفکر چیست؟»، و «پاسخ به یک پرسش: روشنگری چیست؟».

۱۱. رجوع کنید به فصل پنجم کاپیتال، «فرایند کار و فرایند ارزش‌افزایی» در سرمایه، جلد یکم، ترجمهٔ حسن مرتضوی، انتشارات آگاه، ۱۳۸۶.

۱۲. لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، ترجمهٔ پرویز بابایی، نشر چشمه، چاپ دوم، ۱۳۸۰، ص ۲۸۷. [با اندکی تغییر ـــ م]

۱۳. در سال ۱۸۱۰، هومبولت دانشگاه برلین را تأسیس کرد که امروز هم نام او را بر خود دارد. رساله‌های مهم زبان‌شناختی و فلسفیِ او پس از مرگش در ۱۸۳۵، منتشر شدند.

۱۴. واژه‌ای که در قرن هجدهم ضرب شد برای ارجاع به آنچه ارسطو «علم اصول اولی و علل اولی» می‌نامید و آن را اندیشیدن به «هستی بماهو هستی» می‌دانست، یعنی در تمایز با انواع گوناگونِ هستی.

۱۵. قیاس کنید با:

Louis Dumont, *Homo aequalis I. genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris, 1977.

نزد او، مارکس «به رغم ظواهر ... اساساً فردگرا است». جان الستر، از نمایندگان اصلیِ «مارکسیسمِ تحلیلی»، نیز بر پایهٔ مقدمات متفاوت، به نتیجه‌ای مشابه می‌رسد:

Jon Elster, *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

همان‌طور که ژاک بیده:

Jacques Bidet, *Théorie de la modernité, suivi de marx et le marché*, PUF, Paris, 1990

۱۶. به‌ویژه، رجوع کنید به:

Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris, 1989.

۱۷. ماکس اشتیرنر، خود و دارایی‌اش (*Der Einzige und sein Eigenthum*).

۱۸. لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، پیشین، ص ۳۰۳. [به «فاقد پیشگزاره» ترجمه شده است ـــ م]

۱۹. همان، ص ۳۷۴. [با اندکی تغییر ـــ م]

۲۰. همان، ص ۳۷۵. [با اندکی تغییر ـــ م]

۲۱. مانیفست کمونیست، پیشین، ص ۳۰۲. [با اندکی تغییر ـــ م]

۲۲. «طبقه‌ای ... که در تمامی ملت‌ها منافع یکسانی دارد و برایش دیگر ملیت مرده است؛ طبقه‌ای که به‌راستی از تمامی جهان کهن خلاص شده است و در عین حال رو در روی آن قرار دارد» (لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، پیشین ، ص ۳۵۴).

۲۳. مانیفست کمونیست، پیشین، ص ۲۹۱.

۲۴. هانا آرنت، وضع بشر، ترجمهٔ مسعود علیا، ققنوس، ۱۳۸۹. همچنین رجوع کنید به تفسیر آندره توزل:

"Matérialisme de la production, matérialisme de la pratique: un ou deux paradigmes?", in *L'Esprit de scission. Études sur Marx, Gramsci, Iukács*, Universite de Besançon, Diffusion Les Belles Lettres, Paris, 1991.

۳. ایدئولوژی یا بت‌وارگی: قدرت و انقیاد

۱. همان‌طور که می‌دانیم، مارکس ابداع‌گر واژهٔ «ایدئولوژی» نبود و بی‌گمان ایدئولوگ‌های فرانسوی ضرب‌کنندهٔ آن بودند (ظاهراً، دستوت دو تراسی [که عناصر ایدئولوژیِ او نخستین بار بین سال‌های ۱۸۰۴ تا ۱۸۱۵ منتشر شد] اولین بار از این واژه استفاده کرد). مارکس حتی اولین نفری نبود که کاربرد

این واژه را از مثبت به منفی برگرداند، حرکتی که گاه به ناپلئون نسبت داده می‌شود. برای تحلیلی مفصل دربارهٔ این مسأله، رجوع کنید به:

Patrick Quantin, *Les Origines de l'idéologie*, *Economica*, Paris, 1987.

این واژه، فراتر از منابع بلافصل خود، دارای یک تبارشناسی فلسفیِ تمام‌وکمال است که از خلال آثار لاک و بیکن، ما را به دو سرمنشأ متضاد باستانی بازمی‌گرداند: صورِ افلاطونی (eide) و وانموده‌های فلسفهٔ اپیکوری (eidola). [همچنین، رجوع کنید به «از روشنگری تا بین‌الملل دوم»، در تری ایگلتون، درآمدی بر ایدئولوژی، ترجمهٔ اکبر معصوم‌بیگی، انتشارات آگاه، ۱۳۸۱، صص ۱۵۰-۱۰۹ ـــ م]

۲. «البته سلاح نقد نمی‌تواند جای نقد سلاح‌ها را بگیرد، و قدرت مادی را باید با نیروی مادی سرنگون کرد. اما نظریه نیز همین که توده‌ها را فراگیرد به نیروی مادی تبدیل می‌شود» («گامی در نقد فلسفهٔ حق هگل: مقدمه»). این مقاله نخستین بار به وسیلهٔ مارکس و روگه در سالنامه‌های آلمانی ـ فرانسوی (پاریس، ۱۸۴۳) منتشر شد. رجوع کنید به، مارکس، دربارهٔ مسألهٔ یهود و گامی در نقد فلسفهٔ حق هگل، ترجمهٔ مرتضی محیط، نشر اختران، ۱۳۸۱، ص ۶۴. [با اندکی تغییر ـــ م]

۳. لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، پیشین، ص ۳۳۱. [با اندکی تغییر ـــ م]

۴ رجوع کنید به:

Sara Kofman, *Camera obscura, De l'idéologie*, Éditions Galilée, Paris, 1973.

[سارا کافمان، تاریکخانهٔ ایدئولوژی، ترجمهٔ ستاره هومن، کتاب زمان، ۱۳۸۰].

۵. اینجا، با دستبرد به آرای هابرماس، می‌توان گفت که نزد مارکسِ ایدئولوژی آلمانی، آگاهی از همان ابتدا یک «کنش ارتباطی» است. این امر را در توصیف او از رابطهٔ میان آگاهی و زبان مشاهده می‌کنیم: «زبان عبارت است از آگاهیِ عملی که سایر انسان‌ها نیز از آن برخورداند، و به همین دلیل است که من نیز شخصاً از آن برخوردار هستم؛ زبان، همچون آگاهی، فقط برآیند نیاز و

ضرورت مراوده با انسان‌های دیگر است ...» (لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، پیشین، ص ۳۰۶ [با تغییر ـــ م]). اما این کنش، به طور پیشینی، تابع هیچ گونه هنجار منطقی یا اخلاقی نیست. از سوی دیگر، از یک غایت‌شناسی یا غایت‌مندیِ درونی نیز جدایی‌ناپذیر است که با یگانگیِ موجود در انگاره‌های «زندگی»، «تولید»، «کار» و «تاریخ» بیان می‌شود.

۶. لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، پیشین ، ص ۳۷۸. [با تغییر ـــ م]

7. Étienne Balibar, "Division du travail manuel et intellectuel", in *Dictionnaire critique du marxisme.*

اینجا، تأثیر فوریه، و نیز، رابرت اوئن، بر مارکس (و انگلس) بسیار قوی است. قیاس کنید با:

Simone Debout, *L'utopie de Charles Fourier*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1978.

۸. لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، پیشین، صص ۸-۳۰۷.

۹. عموماً کارل مانهایم را بانیِ آن می‌دانند؛ رجوع کنید به اثر او، ایدئولوژی و یوتوپیا (۱۹۳۶) [ترجمهٔ فریبرز مجیدی، سمت، ۱۳۸۰؛ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵]. همچنین رجوع کنید به:

Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968.

۱۰. کلمهٔ Stand را در انگلیسی، بنا به زمینهٔ متن، به rank، status یا estate [و در فرانسوی به: ordre، statut و état] ترجمه می‌کنند. برای توصیفی از نقش متفکران از منظر هگل، رجوع کنید به فلسفهٔ حق. برای تحلیلی درباب تحولات بعدیِ این مسأله رجوع کنید به:

Catherine Colliot-Thélène, *Le Désenchantment de l'État de Hegel à Max Weber*, Éditions de Minuit, Paris, 1992.

۱۱. رجوع کنید به:

Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État*, Paris, Fayard, 1975; André Tosel, *Marx en italiques, Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*, Trans-Europ-Repress, 1991; André Tosel, ed., *Modernité de Gramsci*, Diffusion les Belles Letters, Paris, 1992.

۱۲. مانیفست کمونیست، پیشین، ص ۲۹۹.

۱۳. هجدهم برومر متنی است که در آن مارکس شرحی از خیال تاریخی توده‌ها را می‌آزماید. رجوع کنید به:

Paul-Laurent Assoun, *Marx et la répétition historique*, PUF, Paris, 1978; Pierre Macherey, "Figures de l'homme d'en bas", *A quoi pense la litérature?*, PUF, Paris, 1990.

۱۴. قسمت «سرشت بت‌واره‌ای کالا و رازِ آن» خاتمه‌بخش فصل یکم است. درواقع، این قسمت کاملاً مشابه فصل کوتاه دوم، «فرایند مبادله»، است که در آن، تطابق مقوله‌های اقتصادی و حقوقی ارائه می‌شود. هر دوی اینها، در حکم وساطت میان امر انتزاعی («کالا») و امر انضمامی («پول، یا گردش کالاها») هستند ـــ امری که بنیادش در منطق هگلی است.

۱۵. برای شرحی دقیق و روشن در این باب رجوع کنید به:

Alfonso Iacono, *Le Fétichisme, Historie d'un concept*, PUF, Paris, 1992.

۱۶. در خصوص این مسأله رجوع کنید به فصل ۴۸ کاپیتال، جلد سوم، «فرمول سه‌گانه»، که میان اقتصاددانان «کلاسیک» و «قشری» تمایز می‌گذارد. در ادامه به موضوع محسنات اقتصاد کلاسیک باز می‌گردم.

۱۷. سرمایه، جلد یکم، پیشین، ص ۱۰۲.

۱۸. واژهٔ لاتینِ sacer از حیث دینی دارایی معنایی دوگانه است، «مقدس» و «نفرین‌شده». این بهترین شرح درباب این است که چگونه گردش کالایی و پولی، ظواهر بت‌واره را موجب می‌شود:

Suzanne De Brunhoff, "Le langage des merchandises", in *Les Rapports d'argent*, PUG/Maspero, Paris, 1979.

همچنین رجوع کنید به اثر دیگر همین نویسنده:

La Monnaie chez Marx, Éditions sociales, Paris, 1967.

۱۹. سرمایه، جلد یکم، پیشین، ص ۱۰۷.

۲۰. همان، ص ۱۲۳.

21. Michel Foucault, *Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966.

۲۲. سرمایه، جلد یکم، پیشین، ص ۱۰۵. [ترجمهٔ این مترجم]

۲۳. گئورگ لوکاچ، تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمهٔ محمدجعفر پوینده، تجربه، ۱۳۷۷.

۲۴. قیاس کنید با:

Michael Löwy, *Rédemption et utopie*, PUF, Paris, 1988.

۲۵. قیاس کنید با:

Nicolas Tertulian, "Ontologie de l'être social", in *Dictionnaire critique du marxisme*, 2e édition, PUF, Paris, 1985.

۲۶. لوسین گلدمن، لوکاچ و هایدگر، به سوی فلسفه‌ای جدید، ترجمهٔ محمد زارع، حکمت، ۱۳۹۱.

27. Jean-Joseph Goux, *Freud, Marx, économie et symbolique*, Éditions du Seuil, Paris, 1973.

28. Bertrand Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, PUF, Paris, 1989.

۲۹. کارل مارکس، گروندریسه، ترجمهٔ باقر پرهام و احمد تدین، انتشارات آگاه، ۱۳۷۸، جلد اول، ص ۲۰۱: «مبادلهٔ ارزش‌های مبادله‌ای پایهٔ مولد واقعی همهٔ آزادی‌ها و برابری‌ها است. اینها به عنوان ایده‌های محض، صرفاً صورت ذهنی تعالی‌یافتهٔ آن روابط واقعی‌اند».

۳۰. سرمایه، جلد یکم، پیشین، ص ۲۰۶.

۳۱. همان، صص ۶۲ - ۴۵۳: فصل ۱۵، «ماشین‌آلات و صنعت بزرگ»، قسمت ۴، «کارخانه».

۳۲. همان، صص ۶ ـ ۳۳۱.

۳۳. همان، ص ۸۱۵.

۴. زمان و پیشرفت: یک فلسفهٔ تاریخ دیگر؟

۱. فقر فلسفه، ترجمهٔ آرتین آراکل، اهورا، ۱۳۸۳، ص ۲۰ ـ ۱۱۹. [ترجمهٔ این مترجم ـــ همچنین، رجوع کنید به کاپیتال، جلد یکم، پیشین، ص ۱۱۱، پانویس ۳۳ ـــ م]

۲. مقدمهٔ گامی در نقد اقتصاد سیاسی:

Contribution à la critique de l'économie politique, Éditions Sociales, 1957; *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Progress Publishers, Moscow, 1970, pp. 20-1.

[ارجاعاتی که در ادامه می‌آیند متعلق‌اند به نسخهٔ انگلیسی ـــ م]

۳. سرمایه، جلد یکم، پیشین، صص ۲۵ ـ ۵۲۰.

۴. همان، صص ۱۵ ـ ۸۱۴

5. Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, Basic Books, New York, 1980.

6. Georges Canguilhem, "La décadence de l'idée de progress", *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 1987.

۷. قیاس کنید با:

Christine Buci-Glucksmann, *La Raison Baroque*, Galilée, 1984.

۸. قیاس کنید با فصل ۶ و نتیجه‌گیری رستگاری و یوتوپیا:

Michael Löwy, op. cit.

۹. والتر بنیامین، «تزهایی دربارهٔ مفهوم تاریخ»، در عروسک و کوتوله، گزینش و ترجمهٔ مراد فرهادپور و امید مهرگان، گام نو، ۱۳۸۵.

10. *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris, 1973.

۱۱. دربارهٔ نحوه‌ای که مارکسیسم ایدهٔ انقلابیِ اجتماعی‌شدن را به زبانی تکامل‌گرایانه برگرداند، رجوع کنید به:

Jean Robelin, *Marxisme et socialization*, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1989.

دربارهٔ تصاویر سوسیالیستی از آینده در قرون نوزدهم و بیستم، رجوع کنید به:

Marc Angenot, *L'Utopie collectiviste*, PUF, Paris, 1993.

۱۲. قیاس کنید با:

Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne*, Éditions de Minuit, Paris, 1979.

13. Eduard Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, 1899.

14. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1973.

۱۵. «چون سوسیالیست[ها]، سراسر تاریخ به‌اصطلاح جهان را چیزی جز آفرینش آدمی از طریق کار انسان و چیزی جز ظهور طبیعت برای آدمی نمی‌دانند، دلیل مشهود و بطلان‌ناپذیری از زایش آدمی توسط خویش و فرایند آفرینش خویش دارند» (مارکس، دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، پیشین، ص ۱۸۴).

۱۶. همان، ص ۱۷۹.

17. Georges Canguilhem, "Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique?" in *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Librairie Vrin, Paris, 1977.

برای شرحی عالی دربارهٔ تکامل، قبل و بعد از داروین، رجوع کنید به:

G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ulmann, Du *développement à l'évolution au XIXe siècle*, PUF, Paris, 1985.

همچنین رجوع کنید به:

Yvette Conry, ed., *De Darwin au darwinisme: science et idéologie*, Librairie Vrin, Paris, 1983.

۱۸. «شیوهٔ تولید بورژوایی واپسین شکل آنتاگونیستیِ فرایند اجتماعیِ تولید است ــ آنتاگونیستی، نه در معنای آنتاگونیسمِ فردی، بل آنتاگونیسمی که از شرایط اجتماعیِ وجودیِ افراد نشأت می‌گیرد ــ اما نیروهای مولدی که در جامعهٔ بورژوایی تحول می‌یابند، شرایط مادیِ حلِ این آنتاگونیسم را نیز می‌آفرینند. درنتیجه، همراهِ این صورت‌بندی اجتماعی، پیشاتاریخِ جامعهٔ انسانی به پایان می‌رسد» (مقدمهٔ گامی در نقد اقتصاد سیاسی، صص ۲ ـ ۲۱).

۱۹. سرمایه، جلد یکم، پیشین، فصل ۸، «کار روزانه»، قسمت ۲: «ولع برای کار اضافی، کارخانه‌دار و بویار»، صص ۲۶۴ به بعد.

۲۰. سرمایه، جلد یکم، پیشین، فصل ۱۳، قسمت ۹: «قانون کار (بندهای بهداشتی و آموزشی). گسترش عمومی قانون کار در انگلستان»، صص ۵۴۱ ـ ۵۱۷. مکتب ایتالیاییِ معروف به operaista بیشترین تأکید را بر این جنبه از اندیشهٔ مارکس گذارد، قیاس کنید با:

Mario Tronti, *Operai e capitale*, Einaudi, Turin, 1971; Antonio Negri, *La classe ouvrière contre l'état*, Éditions Galilée, Paris, 1978.

همچنین رجوع کنید به مباحثهٔ میان نیکوس پولانزاس و رالف میلیبند دربارهٔ «استقلال نسبی دولت» در ستیز طبقاتی:

Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, Maspero, Paris, 1968; Ralph Miliband, *Marxism and Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1977.

۲۱. «همواره رویهٔ بد است که درنهایت بر رویهٔ خوب پیروز می‌شود. این رویهٔ بد است که جنبشی را به وجود می‌آورد که از طریق مبارزه تاریخ را می‌سازد»، فقر فلسفه، پیشین، ص ۱۲۰. [ترجمه با تغییر ــ م]

۲۲. «تزهایی دربارهٔ مفهوم تاریخ»، پیشین، ص ۱۵۷.

۲۳. «[ما] در میان ویرانهٔ فضیلت گام بر می‌داریم ... در اینجا ... با مقولهٔ منفی سروکار داریم و آشکارا می‌بینیم که چگونه زیباترین و گرانمایه‌ترین چیزها،

در قربانگاه تاریخ جهانی فدا می‌شوند. عقل نمی‌تواند برای سنجش زیبایی‌ها و زخم‌هایی که بر افراد وارد می‌شود درنگ کند، زیرا غایات جزئی در غایت کلی محو می‌گردد. عقل در پیدایی و نابودی امور، کوشش یگانه‌ای را کشف می‌کند که همگی آدمیزادگان در آن دست داشته‌اند»، هگل، عقل در تاریخ، ترجمهٔ حمید عنایت، انتشارات شفیعی، چاپ دوم، ۱۳۸۱، صص ۳۴، ۴۹.

۲۴. سرمایه، جلد یکم، پیشین، فصل ۱۴، «ارزش اضافی مطلق و نسبی»، صص ۵۷ ـ ۵۴۷.

۲۵. امکان اندیشیدن به «تناقض واقعی» همان سنگ محک دیالکتیک مارکسیستی است. قیاس کنید با:

Henri Lefebvre, *Logique formalle et logique dialectique*, Éditions Sociales, Paris, 1982; Pierre Raymond, *Matérialisme dialectique et logique*, Maspero, Paris, 1977.

این امکان به‌شدت مورد مخالفت قرار گرفته است، به‌ویژه از سوی لوچیو کولتی در «مارکسیسم و دیالکتیک»، نیو لفت ریویو ۹۳، ۱۹۷۵، صص ۲۹-۳. قصد آلتوسر دقیقاً عبارت بود از فرمول‌بندیِ این امکان.

۲۶. اینجا، اسناد اصلی عبارت هستند از دو مجموعه یادداشت که به‌ترتیب با این عناوین شناخته می‌شوند، «خلاصهٔ دولت‌سالاری و آنارشیِ باکونین» (۵-۱۸۷۴) و «نقد برنامهٔ گوتا» (عنوان رسمی: «یادداشت‌هایی در حاشیهٔ برنامهٔ حزب کارگران آلمان»)(۱۸۷۵). مجموعهٔ نخست منتشر نشد تا آنکه در قرن بیستم به همراه سایر دست‌نوشته‌های مارکس به چاپ رسید (به‌ویژه، در جلد هجدهمِ *Marx-Engles Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1964). مجموعهٔ دوم، که به طور خصوصی به رهبران سوسیال‌دموکراسی آلمان ارائه شد (مارکس، در آخر، عمومی‌کردن آنها را بیهوده تشخیص داد، چون کارگران سوسیالیست از پیش‌نویس برنامه چیزی را برداشت کرده بودند که در آن نبود، یعنی یک خط‌مشی انقلابی)، بیست سال بعد به وسیلهٔ انگلس، و به ضمیمهٔ «نقد برنامهٔ ارفورت» او (۱۸۹۲)، منتشر شد.

۲۷. جنگ داخلی در فرانسه، ۱۸۷۱، ترجمهٔ باقر پرهام، نشر مرکز، ۱۳۸۰، ص ۱۱۷.

۲۸. نقد برنامهٔ گوتا.

۲۹. همان.

30. Henri Lefebvre, *De l'État*, vol 2: *Théorie marxiste de l'État* de *Hegel à Mao*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1976.

۳۱. متن مذکور، «نامه به هیأت تحریریهٔ اته‌چستونیه زاپیستکی [Otechestvenniye Zapiski]» است (که با نام «نامه به میخائیلفسکی» نیز شناخته می‌شود). رجوع کنید به تئودور شانین، مارکس متأخر و راه روسی، ترجمهٔ حسن مرتضوی، روزبهان، ۱۳۹۲، صص ۱۱ ـ ۲۰۷.

۳۲. «کارل مارکس: پیش‌نویس‌های یک پاسخ»، در مارکس متأخر و راه روسی، پیشین، صص ۹۶ ـ ۱۵۹. همهٔ این نامه‌ها به زبان فرانسوی هستند. مارکس آموخته بود روسی بخواند، اما به این زبان نمی‌نوشت.

۳۳. همزمان، انگلس بر اساس خوانشش از آثار گئورگ ماورر درباب اجتماعات ژرمانیک باستان، مشغول ملاحظات مشابهی بود (رجوع کنید به منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت، ترجمهٔ خسرو پارسا، جامی، ۱۳۸۰). با این وجود، این آثار همچنان تحت تأثیر تکامل‌گرایی انسان‌شناختیِ لوییس مورگان (جامعهٔ باستان، ۱۸۷۷) هستند که مارکس او را بسیار می‌ستود.

۳۴. این نقل‌قول و نقل‌قول‌های بعدی برگرفته از نامهٔ مارکس به ورا زاسولیچ هستند. [برای قطعهٔ نقل‌قول شده، به جز جمله اول، رجوع کنید به مارکس متأخر و راه روسی، پیشین، ص ۱۶۰، پانویس ۳ ـــ م]

۳۵. مقدمهٔ گامی در نقد اقتصاد سیاسی، ص ۲۱.

۳۶. مارکس متأخر و راه روسی، پیشین، صص ۱۱ ـ ۲۱۰.

۳۷. قیاس کنید با:

Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism*, Verso, London, 1983.

38. Dominique Colas, *Le Léninisme*, PUF, Paris, 1982.

39. *Pour connaître la pensée de Lénine*, Bordas, Paris, 1957.

همچنین، (به همراه نوربرت گاترمن) ویرایش یادداشت‌های لنین درباب دیالکتیک هگل:

Cahiers sur la dialectique de Hegel, NRF, Paris, 1938.

40. Dominique Lecourt, *Une crise et son enjeu*, Maspero, Paris, 1973.

۴۱. در این خصوص، همچنین رجوع کنید به:

Robert Linhart, *Lénine, les paysans, Taylor*, Éditions du Seuil, Paris, 1976;

Moshe Levin, *Le Dernier Combat de Lénine*, Les Éditions de Minuit, 1967.

۵. علم و انقلاب

1. *Desclée de Brouwer*, Paris, 1992.

۲. لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی، پیشین، ص ۲۸۳.

۳. این سخن در اصل به لافارگ (و به زبان فرانسوی) گفته شده و در نامه‌ای از انگلس به برنشتاین مورخ ۳-۲ نوامبر ۱۸۸۲ نقل شده است.

۴. «انقلاب علیه سرمایه»، در گزیده‌ای از آثار آنتونیو گرامشی، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ دوم با ویرایش و اصلاحات، ۱۳۵۸، صص ۱۰۳ ـ ۹۹.

5. Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York, 1986.

6. Jean-Claude Milner, *Constat*, Verdier, Paris, 1992.